

VARELA

HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

Índice

	Pág.
Prólogo	XV
Capítulo 1 - Historia y política	
La ciencia política	1
Perspectiva filosófica	1
Perspectiva sociológica	3
Perspectiva jurídica	4
Perspectiva histórica	5
Sentido lineal de la historia	7
Complejidad de la historia	9
Capítulo 2 - Oriente	
Introducción	11
La Mesopotamia asiática	11
Los persas	12
Egipto	13
India	14
Japón	15
China	15
Capítulo 3 - Grecia	
Orígenes de Grecia	19
Los ideales políticos	20
El clima intelectual	22
Esparta	25
Atenas	26
Las guerras	28
Los sofistas	29
Sócrates	32
El proceso a Sócrates	33
Capítulo 4 - Platón	
Introducción	37
Vida y obra	37
Las ideas filosóficas	39
El Estado perfecto	41
Las formas de gobierno	43
El político	44
Las leyes	44
Conclusión	46

Índice

	<i>Pág.</i>
Capítulo 5 - Aristóteles	
Introducción	47
Vida y obra	48
Causas eficiente y material	49
Causa formal	52
Causa final	53
Valoración de Aristóteles	55
Capítulo 6 - Época helenística	
Expansión de la cultura griega	57
El individualismo	59
Epicureísmo	60
Estoicismo	62
Defensa de la polis	65
Capítulo 7 - Roma	
Introducción	67
La monarquía	68
La república aristocrática	69
La república democrática	69
Polibio	72
La expansión de Roma	75
Cicerón	76
La república	78
Las leyes	81
El derecho natural	81
El imperio romano	83
Hacia el fin de una época	83
Capítulo 8 - El cristianismo	
Introducción	85
Los hebreos	85
El mensaje cristiano	87
Humanismo y esclavitud	88
Proyecciones políticas	88
El hombre y el Estado	89
La obediencia y sus límites	90
Las dos potestades	92
La libertad religiosa	92
El jusnaturalismo	93
La libertad de la Iglesia	93

Índice

	<i>Pág.</i>
Capítulo 9 - Problemas políticos medievales	
Introducción	103
Los germanos	104
Los franceses	106
Los visigodos	106
Ánglos y sajones	108
Evangelización de Alemania	109
Los estados pontificios	109
El imperio carolingio	110
El feudalismo	111
Las cruzadas	114
Fueros y municipios	115
Las dos potestades	118
La querella de las investiduras	120
Capítulo 10 - Doctrinas medievales	
Introducción	123
La escolástica	123
La recuperación de Aristóteles	125
Las universidades	126
Santo Tomás	128
Obras fundamentales	128
El Estado	129
El hombre	130
Iglesia y Estado	131
Estado y persona	132
Fin del Estado	132
La justicia	134
La prudencia	134
La propiedad	135
Formas de Estado y de gobierno	136
La tiranía	137
Las leyes	138
Valoración de Santo Tomás	140
	141

	Pág.
Dante Alighieri	142
Marsilio de Padua	144
Guillermo de Occam	145
Capítulo 11 - El renacimiento	
Introducción	149
El humanismo	152
Los Estados nacionales	154
Italia	155
Roma	156
Venecia	157
Florencia	158
Savonarola	160
Maquiavelo	161
La circunstancia	162
Significado de sus escritos	162
Moral y política	163
Pesimismo antropológico	166
El nacionalismo	167
El maquiavelismo	168
Conclusión	171
Capítulo 12 - La reforma protestante	
Antecedentes	173
Martín Lutero	177
Antropología luterana	179
Las dos espadas	181
Juan Calvino	182
Guerras de religión en Francia	184
La reforma en Inglaterra	185
Capítulo 13 - La reforma católica	
El Concilio de Trento	189
La escuela española	191
Francisco de Vitoria	191
Francisco Suárez	194
Juan de Mariana	197
Capítulo 14 - El absolutismo	
Factores decisivos	201
Jean Bodin	202

	Pág.
El Estado	203
La soberanía	204
Los límites	205
Las formas de gobierno	207
Tomás Hobbes	208
El estado de naturaleza	209
Origen del Estado	210
El Leviathan	211
Conclusión	212
Bossuet	213
Capítulo 15 - El liberalismo	
Introducción	217
John Locke	219
Ensayo sobre el gobierno civil	220
El estado de naturaleza	221
El contrato	223
La división de poderes	223
El derecho de resistencia	225
Valoración de Locke	226
Montesquieu	227
El espíritu de las leyes	229
El legado de Montesquieu	231
El jusnaturalismo de Montesquieu	232
República y virtud	234
La división de poderes	235
Montesquieu y el constitucionalismo	238
Conclusión	239
Capítulo 16 - El democratismo absolutista	
Introducción	241
Juan Jacobo Rousseau	242
Valoración de Rousseau	243
El estado de naturaleza	244
El hombre encadenado	246
El contrato social	247
Voluntad general y soberanía	248
La ley	250
Las formas de gobierno	251
La religión civil	252
Conclusión	255

Índice

	Pág.
Capítulo 17 – La Revolución Americana	
Las colonias inglesas	257
Hacia la independencia	258
Declaración de la independencia	259
La organización constitucional	261
El federalista	263
Federalistas y republicanos. Tocqueville	265
Capítulo 18 – La Revolución Francesa	
Antecedentes de la Revolución Francesa	267
Influencia de las ideas	268
La primera etapa	271
La Asamblea Nacional Constituyente	272
El terror	274
El Directorio	276
El Consulado	278
El imperio	280
El Congreso de Viena	282
Evaluación del proceso revolucionario	284
Capítulo 19 – Doctrinas políticas contemporáneas	
El constitucionalismo	287
El liberalismo	289
Los católicos liberales	292
Racionalismo es historicismo	297
El conservadorismo	299
Los tradicionalistas	302
El nacionalismo	306
El socialismo	311
Doctrinas anarquistas	314
El constitucionalismo social	319
Otras corrientes contemporáneas	320
Capítulo 20 – Totalitarismo y democracia	
El Estado totalitario	325
Benito Mussolini	326
El acceso al poder	327
El totalitarismo fascista	328
Posición de la Iglesia	330
Adolfo Hitler	331
El totalitarismo nacionalsocialista	333

Índice

	Pág.
Capítulo 21 – El marxismo	
Carlos Marx	349
Lenín	352
Los seguidores de Lenín	353
Materialismo y dialecticidad	356
Materialismo histórico	358
La revolución mundial	360
La agresión subversiva	364
Posición del pontificado	368
El derrumbe del comunismo	374
Capítulo 22 – Doctrinas pontificias	
Introducción	381
Principales documentos	383
El orden natural	386
El liberalismo	387
La libertad religiosa	390
El principio de subsidiariedad	392
Bien común y derechos personales	395
El derecho de propiedad	398
Autoridad y libertad	402
<i>Solllicitudo rei socialis</i>	405
<i>Christifideles laici</i>	407
<i>Centesimus annus</i>	408
<i>Veritatis splendor</i>	411
<i>Evangelium vitae</i>	414
Bibliografía	423

Prólogo

a la primera edición

En el decurso de los siglos, la humanidad fue, en general y principalmente, movida por ideas políticas y creencias religiosas. Unas veces aquellas prevalecieron sobre estas, otras ocurrió lo contrario. Pero lo acontecido con mayor frecuencia ha sido que se entrelazaran en tal forma que no se puede saber cuál de ellas resultó ser predominante en ciertas épocas históricas. En la llamada Edad Contemporánea, después de la Revolución Francesa, ya no fueron solamente las creencias religiosas las impulsoras de ideas políticas, sino que estas encontraron muchas veces su sustento en creencias irreligiosas. Tal ocurrió con las ideas de jacobinos, socialistas, anarquistas, positivistas, nacionalsocialistas, marxistas y comunistas.

A fin de comprender los motivos que impelieron a los seres humanos, a los pueblos y a las naciones a moverse en una u otra dirección, deben, pues, conocerse a fondo tanto las ideas políticas como las creencias religiosas o irreligiosas existentes en el transcurso de la historia universal.

Las ideas políticas pueden representarse como naves, cargadas de halagadoras promesas de felicidad y progreso, que cruzan el proceloso mar de esa historia impulsadas por vientos procedentes de creencias religiosas o irreligiosas. Muchas veces esas naves naufragan y desaparecen tragadas por las aguas del torrente histórico; en cambio, aquellos vientos no dejan nunca de soplar y permanecen activando el pensamiento social.

En este libro, el doctor Alberto Rodríguez Varela —profesor titular de la cátedra de Derecho Político en varias universidades, miembro de número de las academias nacionales de Derecho y Ciencias Sociales y de Ciencias Morales y Políticas—, estudia y analiza la historia de las ideas políticas sin dejar de referirse a la influencia que en ellas tuvieron y tienen las distintas creencias. Bien sabe que el estudio y la enseñanza de esas ideas son trascendentales para la buena marcha del género humano. Y que, si siempre lo han sido, hoy son más necesarios que nunca ante la proliferación actual de ideas portadoras de signo totalitario. Nuestros

contemporáneos necesitarán poseer una brújula intelectual capaz de marcar, en materia socio-política, dónde está la verdad, la justicia, la libertad, la paz, y dónde se agazapa, dispuesta a dar su zarpazo, la mentira, el error, el despotismo, la injusticia. En esta obra que prologamos los juicios de valor, emitidos por su autor, proporcionan esa brújula.

En el devenir histórico ha quedado de manifiesto que las malas ideas políticas son más mortíferas que las malas acciones, porque aquellas se prolongan en el tiempo y perduran durante siglos, mientras que estas resultan ser, por lo general, circunstanciales y pasajeras. Las buenas ideas políticas, aun cuando no sean perfectas, al limitar o impedir las acciones despóticas y arbitrarias, estructuran costumbres e instituciones capaces de proporcionar los instrumentos necesarios para obtener un genuino y estable progreso. Esta distinción entre buenas y malas ideas políticas no debe ser tildada de maniqueísmo, por cuanto la falsa concepción del persa Mani era la de que existían dos dioses, uno del Bien y otro del Mal; sin embargo no es una falsedad sino una realidad la existencia en la humanidad del Bien y del Mal.

Por eso, el doctor Rodríguez Varela no se conforma con hacer una mera crónica histórica, ni una simple enunciación y análisis de nombres y doctrinas, sino que ante todo busca valorar hechos, realizaciones e instituciones, productos y consecuencias de lo expresado por pensadores políticos. Y pone en guardia respecto de ciertas corrientes sociales que, en la actualidad, pueden compararse al *maelstrom* que en las costas de Noruega atrae y succiona a cuanto flota a su alrededor, o también son comparables a las tormentas de tierra que, encegueciendo a quienes las sufren, les impiden descubrir el verdadero camino. Tales son, por ejemplo, las corrientes cuyo origen se encuentra en las ideas de Marx y Lenin, corrientes que arrastran a muchos incautos y amargados para precipitarlos dentro de un remolino ideológico del cual resulta muy difícil salir. Y ese remolino, llevando actualmente a nuestra civilización occidental y cristiana hacia su decadencia, ruina y destrucción, puede concluir en hacer surgir —como en Rusia y en sus países satélites— una sociedad comunista, despotica y atea, mezcla de errores y horrores.

De allí qué el libro que prologamos no debe ser catalogado como un manual más de los ya publicados acerca de la Historia de las Ideas Políticas, sino como un texto original en su especialidad porque su autor, con mano maestra, y sin temor de ser acusado de presentar los temas con parcialidad, señala cuáles de tales ideas han sido y son perniciosas para la

humanidad, y cuáles han ocasionado y ocasionan libertad, justicia, paz, progreso. La llamada "imparcialidad en materia política" es cómplice de las tiranías y las injusticias sociales. El orden social se encuentra en juego dentro del inmenso panorama de la historia humana. Y Rodríguez Varela, valorando ese juego, y dando a cada idea política su justo mérito o demérito, diferencia las que producen enfermedades en la sociedad, de aquellas que son fuentes de salud social. Asimismo destaca las circunstancias históricas que dieron nacimiento y desarrollaron las distintas ideas políticas. Tras la lectura, sin prejuicios por parte del lector, de estas páginas claras y eruditas, nadie puede alegar ignorancia o equivocación respecto de dónde se encuentran las ideas políticas que llevan a la verdad, la libertad, la justicia, la paz y el progreso, y dónde están las que destruyen esos valores universales.

Igualmente Rodríguez Varela analiza con justicia los beneficios que para la sociedad humana traen las ideas políticas cristianas del pasado y del presente, pues sabe que el cristianismo no solamente constituye la expresión de verdades religiosas; también encierra valiosas doctrinas socio-políticas. Esos beneficios que Rodríguez Varela destaca son olvidados o menospreciados en otras historias de las ideas políticas. El ponerlos de relieve proporciona, pues, un mérito a este libro.

De este modo, con citas apropiadas, tanto de autores extranjeros como argentinos, queda exaltada, a lo largo de este libro, la existencia de verdades socio-políticas imperecederas por ser procedentes del derecho natural, y quedan condenadas las ideas políticas circunstanciales y pasajeras que, nublando el entendimiento humano, desorientan a gobernantes incapaces de discernir, en asuntos sociales, entre el Bien que conduce y el Mal que seduce, encandila y concluye destruyendo la libertad, la justicia y la paz.

Hacer conocer y divulgar la verdad social y hacer ver la mentira contenida en ciertas ideas políticas del pasado y del presente, es misión que el doctor Rodríguez Varela cumple bajo la consigna del Eclesiastés (4-33): *Lucha por la verdad hasta la muerte y el Señor combatirá por tí.*

AMBROSIO ROMERO CARRANZA
Profesor Titular Consulto de Derecho Político de la
Universidad de Buenos Aires.
Miembro de Número de las Academias Nacionales de
Derecho y Ciencias Sociales y de Ciencias Morales y Políticas.

Capítulo 1

HISTORIA Y POLÍTICA

LA CIENCIA POLÍTICA

La política puede ser enfocada como ciencia o como actividad. Es un saber que se proyecta en un 'hacer'. No es solamente un conocimiento especulativo, como han supuesto algunos autores platónicos. Tampoco constituye un acciónar que pueda emanciparse de principios esenciales que le sirven de base y fundamento. La política es, desde una perspectiva aristotélica, una disciplina que integra la filosofía práctica. Como tal, es una rama de la ética. Por ello, la pretensión de separar a la política de toda sujeción axiológica configura un enfoque amoral.

El saber y el hacer políticos se encuentran vinculados a través de una virtud específica: la prudencia. A ella le corresponde regular la adecuación de los presupuestos éticos de la ciencia política a la cambiante realidad.

Mucho se ha discutido acerca del contenido de la ciencia política. Las discrepancias derivan, fundamentalmente, del sentido y alcance que se confiere al vocablo ciencia. Desde el punto de vista aristotélico, ciencia es el conocimiento a través de las causas primeras. Desde este punto de vista, ciencia política es sinónimo de filosofía política. Pero la expresión ciencia modernamente es también empleada para aludir al conocimiento sistematizado de un objeto. Desde un enfoque, entonces, más amplio, la ciencia política abarcaría no sólo la perspectiva filosófica sino, también otras que conciernen a dimensiones sociológicas, jurídicas e históricas.

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

La filosofía política se refiere, fundamentalmente, al estudio ontológico del Estado. El ser del Estado es objeto de reflexión prescindiendo de lo contingente, de lo mutable, de las diversas conformaciones que el entre haya exteriorizado en el curso de la historia. Ceñidos, pues, a la dimen-

sión metafísica, definimos al Estado, con Aristóteles, como comunidad perfecta, es decir, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, como una unidad de orden. El Estado, es, pues, una realidad asequible al conocimiento humano. Y es una realidad natural en el sentido de que no es una ficción ni una simple creación del hombre. Es una relación, una vinculación de naturaleza similar a la que aparece configurada en otras comunidades que Aristóteles considera imperfectas, por cuanto en ellas los hombres no logran satisfacer la totalidad de sus necesidades temporales. El Estado es una forma ordenada y plenaria de vida común, que se exterioriza bajo diversas modalidades a lo largo de la historia, pero que es connatural a la existencia de los hombres. El Estado no es una sustancia de la que los hombres sean sólo partes, como las células de un organismo. Sustanciales son los hombres que trascienden al Estado por tener vocación de eternidad y ser verdaderos microcosmos, universos en miniatura. El Estado es una realidad accidental en el sentido que al término le acuerda la filosofía tomista. Ello impone sostener que se trata de una realidad que se encuentra referida a determinadas sustancias. Concretamente, a hombres y al territorio en el que estos conviven.

El ente político (Estado) es aprehendido, filosóficamente, a través de sus causas primeras: eficiente, final, material y formal.

Hemos dicho que el Estado es un producto natural. Al indagar sobre el origen del ente llegaremos, a través de la teodicea, al reconocimiento de Dios como causa eficiente primera trascendente, autor del hombre y de su naturaleza social, racional y libre. La sociabilidad y politicidad del hombre se encuentran confirmadas inductivamente mediante la comprobación de que desde los comienzos más remotos de la historia siempre aquél ha exteriorizado la tendencia a agruparse en formas ordenadas y plenarias de vida en común.

Dios, es, por lo expuesto, la causa eficiente remota del Estado. La causa eficiente próxima o inmediata reside en la naturaleza humana. Pero el impulso social no opera al modo de los instintos animales. La libertad es connatural al hombre y lo distingue de modo superlativo de las bestias. Por ser el hombre una sustancia libre regula con su voluntad la sociabilidad y la politicidad, adoptando el Estado diversas conformaciones a lo largo de la Historia.

Como la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás es coherente, necesariamente el ente político debe encontrarse orientado teleológicamente hacia una meta, hacia un fin. Esto nos lleva al estudio de la causa final del

Estado. Por ser la filosofía política un capítulo de la filosofía práctica y, como tal, una de las dimensiones de la ética en sentido amplio, el fin del Estado, o mejor aún, el fin al que debiera estar ordenado todo Estado, es el bien común. La idea de bien alude al perfeccionamiento del hombre. Es común porque debe ser participado y en cierto modo distribuido. El bien común es, en síntesis, el conjunto de elementos y condiciones que favorecen el desarrollo de todos los hombres y de todo el hombre. El Estado, en consecuencia, se encuentra al servicio del hombre. Los totalitarismos, invención perversa del siglo XX, han pretendido modificar la ecuación considerando al hombre como simple engranaje de un gigantesco mecanismo. La filosofía humanista, de inspiración judeocristiana, enseña, en cambio, que por ser el hombre imagen y semejanza de Dios, trasciende al Estado y tiene vocación de eternidad.

La causa material del Estado alude a la multitud humana —según expresión de Santo Tomás— o población, y al territorio. Pero la existencia de una población asentada sobre un territorio no es suficiente para configurar la existencia de un Estado. Dicha población debe estar ordenada para que podamos hablar de Estado, de verdadera comunidad perfecta. Por esta vía llegamos a la causa formal o forma del Estado: el orden. Por eso el Estado es una unidad de orden (*unitas ordinis*). A su vez, del orden emergen, como propios o derivaciones necesarias, la autoridad y el ordenamiento jurídico. Aun las formas estatales más antiguas y más elementales acreditan que el principio de autoridad constituye una derivación necesaria de toda forma social, particularmente de la forma política por excelencia que es el Estado. Además, incluso en los pueblos primitivos, ha existido siempre un ordenamiento jurídico destinado a regular la convivencia social. Por la vía filosófica que sintéticamente exponemos nos resulta comprensible que quienes se han propuesto aniquilar o destruir al Estado hayan dirigido sus ataques contra el orden. De allí la necesidad de preservarlo como presupuesto indispensable para su subsistencia. Para ello, el poder que surge como un propio del orden tiene necesariamente la nota de coercibilidad, que en el orden temporal es privativa, en grado supremo, de la autoridad política.

PERSPECTIVA SOCIOLOGICA

En la perspectiva filosófica se estudia al ente político procurando aprehender su esencia, naturaleza y forma, con prescindencia de los as-

pectos contingentes y mutables que conciernen al estudio de la realidad de los procesos políticos.

La sociología política es, en cambio, una disciplina dedicada a la observación de los fenómenos vinculados con el desenvolvimiento del Estado. El asombroso progreso de la computación electrónica ofrece posibilidades incalculables a los cultores de las disciplinas sociológicas. Todo lo referente a la teoría de los actos políticos, con sus múltiples manifestaciones de mando y obediencia, así como lo relativo al Poder, al comportamiento político individual y plural; a los factores de presión; a las fuerzas políticas y a los factores de poder, se encuentra íntimamente vinculado al explosivo desarrollo de las modernas máquinas de recopilación y sistematización de datos.

Para quienes pretendan desarrollar actividad política, sobre todo desde la esfera gubernamental, el conocimiento de la realidad es indispensable y constituye un presupuesto para la programación y ejecución de cualquier plan político. Por ello, la sociología política es una disciplina auxiliar que será fiel a sí misma en la medida en que no exceda los límites de la comprobación objetiva. Lamentablemente, quienes han dedicado sus esfuerzos a la sociología política no siempre han sido consecuentes con el carácter descriptivo de esta disciplina. Al servicio de ideologías preconcebidas han procurado distorsionar e instrumentar los datos excogitados con criterio unilateral para llegar de ese modo a conclusiones referidas con la más elemental objetividad. Otra desviación pseudo-sociológica la constituye la pretensión de circunscribir la realidad a la dimensión empírica y sensible, olvidando que la espiritualidad es tan real como lo material y que el hombre es, por definición, sustancia compuesta de materia y espíritu. Pretender extraer conclusiones definitivas prescindiendo de Dios —causa primera y final— del hombre, y de las poderosas energías espirituales que operan en el mundo, importa adherir a una versión amputada y parcial de la realidad. Resulta, por ello indispensable completar el análisis de los fenómenos empíricos con el conocimiento de las grandes fuerzas morales, naturales y sobrenaturales.

PERSPECTIVA JURÍDICA

La expresión derecho político fue usada por Montesquieu en su obra *El Espíritu de las Leyes* y por Rousseau en el *Contrato Social*. En España se la emplea desde comienzos del siglo XIX. La mayoría de las universida-

des argentinas la han incorporado a sus planes de estudios, aunque su contenido coincide más bien con el de lo que hemos denominado, en sentido amplio, ciencia política. Esta última tiene, no obstante, su dimensión jurídica, que concierne a lo que en general se denomina teoría de la constitución y que configura el proemio del derecho constitucional positivo.

En una perspectiva neokantiana, la expresión derecho político puede aludir a la pretensión de circunscribir la teoría del Estado a los límites de una teoría jurídica positiva. El Estado es estudiado así desde un punto de vista exclusivamente normativo, considerándose simplemente como centro de imputación de la norma jurídica. Este enfoque, sostenido por Kelsen y sus discípulos, constituye una visión unidimensional del mundo jurídico y político porque prescinde de las dimensiones histórica, sociológica y axiológica. La teoría pura sostenida por los unidimensionalistas ha sido objeto de críticas por parte de numerosos autores contemporáneos que han prolongado y actualizado en una visión trialista los principios esenciales anticipados desde hace siglos por la filosofía escolástica. Entre ellos sobresalen, en la República Argentina, Werner Goldschmidt, Germán Bidart Campos y Bodhan Halajczuk, quienes han desarrollado y sistematizado la doctrina trialista en el campo del derecho internacional privado, del derecho constitucional y del derecho internacional público, respectivamente.

Para Bidart Campos, el mundo jurídico es comprensivo del orden o sistema normativo, del orden de la realidad existencial y del orden axiológico de la justicia. Este último reviste especial interés para la ciencia política porque es el que nos va a suministrar criterios de valor para enjuiciar a los otros dos. Diremos de esa manera que el orden de la realidad, o el sistema de normas, es justo o injusto, o que se aproxima más o menos a la justicia. La condenación de los regímenes políticos corrompidos se podrá hacer sobre la base de la valoración axiológica que nos demostrará su perversidad y su alejamiento del valor justicia.

PERSPECTIVA HISTÓRICA

La perspectiva histórica de la ciencia política se encuentra íntimamente vinculada a las dimensiones filosófica, sociológica y jurídica que precedentemente hemos sintetizado. Está entrelazada con la filosofía porque la historia política no es mera cronología. Presupone en quien la aborda una

cosmovisión, una concepción ontológica del hombre y el mundo. Según consideremos, con el cristianismo, que el hombre es una sustancia individual, compuesta de materia y espíritu, de naturaleza racional, social y libre, o estimemos, como el marxismo, que es simplemente un momento en la evolución de la materia, distinto será el rumbo que siga una u otra exégesis histórica.

Cuando se ha intentado un relato histórico, desde un ángulo exclusivamente empírico, desconociendo qué la realidad abarca, además de lo material, el insoslayable mundo del espíritu, son numerosos los acontecimientos que aparecen desprovistos de fundamento. Así el singularísimo caso del pueblo de Israel, el advenimiento del cristianismo, la expansión del Islam, las Cruzadas, los problemas derivados de las relaciones entre el pontificado y las potestades temporales, el surgimiento, consolidación y ocaso de los satánicos totalitarismos, la sustitución de pautas racionales por motivaciones mitológicas, etc., son puntos, entre muchos, que conciernen a cualquier historia política y que necesariamente serán objeto de interpretación adecuada a la cosmovisión del expositor.

La perspectiva sociológica de la ciencia política, por corresponder a una disciplina eminentemente descriptiva, se encuentra también íntimamente vinculada a la historia política. En consecuencia, múltiples aspectos metodológicos de aquella son rigurosamente aplicables a quienes incursionen en cualquier estudio histórico.

Finalmente, la perspectiva jurídica de la ciencia política, sobre todo si ella presupone una concepción trialista, coincidirá en sus proyecciones pretéritas con algunos contenidos fundamentales de la historia política.

De lo expuesto se infiere la íntima vinculación que existe entre las cuatro perspectivas enunciadas en esta introducción. En síntesis, la ciencia política, el saber político, al margen de la conexión existente con disciplinas implicadas como la economía, la geografía, la psicología social y la antropología, comprende el estudio de la filosofía política, la sociología política, el derecho político y la historia política. Y como la política, además de ciencia, es acción, quien pretenda actuar con acierto antes de hacer deberá saber. El político preocupado sólo por el saber quizás incurra en las desviaciones hipermoralistas de Platón. Y aquel que sólo atienda al hacer, es decir, a la política como actividad divorciada de un saber que en su dimensión filosófica encuentra claro sustento en la ética, entrará en la pendiente del amorismo maquiavélico.

Lo expuesto nos parece suficiente: 1) para ubicar a la historia en la

cicencia política y 2) para que quede claro que toda acción política verdaderamente iluminada por la virtud cardinal de la prudencia requiere, como presupuesto insustituible, la formación científica y, en particular, una muy sólida sapiencia histórica.

SENTIDO LINEAL DE LA HISTORIA

Los griegos adhirieron, en general, a concepciones cíclicas de la historia. La tradición judeo-cristiana, en cambio, sostiene que la historia es lineal, es decir, que tuvo un comienzo con la creación del hombre, un momento culminante —la Encarnación del Verbo— y que tendrá un final con la segunda venida de Cristo. La historia, pues, constituye un misterio no susceptible de ser cabalmente explicado al estilo de las ciencias naturales. Jacques Maritain afirma que sólo podemos aproximarnos al misterio de la historia recurriendo a ciertas fórmulas axiomáticas que contribuyen a aclararlo aun cuando no logren descifrarlo totalmente. Ello es así porque el curso de la historia concierne no sólo al hombre sino también a la providencia divina, cuyos designios más profundos son insondables para la razón humana.

Maritain menciona, en primer término, una fórmula axiomática que denomina ley del doble progreso contrario. Para desarrollarla acude a la parábola del trigo y la cizaña expuesta por San Mateo en el capítulo XIII de su Evangelio. Ella se refiere al hombre que sembró buena semilla en su campo pero que una mañana comprobó que su enemigo había arrojado también en él semilla de cizaña. Para no arruinar el trigo, optó por aguardar la época de la siega. En esa oportunidad recogió fácilmente la cizaña y la arrojó al fuego, guardando, en cambio, el trigo en el granero.

A juicio de Maritain, esta parábola refleja cabalmente la ley del doble progreso contrario. Significa que el bien no está separado del mal en la historia humana: ellos crecen juntos. De esta manera la vida de las sociedades humanas avanza y progresa a costa de muchas pérdidas. Avanza y progresa gracias a la vitalización y superelevación de la energía de la historia, que brota del espíritu y de la libertad humanos. Pero, al mismo tiempo, esta misma energía de la historia es degradada y disipada en razón de la pasividad de la materia. Y, desde luego —agrega Maritain—, en ciertos períodos de la historia lo que prevalece y predomina es el movimiento de degradación y, en otros períodos, es el movimiento de progreso. Téñemos así una noción del progreso bastante diferente de aquella de

un progreso necesario, rectilíneo e indefinido con el que soñó el siglo XVIII, y en el cual las cosas venideras se consideraban siempre y por derecho mejores que las pasadas, y, también, distinta de aquella negación de todo progreso y del desprecio por el empuje dado por Dios en nosotros, que aparece entre los que desesperan del hombre y de la libertad.

Maritain señala que la historia moderna es un acabado ejemplo de la forma cómo se manifiesta el doble progreso contrario. Por una parte tenemos, desde las últimas décadas del siglo XVIII, una acentuación de los derechos individuales y de la dignidad de la persona humana, un anhelo de libertad y de confraternidad entre los hombres, una creciente preocupación por las libertades civiles y por la justicia, una afirmación del hombre sobre la naturaleza. Pero, por otra parte, tenemos que enfrentarnos, durante el mismo lapso, con más y más guerras destructivas, con el crecimiento del materialismo mercantil, con las pasiones nacionalistas, el fascismo, el racismo, en fin, con el asesinato en masa de seis millones de judíos por Hitler. Y nuestros propios tiempos enfrentaron la amenaza a la libertad humana más grande de la historia: el totalitarismo comunista, que prosperó en grandes regiones de la tierra y que constituyó el principio y fundamento de la agresión subversiva soportada por el mundo libre.

La ambivalencia de la historia es la fórmula axiomática que complementa la anterior. Dice Maritain que si la historia humana está sujeta a los dos movimientos antagónicos anotados más arriba, podemos decir que en cada momento nos ofrece dos fases. Una da motivos al pesimista, quien gustaría condenar este período de la historia. Y la otra da motivos al optimista, quien juzga el mismo período como glorioso. Así hubo muchos en el siglo XIX que identificaron el pasado con la oscuridad y el error, y consideraron al futuro como pleno de luz y de bondad. Esta condenación del pasado por el iluminismo constituyó un enfoque viciado de parcialidad. Lo mismo debemos decir de quienes han condenado los tiempos modernos como una total aberración. Ningún período histórico puede ser absolutamente condenado o aprobado. Los mártires fueron contemporáneos de sus victimarios. Frente a las tiranías tenemos siempre a quienes simultáneamente lucharon por reivindicar la libertad y dignificar al hombre. Por lo demás, los que tenemos una visión espiritual del hombre y el mundo sabemos que, por sobre todo, más allá de los fracasos, podemos ser cooperadores de Dios. La actividad espiritual —dice Maritain—, que está por encima del tiempo, no desconoce el tiempo, mas lo mantiene sostenido desde lo alto. Nuestra obligación es, pues, actuar

en la historia dentro del límite de nuestras fuerzas. El Señor, que nos dio el don de la libertad, sólo nos exige que luchemos, aunque la victoria no siempre corone nuestro esfuerzo. Y no debemos quejarnos —subraya Maritain— ni sentirnos culpables si la historia a menudo actúa contra nosotros: no vencerá a nuestro Dios, ni escapará a sus propósitos de misericordia o justicia.

COMPLEJIDAD DE LA HISTORIA

El hombre es un microcosmos, un universo en miniatura. Al nacer se asoma a un camino que viene de lejos: A diferencia de los animales, que al ver la luz reinician en cada individuo la historia de la especie, el hombre es un heredero, un recipiendario de un legado cultural que recibe desde el comienzo de su existencia por vía psicopedagógica. Ese bagaje cultural, a su vez, condiciona el ejercicio de su libertad interior. Además, múltiples factores externos que rodean al hombre limitan o favorecen el desarrollo de sus potencialidades, el acceso de la inteligencia a la verdad y de la voluntad al bien. Por otra parte, los factores endógenos dados por la propia constitución psicofísica configuran, también, condicionantes del obrar humano. Todos estos factores, empero, salvo situaciones patológicas, no aniquilan la libertad psicológica del hombre. No obstante, la condicionan hasta extremos difíciles de mensurar. De allí derivan las grandes dificultades que ya los griegos advirtieron en el hombre para el cabal conocimiento de sí mismo.

Si complejo es el conocimiento de todo hombre, las dificultades se multiplican hasta lo superlativo si proyectamos esa aspiración cognoscitiva a la historia, inmenso piélago en el que actúan innumerables hombres, verdaderos microcosmos condicionados por numerosos factores endógenos y exógenos pero titulares al fin de una libertad interior que les permite superar los desafíos más hostiles para lograr así aumentar el caudal de cultura que transmitirán a las generaciones subsiguientes.

La comprobación de la complejidad de la historia indica la necesidad de adoptar una actitud humilde al intentar cualquier exégesis de los hechos pretéritos. La historia —lo hemos dicho— tiene mucho de misterio porque concierne al hombre, a su origen, a su naturaleza y a su destino, y porque se refiere también a Dios, causa primera y causa final del linaje humano.

Las interpretaciones que pretenden simplificar y esquematizar el desa-

rrrollo histórico son, necesariamente, erróneas. Resulta inaceptable que se pretenda reducir al hombre, por ejemplo, a una simple energía motivada y determinada sólo por un factor: el económico. Esta simplificación, típica del esquema marxista, no resiste el análisis científico. El hombre y la historia son demasiado complejos para ser reducidos forzadamente a un esquema que, por lo demás, adolece de graves contradicciones. En el obrar humano influyen múltiples factores, en especial las doctrinas que succinctamente procuraremos desarrollar en este manual. Ideas y realizaciones se encuentran estrechamente vinculadas en la historia política. Nos referiremos con mayor precisión a las primeras, aludiendo, sin embargo, a los sucesos históricos cuando resulten necesarios para la cabal comprensión del pensamiento político que expondremos en los próximos capítulos.

Anticipamos, no obstante, que con frecuencia la circunstancia vital del escritor condiciona severamente sus diagnósticos y sus pronósticos. El clima amoral predominante en algunos círculos políticos de la Italia renacentista influye notoriamente en el desarrollo de los conceptos que Maquiavelo formula en su obra *El Príncipe*, en la que postula el divorcio entre la ética y la política. A su vez, el pensamiento de los autores de la Ilustración sirve de fundamento a la Revolución Francesa. En este caso, pues, son las ideas las que influyen en los hechos. En síntesis, entre ideas y realizaciones políticas no media, propiamente, una suerte de paralelismo sino de profunda interfluencia.

Capítulo 2

ORIENTE

INTRODUCCIÓN

No podemos iniciar el estudio de las ideas políticas sin hacer una breve referencia a los grandes estados de la antigüedad. Su relevancia en la historia es incontrovertible. Pero su importancia para el desarrollo de las doctrinas políticas es muy relativa. Con frecuencia las ideas fueron fundamentalmente de carácter religioso. Una excepción es China, con la escuela política y jurídica de Confucio y Mencio, quienes proyectan su magisterio hasta nuestro tiempo.

Las doctrinas predominantes en Oriente contribuyeron, frecuentemente, a consolidar organizaciones estatales autoritarias y carentes de movilidad social. Las mencionaremos de modo sintético debido a los límites de este manual.

LA MESOPOTAMIA ASIÁTICA

En la zona de influencia de los ríos Tigris y Éufrates surgieron las primeras organizaciones políticas de relevancia histórica. Uno de los más antiguos pueblos que superó la etapa de hordas, clanes y tribus, y llegó a conformar un Estado poderoso, fue el de los sumerios. Adquirieron un importante nivel cultural, creando la escritura cuneiforme con incisiones que efectuaban sobre arcilla secada al sol. Adoptaron la forma monárquica y atribuyeron al Rey la condición de inquilino de Dios. Los soberanos, también llamados patesis, gobernaron ciudades independientes como Kish, Uruk, Lagash, Nippur, Umma y Ur, que permanentemente se habían en guerra.

Luego de mantenerse durante muchos siglos en la parte meridional de la Mesopotamia, los sumerios fueron derrotados a principios del tercer milenio, antes de Cristo por un pueblo semita, el acádico, cuyo jefe, Sargón, fundó un imperio que perduró durante dos siglos.

Después de un confuso período de luchas internas se impusieron los amoritas o amorreos. A mediados del siglo XX antes de Cristo —según la cronología de Arnold Toynbee—, Hammurabi —rey de los amoritas— sancionó el código que lleva su nombre. Constituía una recopilación de las normas de su época.

Hammurabi, fundador de Babilonia, es recordado en la historia jurídica universal como un codificador que amparó el derecho de propiedad, suavizó la legislación penal, estableció la ley del Talión, morderá la situación de los esclavos y negó a los amos derechos de vida y muerte sobre aquellos.

Los amoritas fueron derrotados y desplazados por los hititas, quienes fundaron un imperio que se extendió entre los años 1800 y 1200. Los vencieron hordas extranjeras que vinieron del mar.

Entre 1100 y 612 a.C. se consolidó junto al río Tigris un pueblo semita, los asirios, que se caracterizaron por su espíritu bélico y por imponer su hegemonía mediante el terror. Los medos derrotaron a los asirios y entraron a sangre y fuego en su capital: Nínive. Los vencedores organizaron un Estado despótico. Su rey, Nabucodonosor II, sitió y destruyó Jerusalén. Los hebreos fueron liberados de su cautiverio en Babilonia cuando Ciro el Grande, rey de los persas, derrotó a los medos.

LOS PERSAS

El imperio persa se extendió a lo largo de la meseta del Irán. No obstante adoptar una forma de estado autocrática, con crueza, exacciones, arbitrariedades, esclavitud, y demás modalidades de los regímenes de su tiempo, los persas integraron uno de los pueblos más benévolos de la antigüedad.

Su religión contrasta con otras de Oriente por su marcada espiritualidad. Estaba sintetizada en un libro denominado Zend-Avesta, escrito a fines del siglo VII a.C. por Zoroastro o Zarathustra. Sostenía la existencia de dos principios divinos, uno del bien u Ormuz y otro del mal o Ahrián.

Romero Carranza, en su *Historia del Derecho Político*, afirma que los persas y sus soberanos, al ponerse en contacto con los reinos de la Mesopotamia y del Egipto, se contagian de muchos de sus vicios y adquirieron la práctica del despotismo y la arbitrariedad social.

El imperio persa llegó a abarcar extensos territorios que hoy forman

los estados de Irán, Irak, Jordania, Turquía, Armenia, Siria, Líbano, Palestina, Arabia y Egipto, divididos en distritos que eran gobernados por sátrapas, en nombre del Gran Rey.

En el siglo IV a.C. los persas fueron derrotados por los ejércitos de Alejandro Magno, incorporándose su territorio al Imperio Macedónico.

EGIPTO

Los orígenes de la civilización egipcia se remontan a aproximadamente cinco mil años a.C. Factores geográficos como los mares, desiertos y montañas que circundan su zona de influencia, y la existencia de un valle fertilizado por el Nilo, permitieron a los egipcios desarrollarse con relativa independencia, sin sufrir invasiones salvo la de los hicsos. Era este un pueblo nómada de origen semita que impuso a Egipto su yugo durante doscientos años a partir de 1800 a.C.

La organización política de Egipto fue durante siglos monárquica. Sus faraones ejercieron un gobierno despótico, careciendo el pueblo de toda participación política en la conducción de los negocios públicos. El sistema económico se fundó en un estatismo integral.

En el tercer milenio a.C. los faraones, divinizados por la mitología egipcia, hicieron construir monumentales pirámides. "La civilización de los egipcios —sostiene Ernest Curtius— se inmovilizó en el valle del Nilo como las momias en sus sepulcros".

La sabiduría egipcia, aunque inferior a la de Israel, fue superior a la de los pueblos asentados en la Mesopotamia, superando incluso las reglas pragmáticas del Código de Hammurabi. Pero dicha sabiduría, privada de normas racionales, falta de una concepción clara de Dios, e incapaz, no obstante los esfuerzos realizados por sus sacerdotes, de asentar un verdadero monoteísmo sobre el politeísmo de los cultos locales y el panteísmo naturalista de la religión de Osiris (el sol), concluyó por perderse en el culto de los animales sagrados, y en un conjunto de fórmulas y ritos mágicos donde el elemento moral se hallaba borrado y anulado.

Todo el pensamiento político y moral de Egipto culminaba —según Xistra Heras— en la monarquía absoluta. Durante el período tebano (3200-1600) el Faraón fue considerado un dios viviente cuyos mandatos nadie podía resistir. Por ello, —advierte John Bright— no se desarrolló en Egipto ningún código de leyes. Aparentemente no había necesidad de ninguna ley. Bastaba la palabra del dios-rey. Era un absolutismo sin parangón.

El imperio egipcio subsistió independiente durante cuatro milenios. En el siglo VII a.C. fue sojuzgado por los etíopes y los asirios. En la centuria siguiente quedó bajo el dominio de los persas. Integró el imperio macedónico hasta que luego de morir Alejandro Magno se instaló la dinastía de los ptolomeos. En el siglo I a.C. Egipto se convirtió en provincia romana.

INDIA

Los datos históricos más precisos de la India se remontan al segundo milenio a.C., cuando grupos étnicos de origen ario, procedentes de las orillas del mar Caspio, invadieron el amplio territorio que se extiende desde el Himalaya y el río Indo hasta el golfo de Bengala y el océano Índico.

Las tribus arias tuvieron primitivamente una organización patriarcal. Posteriormente, luego de mezclarse con los pueblos autóctonos, surgieron diversos reinos en los que prevalecieron formas despóticas de gobierno.

La fuente del pensamiento hindú se encuentra en los libros *Vedas*, escritos aproximadamente a partir del 1200 a.C. Contienen fórmulas rituales, himnos y plegarias y algunas reflexiones filosóficas. Son el principio y fundamento del brahmanismo. Como religión fue una mezcla de pantheísmo y politeísmo. Sostuvo la transmigración de las almas o metempsicosis. Y sirvió de base a una organización política rígida que neutralizó todo progreso social en la India. La sociedad hindú estuvo dividida en cuatro castas: 1) los brahmanes (sacerdotes y maestros); 2) los chatrias (guerreros); 3) los vaisyas (comerciantes, campesinos y artesanos) y 4) los sudras (jornaleros). La división entre castas o varnas fue absoluta. Los hijos de quienes vulneraban las rígidas leyes divisorias de las castas eran los parias, que debían arrastrar una existencia vil y despreciable.

Sidharta Gautama (560-480 a.C.), conocido también como Sakya Muni o Buda, predicó una nueva doctrina opuesta a la rígida división social de la India. El pueblo hindú fue atraído por la irradiación de la brillante personalidad de Buda, quien fue un predicador probó, desinteresado, virtuoso, sacrificado e imbuido de un gran amor al prójimo.

El budismo se opuso al régimen estricto de las castas. Los bonzos discípulos de Buda enseñaron que así como los cuatro ríos afluentes del Ganges pierden su nombre en cuanto mezclan sus aguas con las del río sagrado, así todos cuantos creen en Buda dejan de ser brahmanes, chatrias, vaisyas y sudras.

En el siglo III a.C. el budismo tuvo su período de apogeo en la India, sobre todo durante el reinado de Asoka Vardana, propagándose la doctrina por toda el Asia Central y Oriental.

El budismo no contribuyó a romper las tendencias quietistas y paralizantes de origen brahmánico. La doctrina budista —dice García Venturini— es una moral práctica y apunta, como el pensamiento indio en general, a la salvación individual. Más que una búsqueda del ser, el sabio se propone una suerte de nihilización o aniquilación, esto es, lograr un estado de insensibilidad y aun de indeterminación total que se llama Nirvana.

El budismo, después del reinado de Asoka Vardana, fue paulatinamente desplazado de la India por las fuerzas brahmánicas. La prevalencia de estas se manifiesta en el Código o Leyes de Manú, sancionadas en los comienzos de nuestra era. Sus preceptos tienden a consolidar el poder absoluto de los reyes y brahmanes, afianzando la división de las castas.

JAPÓN

El pensamiento político y religioso de Japón es uno de los más antiguos de Oriente. García Venturini considera que el shintoísmo —la religión primitiva y tradicional, sobre la que se ha fundado el carácter divino del Emperador (Mikado), ideal de guerreros y no de monjes—, es un politeísmo representativo de las fuerzas de la naturaleza sin especial interés filosófico. El shintoísmo, en forma paulatina, fue en buena medida desplazado por el budismo, de origen indio, y el confucianismo, predicado inicialmente en China.

CHINA

Cuando se encontraba Europa sumergida aún en las sombras de la prehistoria, gobernaba en China el primer Emperador, Huang Ti, cuya legendaria existencia coincide aproximadamente con el final del paleolítico, hacia el año 2700 a.C. Durante su reinado ya se usaba una forma primitiva de escritura, se empleaban vasijas y vestidos y se utilizaban signos monetarios.

La historia china ofrece datos menos controvertibles a partir de la dinastía Shang o Chang (1766-1122 a.C.). La organización era feudal y la escritura reunía los rasgos esenciales del actual sistema ideográfico.

En fecha no determinada, hacia 1122 a.C., asumió la conducción de

China la dinastía Chou, que con diversas etapas prolongó su actuación hasta el 221 a.C. Entre los siglos VI y IV a.C., coincidiendo con la época de oro de Atenas, alcanzó amplia difusión el pensamiento de grandes filósofos. Figuraron entre ellos dos contemporáneos: Lao-Tse, cuyas enseñanzas darán gran impulso al taoísmo, y Confucio, a quien los chinos veneran como el "Maestro de los diez mil siglos".

K'ung Fu Tse ("el maestro K'ung"), a quien conocemos por su nombre latinizado: Confucio, nació en 552 a.C. y falleció en 479 a.C., computando siempre fechas aproximadas. Es el gran propulsor y difusor de una filosofía práctica que ha sobrevivido a lo largo de los siglos y que proyecta su influencia hasta nuestros días.

Confucio no pretendió erigirse en un reformador religioso. Fue un moralista y un filósofo político. Un predicador de principios de ética social compatibles con distintas posiciones religiosas.

Para Confucio —observa Roger Rivière— cualquiera sea la condición social de los hombres, estos deben cumplir exactamente con los deberes que les imponen sus situaciones propias. El orden se encaminará así hacia su perfección y el pueblo vivirá en esa forma en observancia de los supremos principios. A juicio de Leonard Cottrel, "los confucianos creían, probablemente con razón, que en un país como China, con su población rebosante y sus ciudades multitudinarias, sólo podía mantenerse el orden si cada ciudadano reconocía y aceptaba su lugar en la sociedad". Confucio habría expresado este pensamiento aconsejando en el 517 a.C. al soberano Ts'i, con estas palabras sencillas y profundas al mismo tiempo: "el príncipe ha de comportarse como príncipe; los ministros, como ministros; los padres, como padres; los hijos, como hijos".

Para cumplir su rol de príncipe debía tener una conducta virtuosa. En este punto el maestro es terminante. El gobernante se encuentra sometido a un ordenamiento heterónomo que debe observar para alcanzar el propio perfeccionamiento moral y el de sus súbditos. Resulta así nítida la afirmación de la existencia de una ley suprema grabada en el corazón de todos los hombres que aproxima el magisterio de Confucio a las enseñanzas de los jusnaturalistas occidentales. Al respecto, es categórico Alberto Gómez Farías cuando señala que "el confucianismo se fundamenta en Tao. Él es el poder regulador de la vida humana y también la ley de la vida social. Esta ley fue dada al hombre por el Cielo junto con la existencia. En definitiva, esta ley es la razón humana y la luz dada por Dios, que permite a cada uno distinguir espontáneamente el bien y el mal, la ver-

dad y el error". En otras palabras, es la ley natural que Mong Tse (Mencio), en el siglo IV a. C., define diciendo que "la naturaleza racional es el orden del cielo; vivir según esa naturaleza constituye la ley del hombre".

En cumplimiento de tales normas superiores el gobernante debe, de acuerdo con la enseñanza de Confucio, cultivar las virtudes de la rectitud y del justo medio, de la humanidad, de la equidad, de la urbanidad y de la prudencia. A su vez, los hombres, en general, deben observar las cuatro virtudes que Mencio denominó fundamentales: el altruismo, la justicia, el sentido ritual y el conocimiento del bien y el mal.

Resulta notable que en Oriente, en contraste con las filosofías que favorecían la consolidación del absolutismo, Confucio llevara su predica moralista hasta el extremo de justificar la resistencia contra la tiranía. Se-Tsien Kao comenta este aspecto del confucianismo expresando que, según su fundador, "cuando el Hijo del Cielo (el emperador) abandona el camino de la verdad y opriime al pueblo en vez de protegerlo, el pueblo se aparta de él, y el Cielo lo castiga retirándole su mandato para confiarlo a otro hombre más digno. Por eso, quien posee el poder supremo injustamente, ya no tiene derecho de mandar, y puede ser expulsado del trono como si fuera un individuo cualquiera, y un malhechor o delincuente. El gobierno —agregaba Confucio— es lo que es recto, o sea, que gobernar es rectificar al pueblo", es decir, conducirlo hacia la observancia de las virtudes morales y políticas.

Confucio murió en el 480 a.C. Su discípulo más destacado fue Mencio —372-288 a.C.—, autor de un libro: el *Móng-Tsechou*, que contiene algunas máximas políticas y expresiones adversas al despotismo. Llama a los tiranos "salteadores de caminos y sostiene que mientras ladrón es el que roba al mundo, tirano es el que roba la justicia".

En el siglo III a.C. el emperador Shi Huang Ti unificó con procedimientos violentos los pequeños estados en que China estaba dividida. Combatió con energía la doctrina de Confucio y ordenó que se quemaran sus libros. El pueblo se rebeló contra su sucesor y, luego de un período de anarquía, se estableció en 206 a.C. la dinastía Han, recobrando el confucianismo nuevo vigor. Durante la etapa de las invasiones, que se extiende entre los años 230 y 600 de la era cristiana, se expandió rápidamente el budismo de origen hindú.

Otra doctrina, de carácter religioso, que se afianzó en China fue el taoísmo. Deriva de la predica de Lao-Tse, llamado el Antiguo Maestro, quien había sido contemporáneo de Confucio. Sus enseñanzas se encuen-

ORIENTE

tran compendidas en su libro *Tao-tei-king*, en el que prevalecen influencias hindúes. A juicio de J. Huby, en la moral taoísta predomina un pronunciado fatalismo.

Capítulo 3

GRECIA

ORÍGENES DE GRECIA

En las costas bañadas por el mar Egeo y en sus islas, particularmente en Creta, a partir del tercer milenio a.C., floreció una importante civilización. Se la conoce históricamente como cretense o minoica, aludiendo esta última denominación al rey Minos, quien ejerció su gobierno en la isla de Creta.

La civilización creto-minoica fue desarrollada por los pélasmos, quienes se fusionaron con los primitivos habitantes de raza ignota. Posteriormente llegaron del norte los helenos, cuyas tribus de eolios, aqueos, jonios y dorios, desde fines del segundo milenio a.C. organizaron paulatinamente *polis* o ciudades en Grecia continental, en el archipiélago egeo, en el sur de Italia y en las costas de Asia. Este proceso se cumplió entre los siglos IX y VII a.C.

El aporte de Grecia en la historia del pensamiento es realmente impresionante. Los griegos superaron la mentalidad estática, propia de algunas civilizaciones orientales, y desarrollaron en forma dinámica las posibilidades de la inteligencia humana, despojándola de las tendencias a la magia o a la irracionalidad que a veces se observan en las culturas primitivas.

El contraste entre Grecia y los pueblos orientales es verdaderamente notable. "Los griegos —señala Raymond Geitell—, imaginando el Universo como producto de la Razón, creyeron que las fuerzas de la Naturaleza eran susceptibles de una interpretación sistemática y ordenada. En Oriente la Naturaleza aplastaba con su cortejo aparatoso de terror y venganza; en Grecia la Naturaleza constituía una fuente de beneficios".

Los griegos—sostiene Jacques Chevalier—son en la historia de la humanidad los creadores de las ciencias abstractas, de la lógica y de la matemática, de la gramática, la física y la metafísica. Son, en síntesis, los primeros en elaborar especulaciones filosóficas sistemáticas, todas ellas de nota-

ble influencia en la evolución de las doctrinas políticas. No es, pues, exagerado sostener con Jacques Maritain que si Israel fue el pueblo elegido por Dios para la revelación, Grecia lo fue para el desarrollo de la razón.

LOS IDEALES POLÍTICOS

La mayor innovación que los griegos introdujeron en materia política fue la participación en la gestión estatal. Frente a los regímenes despóticos de Oriente, en los que los súbditos carecían de significación, los helénos exhibían con orgullo sistemas de libertad política que les permitían participar en la sanción y aplicación de la ley, en las decisiones ejecutivas y en la actividad judicial.

La afirmación de la libertad política, aunque la disfrutaran sólo los ciudadanos, constituyó, sin lugar a dudas, un gran avance. Pero la libertad concebida por los griegos adolecía de grandes falencias. No era, por lo pronto, la libertad civil cuyo reconocimiento —como veremos más adelante— viene al mundo a través de la tradición judeo-cristiana y, en particular, de la afirmación de que todo hombre es imagen y semejanza de Dios y de que hay un ámbito que pertenece a la intimidad de las personas y las familias, que no puede ser vulnerado por el Estado. Frente a este, no existieron en Grecia derechos individuales. "Mientras Grecia —comenta Bidart Campos— estimula y practica la libertad política de los ciudadanos, ignora —como todo el mundo antiguo— la llamada libertad civil, o sea, la libertad-personal que se desglosa en una serie de derechos subjetivos del hombre frente al Estado. El hombre no tuvo —a pesar de su libertad de participación política— una libertad personal o de autonomía oponible al Estado. Los ciudadanos votaban la ley, pero la ley podía mandarles o prohibirles cualquier cosa."

Las polis eran pequeños estados con una ciudad como centro y una zona rural sometida a su influencia. La geografía de Grecia, bahías, valles y montañas, contribuyó al surgimiento de numerosas ciudades-estados que adoptaron, con algunos matizos, organizaciones políticas análogas. Las polis, sin llegar a configurar una verdadera federación, integraron ligas y estuvieron sujetas, a partir del siglo V a.C., a la hegemonía de Atenas, Esparta o Tebas. Además, las polis tuvieron en común la veneración que guardaban hacia el santuario de Delfos y la participación en periódicos juegos deportivos que se realizaban en la ciudad de Olimpia.

Pericles, en un célebre discurso que según Tucídides habría pronun-

ciado en los funerales de los atenienses caídos en la guerra del Peloponeso, describe con orgullo el sistema político implantado en Grecia: "Nuestro gobierno se llama democracia porque la administración del Estado no pertenece a unos pocos sino a muchos. Por lo cual, cada ateniense, de cualquier condición que sea, si tiene algún conocimiento de la virtud, está obligado a procurar el bien y la honra del Estado, y siendo nombrado para las magistraturas y las dignidades, será honrado y acatado, no en razón de su linaje o solar, sino únicamente por su virtud y bondad. Por pobre y de bajo suelo que sea un ciudadano, con tal que pueda hacer bien y provecho a la patria, nunca se verá excluido de los cargos públicos."

Las palabras de Pericles, no obstante ser hiperbólicas, reflejan el sentimiento de superioridad que los ciudadanos atenienses, por tener derecho a figurar en las listas de las que se sorteaban los integrantes de las magistraturas, albergaban frente a los habitantes de otros países. Ello es explicable si se advierte, con Romero Carranza, que "en la democracia helénica la relación entre gobernante y gobernados ya no será, como en los estados orientales, una relación arbitraria y procedente de la superstición de identificar al gobernante con un dios, o de creerlo hijo de los dioses, o procedente de un hecho muchas veces brutal como el de la conquista, o de una institución injusta como la de las castas, sino una relación de índole jurídica basada en reglas y normas políticas establecidas por leyes sancionadas por el pueblo."

A pesar de lo expuesto y de que, como lo anota Touchard, el gobierno de la ley (*gnomos*) existente en Grecia es un antecedente importante del moderno constitucionalismo, debemos subrayar que la democracia helénica y su singular libertad política constituyan la base de un sistema despótico. Los griegos no conocieron la noción de persona que trasciende al Estado y tiene vocación de eternidad. Incluso su religión politeísta estaba al servicio de la grandeza y la gloria de la polis. El hombre, el ciudadano, era sólo una parte del Estado. El *gnomo* (la ley) era el vínculo que unía de modo profundo y total al ciudadano con su polis. Frente al *gnomo* —afirma George Sabine— "el griego no se pertenece; todo él, cuerpo, alma y bienes, sea cual fuere la función que ejerza, es cosa del Estado, pues constituye una parte de él. Aristóteles compara a la polis con un todo vivo. Y en un todo orgánico la parte es nada por sí misma, recibiendo del conjunto su existencia y sus funciones. Separada del todo pierde su vida y su naturaleza. Pero si el individuo no constituye más que una parte dentro de un todo, está, como la parte, subordinada al todo. Por eso, de

hecho, en Grecia, aun cuando se limitan los poderes de los magistrados y se reconocen derechos políticos a los ciudadanos; nunca se duda, empero, de que la asamblea popular y soberana tenga derecho a disponer discrecionalmente, al menos por leyes generales, de la vida, de los bienes, de la libertad, y hasta de las creencias de los ciudadanos".

Similares son las reflexiones que formula Fustel de Coulanges, en su obra *La Ciudad Antigua*, al referirse al absolutismo estatal existente en Grecia: "La vida privada no se eximía de la omnipotencia del Estado. El Estado quería modelar el cuerpo y el alma del ciudadano de modo que de ambos pudiera obtener la mejor parte... El griego no poseía la elección de sus creencias, debía creer y someterse a la religión de la polis. Era lícito despreciar u odiar a los dioses de las polis vecinas, pero hubiese sido una gran impiedad, atentatoria a la religión, y cosa que el Estado reprimía severamente; el dudar de las divinidades de la propia polis... Los griegos no conocían, pues, la libertad de la vida privada, ni la libertad de educación, ni la libertad religiosa. La persona humana apenas suponía nada ante la autoridad santa y casi divina de la polis".

Pero aun prevaleciendo de modo absoluto el interés de la polis y la voluntad exteriorizada en las asambleas, el aporte de los helenos al desarrollo de las ideas políticas es muy positivo. La libertad política y la participación ciudadana permitieron superar formas de Estado en las que los súbditos eran sólo esclavos.

EL CLIMA INTELECTUAL

Entre los siglos X y IV a.C. los helenos son los promotores de un avance intelectual que marca el tránsito de la mentalidad mágica y mitológica a otra signada por la racionalidad. Este amanecer del logos, entendido como saber científico, indica, a juicio de García Venturini, el nacimiento de Occidente. Nos referimos, por supuesto, a Occidente; no en sentido geográfico sino cultural. A los griegos les corresponde, pues, el mérito de haber puesto las bases de la filosofía en general y de disciplinas particulares como la biología, la matemática, la física, la historia, la astronomía, la política, etc.

Este proceso se observa desde la obra de los poetas clásicos, como Homero —a quien se le atribuyen poemas épicos como la *Iliada* y la *Odissea*—, y Hesíodo, autor de *Los trabajos y los días*. Homero no es un filósofo sino un poeta legionario de una antigua tradición mitológica. Hay, no

obstante, en sus poemas, algunas reflexiones éticas y antropológicas. En Hesíodo prevalece un propósito moralizador, evidenciando preocupación por la determinación del origen del cosmos.

Las especulaciones de carácter filosófico encuentran especial campo para su desarrollo en las colonias griegas existentes en el litoral asiático del mar Egeo, y en las ubicadas en Sicilia e Italia meridional. La primera figura de relieve es Tales de Mileto (640-546), uno de los siete sabios de Grecia, quien fue ingeniero, astrónomo y hombre de Estado. Conocemos su pensamiento a través de Aristóteles. Planteó la necesidad de determinar la naturaleza del primer principio o elemento primordial de todas las cosas; creyendo encontrarlo, sobre la base quizás de antiguas topografías griegas, en el agua.

Los restantes sabios, según la lista que Platón incluye en el *Protágoras*, habrían sido Pitaco de Mitilene, Bias de Priene, Solón de Salamina —legislador de Atenas—, Cleóbulo de Lindos, Mison de Quenea y Quijón de Esparta.

En el grupo de filósofos denominados jónicos sobresalen: 1) Anaximandro de Mileto (610-545), discípulo y compañero de Tales, autor de un tratado *De la naturaleza*; 2) Anaxímenes de Mileto (585-528). Reemplaza el agua, como elemento primordial, por el aire; 3) Heraclito de Efe-so (540-484). Exterioriza su preocupación por el cambio y el movimiento. Platón sintetiza su pensamiento expresando en el *Craíto* que para Heraclito "todo fluye, todo se mueve a la manera de un río, todo cambia siempre, nada permanece jamás". Aunque su pensamiento es oscuro, frecuentemente se le ha citado como precursor de las concepciones dialécticas que niegan la posibilidad de elaborar cualquier ontología o filosofía del ser; 4) Demócrito (460-370), impulsor de la tesis atomicista. Consideraba que el mundo estaba compuesto por innumerables partículas eternas e inmutables, dando lugar su combinación a las diversas sustancias.

Demócrito se destaca por sostener la existencia de una conciencia moral individual que se encuentra sujeta a la vigilancia de los dioses. No obstante ésta plausible preocupación ética, la concepción de Demócrito —tal como lo expresa García Venturini— "aparece como un materialismo y un mecanicismo radicales. Su teoría atomista y su formulación cuantitativa y mecanicista de la naturaleza lo convierten en un precursor importante de las ideas que se imponen en la física a partir del Renacimiento. En el ámbito filosófico, también se le puede considerar un antecedente del sensismo y del materialismo más explícitos de los siglos XVIII y

XIX"; 5) Anaxágoras (500-428), a quien se le atribuyen enseñanzas de elevado sentido moral. "Si a causa de la debilidad de nuestros sentidos — dice Anaxágoras — no somos capaces de conocer la verdad, podemos, sin embargo, superar las apariencias sensibles, porque no son más que la manera como se manifiestan a nuestra visión las cosas ocultas". Anaxágoras se muestra, pues, dispuesto a superar la preocupación fundamental de otros filósofos presocráticos, inclinados a la búsqueda del elemento primordial o causa material, para prestar atención a las causas eficiente y final. "A Anaxágoras —señala Jacques Chevalier— corresponde la gloria de haber distinguido el espíritu de la materia, sustituyendo así el monismo de sus predecesores por un dualismo que abría camino a la metafísica verdadera y buscando fuera de la materia el principio destinado a explicarla, en lugar de contentarse con erigir en principio de los fenómenos un fenómeno arbitrariamente escogido entre todos". Esto significa que, a partir de Anaxágoras, no interesa ya tanto la búsqueda de uno u otro elemento o principio (aire, agua, fuego o tierra), pasando paulatinamente el mundo del espíritu y el propio hombre a constituir los centros de mayor interés de los filósofos. Poco a poco, los presocráticos van preparando la gran revolución intelectual que tendrá su culminación en Aristóteles.

Pitágoras (587-497) fue el fundador de una escuela filosófica que tuvo amplio desarrollo en la zona de influencia de los helenos, particularmente en el sur de Italia y en la isla de Sicilia. "Los pitagóricos —expresa García Venturini— descubrieron qué todas las cosas sensibles son mensurables, reductibles a un número, y como fascinados por este descubrimiento afirmaron que el número es el *arché* (primer principio) de todas las cosas."

La influencia de Pitágoras fue enorme. Contribuyó a acentuar el tránsito hacia la espiritualidad. Ello a pesar de desviaciones como la metempsicosis o doctrina de la transmigración de las almas, que habría recibido —según Maritain— del hinduismo a través de los persas. También son visibles las huellas de los órficos. Fueron estos los adherentes a una religión cuyos orígenes se atribuyen a un supuesto poeta Orfeo. Sus seguidores, además de la transmigración, sostuvieron una concepción espiritual e inmortal del alma, adjudicándoles algunos una posición monoteista.

Los pitagóricos se inclinaron, en filosofía de la historia, hacia posiciones cíclicas, afirmando que los períodos cósmicos se reiteraban después de largos intervalos.

Pitágoras profesó una ascética severa. Practicaba y recomendaba a sus

discípulos el examen de conciencia diario, la abstinencia, la pobreza, la fieliedad, el silencio, únicas cosas que, a su juicio, permiten aproximarse a Dios. A partir del siglo IV a.C. el pitagorismo se escindió en dos: por una parte, un movimiento religioso, relacionado con el orfismo, que extendió su influencia hasta el final del paganismo; por otra parte, un movimiento de iniciación científico que se hizo sentir en casi todos los dominios de las ciencias, particularmente en aritmética, geometría y astronomía.

En la ciudad de Elea, al norte de Crotona, en torno a un núcleo de pensadores jónicos se formó una escuela filosófica. La figura más relevante fue Parménides (540-470). Su influencia en la filosofía socrática fue notable. Elevándose sobre el mundo de las apariencias sensibles, y aun sobre el de las esencias matemáticas y de los números, Parménides llega hasta aquello que en las cosas constituye pura y propiamente el objeto de la inteligencia. Por su preocupación, pues, por la búsqueda del ser, es el primero —con su contemporáneo Jenófanes (570-475)— en elaborar una ontología (filosofía del ser). Pero su preocupación por el Ser uno, absoluto e inmóvil, tanto en el espacio como en el tiempo, le llevó a prescindir de la realidad sensible, por considerarla como mera apariencia y completamente ininteligible. Su doctrina desemboca, según algunos intérpretes, en una especie de panteísmo, confundiendo Creador con criaturas. Su mérito, no obstante, es grande en la historia de la filosofía porque es el primero en sistematizar los principios lógicos de identidad y de no contradicción. Su visión unilateral, empero, y su incomprensión del significado del movimiento, le condujeron a extremos erróneos que un siglo después serán corregidos por Aristóteles.

ESPARTA

Los dorios que invadieron la península del Peloponeso se impusieron a los anteriores invasores helenos —aqueos y eolios— y a los habitantes primitivos de la región. Organizaron un férreo Estado cívico militar que tuvo como capital a Esparta, fundada junto al río Eurotas.

Los espartanos se distinguieron por su frugalidad y dureza. Eliminaban a los recién nacidos contrahechos arrojándolos desde lo alto del monte Taigeto. Los nueve mil ciudadanos eran propietarios de parcelas que trabajaban los ilotas, quienes estaban sometidos a una verdadera esclavitud. Los periecos, antecesores de los espartanos en el dominio de la Lacedemonia, carecieron de derechos políticos pero pudieron cultivar las

pendientes de las montañas y explotar las canteras y las minas de Taigeto, proveyendo al mercado espartano de hierro, materiales de construcción, lanas y cueros.

La organización política de Esparta, atribuida a Licurgo (siglo IX a.C.), estaba integrada por las siguientes magistraturas: 1) la diarquía real, es decir, dos monarcas pertenecientes a familias que a lo largo de los siglos hicieron vida independiente, equilibrándose mutuamente. 2) La Gerusia. Era un senado compuesto por veintiocho miembros (gerontes) mayores de sesenta años. 3) Los éforos. Eran cinco y velaban por la estricta observancia de las leyes fundamentales de Esparta. 4) La asamblea, integrada por los ciudadanos mayores de treinta años, quienes podían votar pero no deliberar.

"Estaba en Esparta todo arreglado tan minuciosamente —expresa Jacob Burckhardt—, que no era fácil modificar cosa alguna en el mecanismo gubernamental. El espartano rara vez hacía uso de sus derechos políticos: sólo tenía tiempo y fuerza para consagrarse a los ejercicios militares. La gran preocupación del legislador Licurgo había sido la de conservar intacta en el Estado la fuerza militar." Sólo nueve mil espartanos debían mantener sujetos a los doscientos o trescientos mil habitantes de la Lacedemonia. En sus tiempos heroicos, el modo de hacer la guerra de los espartanos fue considerado invencible. Armados de lanza y escudo, cubiertas sus cabezas con un casco de hierro, los espartanos luchaban siempre a pie estrechando filas unos con otros. Pero el reducido número de espartanos contribuyó a que las guerras provocaran un descenso demográfico irreparable. Después de las luchas con Atenas sólo quedaban cuatro mil hombres en condiciones de llevar armas. Al producirse la conquista de Roma el número de descendientes de los dorios se había reducido a sólo un centenar.

ATENAS

Los jónicos que invadieron el Ática fundaron en torno a la roca llamada Acrópolis la ciudad de Atenas.

El Estado ateniense evolucionó desde los legendarios tiempos de la monarquía hacia formas de creciente participación de los ciudadanos en el gobierno de la polis. La constitución de Atenas fue diseñada por Solón (siglo VI a.C.). Luego de la tiranía de los pisitrátidas (560-510 a.C.), fue reformada por Clístenes. A principios, pues, del siglo V a.C. la posibilidad

que todo ciudadano tenía de desempeñar una función pública se acentuó al prevalecer el sorteo como sistema fundamental de integración de las magistraturas. "La designación igualitaria del sorteo —advierte Sánchez Viamonte—, que en principio se hacía entre todos los ciudadanos, estaba restringida por la presentación voluntaria de los candidatos y por el examen previo de su conducta, antecedentes y cualidades, que servía de tamiz, primero a la presentación de los candidatos y, luego, a su aceptación para el sorteo."

Las magistraturas políticas de Atenas eran, en el siglo V a.C., las siguientes: 1) La Asamblea (*Ecclesia*), integrada por los ciudadanos de más de veinte años. No participaban los metecos, es decir, los extranjeros y sus hijos. Tampoco los esclavos, quienes, no obstante, soportaban un régimen menos duro que el de los ilotas, y podían adquirir su libertad, pasando a disfrutar de derechos civiles como los metecos. En la *Ecclesia* se deliberaba y discutía. Se consideraban las leyes propuestas por el *Sericio* y se vigilaba el proceder de los magistrados. 2) El Senado o *Boulé*. Sus integrantes, llamados pritanos, eran quinientos ciudadanos mayores de treinta años. 3) Los estrategas. Eran diez generales que tenían a su cargo todo lo concerniente a la defensa de la polis. No eran sorteados sino elegidos por la Asamblea entre los más capaces. Eran reelegibles. Por ello Pericles pudo permanecer durante un lapso prolongado en el cargo. Ejercían una gravitación que se extendía más allá de lo específicamente militar. 4) Los arcontes. Eran nueve: el arconte rey *basileus* (encargado del culto); el arconte *epónimo* (daba el nombre al año en que se desempeñaba); el arconte *polemarca* (se ocupaba de temas bélicos) y seis arcontes *nomostetes* (confeccionaban las listas de los magistrados que debían ser sorteados y ejercían jurisdicción en asuntos de alta traición). 5) El Areópago. Sus miembros eran vitalicios e inamovibles. Velaban por la supremacía de las leyes fundamentales o constitucionales. 6) El Tribunal de los Heliatas. Estaba integrado por seis mil ciudadanos divididos en diez secciones de quinientos, quedando mil como suplentes. Ejercían jurisdicción en todo litigio que, previamente, debía ser sometido a un árbitro. El tribunal conocía, en principio, en grado de apelación. Pero en ciertos litigios, y en las causas de interés público, actuaba en forma originaria.

El ostracismo o destierro político era una institución que aplicaba la Asamblea a los ciudadanos que, por su excesiva figuración, eran considerados peligrosos para la subsistencia del régimen democrático.

Atenas alcanzó su apogeo en el siglo V a.C. Su población ascendía en

tonces (entre los años 480 y 430 a.C.) a aproximadamente 315.000 habitantes, integrando 170.000 el sector de los ciudadanos.

LAS GUERRAS

En el siglo V a.C. los helenos debieron enfrentar un adversario que los superaba con holgura en hombres y armamentos. En efecto, el imperio persa estuvo muy cerca de cambiar el curso de la historia aniquilando el singular fenómeno griego. Pero contra todo lo calculado, las fuerzas de Darío fueron derrotadas por las que comandaba el estratega ateniense Milciades en la batalla de Maratón (490 a.C.).

En el año 481 a.C. los persas, a cuyo frente marchaba el emperador Jerjes, iniciaron una nueva invasión. Leónidas, rey de Esparta, y sus trescientos hombres, enfrentaron a los persas en el desfiladero de las Termópilas. Todos los espartanos, incluido Leónidas, resistieron y murieron heroicamente. Pero nuevamente los invasores fueron detenidos al ser derrotados por Temistocles, estratega ateniense, en la batalla de Salamina. En forma complementaria, los griegos, al mando del espartano Pausanias, vencieron en Platea al ejército de Jerjes que se batía en retirada. Simultáneamente, los jónios derrotaron a las fuerzas del Gran Rey en la batalla de Micala.

Con motivo de las invasiones persas los helenos organizaron la Liga de Delos, bajo la influencia hegemónica de Atenas. Durante este período, y bajo la influencia de Pericles, la ciudad del Acrópolis fue embellecida y adquirió notable preponderancia. Contribuyeron a engrandecerla los escultores Fidias y Praxíteles, autores de teatro como Esquilo, Sófocles y Eurípides, e historiadores como Tucídides y Herodoto.

En el año 431 a.C. se desencadenó la guerra entre la confederación del Peloponeso, organizada por Esparta, y la Liga de Delos, que se encontraba bajo la influencia de Atenas. Se prolongó durante veintiséis años con alternativas diversas. Finalmente Atenas, en el año 405 a.C., tuvo que capitular, derruir sus murallas y declararse aliada de Esparta.

En forma contemporánea los griegos intervinieron (como mercenarios) en la guerra civil que estalló en Persia por rivalidades entre Cyro el joven y el emperador Artajerxes. Las fuerzas del primero resultaron victoriosas; pero Cyro murió en la batalla de Cunaxa. Jenofonte, discípulo de Sócrates, comandó a los helenos que enfrentando múltiples dificultades consiguieron volver a Grecia y relató en su célebre *Retirada de los diez mil* las peripecias que debieron afrontar sus fuerzas mercenarias.

Agesilao, rey de Esparta, emprendió en el año 396 a.C. una expedición contra Persia. Debió desistir por haber estallado en Grecia la guerra civil. Se produjeron nuevas luchas entre espartanos y atenienses que contribuyeron a acelerar la decadencia helena. Tebas, aliada a los atenienses, derrotó a los espartanos en Leuctra y Mantinea (371-362 a.C.). En el interim, los persas continuaron atizando los enfrentamientos entre las polis. La muerte de los generales Pelopidas y Epaminondas puso fin a la efímera hegemonía de Tebas. El escenario será ahora ocupado por Filipo, rey de Macedonia y por su hijo, el emperador Alejandro Magno.

LOS SOFISTAS

Las disputas entre los filósofos presocráticos, derivadas de tesis contradictorias sobre la naturaleza del mundo y del cosmos, contribuyeron a que perdieran crédito entre sus contemporáneos. Simultáneamente, hacia mediados del siglo V a.C. comenzó a desarrollarse la prédica de los sofistas. Eran estos hombres que, generalmente, impartían enseñanzas a discípulos ávidos de obtener honores y prestigio en la democracia ateniense.

"La sofística — sostiene Maritain en su *Introducción a la Filosofía* — no fue una doctrina sino más bien una actitud viciosa del espíritu. Buscaron las ventajas de la ciencia sin buscar la verdad." Contribuyeron, empero, a que los hombres de pensamiento se apartaran un tanto de su preocupación por los astros para prestar atención a las cuestiones que conciernen al hombre y a la vida social. "La filosofía griega — observa Xifra Heras — empezó siendo sustancialmente física o matemática: la esencia de las cosas radicaba en las ideas de agua, fuego, movimiento, número, etc. La naturaleza física constitúa el único campo de acción de los filósofos griegos que precedieron a los sofistas." Con los sofistas, el interés se centra en disciplinas como la gramática, la música y la psicología, y, sobre todo, en la oratoria, la retórica y la política. El sistema de gobierno instaurado en Atenas otorgaba una oportunidad excepcional a estos maestros que presumiosamente se autodenominaban sofistas, es decir, sabios. Prescindentes en cuanto a la posibilidad de conocer las esencias, se inclinaron más bien a enseñar la técnica de la persuasión, la forma de sobresalir en la Asamblea, en fin, el camino hacia el éxito en la política. Por ello, si bien resulta positivo que hayan orientado a sus contemporáneos hacia especulaciones eminentemente humanistas, constituyeron un verdadero peligro

para el desarrollo de la inteligencia humana al abandonar la búsqueda de la verdad y optar por posiciones relativistas o nihilistas.

Hay, sin embargo, un aporte muy importante de los sofistas a la evolución de las ideas políticas. Ellos distinguieron entre la naturaleza (*physis*) y la ley o convención (*gnomos*). En la primera —naturaleza— rige —según los sofistas— la ley de la causalidad. La naturaleza es siempre uniforme con prescindencia de los criterios y las preferencias humanas. En cambio, el *gnomos* sería el producto de la convención, de la voluntad de los fuertes —según Calicles— o de la decisión de los débiles para defenderse de quienes tienen mayor poder, según el criterio de otros sofistas.

Esta distinción entre *physis* y *gnomos* estuvo ligada, en el esquema de los sofistas, a sus posiciones relativistas. Fue, no obstante, la base de una sistematización posterior, que adquiriría auge en la época helenística, y que tendrá su culminación en las enseñanzas de los estoicos romanos. Nos referimos a la distinción entre ley natural, grabada en el corazón de todos los hombres, cuyos principios rigen por encima de las fronteras estatales y de las preferencias locales, y ley positiva, que para ser tal debe adecuarse a los mandamientos fundamentales de aquella.

La enseñanza de los sofistas fue extremadamente utilitaria. Aristófanes los acusa, en la comedia *Las Nubes*, de enseñar a la juventud a no pagar sus deudas. Paulatinamente se convirtieron en promotores de la demagogia, adulando a su numerosa clientela y a la masa del pueblo. Se transformaron así en un factor de decadencia de la democracia ateniense.

Protágoras (481-411) fue una de las figuras más relevantes entre los sofistas. Autor de la conocida sentencia: "El hombre es la medida de todas las cosas", Protágoras fue uno de los propulsores del relativismo filosófico y teológico. Su escepticismo se extiende a todo el ámbito de lo real. La referida máxima debe interpretarse en el sentido de que cada una de las cosas es tal como aparece a cada uno de los hombres. Sócrates y Platón refutaron a Protágoras demostrando la posibilidad de acceder a criterios objetivos de verdad tanto en física como en metafísica.

Con Gorgias (483-375), el relativismo llegó a su previsible conclusión: el nihilismo. Para sus discípulos su enseñanza podía resumirse en tres proposiciones: 1) Nada es. 2) Si algo es, es incognoscible para el hombre. 3) Si es cognoscible, es incomunicable a los demás. En esta perspectiva el hombre es llevado hacia posiciones desesperadas, renegando del objeto natural de la voluntad y la inteligencia: la búsqueda de la verdad y del bien.

Además de Protágoras y Gorgias, fueron numerosos los sofistas que

impartieron enseñanzas disociantes. Calicles proclamó la supremacía de los fuertes sobre los débiles. Trasímaco consideraba que sólo lo útil debía reputarse justo. Arquelao de Mileto, Licofrón, Pródico de Ceos, Glaucon, Faleás, Hippás y otros expositores de la escuela contribuyeron al deterioro de las tradiciones helénicas y a degradar las costumbres y las leyes.

"Los sofistas —señala Julián Marias— introducen en la vida intelectual la duda sobre las cuestiones decisivas. Después de distinguir lo que es justo por naturaleza (*physis*) de lo que es justo por convención (*gnomos*), apenas encuentran en ninguna parte lo primero; de ahí a la idea de que toda justicia es un convenio no había más que un paso, y es el que dan Trasímaco y Glaucon: la fuerza de la ley, que antes era cosa de la Naturaleza o de la voluntad de los dioses, se desvanece; el Estado no va a ser más que una convención o el mero imperio de la fuerza".

Es indudable que los sofistas contribuyeron al desarrollo de la lógica, al menos en el sentido de que obligaron a Sócrates y Platón a hacer un esfuerzo intelectual para refutarles y demostrar la efectiva vigencia de los principios de identidad y no contradicción. Pero, como lo destaca Jacques Chevalier en su *Historia del Pensamiento*, los sofistas ejercieron una influencia fatal en la democracia ateniense: "Bien pronto el poder de la palabra se convierte en el principal medio de gobierno: el pueblo soberano no es más que un instrumento dócil en las manos de los retóricos y de los sofistas, que abusan y se mofan de él, que sustituyen la búsqueda de la verdad por el ansia de éxito y arrastran con el incentivo engañoso de la falsa ciencia a una juventud presuntuosa, ávida y desconsiderada, a la que llenaban, dice Plutarco, de una gran opinión de sí mismos. Desde entonces, no se trata ya de saber lo que es, sino de hacer triunfar con habilidad la tesis, cualquiera que sea, que resulte más aprovechable para el que la sostiene: Las cualidades mismas del pueblo griego se prestaban a este juego subversivo: alejado de lo verdadero, que lo orienta y lo disciplina, el espíritu griego, que se reveló capaz de las mayores realizaciones, se desliza suavemente hacia una dialéctica sutil, capiosa, engañosa y, en fin de cuentas, destructora de todo."

Los sofistas, con su predica, contribuyeron al derrumbe político de Atenas. La demagogia, el libertinaje, la incredulidad y el escepticismo se apoderan paulatinamente de los espíritus. A Sócrates le corresponde el mérito inmenso de haber salvado la cultura occidental, rectificando los errores de los sofistas y advirtiendo, con su enseñanza, su vida y su muerte, que el camino del verdadero progreso espiritual se encuentra orientado

hacia la búsqueda difícil pero posible de la verdad, el bien, la virtud y la justicia.

SÓCRATES

Sócrates (469-399 a.C.) constituye un caso singular en la historia de las ideas políticas. Ha ejercido una influencia enorme en el desarrollo de la cultura occidental. Sin embargo, su existencia histórica aparece, por momentos, no claramente delineada. Además, media la circunstancia paradójica de que el hombre que mayor influjo ejerció en el pensamiento heleno no haya dejado escrita una sola página.

Conocemos a Sócrates a través de Jenofonte y, sobre todo, de Platón, su discípulo dilecto. Ambos tuvieron un trato frecuente y prolongado con el maestro. Estos testimonios nos permiten desechar la versión proporcionada por Aristófanes, quien en su comedia *Las Nubes* lo confunde con un sofista.

"Sócrates —afirma Maritain— fue el que salvó el pensamiento griego del trance mortal en que lo había puesto la sofística." Cumplió una tarea de enderezamiento impulsando a los helenos a apartarse del relativismo y del nihilismo de los sofistas. En contraste con estos, su enseñanza se encamina hacia la búsqueda de la verdad.

Sólo quien haya conocido a Sócrates de lejos, como Aristófanes, pudo confundirlo con los sofistas. Al igual que estos, enseñaba en la vía pública. Pero no buscaba el éxito ni el aplauso. Actuando como un verdadero médico de almas, incitaba a sus discípulos a la reflexión. Procuraba que estos alcanzaran el conocimiento de las esencias, es decir, de lo que las cosas son en sí con prescindencia de lo contingente.

La lectura de los diálogos escritos por Platón nos revela que Sócrates empleaba frente a los sofistas un arte sutil de interrogación denominado ironía. Advertía que el punto de partida debe ser siempre una posición humilde, consciente del esfuerzo que significa acceder al conocimiento de la verdad. "Invitaba entonces —explica García Venturini— a sus interlocutores a definir alguna cosa; pero procurando alcanzar el verdadero concepto de esa cosa, lo cual no era, en principio, logrado por aquellos."

Luego que sus interlocutores se veían obligados a desechar las conclusiones apresuradas y equivocadas, los impulsaba a la etapa final del análisis, que desembocaba en el conocimiento de las esencias. A este último tramo del proceso de búsqueda de la verdad Sócrates lo denominaba ma-

yutica (arte de la obstetricia o parto de las ideas), aludiendo al esfuerzo que significaba el acceso final a la verdad. Así como su madre, Fenareta, ejerciendo su profesión de partera, había contribuido al nacimiento de muchas criaturas, Sócrates ayudaba a sus interlocutores a que, con similar esfuerzo, avanzaran en el camino de la sabiduría.

Sócrates sabe que la verdad no es una cosa que pueda ser impuesta desde fuera de las almas sino que debe ser buscada y encontrada por ellas. Pero la verdad a la que asigna vital importancia no es la física, que tanto había preocupado a jónicos y eleáticos, sino la realidad moral.

Por ello, su legado espiritual, que recibimos a través de Platón, es trascendente para todas las dimensiones de la ética, incluso la política.

"Con el paso del tiempo —comenta Chevalier—, el pensamiento de Sócrates se impone a nosotros con un poder creciente. Nos enseña que el único fin de la actividad humana es la virtud; que la sabiduría basta para todo, para la felicidad y para la virtud misma; que la posesión de los bienes importa menos que su buen uso; que por encima de la inteligencia que razona está el buen sentido y el sentido moral; que privada de ésta luz, la inteligencia se extravía en discusiones por si mismas estériles y ruinosas por sus consecuencias; que todo el saber humano no cuenta para nada si no está ordenado a lo verdadero, es decir, a lo justo y al bien; en fin, que el primer deber para el hombre consiste en conocerse tal como es, dependiente de Dios, y en someterse a la Providencia, con la firme confianza de que, a aquél que hace lo que debe, nada malo puede acontecerle, ni en esta vida ni en la otra."

Desde el punto de vista filosófico, el legado socrático es importante porque el hijo del escultor Sofronisco fue el primero en recurrir a la inducción, como método lógico, para poder descartar lo accidental y retener lo esencial de cada ente. Asimismo, Sócrates es el primero en recurrir a la noción de concepto universal y a la definición que explica el concepto. En este triple descubrimiento están los verdaderos pilares del pensar posterior de Occidente.

EL PROCESO A SÓCRATES

En el año 399 a.C. los enemigos de Sócrates le promueven un arbitrario proceso ante el tribunal de los heliastas, acusándolo de no venerar a los dioses y de corromper a la juventud.

La imputación era falsa. Sócrates había contribuido a refutar los desva-

GRECIA

rios de los sofistas y a orientar a sus discípulos hacia la búsqueda de la virtud, tanto en la vida pública como en la privada. Platón nos relata en sus obras *La Apología*, *El Críón* y *El Fedón* las alternativas de un proceso que puso de relieve las falencias de la democracia restaurada en el 404 a.C.

Sócrates tenía clara conciencia de que no era culpable. Con firmeza expresa a sus jueces: "Tal vez lograrán que se me condene a muerte, o al destierro; o a la pérdida de mis derechos de ciudadano, penas que mis acusadores consideran como grandes males, pero no yo; para mí mucho mayor mal es hacer lo que ellos están haciendo ahora: intentar se condené injustamente a un hombre."

Jacques Chevalier subraya el sentido profundo de la posición espiritual que asume Sócrates frente a sus acusadores: demuestra con su ejemplo que vale más ser justo a los ojos de Dios que parecer justo a los ojos de los hombres, y que es más hermoso sufrir la injusticia que cometerla.

Sócrates formula ante el tribunal de los heliastas una recapitulación de su vida y demuestra que en su transcurso se había empeñado en no hacer nada injusto e impío. Explica que llegó al extremo de desobedecer públicamente a los Treinta Tiranos para no participar en la injusta ejecución de León de Salamina.

"Habla ante sus jueces —señala Eduardo Zeller—, no como un acusado que busca salvar la vida, sino como un tercero imparcial que, mediante una exposición llena de verdad, pretende rectificar ideas erróneas; como un patriota que quiere poner en guardia a sus conciudadanos contra la injusticia y la precipitación, tratando de convencer al acusador de su ignorancia y de refutar dialógicamente la acusación; pero, al propio tiempo, declara que no abdicará de su dignidad ni de sus principios para sobornar a los jueces con súplicas, pues no teme su sentencia: cualquiera sea, ya que está al servicio de la divinidad y decidido a mantener su postura a costa de cualquier peligro; ninguna prohibición podrá disuadirlo de mantenerse fiel a su vocación de obedecer a Dios antes que a los atenienses."

El discurso de Sócrates impresiona a la mayoría de sus jueces. Pero aparentemente algunos se sienten molestos por la altivez del encausado. Es así como por sólo cinco votos el tribunal condena a Sócrates.

El acusado escucha la sentencia con calma. Y al pedirselo que manifieste el tipo de pena que corresponde imponerle, serenamente advierte a sus jueces que él, más que a una sanción, es acreedor a una recompensa. En consecuencia, por haber dedicado su vida a enseñar la Verdad, debe ser mantenido hasta el fin de sus días a expensas de la polis.

A más de dos mil años este proceso aún nos sorprende. Incluso hombres que habían votado la inocencia de Sócrates, en la segunda ronda se expedían adhiriendo a que el encausado beba en la cárcel un mortal veneno: la cicuta.

La actitud de Sócrates frente a su inicua condena es notable. Platón relata en *El Fedón* sus últimos momentos. La creencia en la inmortalidad del alma surge nítida de las reflexiones que formula ante sus acongojados discípulos: "Quienes han vivido en la más irreprochable virtud dejan estos lugares terrestres como quien deja una cárcel, y van a una pura mansión que está encima de los hombres. Quienes han sido enteramente purificados por la filosofía y, en el transcurso de su vida, han renunciado a las voluptuosidades del cuerpo así como a sus adornos exteriores, mirándolos más bien como dañosos, y quienes no han buscado otra cosa que la ciencia, y han embellecido su alma, no con adornos extraños, sino con aquellos que les son propios, como la templanza, la justicia, la fortaleza, la libertad y la verdad, esos tales deben esperar tranquilamente la hora de su partida."

Los discípulos de Sócrates le proponen huir de Atenas para evitar la pena de muerte. Pero el maestro se niega. Considera que rechazar su condena constituiría un alzamiento contra las leyes y un agravio a su patria. Esto no significa que Sócrates niegue la iniquidad de la condena ni la supremacía de la justicia sobre las decisiones de los hombres. Prefiere, no obstante, quizá influido por la consideración que los helenos guardaban hacia la polis, someterse a una sentencia injusta antes que desobedecer a las leyes de Atenas. Bebe con entereza la copa de cicuta y enfrenta a la muerte con serenidad y esperanza.

En el momento de su tránsito a la inmortalidad Sócrates no imaginó la proyección que a lo largo de la historia tendría su enseñanza. Han transcurrido veinticuatro siglos desde que este hombre misterioso cumpliera su ciclo vital y, sin embargo, su influencia persiste y se agiganta con el correr de los años. Sócrates es, sin lugar a dudas, uno de los pilares de Occidente. A partir de él se inicia una línea de pensamiento filosófico que perdura hasta nuestros días y que ha ejercido enorme incidencia en el pensamiento político. Todas las doctrinas que afirman la posibilidad de encaminarnos, a través de la inteligencia y la voluntad, hacia la verdad y el bien, tanto en la actividad privada como en la pública, reconocen a Sócrates como figura fundamental.

Capítulo 4

PLATÓN

INTRODUCCIÓN

Platón fue el discípulo dilecto de Sócrates. Toda su obra constituye una prolongación de la doctrina de su maestro. Sus escritos han sido conservados en su totalidad. Las enseñanzas de Platón ejercieron una influencia enorme en Roma y en los autores de la patristica. Todavía hoy Platón es objeto de estudio y reflexión. Jacques Chevalier sostiene que "no hay figura ni doctrina más actual que la de este hombre que ya los latinos denominaban el maestro, el divino Platón: *magister divinus auctor*". Pascal considera que su enseñanza predispuso los espíritus para la mejor recepción del cristianismo. San Agustín, a los veinte años, se siente atraído por la fascinante búsqueda de la verdad y finalmente abraza el cristianismo influido por la lectura de las obras de Platón. "De Platón —agrega Chevalier— proceden todos los místicos, todos los que se esfuerzan por ver con los ojos del alma cuando tienen cerrados los ojos del cuerpo, todos los que tratan de volver mejor a la humanidad, despertando en ella el deseo insaciable y la búsqueda sin fin de ese bien situado más allá de todos los horizontes humanos, el único capaz de llenar nuestro amor humano con el don de la eterna verdad".

VIDA Y OBRA

Platón (así llamado por la amplitud de sus espaldas) nació en Atenas en el 427 a.C. Su verdadero nombre fue Aristocles. Pertenecía a una familia patricia, figurando entre sus antecesores Codro y Solón. A los veinte años se incorporó al círculo de los discípulos de Sócrates. Simultáneamente comenzó a interesarse vivamente por las cuestiones políticas. José A. Míguez llega a sostener que Platón no llegó de hecho a la filosofía más que por la política y para la política.

El magisterio de Sócrates le puso en contacto con las doctrinas de los pitagóricos y los órficos, pero sobre todo lo orientó hacia la búsqueda infatigable de la verdad y el bien. Su vocación política, empero, no encontró en su país un cauce propicio. La tiranía oligárquica de los cuatrocientos y el posterior gobierno de los Treinta Tiranos (404) enfriaron su entusiasmo por participar de la vida pública en Atenas. Concluyó por desengañarse de la democracia ateniense, corroída por la demagogia y la impericia de los gobernantes, cuando Sócrates —a quien recuerda en su Epístola VII como el hombre más justo de su tiempo— fue sometido al inicuo proceso que culminó con su condena a muerte. Esta sentencia le produjo una impresión profunda y lo llevó a abominar el régimen del sorteo, utilizado para integrar las magistraturas atenienses, en razón de que equiparaba a virtuosos y depravados, y a capaces e incapaces.

En su referida Epístola VII Platón expresa su honda congoja por la suerte del maestro y su convicción de que los estados sólo podrán redimirse de sus males si la sabiduría y la justicia rigen en forma integral sus destinos:

"Finalmente comprendí —expresa Platón— que todos los estados actuales están mal gobernados, porque su legislación resulta poco menos que incapaz de ser mejorada sin energicos preparativos unidos a felices circunstancias. Me vi llevado irresistiblemente a ensalzar la verdadera filosofía y a proclamar que, sólo a su luz, puede reconocerse dónde se encuentra la justicia, tanto en la vida pública como en la vida privada. Así, pues, no cesarán los males para los humanos mientras no alcance el poder la raza de los puros y auténticos filósofos o hasta que los jefes de las ciudades, por una gracia divina, no se decidan a filosofar verdaderamente."

Tal es el punto de partida de la obra filosófica y política de Platón: la búsqueda permanente de la sabiduría para afianzar la verdad y la justicia. Inspirado en este ideal, después de la muerte de Sócrates profundizó sus estudios, escribió los primeros diálogos (*Hippias*, *Alcibiades*, *Apología*, *Crito*, *Protágoras*, *Gorgias* y otros), viajó a Oriente y Egipto, profundizó el conocimiento de las doctrinas pitagóricas, y hacia el 390 a.C. viajó a Siracusa, invitado por su amigo Dion, cuñado del rey Dionisio I. Intentó Platón persuadir a este gobernante de que aplicara sus doctrinas. Pero fracasó por completo. Dionisio I no estaba dispuesto a implantar la justicia propuesta por su huésped. Prefería continuar con su gobierno despó-

tico. Finalmente, en 387 a.C. el tirano entregó a Platón a un espartano que lo vendió como esclavo. Providencialmente fue rescatado por Anicetus, un discípulo de Sócrates, y pudo así regresar a Atenas.

Después de esta terrible experiencia se arraigó en su espíritu la convicción de que debía perseverar en la búsqueda de la verdad y el bien. Fundó la Academia que, en cierto modo, fue la primera universidad de Occidente, y que perduró hasta que Justiniano, en el año 529 de la era cristiana, resolvió clausurarla. En esta época escribió, entre otros diálogos, su obra fundamental: *La República*.

En 370 a.C. Platón vuelve a Siracusa, donde gobernaba Dionisio II, invitado nuevamente por Dion. Contemporánea de este viaje a Sicilia es su obra titulada *El político*, en la que auspicia el gobierno de un filósofo rey sabio y justo. Pero Dionisio II, como su padre, no estaba dispuesto a seguir los consejos de Platón. Desterró a Dion y Platón regresó a Atenas.

En 361 a.C. volvió a Siracusa con la esperanza de persuadir a Dionisio II de la necesidad de respetar a Dion. Pero el joven tirano rechazó los consejos de Platón, confiscó los bienes de Dion y obligó a su esposa a que contrajera nuevas nupcias.

Platón y Dion, no obstante los tres fracasos anteriores, persistieron en su propósito de implantar un gobierno justo en Siracusa. En 357 a.C. ochocientos platónicos invadieron Sicilia y derrizaron a Dionisio II. En momentos en que Platón se preparaba para un cuarto viaje a Siracusa, llegó la noticia del asesinato de Dion y del derrumbe definitivo del gobierno que se empeñaron en implantar sus discípulos. En estos años posteriores de su vida escribió *Las leyes*, diálogo político que pone de relieve la evolución y la maduración de su pensamiento.

Platón murió soltero, a los ochenta años, y fue sepultado en los jardines de la Academia.

LAS IDEAS FILOSÓFICAS

Para comprender cabalmente el sentido y el alcance de *La República* de Platón es oportuno que recordemos en primer término la alegoría de la caverna, mencionada en el capítulo VII de *La República*. En ella los hombres son descriptos como esclavos que desde su nacimiento se encuentran encadenados, dañando la espalda a la entrada de una caverna y mirando el fondo de la misma. Fuera de ella se encuentra la luz solar o el fuego. Entre este y la entrada de la caverna hay un camino y un pe-

queño muro. Por detrás, y sobre pasando el muro, transita una caravana de personas portando objetos cuya sombra se proyecta en el fondo de la caverna. Los esclavos encadenados confunden las imágenes con la realidad. Pero uno de ellos, torna su cabeza hacia la luz y paulatinamente, luego de superar el encandilamiento, accede a la visión de los objetos y de la propia luz. Advierte entonces que ha vivido en el engaño y que no está dispuesto a volver a las tinieblas para continuar en el error. Intenta enseñar el camino de la verdad a los cautivos; pero estos se burlan y llegan incluso al extremo de matarlo para mantenerse en el engaño de las tinieblas.

En esta alegoría se encuentra sintetizado lo fundamental de la doctrina platónica. Para su autor el mundo sensible, simbolizado en las imágenes que se proyectan sobre el fondo de la caverna, puede ser objeto sólo de parecer, opinión o *doxa*. Las ideas eternas e inmutables son, en cambio, objeto de conocimiento científico o *episteme*. Es, pues, la de Platón, una filosofía de las ideas. Son estas universales y arquetípicas. Constituyen las verdaderas esencias, inmutables y eternas, infinitas en número. Se encuentran separadas de las cosas sensibles, en un mundo celeste. Incluso valores como la justicia, la bondad y la belleza, las nociones matemáticas, y los arquetipos de todas las cosas existentes pertenecen al mundo de las ideas.

Este dualismo entre ideas e imágenes, entre los universales y el mundo sensible, tiene su correspondencia en el dualismo antropológico de Platón. En efecto, el hombre es como un espíritu aprisionado por la materia. "Lo que importa —afirma en *Las Leyes*— es el alma y sólo el alma, mientras el cuerpo no es más que una sombra o imagen que nos acompaña." El alma espiritual es preexistente. Por eso el verdadero conocimiento implica el acceso de la inteligencia al mundo de las ideas. Y a ese mundo el alma ha pertenecido antes de unirse al cuerpo. La vía, por ende, para alcanzar el conocimiento de los arquetipos es la reminiscencia. El alma, superando la barrera de los sentidos, re-conoce las esencias del mundo ideal, las recuerda de su vida anterior. En cuanto al mundo sensible, su conocimiento es importante en tanto sirva de incentivo al alma para aprehender los arquetipos del mundo ideal. Porque el fin supremo del hombre es el bien, la perfección, Dios. El hombre —a juicio de Platón— toma posesión paulatina del bien haciéndose semejante a Él por la virtud y la contemplación. La enseñanza de Platón constituye un claro antípodo evangélico y una invitación a la perfección. Para Platón vale más

sufrir la injusticia que cometerla. Su esperanza, por lo demás, en la vida más allá de la muerte surge claramente de varios de sus diálogos (*Banquete*, *Fedro*, *Menón*, *Fedón*, etc.). El hombre virtuoso puede esperar confiadamente la sentencia del juez supremo, que le llamará a gozar de la felicidad perfecta. Para lograr esa meta debemos participar en esta vida de la práctica de la virtud y del conocimiento de la verdad, pues la recompensa es hermosa y grande es también nuestra esperanza.

Hay, sin embargo, en Platón una desviación que acentúa las falencias derivadas de su visión dualista. En efecto, tras la huella de Sócrates, se observa en Platón cierta confusión entre inteligencia práctica y especulativa, entre virtud (producto de la voluntad) y razón (elaborada con la inteligencia). Para Platón el pecador es un ignorante. El mal gobernante plantea sólo un problema de educación. La voluntad sería así sierva inexorable de la inteligencia. Ello supone, obviamente, desconocer que el hombre, ejerciendo defectuosamente su libertad interior, puede conocer el camino que conduce hacia la verdad y el bien y optar, no obstante, por el que lleva a un bien aparente, es decir, al mal. Por esta y otras razones, Jacques Maritain, al hacer la evaluación del pensamiento filosófico de Platón, considera que su doctrina, como sistema definitivo, adolece de serias falencias. Empero, como algo transitorio entre Sócrates y Aristóteles, constituye un avance fundamental.

EL ESTADO PERFECTO

La ontología de las ideas que sucintamente hemos mencionado precedentemente nos da la clave para interpretar el Estado perfecto descrito por Platón en *La República*. Recordemos que la búsqueda de la perfección, la verdad y la justicia, luego de desengaños del régimen ateniense, fue el punto de partida de Platón. Le preocupa, como dijimos, la política por sobre todo. Sus especulaciones filosóficas deben ser estudiadas en función de sus inquietudes fundamentales. Con estas salvedades, resulta comprensible todo lo que expone en *La República* con relación a lo que debe ser el Estado, prescindiendo de la realidad y de las posibilidades de llevar adelante, en la práctica, la organización ideal propuesta por Platón.

El Estado perfecto deriva, según George Sabine, de dos tesis básicas: 1) un gobierno fundado en el conocimiento exacto; y 2) la comunidad política concebida como una mutua satisfacción de necesidades. Además, la perfección del Estado descrito en *La República* está íntimamente aso-

ciada con la importancia que Platón accordaba a las matemáticas. Seguramente por influencia de los pitagóricos, en el frontispicio de la Academia se leía "Nadie entre aquí si no es geómetra". El Estado, pues, de *La República* será matemáticamente perfecto. No tiene cabida en él la "feliz desocupación" de la democracia ateniense ni los ignorantes tienen posibilidad alguna de acceder a las funciones de gobierno. Sólo los sabios están habilitados para gobernar. A Platón, en esta obra, le interesa describir el Estado ideal, el que conocemos a través de la reminiscencia, prescindiendo de las realidades sociológicas e históricas. Procura mostrar cómo deben ser los hechos en la vida política y social. Si en el mundo sensible los hechos no se adecuan a su ideal no es cuestión que interese en *La República* a su autor.

En el Estado perfecto hay tres sectores o categorías. No son castas cerradas como en la India. La interpretación predominante considera que para Platón existiría movilidad entre las tres clases sociales: los gobernantes, los guerreros y los trabajadores manuales (labradores y artesanos).

Esta organización política y social está hecha a imagen y semejanza del hombre en quien hay una cabeza para pensar y dirigir, un tronco donde se encuentran todos los órganos nutricios y el corazón para la defensa. Fruto de esta distribución de funciones es, a criterio de Platón, el orden que conlleva la paz individual y social. Para la consolidación de la organización perfecta descripta por Platón es necesario que cada sector observe su virtud específica. "Es preciso —comenta Jacques Chevalier— que la cabeza (los gobernantes) mande, porque sólo ella sabe lo que es bueno para cada parte y para el conjunto, esto es, la virtud de la prudencia. Es preciso que el corazón (los guerreros) siga siempre las órdenes de la razón, ya tenga placer y facilidad, ya tenga dolor y peligro con su ejecución: esto es la virtud del valor o fortaleza. Es preciso, en fin, que el alma concupiscente (labradores y artesanos) se deje gobernar y medir por la razón y por el corazón que le obedece: esto es la virtud de la templanza". En tanto los tres sectores observen rigurosamente su propia virtud, reinará en lo individual y en lo social la virtud suprema, fin del Estado perfecto: la justicia. A esta la concibe Platón como una armonía superior, como la virtud del equilibrio, del orden, de la concordia, que sitúa cada cosa en su lugar. Es la clave final y el secreto que garantiza la supervivencia de la comunidad. Los hombres deben llegar a ella, en lo individual, o en la vida política, a través de la educación, a la que confiere Platón un rol principalísimo. Porque sólo formando ciuda-

danos justos y jefes prudentes se llegará a establecer la paz y la justicia en la ciudad.

Los gobernantes y guerrieros, verdaderos conductores de la ciudad, están sometidos a una vida cargada de severas exigencias. No pueden —a diferencia de los labradores y artesanos— tener familia ni propiedad privada. No deben, tampoco, guardar oro o plata. A juicio de Vedia y Mitre, en esa idea platónica de la comunidad han influido los espartanos, vencedores en la guerra del Peloponeso, que proscribían el uso del oro y practicaban las comidas en común.

LAS FORMAS DE GOBIERNO

En tiempos de Platón el tema de las formas de gobierno y de la conocida clasificación tripartita (monarquía, aristocracia y democracia) ya había sido objeto de reflexión por otros autores. Herodoto, por ejemplo, ya había desarrollado dicho tema, explicando las ventajas e inconvenientes del gobierno de uno, varios o muchos.

Platón, en *La República*, aborda la cuestión con algunas particularidades. En primer lugar el gobierno ideal es el de los sabios. Constituye este —según expresión de Marcel Prelot— una verdadera sofocracia que, etimológicamente, significa poder del sabio: "el principio del gobierno es, pues, en *La República* el dominio de la inteligencia política, la realeza del genio y la soberanía de la sabiduría".

El gobierno de los sabios constituye una genuina aristocracia, cuando son varios los gobernantes. Si la sabiduría, como en el Filósofo Rey de *El político* está concentrada en una persona, corresponde que el gobierno sea llamado reino. Estas son las formas puras. Luego vienen las que derivan de un proceso de paulatina corrupción. En primer lugar, la timocracia o timarquía, fundada en el honor, la ambición y la fuerza militar, en la que no se ha abandonado plenamente la sabiduría. Luego, la oligarquía, que significa "gobierno de pocos", basada en la codicia del grupo que retiene el poder. Despues adviene la democracia, que en la versión de Platón constituye un régimen de libertades desenfrenadas, anárquicas y licenciosas, sin respeto por las jerarquías y los valores fundamentales. El proceso culmina en el régimen más execrable: la tiranía, en la que se cambia la libertad por la esclavitud, se proscribe a los hombres más valiosos, se favorece a la gente sin escrúpulos, se mata y roba con impunidad y en el que todos quedan sometidos a los caprichos del despota.

EL POLÍTICO

Platón escribe *El político* pensando en Dionisio II de Siracusa. La obra constituye un hito en la evolución del pensamiento de su autor desde el mundo de los perfectos arquetipos hacia la realidad sensible y posible. Tal vez ante la dificultad de encontrar un grupo relativamente numeroso de magistrados sabios, Platón opta en esta obra por el gobierno de un Filósofo Rey. Se trata de conferir plenos poderes a un hombre dotado de prudencia y discernimiento, dispuesto a ser la ley viviente y a cumplir su misión observando rigurosamente la justicia.

Platón considera que el Rey Filósofo debe actuar como el tejedor que sabe armonizar el empleo de los diferentes hilos para confeccionar la tela y el vestido. También la fina y compleja trama social requiere de habilidad excepcional para reunir sin dejar de distinguir a individuos y grupos. El Filósofo Rey deberá estar también dotado de prudencia singular para evitar los extremos y preservar la justicia: "querer la paz a cualquier precio; o querer la guerra y la violencia, son dos cosas igualmente funestas: en un caso, es convertir la ciudad en una presa segura; en el otro, en un azote contra el cual se coaligan todos". Para evitar tales extremos, para conjurar tamaños peligros, el Rey Filósofo debe tener sabiduría y prudencia suficientes como para consolidar en todas partes la medida y la armonía, manteniendo la concordia y la unión de todos, en el orden y la justicia.

LAS LEYES

En el libro *Las leyes* culmina el avance de Platón desde el idealismo al realismo. No constituye esta obra una retractación de las ideas fundamentales expuestas en *La República* y *El político*. Ocurre que, sin renegar de su búsqueda de la verdad, el bien y la justicia, Platón desciende desde la cumbre de los arquetipos a la realidad de su tiempo. Procura así diseñar las modalidades básicas de un Estado de segundo orden susceptible de ser organizado como tal por los griegos de su tiempo.

En este diálogo Platón deja de lado el gobierno de sabios o de un Filósofo Rey que se encuentran por encima de las leyes. Considera, en cambio, volviendo a fuentes muy helenas, que todos los magistrados deben gobernar con sujeción a leyes justas. Platón ha concluido por no confiar demasiado en los gobernantes después de cuanto le ha ocurrido en Siracusa. A juicio de Tovar, a esta altura de su vida Platón piensa que "el

hombre, cuanto más poder tiene, más inclinado está al pecado de exceso, a la falta de medida y de dominio de sí. La razón de un hombre excelente, con templanza y excepcionales dotes, podría llevar a la ciudad hacia un gobierno perfecto. Empero, desgraciadamente, los peligros de la naturaleza humana impedirán que ese hombre llegue a conducir a sus súbditos a la Edad de Oro". La experiencia siracusana ha sido, pues, aleccionadora. Platón confía más ahora en leyes sabias que señalen un rumbo justo a los gobernantes.

Para la organización del Estado propuesto en *Las leyes* Platón reivindica un sistema de integración de las magistraturas que los helenos, curiosamente, asociaban con la forma aristocrática o gobierno de los más virtuosos: la elección. Los griegos de su tiempo consideraban que la igualdad absoluta sólo estaría preservada en la medida en que los gobernantes fueran el producto del sorteo. Por supuesto, los resultados no fueron buenos, tal como lo señala Platón en la *Epístola VII*. El juicio y la condena de Sócrates fueron cabal ejemplo de los extremos a que podía conducir el igualitarismo ilimitado del sorteo. En *Las leyes*, poniendo los cimientos de una forma mixta de gobierno, Platón se inclina por la elección a fin de que los ciudadanos tengan oportunidad de seleccionar a los mejores para el ejercicio del gobierno.

Con base en el sistema electivo, Platón organiza las magistraturas,figurando entre ellas un Poder Ejecutivo confiado a treinta y siete personas; un Poder Deliberativo integrado por trescientos sesenta miembros, y un Poder Judicial de tres grados, con participación del pueblo en los juicios. Están también previstas magistraturas rurales y municipales, así como un intendente de la Educación. Este último deberá ser un integrante del Consejo Supremo, cuyos miembros serán diez de los más ancianos guardianes de las leyes, a quienes se les confiará la misión de preservar y conservar la constitución del Estado. Con esta magistratura Platón permanece fiel a su ideal de gobierno de los sabios, aunque en *Las leyes* el principio se encuentra moderado en su aplicación por criterios más realistas.

Otro signo de la evolución del pensamiento platónico es que el individuo se encuentra más resguardado de los excesos del Poder. Además, la propiedad y la familia son reconocidas a todos los sectores, sin las exclusiones antinaturales de *La República*.

En síntesis, *Las leyes* constituye una obra política de singular importancia. Es el punto de partida del pensamiento aristotélico. Además, en-

PLATÓN

contramos en ella los primeros rudimentos de dos grandes teorías de la historia política: el gobierno mixto y la separación de poderes.

CONCLUSIÓN

Platón tiene el mérito de haber transmitido y perfeccionado el mensaje de Sócrates. Su enseñanza fue un dique frente a las tendencias relativistas, escépticas y nihilistas. A pesar de las falencias derivadas de su dualismo filosófico, su filosofía reviste importancia capital para las tendencias orientadas hacia la afirmación de la verdad, el bien y la justicia. Aun cuando no distinguió claramente entre ética individual y ética política, su refutación del amoralismo de los sofistas contribuyó a que el pensamiento heleno no perdiera totalmente el rumbo en los años posteriores a su muerte. Por otra parte, su preocupación por la educación está íntimamente ligada a su esperanza de que en definitiva prevalecieran en la sociedad la moral y la razón.

A pesar de que desde la perspectiva de nuestro tiempo el Estado de Platón se nos presenta como hipertrófiado, está distante de los totalitarismos del siglo veinte, "Toda su cosmovisión —señala García Venturini sobre este gran filósofo—, su espiritualidad, su sentido trascendente de la vida, su convicción de que el Estado está al servicio del individuo y no a la inversa, su explícita condena de los despotismos, le colocan en las antípodas de cualquier régimen totalitario".

No todo su legado cultural puede hoy aceptarse. Pero su lucha por el bien, la verdad y la justicia ha dejado una huella profunda en la historia de las ideas.

Capítulo 5

ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Aristóteles es el gran continuador y, al mismo tiempo, el más severo crítico de su maestro Platón. En él culmina el ascenso de los griegos hacia la verdad filosófica. Coincide con Platón en cuanto a la búsqueda de la verdad, el bien y la justicia. Pero sus puntos de partida son diferentes. En Platón prevalece el método deductivo. En Aristóteles, en cambio, la inducción, caracterizada por la observación de los casos particulares para llegar finalmente a la conclusión general, es la metodología que predomina. Este criterio resulta evidente en materia política. Antes de escribir su obra clásica *La Política*, Aristóteles examina cuidadosamente la constitución de 158 polis griegas. A través de la observación avanza de los casos singulares a la noción universal. Esta actitud no lo torna escéptico ni relativista. Aristóteles considera que la inteligencia humana puede acceder al conocimiento de la verdad. Pero rechaza con energía el dualismo platónico. Se opone firmemente a la pretensión de ubicar las esencias fuera de las cosas. A juicio de Aristóteles las esencias no existen como "universales", separadas de la realidad perceptible. A las esencias, es decir, a lo que cada ente es, la inteligencia humana las abstrae de las cosas en las que se encuentran en "estado de individualidad". El mundo suprasensible de los arquetipos queda así reducido a pura ficción. Las cosas individuales no son para Aristóteles ilusiones; son realidades. Por ello los seres materiales no son objeto de simple "dóxa" (opinión), como lo proponía Platón, sino de conocimiento científico. No hay, tampoco, en Aristóteles, dualismo antropológico. El hombre es una sustancia compuesta de materia y espíritu. Análogo repudio exterioriza hacia el dualismo gnoseológico. Las ideas no son "innatas". Como lo ha señalado Maritain, "nos vienen de los sentidos por efecto de la actividad del espíritu".

VIDA Y OBRA

Aristóteles nació en 384 a.C., en Estágira, ciudad de Tracia perteneciente al reino de Macedonia. Nicómaco, su padre, fue médico y amigo de Amintas II, progenitor de Filipo. En 367 a.C. se trasladó a Atenas, recibiendo lecciones de Platón. Acompañó a su maestro hasta la muerte de este, en 347 a.C. Se radicó después en Assos, Asia Menor, donde contrajo matrimonio con Pitias, hija de Hermias, quien gobernaba en Atarnea. A partir del 342 a.C. residió en Macedonia, desempeñándose como preceptor de Alejandro, hijo de Filipo.

En 338 a.C. Filipo de Macedonia derrotó en la batalla de Queronea a las polis griegas —entre ellas Atenas— que se coaligaron para oponerse a su política expansiva. En 335 a.C. aproximadamente, Aristóteles se trasladó a Atenas y fundó el Liceo. “Allí —expresa Vedia y Mitre— se dedicaba a discutir, durante las mañanas, con sus discípulos predilectos, sobre los problemas más abstractos de la filosofía; se hablaba de lógica, física, matemáticas y metafísica. Su costumbre de enseñar mientras paseaba hizo que su escuela se llamara peripatética. La tarde, en cambio, la dedicaba a un público más numeroso, a quien exponía problemas que interesaban a un mayor número y eran de más fácil solución; allí se trataban, entonces, principalmente, temas de retórica o de política”.

Luego del asesinato de Filipo, en 335 a.C., se produjo un nuevo levantamiento de las polis, inflamadas por la predica de Demóstenes. Alejandro sofoca este alzamiento, destruye Tebas y perdona a Atenas, tal vez porque intercedió Aristóteles por ella. Los atenienses, sin embargo, deben resignarse a soportar en lo sucesivo una guarnición macedónica dentro de la ciudad.

Alejandro suministró a Aristóteles recursos diversos para sus investigaciones. Pero parece evidente que, desde el punto de vista político, el discípulo prescindió de las enseñanzas de su maestro. A su vez resulta paradójico que un filósofo realista como Aristóteles no mencione una sola vez en toda su obra a Alejandro ni al Imperio. Por lo demás, Alejandro, a medida que crecía su imperio, se fue distanciando de los ideales helenos. Pretendió incluso que se le rindieran honores reservados a la divinidad. Ejecutó a Calistenes, sobrino de Aristóteles, quien se negó a adorarle, atribuyéndole actividades conspirativas. Aparentemente, desde 325 a.C. la desavenencia entre Alejandro y Aristóteles fue muy profunda. El estagirita discrepaba con la fusión de civilizaciones auspiciada por el emperador.

Además—afirma Jacques Chevalier—“censuraba a Alejandro por destruir lo que debía ser eterno: la polis griega”.

A pesar de dicho distanciamiento, al producirse la muerte de Alejandro, en 323 a.C., Aristóteles afronta dificultades en Atenas. Demóstenes clama contra el yugo macedónico y algunos pretenden enjuiciar a Aristóteles. Ante esta situación, teniendo presente lo ocurrido con Sócrates, hueye de Atenas para que —según sus propias palabras— “no vuelvan a cometer los atenienses un nuevo crimen contra la filosofía”. Murió pocos meses después, en 322 a.C., en la ciudad de Calcis.

Se atribuye a Aristóteles entre cuatrocientos y mil escritos. Un grupo de sus obras, conocidas como exóticas, destinadas al público que asistía a sus reuniones vespertinas, se ha extraviado. Se conservan en mayor proporción las obras esotéricas, dedicadas a los discípulos más avanzados. Se ha hablado de una clasificación de las ciencias de inspiración aristotélica. En rigor, el filósofo no escribió nada en tal sentido, pero sus obras pueden ser estudiadas en forma orgánica con sujeción a un cuadro en cuyo primer término figure la lógica. Para Aristóteles esta disciplina revestía un carácter introductorio o propedéutico. Los aportes del estagirita a su desarrollo fueron decisivos. Sus enseñanzas están expuestas en las siguientes obras: *Organon*, *Categorías*, *Hermenéutica*, *Análiticos*, *Tópicos* y *Razonamientos Sofísticos*.

En segundo lugar, los escritos teóricos sobre temas de filosofía especulativa. Comprenden estudios de matemáticas, física (antropología y cosmología) y metafísica (crítica, ontología —la esencia, la sustancia y el accidente, el acto y la potencia—, y teodicea —conocimiento de Dios por vías naturales).

En tercer lugar, las obras estético-filosóficas: la *Retórica* y la *Poética*.

Finalmente, las obras que integran la filosofía práctica y que tienen contenidos morales y políticos: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo*, la *Gran Moral*, *La Política* y *La Constitución de Atenas*. Esta última constituye un fragmento hallado en 1891, que corresponde a una obra más amplia en la que se estudiaban 158 constituciones políticas.

CAUSAS EFICIENTE Y MATERIAL

El conocimiento de lo que esencialmente es el Estado se adquiere, en la perspectiva filosófica de Aristóteles, a través de las causas primeras: eficiente, material, formal y final.

La teoría del conocimiento de los entes mediante la determinación de sus causas se encuentra desarrollada por Aristóteles en los escritos dedicados al estudio de la física y la metafísica. Pero en su obra *La Política*, que figura entre las denominadas esotéricas, desarrolla una ontología del Estado fundada implícitamente en las cuatro causas antes señaladas. Ello sin perjuicio de que los aspectos filosóficos, sociológicos y normativos no se encuentren siempre claramente deslindados. En esta breve reseña los trataremos también de modo conjunto.

En *La Política* la causa eficiente se encuentra identificada con el origen filosófico del Estado. Para Aristóteles la comunidad política es natural "en el sentido que arraiga en la naturaleza de las cosas y no en el capricho del hombre". La causa eficiente reside, pues, en la naturaleza humana. La sociabilidad y politicidad se manifiestan así como tendencias connaturales al hombre. Este puede así ser definido como un *zoon politikon* porque sólo un dios o una bestia podrían prescindir de las formas plenarias de vida en común que conforman las distintas expresiones políticas que han existido a lo largo de la historia.

En el esquema de Aristóteles, población y territorio conformarían la materia o causa material del Estado.

El territorio debiera ser —a juicio del estagirita— de extensión mediana y, de ser posible, ubicado en la cercanía del mar. A la población dedica numerosas reflexiones, algunas de las cuales resultan hoy anacrónicas o francamente inadmisibles. Nos referimos concretamente a la justificación de la esclavitud, pretendiendo hallar diferencias de naturaleza entre el siervo y el hombre libre. A criterio de Aristóteles, los helenos eran hombres privilegiados, nacidos para el ejercicio de la libertad política. Los bárbaros u *hostes* estaban, en cambio, predispuestos para la servidumbre.

Igualmente repudiables son las ideas racistas y eugenésicas de Aristóteles. La aplicación de tales principios le llevan a justificar la eliminación de los débiles y enfermos, la restricción de la natalidad mediante el aborto y una injerencia total del Estado en el ámbito de la educación.

Estas desviaciones derivan de la visión pagana del hombre y el mundo sustentada por Aristóteles. No habiendo podido conocer la revelación judeo-cristiana, su concepción del hombre adolece de graves deficiencias. Para Aristóteles, como para los griegos de su época, el Estado (*la polis*) representaba el valor más alto. Ello no significa que sostente un enfoque amoral. Todo lo contrario. La preocupación de Aristóteles por la ética pa-

rece haber sido una de las más persistentes. Pero la ética, en su perspectiva, se extiende a tres dimensiones del obrar humano: la individual o monástica, la familiar o económica y la política. Esta última es la de mayor jerarquía y a ella están subordinadas todas las demás actividades humanas. La política es, en síntesis, la expresión más alta de la filosofía práctica.

Aristóteles, que reaccionó duramente contra el idealismo platónico para adherir a una posición realista y que no prescinde de los datos del mundo sensible, se encuentra muy condicionado por el medio que le rodea. Así se explica que encontramos en sus obras reflexiones que revelan el desconocimiento de la dignidad y trascendencia del hombre: "El Estado es anterior por naturaleza al individuo, porque el todo precede necesariamente a las partes. Ningún ciudadano debe pensar que es suyo; sino que todos son del Estado; porque cada ciudadano es una parte del Estado."

El padre Ismael Quiles, al comentar estos textos del estagirita, advierte que "la visión que Aristóteles tiene de la naturaleza humana se queda a medio camino. Efectivamente, no hallamos en su pensamiento una percepción definida del último fin del hombre, absolutamente trascendente, frente al cual esta vida no es ya un fin en sí, sino un medio. No vemos en Aristóteles que la naturaleza humana como tal, por el hecho de ser persona humana (débil o fuerte, sabio o ignorante, blanco o negro), lleva el sello de su dependencia inmediata de Dios, y que todos son ante Dios iguales en su dignidad natural, y todos ante Dios tienen abiertos los mismos caminos del perfeccionamiento y de la dignidad moral. Por eso, el cristianismo, al agrandar el conocimiento de la persona humana, aun en el orden natural, se vio obligado a corregir la moral y la política de Aristóteles, como había corregido la de Platón, la de los estoicos y la de los académicos."

Es importante señalar que, no obstante las apuntadas falencias del pensamiento aristotélico, encontramos otras reflexiones de singular acierto. Contrariando a Platón, Aristóteles defendió la existencia de la familia como institución natural y se opuso a la comunidad de bienes y mujeres, y a la supresión de la propiedad privada. Fue asimismo partidario de que haya en el Estado una clase media amplia y sólida, adversa a las posiciones extremistas y proclive a conservar la estabilidad y continuidad de las instituciones.

CAUSA FORMAL

Si aplicamos el esquema aristotélico de conocimiento de los entes a través de sus causas al estudio del Estado, llegaremos a la conclusión de que implícitamente reconoce al orden como la forma o causa formal de toda comunidad política. La causa formal es la que con mayor precisión determina la esencia de cualquier objeto. En una estatua de mármol no es esta materia lo que hace que estemos frente a una escultura. El mármol será una estatua cuando tenga la forma que le ha dado el escultor (causa eficiente).

De manera análoga, el orden es el que hace que un conglomerado de hombres, asentados en un territorio, constituyan un ente político (el Estado), que en el curso de la historia ha recibido nombres diversos (polis, república, imperio, etc.).

En el enfoque aristotélico la noción de constitución, en sentido filosófico, se identifica con la de orden, forma o causa formal del Estado. Propios o inherentes del orden son —como siglos después lo explicará Santo Tomás— el poder y el ordenamiento jurídico.

Aristóteles, en su obra *La Política*, define a la ley como la razón desprovista de pasión. La ley, pues, no puede ser una iniquidad con forma de norma. No. El estagirita no hubiera adherido jamás a ninguna posición positivista. Su filosofía jurídica es profundamente jusnaturalista. Esta perspectiva compensa el excesivo estatismo de su sistema político. Para Aristóteles la ley —como lo precisarán los escolásticos— debe ser un ordenamiento de razón. En síntesis, toda ley, para ser tal, debe ser justa.

La justicia, en el esquema de Aristóteles, tiene por objeto el derecho positivo que debe regir en la polis. Esta dependencia del derecho vigente frente a la justicia importa el reconocimiento de un derecho de naturaleza inmutable, eterno, supra-positivo, que los legisladores humanos debieran siempre respetar.

Todo Estado rectamente ordenado supone la vigencia efectiva de la justicia, como valor que inspira la actividad legislativa y como virtud de indispensable observancia por gobernantes y gobernados.

La justicia, para Aristóteles, tiene dos expresiones fundamentales: 1) una forma aritmética (justicia comutativa); referida primordialmente a las transacciones que pudieren efectuar entre si los ciudadanos y a las compensaciones derivadas de daños y delitos; 2) una forma geométrica (justicia distributiva), ejercida por quien tiene autoridad para distribuir

los bienes comunes, distinguir los méritos de los ciudadanos y premiar los servicios prestados a la polis. La justicia, a su vez, se encuentra complementada por la equidad que, ante casos concretos, "corrige y suaviza la justicia legal y pone remedio a las deficiencias o a los abusos de la ley que, al tener por objeto lo general, no siempre está en condiciones de pronunciarse con perfecta justicia sobre las situaciones particulares".

La amistad cívica es otra virtud social que Aristóteles estima indispensable para preservar la supervivencia de un orden justo. Es la antítesis de la discordia y contribuye decisivamente a salvaguardar las instituciones. Observamos, empero, que esta amistad predicada por Aristóteles tiene las limitaciones propias de su paganismo. "Su análisis —señala Jacques Chevalier—, por admirable que sea, peca, sin embargo, de deficiencias, porque excluye de la amistad a los que están separados del hombre por una distancia demasiado grande: el esclavo, ese instrumento animado que no podrá ser objeto de amor, lo mismo que no lo son las cosas inanimadas; y Dios, del que, según él, sería ridículo decir que es objeto de nuestro amor o que tiene necesidad de amigos, o también que puede amarnos y que entre él y nosotros puede haber reciprocidad de amor".

CAUSA FINAL

La filosofía aristotélica es teleológica o finalista. Los entes reconocen un origen (causa eficiente) y existen con algún fin (causa final).

El Estado reconoce así una causa eficiente próxima: la naturaleza social y política del hombre, y tiene una finalidad que justifica su existencia. Como el Estado es una unidad de orden, una forma plenaria de vida en común, concierne al ámbito de la política. Esta, a su vez, como ya lo hemos señalado, es una rama —la más alta e importante, según Aristóteles— de la ética. En consecuencia, el objetivo del ente político por excelencia (el Estado) es un bien. El mismo, a diferencia de lo que ocurre en los ámbitos propios de la ética individual o monástica ó de la ética familiar o económica, no es particular ni sectorial sino común. El bien común es, pues, para Aristóteles, el fin o causa final del Estado.

A diferencia de lo que acontece con animales, vegetales o minerales, a los hombres los fines éticos no les son impuestos por su propia naturaleza sino que son propuestos a su libertad interior. Este es un punto en el que se advierte que Aristóteles quiso reparar cierta confusión existente en el pensamiento de Platón. En efecto, para Aristóteles, la obtención de un

bien supone la disposición de uno o varios hombres para la virtud. En el caso del bien común, su consecución supone la vigencia efectiva de las virtudes sociales y, entre ellas, la suprema de la justicia, con su complemento indispensable: la amistad cívica. Sin embargo, como lo precisa García Venturini, "la virtud no es una ciencia sino un hábito, que se alcanza mediante el ejercicio de la voluntad. La voluntad es libre y debe obrar de acuerdo con la razón, pero puede, de hecho, hacerlo también en contrario, detalle este en que Aristóteles se aparta de Platón, para quien la virtud era un saber, y el conocimiento del bien implicaba su prosecución". En otras palabras, para Aristóteles la virtud no está identificada con el conocimiento. Por ello, no creía en la sofocación de Platón. Porque el hombre puede conocer el bien y, no obstante ese conocimiento, ejerciendo defectuosamente su libertad interior, encaminarse con su voluntad hacia un bien aparente: el mal. Y si esto resulta muy claro para explicar que haya hombres sabios perversos e ignorantes virtuosos, también es de utilidad —según Aristóteles— para sistematizar las formas de Estado y de gobierno.

Consideramos que la clasificación fundamental entre formas puras e impuras, que encontramos formulada en *La Política*, está referida a formas de Estado y no a formas de gobierno. Las primeras aluden a cómo y para qué se gobierna. Las segundas a quién gobierna. Así serán puras las formas de Estado en las que su fin sea el bien común, e impuras cuando el fin fuere un bien individual o sectorial.

Esta clasificación guarda plena coherencia con la perspectiva ética del pensamiento aristotélico. A pesar de algunas interpretaciones inclinadas a acentuar el rol del estagirita como iniciador de la moderna sociología política, resulta indudable que la afirmación del bien común como causa final del Estado pone en evidencia una limitación suprapositiva a la gestión de los gobernantes. No puede, por ello, considerarse a Aristóteles como precursor de los totalitarismos contemporáneos. Su estatismo, y su inevitable desconocimiento de la dignidad del hombre y de una vocación de eternidad que trasciende al Estado, no excluyen, en modo alguno, su adhesión a valores suprapositivos que el Estado debe preservar para alcanzar su fin natural: el bien común. Ello significa poner un dique al poder omnímodo del Estado, pues le veda realizar lo que es contrario a sus fines éticos.

La forma de Estado pura es, pues, compatible con formas de gobierno de uno (monarquía), varios (aristocracia) o muchos (*politeia*, república o democracia moderada, según las distintas traducciones). A su vez, el go-

bierno de uno (rey o príncipe) para el bien común puede ser sustituido por el gobierno de uno para su exclusivo beneficio (tiranía); el de varios, los más virtuosos (aristocracia), por el de algunos hombres enriquecidos que sólo actúen en su propio beneficio y en detrimento del bien común; y finalmente, el gobierno moderado con participación de muchos puede ser reemplazado por otro, también multitudinario, pero caótico y lesivo al bien común: la demagogia o democracia extremada.

Lamentablemente, el léxico de Aristóteles no es muy preciso en lo que se refiere a las formas de gobierno. Por momentos califica de tiránicos a todos los gobiernos (de uno, varios o muchos) que se aparten del bien común. Además, se inclina finalmente por una forma de gobierno mixto, al que también denomina *politeia*, que sería una combinación de oligarquía y demagogia, cuando en rigor, de acuerdo con lo que expone el propio Aristóteles, debiera ser considerado como una mezcla de aristocracia y democracia moderada. Esta imprecisión, que le ha permitido a Marcel Prelot efectuar una prolífica sistematización con múltiples subdivisiones de las tres formas clásicas, no excluye que Aristóteles advierta con claridad que las tres formas impuras son incompatibles con la vigencia efectiva de la justicia: "La tiranía —explica el estagirita— es una monarquía sin otro objeto que el interés del monarca; la oligarquía no se ocupa más que del interés de los ricos; y la demagogia cuida exclusivamente del interés de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en la justicia ni se preocupa del interés general".

VALORACIÓN DE ARISTÓTELES

Transcurridos más de 2.300 años desde la muerte de Aristóteles, resulta notable comprobar la profunda huella que su pensamiento ha dejado en el mundo de la cultura. Sus avances en lógica y filosofía especulativa constituyen el punto de apoyo del asombroso desarrollo intelectual de Occidente. Heredero y continuador de Platón, supo introducir en el pensamiento de su maestro importantes correcciones que dieron coherencia y sensatez a lo mejor de la tradición socrática. No hemos ocultado las grandes falencias que hoy podemos encontrar en su obra imponente, al amparo de los nuevos aportes derivados de la revelación judeo-cristiana. Pero por encima de errores originados en las limitaciones propias del pensamiento pagano, Aristóteles alcanzó en lógica, filosofía especulativa y filosofía práctica niveles verdaderamente impresionantes.

Las enseñanzas de Aristóteles, sobre todo en lo referente a ética política, parecieron anacrónicas para la posteridad inmediata. Se las consideró demasiado vinculadas a una realidad perimida como la polis. Además, sus escritos, en gran parte extraviados, pasaron por varias vicisitudes. Aristóteles los dejó en herencia a Teófrasto y este a su vez los legó a Neleo. Estuvieron después guardados en un sótano, sufriendo los consecuentes deterioros. Perdidas para la posteridad las obras exotéricas, se conservan en gran parte las esotéricas, destinadas a los iniciados. A mediados del primer siglo a.C. Andrónico de Rodas las reconstruyó y ordenó.

Toda la obra filosófica de Aristóteles es de singular importancia para el desarrollo de las ideas políticas. De sus escritos extraemos una clara ontología política que permite estudiar al Estado, en función de sus causas primarias, y en un plano estrictamente filosófico. Hay también desarrollos relevantes para la sociología política, particularmente cuando estudia todo lo concerniente a las causas de las revoluciones en las distintas formas de gobierno y a los medios que pueden implementarse para neutralizarlas.

Como lo ha destacado Marcel Prelot, Aristóteles "no ha soñado, como tantos otros antes o después de él, las formas políticas sino que las ha comparado. Es así —agrega Prelot— el primer autor de derecho constitucional. Su obra, *La Constitución de Atenas*, por su plan, su espíritu y su método, es exactamente una obra de hoy, con su primera parte dedicada al estudio de la historia constitucional, y la segunda a la exposición de las instituciones en vigor, distinguiendo los órganos deliberantes de los ejecutivos y de los jurisdiccionales. Y como *La Constitución de Atenas* no es sino una de las 158 de su época, sigue apareciendo él como el creador del derecho constitucional comparado... Para ser plenamente un político moderno, a Aristóteles sólo le ha faltado establecer una distinción más clara entre lo descriptivo y lo normativo, de continuo confundidos en su obra."

Para el desarrollo del constitucionalismo, entendido como movimiento jurídico y político encaminado a preservar al hombre y a sus atributos esenciales frente al Estado, Aristóteles, por su visión ética de la política, constituye un antecedente de indudable valor. Ello a pesar de que su concepción pagana y helena de la polis le impidiéra afirmar la existencia de derechos individuales anteriores al Estado, que sólo se afianzarán paulatinamente en el mundo al difundirse la distinción entre lo que concierne al César y lo que pertenece a Dios.

Capítulo 6

ÉPOCA HELENÍSTICA

EXPANSIÓN DE LA CULTURA GRIEGA

Se denomina período helenístico al que se extiende desde las conquistas de Alejandro Magno hasta los comienzos del Imperio Romano. Como toda época histórica no tiene fechas precisas de comienzo y finalización. Ya en tiempos de Platón y Aristóteles se advertían síntomas indicadores de profundos cambios. El ocaso del régimen de la polis era perceptible desde el último tercio del siglo V a.C. La guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) había culminado con la derrota de Atenas y el engrandecimiento de Esparta. La restauración de la democracia del sorteo, luego de la rebelión de Trasíbulo, no había servido para recuperar el esplendor alcanzado durante la gestión de Pericles. El juicio y la inicia condena de Sócrates pusieron de relieve las falencias de un sistema que, paradójicamente, consideraba que la elección era un método para integrar las magistraturas propio de la aristocracia y no de la democracia. Platón y Aristóteles, por diferentes caminos, pero con similar inspiración ética, no habían renegado de la polis. El Estagirita había enaltecido incluso a la polis o régimen mixto que podía facilitar la consolidación de la libertad política en un sistema de genuina participación ciudadana.

Pero las especulaciones políticas de Aristóteles tenían en su tiempo cierto sabor anacrónico. Tras la fugaz supremacía de Tebas, se alzaba una nueva visión de la política helena a través de la expansión de Macedonia. Aun cuando los griegos no consideraban a los macedónicos como totalmente helenos, lo cierto es que los ideales de la cultura griega—modificados o transformados en muchos aspectos—se expandirán en Asia, África y Europa a partir de las conquistas de Filipo II y Alejandro Magno.

El triunfo de Filipo en Quéronea (338 a.C.) significó el ocaso de la independencia de las polis. Atenas, aunque respetada por los macedónicos, perdió su libertad y debió soportar la presencia de una guarnición

extranjera. Tebas fue destruida. Y Alejandro, al suceder a su padre, dirigió sus fuerzas militares contra Persia. Derrotó al Gran Rey y paulatinamente se apoderó de Tiro, Jerusalén y Egipto, llegando sus ejércitos hasta la India. Su muerte prematura, en 323 a.C., frustró la posibilidad de que se consolidara un imperio de tanta magnitud. Sus territorios fueron divididos entre sus generales (diadocos) Ptolomeo, Antígonon, Seleuco y Lísimo. Fundaron reinos de diversa duración y originaron nuevas dinastías. No renegaron de su origen heleno, a pesar de incorporar numerosos elementos políticos propios de las monarquías absolutas de Oriente. Pero la cultura griega que difundieron está signada por características propias que distinguen a esta época de transición entre la Grecia clásica y el advenimiento de Roma.

Muy profunda debió ser la commoción sufrida por los atenienses en las últimas décadas del siglo IV a.C. Todo un estilo de vida, una verdadera cosmovisión, se desmoronaba como consecuencia del ocaso de la polis. Algunos, como Isócrates, habían procurado adaptarse al nuevo panhelenismo. Otros, como Demóstenes, lucharon hasta el fin por la supervivencia de Atenas y de su independencia. Pero los hechos políticos señalaron con elocuencia incontrovertible que el ideario de Pericles pertenecía al pasado. Ante esta cruda realidad las actitudes no fueron siempre iguales. Afloraron tendencias individualistas y universalistas que no habían conseguido arraigarse en tiempos de Platón y Aristóteles. Algunos, empecinados, batallaron hasta el fin en defensa de las polis, provocando periódicos alzamientos contra Macedonia primero y luego contra Roma.

A pesar de estos esfuerzos, la visión del hombre, el mundo y la vida fue modificándose paulatinamente. El griego, que hasta mediados del siglo IV a.C. se consideraba comprometido con su yo íntegro con la polis, advierte que esta ya no colma sus ambiciones humanas. Las magistraturas, que fueron el mayor honor para un ciudadano, si subsisten mantienen sólo un nivel municipal. Las grandes decisiones de política interna o externa ya no pasan por los órganos deliberativos. La *autarkéia* de la polis ha desaparecido.

En medio de estas ruinas espirituales y materiales, surgen escuelas que ponen de relieve hasta dónde las circunstancias actúan como condicionantes de los movimientos doctrinales. Durante aproximadamente tres siglos sirvieron de cauce para las ideas desarrolladas en el período helenístico.

EL INDIVIDUALISMO

En la Grecia clásica el hombre vivía en función de la polis. Incluso la religión estaba al servicio de la grandeza, la gloria y la supremacía de la ciudad. En el período helenístico, ante la decadencia de la polis, surgen varias tendencias que inclinan al hombre a prescindir de lo político y a replegarse sobre sí mismo.

Estas corrientes individualistas tuvieron diversas manifestaciones. Para muchos la primera reacción fue de descreimiento. Eran tantos los valores que se desmoronaban que se sintieron impulsados hacia el nihilismo negador de toda posibilidad de conocimiento y de acceso a verdades objetivas. La escuela de los escépticos tuvo en Pirrón de Elis (360-270 a.C.) su más caracterizado representante. El pirronismo fue, en cierto modo, el resurgimiento de una tendencia que se remontaba a los sofistas (Gorgias). Consideraban que el "sabio" debía dejar en suspenso toda afirmación. En la historia del pensamiento se les considera como portavoces del más radical escepticismo, con todo lo que ello significa en materia política al sostenerse la imposibilidad de aproximarse a parámetros objetivos de verdad.

La escuela de los cireneicos, fundada por un contemporáneo de Sócrates y Platón, Aristipo de Cirene (435-355 a.C.); fue precursora de posteriores corrientes hedonistas, preocupadas por la búsqueda de la felicidad individual con prescindencia de toda actividad política.

La posición más radicalmente individualista fue asumida por la escuela de los cínicos, fundada por Antistenes (444-365 a.C.) y cuya figura más relevante fue Diógenes (413-323 a.C.). Aúspiciaban un apartamiento total de la polis. Por lo demás, sus fundadores y primeros adherentes fueron extranjeros o desterrados, gente que de hecho estaba al margen de la vida cívica. El amor a la patria, que para los griegos era fundamental, no tenía entre ellos sentido alguno. Predicaban el más absoluto abandono de todas las "convenciones" sociales y se declaraban enemigos de la familia, la propiedad, el matrimonio y la ciudadanía. Todas las reglas de convivencia fueron sometidas por los cínicos a una crítica demoledora. Diógenes, viviendo en un tonel, era cabal representante del enfoque ultraindividualista de la escuela. Desconocieron las distinciones existentes entre ricos y pobres, griegos y bárbaros, ciudadanos y extranjeros, libres y esclavos. Pero esta negación no tendrá el sentido enaltecedor de igualdad en dignidad que enseñará San Pablo algunos siglos después. "La igualdad de los

cínicos —señala acertadamente George H. Sabine en su *Historia de la Teoría Política*— era la igualdad del nihilismo.”

Para los discípulos de Diógenes todas las instituciones eran artificiosas e indignas de ocupar la atención de los sabios. No consideraban a la esclavitud un mal, pero tampoco valoraban a la libertad como un bien. Su doctrina constituía una mezcla de comunismo con anarquismo. “Enemigo de la patria, la familia y la propiedad —dice Paul Janet—, el cínico hacía consistir la virtud en la fortaleza para sufrir privaciones y en la independencia de todas las leyes sociales”.

Diógenes fue quizás el primero en proclamarse ciudadano del mundo. Esta afirmación debió chocar a sus contemporáneos griegos, para quienes los límites de las polis coincidían con los del mundo civilizado. Facilitaron, así, el tránsito de la polis a la cosmopolis del posterior estoicismo. Pero como lo advierte Sabine, este universalismo no tuvo entre los discípulos de Diógenes un sentido positivo. “Lo que subrayaron los cínicos fue su aspecto negativo: el primitivismo, la abolición de los lazos cívicos y sociales... La protesta del cínico contra las convenciones sociales era una doctrina de vuelta a la naturaleza en el sentido más nihilista de la palabra.”

Los cínicos son precursores de todas las corrientes que niegan el Estado, la sociedad, y las normas que regulan la convivencia. El anarquismo en todas sus variantes es legatario del ideario de los cínicos.

EPICUREÍSMO

La corriente individualista que tuvo mayor perduración en el periodo helenístico y luego en Roma fue la surgida de las enseñanzas de Epicuro (341-270 a.C.). Nació en Samos y ejerció su magisterio en Atenas.

Puede sintetizarse su doctrina expresando que para el epicureísmo sólo importa la felicidad y esta reside en el placer.

La casi totalidad de las obras de Epicuro —cerca de trescientas— se han extraviado. Se conservan sólo algunas cartas. Entre ellas, una dirigida a Menecio en la que fija claramente su posición: “el fin de la filosofía y de hecho el fin de todas nuestras acciones es la felicidad, que consiste para el cuerpo en no sufrir y para el alma en mantenerse tranquila”. Para ello es menester expulsar el temor a los dioses, a la muerte y a la fatalidad. El hombre llega así a la ataraxia o ausencia de turbación, en la que reside la verdadera felicidad. Con un juego de palabras pretendía Epicuro

evadir el problema de la muerte: “mientras existimos la muerte no es, y cuando la muerte existe, nosotros no somos ya”.

García Venturini, al explicar las líneas fundamentales del epicureísmo, señala que para sus adeptos el alma está compuesta de átomos más sutiles que los del cuerpo. Como corolario, en esta concepción materialista no hay lugar alguno para la inmortalidad. La muerte es así una meta sin esperanza que puede ser concebida como liberación en tanto termina con el dolor, pero más allá de ella no hay premios ni castigos. A pesar de que Epicuro pretendía triunfar sobre la muerte, prescindiendo de ella, en la carta que escribe a su amigo Idomeo, pocas horas antes de suicidarse, pone en evidencia su amargura y desencanto: “Cada uno de nosotros deja la vida con el sentimiento de que apenas acaba de nacer.” Jacques Chevalier comenta este texto señalando que el dios de Epicuro, “que goza en los espacios siderales de una felicidad perfecta, no se preocupa personalmente de nuestros asuntos, ni de nuestra salvación, ni de nuestro ser mismo, y deja al hombre abismarse en la nada”. Es el desenboque desesperado de una doctrina que desconoce a la Providencia y que culmina en un enfoque equivalente al ateísmo.

Lo expuesto no significa que Epicuro recomendara la búsqueda de placeres desenfrenados. Todo lo contrario. Había elaborado una especie de aritmética moral que le permitía distinguir entre placeres naturales y necesarios, que deben satisfacerse; naturales y no necesarios, que deben procurarse con prudencia; y no naturales y no necesarios, de los que más vale abstenerse. Pero aun cuando recomendara los placeres más elevados y, entre ellos, el de la amistad, lo cierto es que su enseñanza conduce al sensismo y al hedonismo. Los criterios de virtud y de justicia, que tanto preocuparon a los continuadores de Sócrates, aparecen sustituidos por los de placer y utilidad.

En el plano de las ideas políticas, las doctrinas del epicureísmo configuraron un verdadero retroceso. Como lo señala claramente Raymond G. Gettell en su *Historia de las Ideas Políticas* los discípulos de Epicuro miraban con desprecio a la actividad cívica. Sólo era concebible la participación en la vida política en función de criterios estrictos de utilidad. No les interesaba la autorquía de la polis sino la del individuo. El sabio debía, por ello, apartarse de aquello que constitua el mayor honor del ciudadano griego: la participación política, salvo que razones de utilidad exigieran lo contrario. Por otra parte, el valor más alto era la seguridad. Tal vez por este motivo, aunque no atribuyeran importancia a las contro-

versias sobre las formas de gobierno; se inclinaban de hecho por la monarquía.

En el esquema del epicureísmo, la ley era una simple convención que reflejaba criterios de utilidad. "Hasta la Edad Moderna —señala Sabine— no hubiera sido posible explotar todas las posibilidades de tal teoría de la evolución social y de una filosofía política basada en el egoísmo puro y en el contrato. En esa época resucitó, y la filosofía política de Hobbes —con su materialismo latente, su reducción de todos los móviles humanos al egoísmo y su construcción del Estado sobre la necesidad de seguridad— se parece de modo notable al epicureísmo". Esta doctrina, por ello, debe ser considerada como un antecedente de las posiciones modernas que prescinden de la verdad, el bien y la justicia; que niegan relevancia a las virtudes individuales y sociales; que no admiten la trascendencia, dignidad y vocación de eternidad del hombre; y que son el basamento del materialismo y de las corrientes totalitarias.

ESTOICISMO

La tendencia hacia el universalismo tuvo en el estoicismo su más clara expresión. La escuela fue fundada por Zenón de Citium (350-264 a.C.), autor de numerosas obras, de las que sólo se conocen fragmentos. Sus enseñanzas fueron continuadas por Cleantes de Tróade (331-232 a.C.) y Crisipo de Soles (280-210 a.C.), pasando después la escuela a Roma a través de Panecio (180-110 a.C.) y Posidonio (135-51 a.C.).

Zenón evolucionó desde el cinismo, cuyas ideas compartió en sus años juveniles, hacia corrientes universalistas de signo más positivo.

El nombre de la escuela —estoicismo— derivó de que el fundador enseñó su doctrina junto a los pórticos (Stoa) de Atenas. Para los estoicos el fin primero y último de la filosofía no es ya, como para Aristóteles, el pensamiento o la contemplación, propia del acto puro, sino el ejercicio de un arte cuyo objeto propio es la virtud. Esta, a su vez, es concebida como la sumisión del hombre a las leyes de la naturaleza. Incluso lógica, física y ética se encuentran subordinadas al conocimiento y a la práctica de la virtud.

La ataraxia o ausencia de turbación era buscada no a través del placer —como los epicúreos— sino del ejercicio de la virtud, entendida como conformidad plena con el orden universal. Las demás contingencias de la vida, salud o enfermedad, riqueza o pobreza, esclavitud o libertad, son

indiferentes en tanto medie esa adhesión incondicional al orden que rige todas las manifestaciones del cosmos y que es pura razón. A ese orden —señala Roger Labrousse— los estoicos consideraban que no podían alterarlo ni evitar lo inevitable. El hombre sabio debía comprenderlo, admirarlo y respetarlo.

A juicio de Manuel Río, el estoicismo pretende afirmar una corriente personalista pero desemboca en el panteísmo. Además, todo ocurriría por la fatalidad: "El sabio, acorde con las estrellas, acorde con el dios cósmico, contempla el orden del mundo y encuentra en esa concordancia, en esa contemplación, la libertad. Pero esta libertad interior de los estoicos se halla sometida a la necesidad cósmica y a la fatalidad a pesar de las correcciones que en este punto procuró formular Crisipo."

Chevalier sostiene que en el fondo del estoicismo hay una actitud soberbia que conduce finalmente a la desesperación íntima del hombre ante un mundo sin providencia divina. No hay lugar en ese mundo para la acción ni para la súplica: todo lo que acontece, acontece justamente. No hay "llamada alguna a un poder más alto, sino más bien una terca obstinación en negar el mal, el dolor y la muerte misma. De ahí proviene que el suicidio voluntario hubiese arraigado tanto entre ellos, sobre todo en la época romana, como un medio de librarse de la carga de la vida o de retirarse de la comedia sin esperar su fin."

Se ha procurado, a veces, establecer cierta vinculación entre el estoicismo y el cristianismo. No se trata de negar los valores de la escuela de Zenón, la frugalidad y austeridad de sus adeptos, ni la entereza frente al dolor o la adversidad. Pero el sufrimiento o la abstención del estoico, como consecuencia del orgullo y del desconocimiento de la providencia, conducen a la desesperanza y a la autodestrucción. El cristiano, en cambio, acepta la voluntad de Dios. Pero el hombre, "consciente de su dependencia, se humilla y se pone en su verdadero lugar, el último, pero para ser ensalzado por su Creador y su Salvador, Dios."

El estoicismo fue la doctrina que mejor se adaptó al universalismo de los grandes imperios: el macedónico y el romano. Las ideas de Zenón y sus discípulos, orientadas a afirmar la existencia de una cosmopolis que superaba los límites estrechos de las polis y se extendía a todo el universo, guardaban correspondencia con las tendencias imperiales de Macedonia. Alejandro, en el célebre banquete de Opis, había invitado a la *homonoia* o concordia, que etimológicamente aludía a la fusión de corazones, por encima de las diferencias étnicas. Se trataba nada menos que de una

nueva forma de comunidad entre griegos y persas que importaba superar las supuestas diferencias de naturaleza entre helenos y bárbaros. En resumen, los hombres tenían que aprender a vivir en una nueva forma de unión social mucho más amplia e impersonal que la ciudad-Estado.

La obra emprendida por Alejandro encontró en el universalismo de los estoicos un sólido soporte. Para la escuela, la ciudadanía, en el sentido de los griegos, no tenía mayor sentido porque sus fundadores eran extranjeros (metecos). Además, no es una casualidad que Zenón haya mantenido una relación personal con Antígo II de Macedonia y que dicho monarca escogiera a un miembro de la escuela como preceptor de su hijo. Por otra parte, la idea de un Estado universal, sostenida por los estoicos, se adaptaba al resurgimiento del monarchismo imperial promovido por Filipo II y sus sucesores.

Por obra del estoicismo, de su universalismo, y de la afirmación de la ciudadanía del mundo, resurgieron distinciones que ya habían sido desarrolladas en embrión por los sofistas al distinguir entre *physis* y *gnomos*. Ahora la distinción es más nítida. Se trata de diferenciar el orden universal de las normas —en general consuetudinarias— vigentes en las distintas partes del mundo. Para el estoicismo —advierte Sabine— “hay siempre dos leyes para todo hombre, la ley de su ciudad y la ley de la ciudad universal, la ley de la costumbre y la ley de la razón. Es la segunda la que debe tener superior autoridad y la que debe aportar el canon al que deben conformarse las leyes y las costumbres de las ciudades. Las costumbres son diversas y múltiples; pero la razón es una, y tras la variedad de costumbres debe haber alguna unidad de fin.”

Este es el gran aporte del estoicismo. De la idea de orden universal, desarrollada en Grecia por Zenón y sus discípulos, surgirá en Roma, a través de los seguidores de Panecio y Posidonio (Polibio y Cicerón) el jusnaturalismo. Esta doctrina jusfilosófica será recibida y depurada por los autores cristianos y extenderá su influencia hasta nuestro tiempo.

Sin disimular las falencias del estoicismo, propias de hombres que no conocieron la revelación judeocristiana, hay en esta escuela valores naturales, como la afirmación de la hermandad entre todos los hombres, que constituyan una superación de arbitrarias discriminaciones y que, en cierto modo, constituyeron un antícpio del posterior mensaje evangélico.

En este contexto preparador de los nuevos tiempos no queremos dejar de mencionar lo que García Venturini definió como uno de los acontecimientos más colosales de la historia de la cultura. Nos referimos al

encuentro entre la tradición griega y la judía, completada después por el contacto entre el helenismo y el cristianismo. El punto de reunión fue, en primer término, Alejandría, a donde llegaron, a partir del siglo III a.C., sabios hebreos que tradujeron al griego las escrituras sagradas en la versión conocida como la septuaginta. Una figura arquetípica resultante del nexo establecido entre Israel y la cultura griega fue Filón de Alejandría (30 a.C. - 40 d.C.), creyente en la religión judía y admirador de la filosofía griega, sobre todo del platonismo y el estoicismo.

DEFENSA DE LA POLIS

No todos los griegos abandonaron los ideales políticos del siglo V a.C. para dejarse arrastrar por corrientes individualistas o universalistas. Además de la actitud conformista y resignada de los estoicos y de la actitud de apartamiento y fuga de la vida pública practicada por cínicos, cireneacos y escépticos, una parte considerable de los habitantes de Grecia adoptó, durante la época helenística, una tercera posición: la lucha contra la realidad política existente para tratar de volver atrás y restablecer la época del esplendor helénico en que las polis eran independientes.

En el siglo III a.C., superando la resignación predicada por los estoicos, los atenienses se alzaron tres veces contra Macedonia y otras tantas sufrieron sangrientas derrotas.

Esparta, bajo el gobierno del rey Cleómenes, quiso también reverdecer viejos laureles. Los macedonios lo derrotaron en 221 a.C.

La liga etolia, formada por pequeñas ciudades ubicadas al norte del golfo de Corinto, y la liga aquea, integrada por varios pueblos de Acaya, en el curso del siglo III a.C. acentuaron su independencia y expulsaron a las guarniciones macedónicas. Pero el localismo de las polis, como había ocurrido en anteriores conflictos, impidió que la unión de los griegos se consolidara. Esparta y Atenas permanecieron al margen de estas confederaciones. Cuando los romanos derrotaron a Filipo V de Macedonia, a principios del siglo II a.C., aqueos y etolios recibieron a los vencedores como libertadores. No tardaron en producirse confrontaciones. En Etolia, un sector se alió con los romanos. El otro se entendió con Perseo, hijo de Filipo V. La batalla de Pidna (178 a.C.) hizo desaparecer el reino de Macedonia. Perseo fue exhibido en Roma como un trofeo y pocos años después murió en la prisión, al tiempo que en Grecia eran ejecutados sus partidarios.

ÉPOCA HELENÍSTICA

Los aqueos no tardaron en entrar en conflicto con Roma. En 146 a.C. quedaron totalmente derrotados en la batalla de Leucopetra. Los ciudadanos de Corinto fueron degollados. Las mujeres y los niños vendidos como esclavos. Disueltas las ligas etolia y aquaea, toda Grecia quedó convertida en la provincia de Acaya. Las conquistas romanas prosiguieron después su marcha inexorable. Asia Menor fue sometida en 133 a.C. y Egipto perdió su independencia en el año 30 a.C. Tres años antes se había proclamado, con Augusto, el formal advenimiento del Imperio Romano. La época helenística había llegado a su fin.

Capítulo 7

ROMA

INTRODUCCIÓN

Con Grecia la inteligencia humana alcanzó niveles nunca logrados en la historia del pensamiento. Sócrates, Platón y Aristóteles significaron un avance impresionante hacia la búsqueda de la verdad y el bien. Además, la expansión de la cultura griega durante la época helenística contribuyó a cimentar la mentalidad lógica y a superar paulatinamente los prejuicios mágicos o mitológicos.

Roma fue la gran heredera de los helenos. Aunque sus escritores no hayan superado a los griegos en filosofía especulativa, el genio romano ha dejado una huella profunda por su incomparable contribución para el desarrollo de las ciencias jurídicas. Desde los comienzos de su historia el derecho cumple en Roma un rol insustituible. Consuetudinario y muy influído por preceptos religiosos en su primera etapa; adquirirá consolidación a partir de la Ley de las XII Tablas (450 a.C.). El estoicismo, a través de las enseñanzas de Panecio (180-110 a.C.), maestro en Atenas y en Roma, contribuyó a moderar la rigidez del derecho romano, insuflándole un marcado espíritu universalista y humanitario.

El magisterio de Panecio y de su discípulo Posidonio (135-51 a.C.) ejerció entre los romanos una influencia enorme. Jacques Denis sintetiza los principios de la escuela estoica en esta nueva etapa, expresando que sus adherentes sostenían, fundamentalmente, la igualdad de los hombres y, en consecuencia, la justicia en el Estado, el igual valor de hombres y mujeres, el respeto por los derechos de las esposas y los hijos, la benevolencia, el amor, la pureza en la vida familiar, la tolerancia y la caridad hacia nuestros semejantes, y la humanidad en todos los casos, aun en la terrible necesidad de castigar con la muerte a los criminales.

La difusión alcanzada por estas ideas entre hombres de pensamiento

como Polibio (201-120 a.C.) y Cicerón (106-43 a.C.) no significa que el humanismo había penetrado efectivamente en todas las capas de la población. Subsistían el materialismo y el hedonismo predicados por las diversas corrientes del epicureísmo. Además, el estoicismo padecía de limitaciones que sólo podrán quebrarse a partir de la prédica del Evangelio. En efecto, los romanos no alcanzaron a sistematizar la noción de persona, como ente que trasciende al Estado y que tiene vocación de eternidad. No reconocieron, tampoco, derechos subjetivos frente al Estado. Empero, la distinción entre derecho público y derecho privado, así como la diferenciación entre *jus civile*, *jus gentium* y *jus naturalis*, marcan una línea de tendencia que adquirirá plena significación durante la era cristiana. Por ello, a pesar de las señaladas limitaciones, al menos en embrión encontramos en Roma la noción de estado de derecho, entendido como comunidad en la que gobernantes y gobernados se encuentran sometidos a normas positivas que, para ser tales, deben traducir en instituciones concretas los valores permanentes de la ley natural.

LA MONARQUÍA

Con mucho de leyenda, y sin que medien mayores precisiones históricas, se afirma que Roma fue fundada por Rómulo en 753 a.C. Le suceden como reyes Numa Pompilio, Anco Marcio, Túlio Hostilio, Tarquino el Antiguo, Servio Túlio y Tarquino el Soberbio.

La monarquía era electiva y vitalicia. Los reyes tenían atribuciones civiles, militares, judiciales y religiosas. Su autoridad era compartida con el senado, que cumplía un rol asesor, y los comicios, que eran asambleas con facultades legislativas y judiciales.

Tanto el senado como los comicios curiados estaban integrados por patricios. Eran estos los descendientes de las familias fundadoras de Roma.

Los padres de familia integrantes del patriciado ejercían en su hogar funciones sacerdotales y tenían derechos de vida y muerte sobre sus esposas, hijos y esclavos.

Los plebeyos constituyan la población proveniente de otros estados. Roma era una ciudad comercial que había concedido, extensa y liberalmente, el colonato a los hijos de matrimonios desiguales, a los esclavos emancipados y a los extranjeros inmigrantes. Se formó así un contingente numeroso que paulatinamente integró una clase media poderosa. A este sector se su-

maron los servidores de las familias patricias denominados clientes, que por diversas circunstancias se fueron emancipando de sus *gens*.

En tiempos de Servio Túlio se crean los comicios centuriados con fines militares y financieros. A esta asamblea se incorporan los plebeyos porque la clasificación de los ciudadanos en centurias se realiza en función de su riqueza.

Tarquino el Soberbio continúa la política de acercamiento hacia los plebeyos. Pero en el año 509 a.C., acusado de tiranía, es depuesto por los patricios, finalizando así la etapa monárquica.

LA REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA

Las magistraturas del estado romano durante la república son electivas, temporales, colegiadas y honorarias.

La más importante, que sustituye a la monarquía, es el consulado. Está formado por dos cónsules, nombrados anualmente por los comicios. Tienen las atribuciones de los reyes, pero las funciones religiosas quedan reservadas para un *rex sacrorum*, denominado más adelante Pontífice Máximo. Hasta el año 367 a.C. el consulado pudo ser ejercido sólo por patricios.

La dictadura era una magistratura prevista para momentos de excepción. Un solo magistrado reunía en su persona todas las facultades que antiguamente tenían los reyes frente a situaciones de peligro externo a fin de proveer lo necesario para la defensa de la república.

El Senado aumenta notablemente sus atribuciones, hasta el extremo de ser la institución dominante, ejerciendo amplios poderes de gobierno y supervisando la actuación de los demás magistrados.

Los cuestores fueron nombrados para administrar las arcas públicas. Desde su origen —según Mommsen— (421 a.C.), la cuestura pudo ser desempeñada por plebeyos.

Los comicios centuriados, a pesar de haberse incorporado a ellos los plebeyos, acentuaron su influencia durante la etapa aristocrática de la república, desplazando paulatinamente a los curiados.

LA REPÚBLICA DÉMOCRÁTICA

No hay una fecha precisa que marque el comienzo de la república democrática. El tránsito se produjo de modo paulatino, entre el 500 y el

300 a.C., mediante una evolución que salvaguardó la unidad romana. Una de las manifestaciones de dicho cambio fue el ingreso de los plebeyos al senado. Otro suceso fundamental fue la creación del tribunado. Esta magistratura surgió luego de un conflicto mantenido entre patricios y plebeyos que culminó con el retiro de estos al Monte Sacro y luego al Monte Aventino (494 a.C.). Los plebeyos vuelven a Roma a instancias del cónsul Menenio Agripa. El dictador Valerio sella la paz creando una magistratura —el tribunado—. Dos tribunos, asistidos por dos ediles populares, estarán en lo sucesivo frente a los dos cónsules patricios.

El poder de los tribunos —señala Mommsen— cesa fuera de la ciudad, en donde sólo tiene fuerza el mando militar de los dictadores o de los cónsules. Pero en el interior tiene, por una parte, derecho a anular, mediante su oposición personal (veto) interpuesta dentro del término de la ley, toda decisión de un magistrado si la cree perjudicial para cualquier ciudadano. Por otra parte, posee competencia ilimitada en materia de justicia criminal, pudiendo defender su sentencia, en caso de apelación, ante la asamblea del pueblo. La potestad tribuniticia posee el derecho de tratar a su antojo la marcha de la administración y la ejecución de los juicios; puede permitir al que está obligado al servicio militar que se sustraiga impunemente al llamamiento; impide o hace que cese el arresto del deudor y la detención del encarcelado. En síntesis, su acción se extiende a todos los ámbitos de la vida social. A fin de que la defensa de los plebeyos no resulte ilusoria, los tribunos no pueden pasar una sola noche fuera de los muros de Roma y la puerta de sus casas debe permanecer abierta a toda hora.

Los comicios por tribus acentúan la transformación democrática. Para integrarlos la ciudad es dividida en 21 distritos, prescindiéndose de la distinción entre grandes y pequeños propietarios.

Otra magistratura de vital importancia fue la pretura. Creada en 367 a.C., treinta años después tuvieron acceso a ella los plebeyos. Al principio sólo había un pretor urbano. En el 249 a.C. se instituyó la pretura peregrina para intervenir en asuntos concernientes a extranjeros. Los pretores tenían la misión de decir el derecho (*ius dicere*). A través de sus edictos se fue moderando la dureza del primitivo derecho civil. El derecho formal resultó enriquecido por consideraciones de equidad, justicia y sentido común. El *ius gentium* o derecho común a todos los pueblos se vio de esta forma consolidado por la gestión del pretor peregrino. Como lo señala George Sabine, el *ius gentium* era más equitativo y razonable, y estaba

mejor adaptado a las necesidades de los tiempos que el antiguo derecho estricto (*jus civile*). Contribuyó a que mejorara la práctica de todo el cuerpo del derecho romano.

La evolución democrática prosiguió por múltiples cauces. Los tribunos convocaron a la plebe para los más diversos asuntos, expediente las asambleas los plebiscitos que, de simples peticiones, pasaron a tener fuerza de ley. A su vez, los tribunos fueron elevados a cinco y declarados inviolables.

La aplicación de la ley adquirió generalidad e impersonalidad mediante la sanción de las XII Tablas (449 a.C.), cuya redacción fue confiada a diez magistrados denominados decenviros. Se autorizaron los matrimonios entre patricios y plebeyos; se levantaron las restricciones respecto de la participación de la plebe en el culto; se declaró que los plebeyos podían desempeñar el cargo de censor, cuya misión era vigilar la moral y las buenas costumbres. Finalmente, mediante las leyes licinias, sancionadas en 367 a.C., patricios y plebeyos quedaron virtualmente equiparados. En cuanto a los comicios, los tribales reemplazan a los centuriados como gran asamblea legislativa romana. Subsisten los segundos sólo para cuestiones de política exterior y a fin de investir de su poder a cónsules, censores y pretores.

La república llega, así a su época de mayor esplendor. El desempeño de las magistraturas constituye un verdadero *cursus honorum*. Para iniciarla es menester haber servido en diez campañas militares. Abarcaba cuatro magistraturas ordinarias, en orden ascendente: la cuestura, el edilato, la pretura y el consulado. Dos magistraturas extraordinarias quedaban reservadas para antiguos cónsules: la dictadura y la censura. Los senadores a partir del siglo IV a.C. fueron designados por los censores entre magistrados cesantes.

León Homo señala que la constitución romana, producto de una larga serie de siglos, condensa los resultados de experiencias tan numerosas como variadas. Los romanos, fieles a su temperamento conservador, aspiran a no romper con el pasado. Por ello su evolución constitucional se desarrolla en forma ininterrumpida hasta alcanzar en el siglo III a.C. un razonable equilibrio. De la primitiva ciudad ha surgido un Estado que tiene cincuenta mil ciudadanos y un millón de habitantes. En el siglo siguiente, un griego, Polibio, hará el panegírico de su constitución.

POLIBIO

Después de la derrota de los macedónicos en la batalla de Pidna (178 a.C.) mil aqueos fueron conducidos como rehenes a Roma. Entre ellos figuraba Arcade de Megalópolis, conocido como Polibio (201-120 a.C.), hijo de uno de los jefes de la liga aquaea.

Polibio fue en su juventud soldado. Acompañó a su padre como diplomático en Egipto. Desempeñó un papel importante durante los conflictos que se produjeron entre Macedonia y Roma. Fue comandante de la caballería aquaea y, finalmente, después de Pidna, debió aceptar el destierro en Roma. "A su llegada —comenta Fustel de Coulanges— la ciudad de las siete colinas se encontraba en la madurez tranquila y apacible de sus instituciones".

En Roma, Polibio se vincula a Escipión el Africano, vencedor de Aníbal, alojándose en su casa y constituyéndose en preceptor de sus hijos. Acompaña a Escipión en sus campañas y recorre Libia, Galia, Córcega y España. Escribe la vida de Filópeimenes, último jefe de los griegos independientes. Finalmente, en su obra cumbre, *Historia de Roma*, relata los acontecimientos ocurridos desde las guerras púnicas hasta la derrota de Macedonia.

En el pensamiento de Polibio se advierte la influencia de su maestro y amigo Panecio de Rodas, figura cumbre del nuevo estoicismo. Es también evidente la incidencia que en su espíritu ejerció Aristóteles, particularmente en lo que se refiere al objeto de la política. "Para Polibio —sostiene Marcel Prelot—, el fin de la actividad política no consiste en adquirir y conservar la riqueza sino en introducir en la vida privada la virtud y la sabiduría, y en la vida pública la bondad y la justicia." El concepto está muy próximo a *La Política* del estagirita. Pero la distinción entre lo "privado" y lo "público", ausente en Aristóteles, traduce la influencia del derecho romano.

Polibio estudia y hace el elogio de la constitución espartana, a la que considera obra más divina que humana, y que fue posible en tanto prevalecieron las virtudes esenciales de la fortaleza y la templanza. Pero resultó inadecuada cuando los lacedemonios pretendieron ampliar su influencia a toda Grecia.

Analiza también Polibio la constitución de Cartago, señalando como un signo positivo que distribuyera el poder entre los reyes, el senado y el pueblo. Pero sus virtudes se eclipsan en tiempos de Aníbal, al romperse el equilibrio de las instituciones.

Dos son las teorías de Polibio que mayor interés han suscitado a lo largo de los siglos: la teoría de los ciclos y el gobierno mixto. Ambos puntos, que desarrollaremos sintéticamente, se encuentran intimamente entrelazados.

Polibio adopta la clasificación tripartita de formas de gobierno, de origen aristotélico, con sus respectivas perversiones. Reconoce como formas puras a la monarquía, la aristocracia y la democracia, y como impuras a la tiranía, la oligarquía y la demagogía. La originalidad de Polibio deriva de sostener que las formas puras llevan en sí el germen de su propia corrupción, tornándose así imposible la estabilidad y continuidad de cualquiera de ellas. Además, con una interpretación forzada de la historia de Roma, sostiene que la sucesión de las formas puras e impuras se produce en forma cíclica.

Para Polibio, el primer régimen es la monarquía o gobierno de uno en el que se persigue el bien común. No obstante este punto de partida, los descendientes de los reyes, "embriagados por el largo ejercicio y por las seducciones deslumbradoras de una autoridad sin límites, ya no ven en el poder más que una libertad para hacer cualquier cosa en lugar de la carga difícil de hacer el bien". Queda así claramente descrito el avvenimento de la tiranía. Ante ella reaccionan los hombres más virtuosos e implantan la aristocracia (gobierno de los mejores para el bien de todos). Lamentablemente, esta forma pura evoluciona hacia la oligarquía o gobierno de un grupo en su propio beneficio y en detrimento del bien común. El pueblo no tolera este régimen abusivo y concluye por rebelarse e implantar la democracia o gobierno de todos para el bien común. "El pueblo —escribe Polibio— una vez dueño se contenta al principio con la libertad y la igualdad. Pero pronto, extraviado por los ambiciosos y por su propia corrupción, quiere más todavía, aspira a la dominación, no sueña sino con expliación y bandajaje y, a su vez, opriime". Estamos ya en la caótica demagogía que, ante la necesidad de restaurar un orden justo, impulsa a restaurar la monarquía para reiniciarse el ciclo inexorable que Polibio denominó *anacyclosis*.

Lo notable es que Polibio no se limita a enunciar su diagnóstico. La *anacyclosis* tiene remedio. El ciclo inexorable puede ser quebrado si se adopta una forma mixta de gobierno. Tal es lo que ha hecho Roma y en ello residiría —según Polibio— el secreto de su grandeza, estabilidad y continuidad. Los romanos, sin advertirlo, han forjado en el curso de los siglos una combinación de elementos "exactamente ajustados y en perfec-

to equilibrio". El principio monárquico estaría preservado a través de la magistratura del consulado, el aristocrático mediante la actuación relevante del senado, y el democrático en los comicios. Esta mezcla neutralizaría las tendencias regresivas, pues las tres fuerzas se frenarían recíprocamente impidiendo que cualquiera adquiera una prevalencia excesiva.

Polibio,—dice George Sabine—modificó en dos aspectos la vieja teoría de la forma mixta de gobierno, que había sido durante mucho tiempo un lugar común. En primer lugar, convirtió en ley histórica la tendencia de los gobiernos no mixtos a degenerar. En segundo término, su gobierno mixto no es, como el de Aristóteles, un equilibrio de clases sociales, sino de poderes políticos.

Otro aporte significativo de Polibio es el referido a las relaciones entre ética y política. "Polibio—señala William Ebenstein—conoce que, en definitiva, ningún sistema político puede por sí mismo garantizar el desarrollo y la vitalidad de un Estado, y que, en último término, la calidad del pueblo, especialmente la calidad de sus dirigentes y funcionarios, determinarán el problema de la fuerza y la supervivencia. Por eso compara los bajos niveles morales de Cartago, en donde nada que tenga como resultado el beneficio se consideraba como indigno, con los altos niveles de Roma, que condonaban la ganancia sin escrúpulos que proviniera de fuentes prohibidas." Más específicamente, en Cartago los candidatos para el cargo prakticaban el cohecho abiertamente, mientras que en Roma la muerte era la pena capital para quien lo aplicaba. Por supuesto—como lo apunta Ebenstein—Polibio idealiza la moral política de sus conquistadores romanos. Pero el principio que sostiene, orientado a afirmar el carácter ético de la buena política, es tan válido hoy como en su tiempo.

La influencia de Polibio ha sido en la historia de las ideas políticas realmente impresionante. En lo inmediato, tuvo en Cicerón su más distinguido discípulo. A lo largo de los siglos, los autores cristianos—San Agustín y Santo Tomás entre ellos—se sintieron vivamente impactados por su magisterio. Además, la teoría del gobierno mixto, tal como la concibió Polibio, se encuentra en la base del sistema de frenos y contrapesos descripto por Locke y Montesquieu. Todo el constitucionalismo, especialmente el que se inspira en la carta de Filadelfia de 1787, es legatario moral de Polibio. La separación de poderes, considerada desde Jefferson hasta nuestros días como un elemento esencial para preservar la libertad personal, reconoce al autor de la primera *Historia de Roma* como a su gran precursor.

LA EXPANSIÓN DE ROMA

El régimen político forjado a lo largo de los siglos, que suscitó el elogio de un griego cautivo como Polibio, se vió poco a poco condicionado por la expansión territorial de lo que originariamente fue una ciudad fundada por un grupo de latinos. A medida que Roma crece y adquiere dimensiones imperiales, las magistraturas ciudadanas resultan insuficientes para gobernar tan extenso territorio.

Las primeras guerras fueron contra los demás pueblos de la península itálica. Entre los siglos VIII y III a.C. latinos, albanos, volscos, sabelios, equos, etruscos, galos, samnitas, lucanos, umbrios, tarantinos y epirotas son vencidos por los romanos. Posteriormente, durante cien años, se enfrentan cartagineses y romanos en las guerras púnicas.

El triunfo de los romanos, en el curso del siglo II, fue total. Cartago declinará hasta ser destruida y desaparecer para siempre, mientras que Roma, después de haberla vencido, llegará al pináculo de su grandeza.

Otro capítulo decisivo fue la conquista de Grecia que, como lo recordamos en el anterior capítulo, culmina con la victoria de las legiones romanas sobre las falanges macedónicas en la batalla de Pidna (178 a.C.).

Después de la destrucción de Cartago, y de la transformación de su territorio en la provincia de África, los romanos afrontan cruentas guerras con los celtíberos españoles. Las luchas se prolongan durante setenta años. Asesinado Viriato—el héroe lusitano—y tomada Numancia después de una resistencia heroica, Roma queda dueña de lo que hoy es Portugal y España. Posteriores campañas extienden las conquistas al territorio galo, entre los Alpes y los Pirineos, formándose una nueva provincia: la Galia transalpina o narbonesa.

A lo largo del siglo II Roma aparece ya como capital de un Estado de dimensiones colosales. Sus legiones se han paseado triunfales por Europa, África y Asia, incendiando y saqueando, derrotrando reyes y eliminando dinastías. El humanitarismo estoico naufraga ante la decisión de llevar adelante las conquistas hasta sus últimas consecuencias. El sistema republicano de gobierno comienza a agrietarse porque se olvidan los grandes principios morales. Los sectores más conservadores se alarman y su influencia, en el curso del siglo I a.C., se ve neutralizada por los líderes de las tendencias imperialistas, empeñados en proseguir la expansión territorial.

Después de tres grandes guerras, en las que se destacan generales como

Sila, Lúpulo y Pompeyo, las legiones romanas vencen a los ejércitos del rey Mitrídates. Bitinia, el Ponto y Siria, en Asia, y Tracia y Creta, en Europa, pasan a ser provincias romanas. En Palestina, Pompeyo hace la guerra a los judíos y se apodera de Jerusalén después de una terrible matanza.

Julio César, impulsor de la política imperialista, asombra al mundo romano con sus campañas bélicas. Derrota a Vercingetorix y anexiona las Galias de modo definitivo. Vuelve a Roma y, encendida la guerra civil, arroja a Pompeyo y a sus aliados de la península itálica. Invade España, se desplaza a Grecia, vence en Farsalia a Pompeyo, restablece en su trono a Cleopatra, destruye en África a sus adversarios y queda como dueño y señor de Roma. Pero sus enemigos, partidarios de restaurar en plenitud la república, traman su muerte y le asesinan.

Marco Antonio y Octavio se constituyen en vengadores de César y derrotan la conjura republicana. Predominan nuevamente las tendencias autoritarias que llevan a la transformación de la república en un imperio. Los vencedores se reparten las provincias romanas. Marco Antonio, aliado de Cleopatra, se transforma en un dócil instrumento de la reina de Egipto. entra a Alejandría y se sienta junto a Cleopatra en un trono de oro. La proclama reina de reyes y reconoce derechos dinásticos a Cesarión —el hijo de César y Cleopatra— y a los hijos que el propio Antonio ha tenido con la reina de Egipto.

El conflicto entre Marco Antonio y Octavio se torna inevitable. En el 31 a.C., frente al promontorio griego de Actium, se da la gran batalla. La flota de Octavio queda vencedora. Un año después, las legiones romanas llegan a Alejandría. Antonio y Cleopatra se suicidan. Sus hijos —incluido el de César— son todos ejecutados. Y Octavio es coronado como rey de Egipto.

En esos años terribles en que nace el imperio, un gran abogado, Marco Tulio Cicerón, se empeña en defender, con su vida y su obra, la supervivencia del régimen republicano.

CICERÓN

Marco Tulio Cicerón nace en Civita Vecchia en el año 106 a.C. Desde la juventud pone en evidencia sus condiciones excepcionales de orador y abogado en el foro romano. Enfrenta con vigor a la tiranía de Sila y acusa a uno de sus adeptos, Verres, de haberse extralimitado durante su prosconsulado en Sicilia.

Al restaurarse la república democrática (78 a.C.), Cicerón inicia el *cursus honorum*. Se desempeña como cuestor (76 a.C.), edil (70 a.C.), pretor (66 a.C.) y cónsul (63 a.C.).

Como cónsul, en el 62 a.C., reprime con energía la conspiración de Catilina. Cicerón promueve su enjuiciamiento, le acusa de atentar contra las instituciones y condena a muerte a sus partidarios. Increpado por Clodio de haber aplicado la máxima pena sin previa apelación a los comicios, respondió lacónicamente que había salvado a la república.

Después del proceso a Catilina los enemigos de Cicerón consiguieron que el senado lo desterrara a cuatrocientas millas de Roma. Regresó en el 51 a.C., al amparo de un decreto expedido por los cónsules centurios, y fue designado procónsul en Cilicia.

En los turbulentos años en que desempeñó sus magistraturas, actuó en el foro y se dedicó a la actividad política; Cicerón se destacó siempre por su moderación y equilibrio. Marcel Prelot considera que fue lo que hoy llamaríamos un republicano de centro. Agrega que con su talento logró agrupar tres elementos cuya unión, de haber perdurado, habría podido salvar a la república romana: los sectores medios de cierta fortuna (los caballeros), la fracción moderada de los patricios, y el sector menos radicalizado de los plebeyos. Esta coalición tuvo fuerza suficiente para derrotar a Catilina. Pero no logró perdurar.

Los últimos años de su vida política, durante los cuales escribió sus obras *La República* y *Las Leyes*, coincidieron con el final del régimen republicano que con tanto empeño había defendido desde su juventud.

Pensó ejercer alguna influencia sobre Pompeyo. Pero sus esperanzas se desvanecieron en la batalla de Farsalia. Alentó la esperanza de que Julio César, el vencedor, podría adoptar una política conciliadora, destinada a preservar las instituciones. Pero los hechos le demostraron que sus ilusiones carecían de fundamento.

Muerto César, Bruto requirió su colaboración. Pero sus propuestas moderadas fueron desechadas, viéndose obligado a alejarse de Roma.

A su regreso, comenzó lo que Vedia y Mitre denominan el período heroico de su vida. En el senado, a la manera de Demóstenes, pronunció sus célebres filípicas contra Marco Antonio, defendiendo con denuedo la supervivencia de la república. Creyó que Octavio apoyaría su posición. Pero este optó por aliarse con Antonio.

El 7 de diciembre del año 43 a.C. Cicerón fue atacado en su villa de Formia por esbirros de Marco Antonio. Su cabeza y sus manos fueron

cortadas y exhibidas en la ciudad de Roma. Con Cicerón moría también la república.

"De todos los hombres que entonces gobernaron el mundo romano —afirma Guillermo Ferrero—, Cicerón fue el único que no perdió completamente, en la horrible política de su época, la conciencia del bien y del mal que, si no preserva al hombre de pequeñas debilidades, le impide, al menos, realizar grandes crímenes. Fue el único romano que intentó gobernar al mundo, no con la loca obstinación de Catón o con el cínico oportunismo de los otros, sino observando un método reflexivo, esforzándose en permanecer fiel, entre los desórdenes de su tiempo, a las tradiciones republicanas, conciliando las austeras tradiciones latinas con las artes y la sabiduría de los griegos."

LA REPÚBLICA

Durante los años difíciles (54-51 a.C.) en que busca el apoyo del triunvirato integrado por César, Pompeyo y Craso, para defenderse de los ataques de Clodio, Cicerón escribe *La República*. Su título constituye un reconocimiento de la admiración que su autor profesa a Platón. Pero la obra es muy diferente en su contenido de la escrita por el fundador de la Academia.

Cicerón no discurre en torno a un Estado arquetípico, perteneciente a un mundo suprasensible. Tampoco se inclina, como Aristóteles, a quien también admira, por la descripción de las distintas formas de Estado posibles. Cicerón alude en su libro a un Estado concreto, al que considera como ejemplo de justicia y sabiduría: la república romana. Con un método histórico no muy objetivo, idealiza su época de oro con el propósito de proponerla a sus contemporáneos como modelo atractivo para el porvenir.

Cicerón define a la república como sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con objeto de utilidad común: "En este concepto —advierte Bidart Campos— aparecen dos elementos de primer orden: el acatamiento a un orden jurídico común, y una finalidad también común de utilidad general." He aquí el derecho y el fin presidiendo la idea de convivencia política: *Coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*. En síntesis, solidaridad en el ordenamiento jurídico común para lograr un bien también compartido por todos.

La República estuvo extraviada hasta mediados del siglo pasado. Sólo se conocían algunos fragmentos a través de transcripciones de Macrobio,

San Agustín, Lactancio y Nomo. El cardenal Angel Mai logró descubrir un ejemplar medio borrado, recuperando gran parte de los dos primeros libros, algunos párrafos del tercero, dos o tres páginas del cuarto y quinto y la narración conocida como *El sueño de Escipión*, perteneciente al sexto libro.

La obra está escrita en forma de diálogo, siendo los interlocutores Escipión Emiliano, Lelio, Manilio, Filo, Fanio y Escévola.

La influencia de Polibio es evidente a lo largo de toda la obra. Se advierte nítida en la clasificación que Cicerón hace de las tres formas clásicas de gobierno y en su opción por la forma mixta: "El gobierno puede ser atribuido a uno solo, a varios hombres escogidos, o a la multitud entera. Cuando el poder soberano está en manos de uno solo, a este único señor lo llamamos rey y a esta forma de gobierno, la realeza. Cuando está en manos de algunos hombres escogidos, al gobierno se lo llama aristocracia. Cuando es el pueblo el que dispone de todo en el Estado, el gobierno es popular. Cada uno de esos tres gobiernos puede, a condición de mantener en toda su fuerza el lazo que ha formado las sociedades humanas, llegar a ser, no diré perfecto, ni según mi criterio excelente, pero sí, no obstante, tolerable y, según las circunstancias, una u otra de estas constituciones puede merecer la preferencia. Pero la mejor forma de gobierno es una cuarta compuesta de las tres primeras, que atempera las unas con las otras. Coloco muy por encima de esas tres formas de gobierno aquella que las reúne a todas."

Después de esta clara opción, siguiendo siempre a Polibio, Cicerón idealiza la república romana pensando más en las glorias del pasado que en la decadencia de su época: "Lo declaro, lo siento, lo afirmo: no existe forma alguna de gobierno que por su constitución, por su organización, por sus reglas, pueda ser comparada a la que nos han transmitido nuestros padres y han establecido nuestros antepasados".

En los libros siguientes Cicerón trata de probar que la superioridad de la organización política procede de que no es obra de un hombre solo, ni monumento de una sola generación, sino fruto de la experiencia de muchos siglos y del genio de una larga serie de grandes hombres. Para Cicerón, la constitución de los bellos tiempos de la república ofrece la perfección y el equilibrio que expone Escipión; los cónsules representan la autoridad real, el senado es el modelo de una aristocracia ilustrada y virtuosa, y el pueblo tiene justa medida de su libertad: no carece de derechos ni de poder.

Aun cuando solo disponemos de un fragmento de la refutación de Lelio a Filo, que constituye un alegato contra el escepticismo de la escuela de Carnéades, surge claro de la obra que —como lo apunta Marcel Proust— “la concepción ciceroniana de la política es, primero y ante todo, una concepción moral”. Se cumple un deber moral consagrándose a ella porque en el esquema de Cicerón, nada hay más noble que empeñarse en el servicio de la patria. Pero esa actividad debe estar enmarcada en fines éticos. Porque la política es —como para Aristóteles— una rama de la ética. Para Cicerón —observa Sabine— un Estado puede ser tiránico y regir a sus súbditos por la fuerza bruta —la ley moral no hace imposible la inmoralidad—, pero en la medida en que así ocurra, pierde su carácter de verdadero Estado. “El Estado y su derecho —agrega Sabine— están sometidos siempre a la ley de Dios o a la ley moral o natural —a aquella norma superior de justicia que trasciende de la elección y de las instituciones humanas—. La fuerza es incidental en la naturaleza del Estado y sólo está justificada porque es necesaria para dar eficacia a los principios de justicia y derecho”.

Cicerón adhiere también a la teoría de los ciclos políticos expuesta por Polibio, pero la completa y perfecciona. El enfoque es más flexible y menos matemático. Le preocupa, en particular, que cualquier forma de gobierno degeneré en tiranía. Este tránsito puede ocurrir incluso en gobiernos democráticos que pasen a ejercer el poder despóticamente: “El imperio de la multitud —dice Cicerón por boca de Escipión— no es menos tiránico que el de un hombre solo y esa tiranía es tanto más cruel cuanto que no hay monstruo más terrible que esa fiera que toma la forma y nombre de pueblo. En tales casos no ha de decirse que la república está mal gobernada, sino que no existe la república.”

Como Sócrates y Platón, Cicerón adhiere a una visión espiritualista del hombre, el mundo y la vida. En el libro VI de *La República* Escipión Emiliano relata que en sueños se le apareció su abuelo, Escipión el Africano —vencedor de Aníbal en las guerras púnicas— quien le invitó a elevarse a las esferas celestiales para contemplar la mano de Dios sobre el mundo. Desde las alturas, las glorias mundanas resultan vanas y sólo tienen sentido la virtud y la inmortalidad: “La vida verdadera —advierte el Africano a su nieto— comienza cuando se rompen los lazos del cuerpo que nos mantienen en cautiverio; lo que tú llamas vida es, en verdad, muerte.”

LAS LEYES

Las Leyes es una obra escrita por Cicerón en la misma época en que terminaba de escribir *La República*. Ambos tratados se complementan y exponen las mismas líneas de doctrina.

Las Leyes está compuesta por tres libros que tratan: I) de las leyes en general; II) de las leyes religiosas y III) de las leyes políticas de Roma.

En el libro primero Cicerón distingue tres tipos de leyes: 1) el *jus civile*. Es el derecho común de los romanos. Estaba compilado en la ley de las XII Tablas, en los edictos de los pretores y en los dictámenes de los jurisconsultos; 2) el *jus gentium*. Es un derecho intermedio. Está integrado por el derecho consuetudinario de diversos pueblos; 3) el *jus naturale*, que Cicerón considera inmutable y necesario y que se encuentra grabado en la conciencia de los hombres.

El esquema normativo de Cicerón es continuador de las enseñanzas de Sócrates, Platón y Aristóteles. El derecho no es, en tal perspectiva, una simple técnica para preservar la convivencia sino que debe reflejar adecuadamente criterios objetivos de justicia: “De todo aquello sobre lo que versan las discusiones de los filósofos —escribe Cicerón—, nada tiene más valor que la plena inteligencia de que nacemos para la justicia y de que el derecho no se basa en la opinión, sino en la naturaleza.”

EL DERECHO NATURAL

El gran legado de Cicerón es su enseñanza sobre el derecho natural. En este punto no es, por cierto, un autor original: El jusnaturalismo venía elaborándose en Grecia y Roma desde tiempo atrás. Antígona, heroína de la célebre obra teatral de Sofocles, había reivindicado ante el tirano Creón la existencia de leyes “que no son de hoy ni de ayer”, que tienen carácter y origen divino, y que los gobernantes deben respetar y acatar. También los sofistas, con su distinción entre *gnomos* y *physis* habían prefigurado la posterior diferenciación entre ley positiva y ley natural. Por su parte, Sócrates y Platón, al enaltecer la justicia como virtud suprema, habían preparado el camino al jusnaturalismo. Y Aristóteles, como lo ha puesto de relieve Manuel V. Ordóñez, había formulado la distinción entre lo que es justo por la naturaleza y lo que es justo por la ley positiva. Finalmente, los estoicos, cuyas enseñanzas llegan a Cicerón a través de las obras de Panecio y de las lecciones recibidas de Posidonio, habían soste-

nido la existencia de un orden universal. De esta noción extrajo su visión de la ley natural que magistralmente expuso en *La República*.

Existe, pues, una verdadera ley, la recta razón congruente con la naturaleza, que se extiende a todos los hombres y es constante y eterna; sus mandatos llaman al deber y sus prohibiciones apartan del mal. Y no ordena ni prohíbe en vano a los hombres buenos ni influye en los malos. No es lícito tratar de modificar esta ley, ni permisible abrogarla parcialmente, y es imposible anularla por entero. Ni el senado ni el pueblo pueden absolvernos del cumplimiento de esta ley, ni se requiere nadie que la explique o interprete.

No es una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, sino una ley única, eterna e inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos; y existe un maestro y gobernante común de todos: Dios, que es el autor, intérprete y juez de esa ley y que impone su cumplimiento. Quien no la obedezca huye de sí mismo y de su naturaleza de hombre; y por ello se hace acreedor a las penas máximas, aunque escape a los diversos suplicios comúnmente considerados como tales.

Sintetizando la enseñanza de Cicerón, podríamos decir que tres son las grandes tesis que se afirman en *La República* y en *Las Leyes*:

- 1) que los hombres tienen grabadas en su corazón normas suprapositivas que reconocen un origen divino;
- 2) que tales normas fundamentales no deben ser vulneradas por el derecho positivo;
- 3) que la ley natural, a cuyo conocimiento accedemos con nuestra inteligencia, tiene carácter universal.

El aporte de Cicerón al jusnaturalismo reviste enorme importancia en la historia de las ideas políticas. Por supuesto, su doctrina no significa que el gran orátor romano superara las limitaciones de su época. Como lo ha destacado Fustel de Coulanges, lo que los romanos llamaban *Res publica* "era una autoridad dominante, cuyos poderes no tenían límite". Pero el jusnaturalismo, y la distinción entre el derecho público y el privado, contribuyeron a esbozar límites que adquirieron claros contornos a partir de la predica evangélica. Por supuesto, sería un exceso hermenéutico considerar que Cicerón vislumbró el campo de los derechos individuales tal como muchos siglos después los caracterizó el constitucionalismo. Pero como señala Prelot, "le era imposible al espíritu antiguo elevarse a un más alto grado de moralidad sin recibir el aporte capital del cristianismo".

EL IMPERIO ROMANO

Numerosos factores contribuyeron a la irreversible decadencia de la república. Los regímenes autocráticos de Mario, Sila, Pompeyo y César, la ruina de la clase media, el incremento del poderío militar y las conquistas territoriales, fueron preparando el principado de Octavio, quien en el año 12 a.C. es elegido Pontífice Máximo y finalmente adopta el sobrenombre sagrado de Augusto y el título de *Imperator*. Aun cuando subsistan nominalmente las magistraturas, la república ha muerto. La sucesión imperial se inicia con tiranos como Tiberio, Calígula y Nerón. Se sucedieron luego las dinastías de los Flavios (69-96) y Antoninos (96-192), y emperadores como Septimio Severo, Caracalla, Heliogábal, Alejandro Severo, Maximino, Valerio, Aureliano y Probo, poniendo de relieve una tendencia hacia la absolutización imperial que culmina con Diocleciano en el 284. Constantino se traslada en 330 a Bizancio, formándose así una nueva metrópoli (Constantinopla) que se constituye en rival de Roma. A la muerte de Teodosio el Grande, el imperio queda formalmente dividido entre sus hijos Honorio y Arcadio. El último césar del imperio romano de Occidente fue Rómulo Augústulo, destronado por los hérulos en 476.

HACIA EL FIN DE UNA ÉPOCA

Entre las últimas figuras del estoicismo romano se destaca Lucio Anneo Séneca, nacido en España en el año 3 de la era cristiana. Coincide en muchos aspectos con Cicerón, sobre todo en lo qué se refiere a la necesidad de que los gobernantes actúen con justicia. Afirma la igualdad entre los hombres y se manifiesta adversario de la esclavitud. Fue maestro de Nerón pero sus enseñanzas no ejercieron ningún influjo en el discípulo.

Otro representante del estoicismo romano fue Epicteto (50-130), esclavo nacido en Frigia y finalmente liberado en Roma. Afirmó la fraternidad entre los hombres, predicó la virtud de la piedad, y negó la existencia de "esclavos por naturaleza". Sus enseñanzas fueron compiladas en un manual (*Enquiridión*) por su discípulo, Arriano de Nicomedia.

El emperador Marco Aurelio (121-180), autor de los célebres *Pensamientos*, fue otro expositor de la doctrina estoica. A pesar de la nobleza de sus ideas, decretó durante su reinado una de las más rigurosas persecuciones sufridas por los primeros cristianos.

Las enseñanzas de Cicerón se difundieron a través de la importante obra cumplida por los jurisconsultos. En el siglo de Augusto se destacaron los discípulos de Próculo y Sabino. Los proculéyanos se inspiraban en los principios de la escuela estoica. Los sabinianos acordaban gran importancia a la tradición y la costumbre. Otras figuras consulares fueron Pomponio—quien vivió en tiempos del emperador Antonino Pío—; Gayo, que escribió las *Institutas*; Papiniano, que actuó en el final del siglo II; Paulo y Ulpiano, bajo Alejandro Severo; y Modestino, que fue el último de los grandes jurisconsultos romanos. Consolidaron el jusnaturalismo y afianzaron la distinción entre el "jus civil"; el "jus gentium" y el "jus natural".

La última gran figura del epicureísmo fue Lucrecio (96-55 a.C.). Vivió en la época turbulenta de Mario y Sila. Escribió su poema *De rerum natura* en el que procura desarrollar las doctrinas del fundador de la escuela. Pero su obra, a diferencia del estilo de Epicuro, está cargada de dureza, amargura y melancolía. Su materialismo y determinismo aparecen así teñidos de desesperación y angustia, sobre todo ante el problema de la muerte.

"Lo que Lucrecio —dice Jacques Chevalier—, con todo el paganismo agonizante, buscaba, y no pudo encontrar, esto mismo es lo que Cristo, hacia esta misma época, traía al hombre cansado de su búsqueda."

Capítulo 8

EL CRISTIANISMO

INTRODUCCIÓN

El paganismo no pudo superar ciertas limitaciones en lo que se refiere a su visión del hombre. La noción de persona humana, como sustancia de valor espiritual inmenso, con vocación de eternidad y fines propios que trascienden el orden temporal, fue desconocida por la antigüedad. Egipto, China, India, Sumeria, Babilonia, Asiria y Persia, por citar algunas civilizaciones relevantes, no reconocieron que todo hombre, por la sola circunstancia de ser tal, es titular de derechos inalienables.

Grecia, a pesar de incorporar algunas expresiones de libertad política traducidas en la posibilidad de participar en el gobierno de la polis, no reconoció la dignidad connatural a todo hombre. El ciudadano estaba sometido con su yo íntegro a la ciudad. No había derechos frente al Estado. Incluso la religión se hallaba subordinada a la polis. Cualquier deformación física determinaba en Esparta que el recién nacido fuera despedido desde el monte Taigeto. Tampoco Roma, a pesar de las alturas que alcanzó la filosofía estoica de Panecio, Polibio, Posidonio y Cicerón, llegó a elaborar una antropología que reflejara cabalmente la jerarquía del hombre en el cosmos.

LOS HEBREOS

Sin menoscabo del avance que significó la visión romana, correspondió al pueblo israelita la misión de elaborar los principios y los fundamentos de un humanismo verdaderamente integral. El hombre, en la perspectiva judía, pasa a ser considerado como imagen y semejanza del Altísimo. Así lo expresa el Señor en el Génesis 1, 26, cuando culmina su obra creadora expresando: "Hágamos al hombre a imagen y semejanza nuestra".

Como lo señala acertadamente Joseph Huby, no es por sus victorias en los campos de batalla, ni como iniciadores en el dominio de las ciencias, ni como creadores de obras de arte inmortales, ni como fundadores de una jurisprudencia hecha para durar siglos que los israelitas han adquirido un lugar prominente en la historia de la civilización y, por ende, en el desarrollo de las ideas políticas. El interés incomparable que despierta este pequeño pueblo deriva de su cosmovisión ética y hondo sentido religioso, de profundas consecuencias en la esfera política. Frente a un mundo en el que prevalece la voluntad despótica de los gobernantes orientales, el interés supremo de la polis o la grandeza del imperio, los hebreos levantan el Decálogo como supremo estandarte para marcar la necesaria sujeción del hombre en todo su proceder, incluso en el ámbito político, a normas objetivas promulgadas por el Señor en el monte Sinaí.

"La Ley —expresa John Bright—, siendo profundamente ética, encerraba y preservaba aquella nota moral que fue el centro de la fe de Israel desde sus comienzos. Podríamos citar numerosos textos para probarlo. Los maestros judíos exaltaban continuamente la conducta justa, el respeto a los padres, la sobriedad, la castidad y la moderación, la misericordia y la limosna."

Invitaban a los hombres a amar a Dios y al prójimo y a perdonar a quienes los habían ofendido: "Lo que tú aborrezcas... leemos en el libro de Tóbias 4, 15 —no se lo hagas a otro". Declararon que los sacrificios de los malvados eran una abominación para Dios, afirmando que el Señor pedía, ante todo, espíritu penitente. Agreguemos con Bright que los judíos piadosos no consideraron una carga guardar la Ley. Por el contrario, sentían un gran gozo en su cumplimiento y un gran amor hacia ella. Era luz y guía para la vida, además de protección, descanso y alegría.

Los profetas, varones de Dios, fueron heroicos guardianes de la herencia recibida del Señor y anunciaron con su predica los tiempos mesiánicos. Frente a la iniquidad de los poderosos actuaron con valentía incomparable, condenando transgresiones que ofendían a Dios y agraviaban al pueblo. Cabal representante de esta firme actitud frente a los gobernantes es el profeta Nathan, quien no vacila en reprender severamente a David por transgredir el Decálogo, al enviar a la muerte a su general Urias para apoderarse de su esposa Bersabé. El poderoso rey de Israel confesó humildemente su falta, hizo penitencia para obtener el perdón de Yahvé y señaló con su ejemplo que gobernantes y gobernados están sometidos al imperio de la ley moral.

EL MENSAJE CRISTIANO

El cristianismo prolonga y amplía el humanismo que recibe de Israel, sin desdeñar los aportes culturales desarrollados por Grecia y Roma. Como señala Marcel Prelot, el cristianismo no significó una ruptura con el mundo antiguo. Pero la visión humanista alcanza ahora dimensiones infinitas, porque el Evangelio propone a todos los hombres, como misterio de fe, que Dios se hace historia al asumir en Cristo la naturaleza humana. Jesús, Dios y Hombre verdadero, enaltece a través del misterio de la Encarnación del Verbo al linaje humano, sin exclusión alguna. Todo hombre, por la sola circunstancia de serlo, aparece ornado de una suprema dignidad. "Despojaos del hombre viejo con todas sus obras —dice San Pablo a los colosenses— y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego ni judío, circunciso ni no circunciso, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos".

La proclamación de la igualdad en lo esencial, por encima de las diferencias accesorias, no implicaba, de ninguna forma, una ruptura con la tradición mosaica. "Yo soy judío —advierte San Pablo a sus compatriotas de Jerusalén—, nacido en Tarso de Cilicia, educado en esta ciudad e instruido a los pies de Gamaliel, según el rigor de la ley patria, celador de Dios, como todos vosotros lo sois hoy." (Hechos 22, 3). Y en el exordio de la *Epístola a los Hebreos*, subrayando la continuidad que media entre el judaísmo y el cristianismo, expresa: "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios a nuestros padres por ministerio de los profetas: últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo." (1,1-2).

El mensaje de Jesús importa no renegar de los profetas, sino llevar la revelación de Yahvé hasta sus últimas consecuencias. Se trata, ahora, de enfatizar, en el nuevo humanismo cristocéntrico, el valor inestimable de todo hombre, así como su vocación de eternidad. El Evangelio enseña que Dios quiere que todos los hombres se salven, pero advierte que el último juicio versará sobre la actitud que, en sentido material y espiritual, observemos frente a los más pequeños, a los más despreciados; a aquellos que el paganismos rechazaba o subestimaba y que en la visión cristiana aparecen revestidos de renovada dignidad. "En verdad os digo —dice el Señor en el Evangelio de San Mateo— que cuantas veces hicisteis eso (actos de caridad) a uno de estos mis hermanos menores, a Mí me lo hicisteis." (25, 39).

HUMANISMO Y ESCLAVITUD

El cristianismo impulsa así un nuevo humanismo fundado no sólo en el reconocimiento de Dios, como causa eficiente y causa final del universo, a quien debemos amor y adoración, sino en el servicio de Dios en el prójimo, por desvalido o miserable que pueda parecer en su condición exterior. "Fue la doctrina predicada por Jesucristo —afirma Linares Quintana— la que produjo la más profunda conmoción hasta hoy acaecida en la historia de la humanidad; y por ende en la historia de la lucha eterna del hombre por la libertad."

En el mundo pagano, los hombres no valían como tales sino en función de su condición jurídica o de sus privilegios. La esclavitud era un dato sobre cuya necesidad pocos discutían. Pero ahora, en la dimensión sobrenatural de la Iglesia naciente, el esclavo es acreedor al respeto que deriva de su condición de redimido por la sangre de Cristo. San Pablo, en la *Epístola a Filemón*, le solicita que reciba al esclavo Onésimo "no ya como siervo, antes, más que siervo, hermano amado, muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la ley humana y según el Señor" (15). Y en la carta a los efesios, el apóstol de los gentiles recomienda: "Vosotros, amos, testimoniad amor a vuestros esclavos, no los tratéis con rudeza ni amenazas, porque sabed que unos y otros tenéis un Señor común en el cielo, que no tendrá miramiento para la condición de las personas." Finalmente, en sus *Cartas a los corintios*, San Pablo les advierte que "donde está el Espíritu del Señor, está la libertad" (2, 3-17), subrayando que quien es llamado por Dios, aunque sea siervo, es en Dios libre (1, 7-22).

PROYECCIONES POLÍTICAS

El cristianismo —es oportuno recalcarlo— es una religión. Como lo señala García Venturini: "No es una filosofía que viene a atacar a otra filosofía, sino un saber de salvación que, de suyo, está más allá de la inteligencia humana, ya que sin ser irracional es superracional, sostenido por la fe, recibido por revelación y atravesado por el misterio". El Reino del Señor, como Él mismo le expresa a Pilato, aunque se prepara en el corazón de los hombres que peregrinan en la tierra, no pertenece a este mundo y adquiere su plenitud más allá del tiempo y del espacio. El cristianismo no es una doctrina política, como tantas que en la historia de las ideas encontramos referidas de modo directo al ejercicio del poder tem-

poral. Pero sus principios morales, al arraigarse y expandirse por el mundo, produjeron, de modo evolutivo, una modificación profunda de los ordenamientos jurídicos y políticos entonces vigentes.

Aunque los apóstoles no predicaran la eliminación violenta e inmediata de instituciones inicuas como la esclavitud, poco importaba su subsistencia si los siervos eran verdaderamente tratados como hermanos. Además, los fermentos del Evangelio, exteriorizados en principios de ética política y social, al penetrar en el corazón de los gobernantes cristianos, promovieron la adecuación de las legislaciones positivas a la nueva concepción del hombre que fluye de las enseñanzas de Jesús.

EL HOMBRE Y EL ESTADO

El nuevo humanismo plantea, también, una modificación profunda del concepto que prevalecía en la antigüedad sobre las relaciones entre el hombre y el Estado. En Egipto, en las civilizaciones que se desarrollaron en la llamada Media Luna de las tierras fértilles y, en general, en los pueblos de Medio Oriente —salvo el caso excepcional de Israel—, el predominio del Estado fue total. "Nadie —dice Bidart Campos— había discutido al Estado su poder absoluto antes de Cristo". El hombre era valorado como una porción de energía que, en determinadas circunstancias, podía ser masivamente empleada para obras físicas o como elemento insustituible para la guerra. La persona humana estaba comprometida con su yo íntegro en el Estado. Era sólo una parte que en sí carecía de valor.

También tuvo graves falencias la antropología sustentada durante siglos por los griegos. El ciudadano de la polis —como ya lo hemos señalado— estaba integrado a su ciudad con todo su ser. Hasta la vida más allá de la muerte era concebida sólo como supervivencia en la memoria de la polis. Por los demás, los poemas homéricos nos muestran a los dioses y semidioses luchando y esforzándose por la victoria de sus polis.

Benjamín Constant y, entre otros, José Manuel Estrada en sus *Lecciones de Derecho Constitucional*, han señalado que los helenos, e incluso los romanos, conocieron algunas expresiones de libertad política que se traducían en la posibilidad de integrar las magistraturas estatales y participar en la sanción, ejecución y aplicación de la ley. Pero la libertad civil por virtud de la cual los hombres, sin discriminación alguna, tienen derechos en el Estado y frente al Estado, derivados de ordenamientos suprapositi-

vos que gobernantes y gobernados deben observar, fue palmariamente desconocida por el pensamiento antiguo. El propio Sócrates, que es la expresión más elevada del humanismo griego, declina la propuesta de evadir una sentencia inicua porque no concebía la posibilidad de alzarse contra las leyes de la polis, ni siquiera cuando se las había invocado para condenarlo a una muerte injusta.

En la visión cristiana, la ecuación hombre-Estado experimenta una modificación profunda. Se afirma el carácter natural de la comunidad política como expresión de la sociabilidad connatural al hombre. San Pablo recomienda a los destinatarios de sus epístolas que se comporten como ciudadanos ejemplares. A los romanos les advierte que el principio de autoridad viene de Dios, rechazando así algunas desviaciones anarquistas que comenzaban a aflorar entre algunos de sus discípulos. Pero la afirmación del origen divino del poder estatal no suponía, como es obvio, que justificara la designación de los hombres inmorales y pérpidos que con frecuencia gobernaron el imperio romano. San Juan Crisóstomo (347-407), al efectuar la exégesis del texto paulino sintetizó el criterio interpretativo que prevaleció entre los cristianos hasta que, muchos siglos después, hombres como Jacobo I de Inglaterra elaboraron doctrinas absolutistas invocando un supuesto derecho divino. "¿Qué dices?" —expresó Crisóstomo—. ¿Acaso todos y cada uno de los gobernantes son constituidos como tales por Dios? No, no digo esto; no se trata aquí de los gobernantes por separado, sino de la realidad misma. El que existe la autoridad y haya quienes manden y quienes obedezcan y el que las cosas todas no se dejen al azar y a la temeridad, eso digo que se debe a una disposición de la divina sabiduría."

LA OBEDIENCIA Y SUS LÍMITES

El Estado, pues, en la visión cristiana, ya no puede servirse de los hombres sino que pasa a estar al servicio de ellos. Los gobernantes deben ser en consecuencia, gerentes y promotores del bien común, sujetos a normas objetivas y heterónomas irrenunciables de inexcusable cumplimiento. Cuando la ley es inicua, el cristiano puede y en ciertos casos debe aplicar el criterio fijado por Pedro —primer pontífice de la Iglesia fundada por Cristo— cuando en Jerusalén se lo intimó a que cesara en la prédica del Evangelio: "Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres". Con estas palabras el humilde pescador constituido en Vicario del

Señor definió un principio moral que constituye el basamento del derecho de resistencia a la opresión.

No fue una enseñanza teórica. Los mártires que ofrendaron sus vidas en las diez terribles persecuciones que preceden al Edicto de Tolerancia, promulgado por Constantino el Grande en el año 313, ejercieron en forma pasiva el *jus resistendi*. Los romanos no comprendían la actitud de los cristianos. Para ellos, como lo advierte Federico Ozanam en sus estudios sobre los orígenes de la civilización cristiana, "el emperador era un verdadero dios en vida y en muerte; un dios que ordena; que quiere mañana lo contrario de cuanto había querido la víspera; cuya tiranía es tanto más abominable cuanto que se ejerce sobre las cosas morales sin admitir que pueda existir voluntad distinta de la suya". El emperador, para la Roma pagana, *legibus solitus*, está desligado de las leyes. *Quod principi placuit legis habet vigorem*: lo que el príncipe resuelve tiene fuerza de ley. Esto sin perjuicio de que los jurisconsultos sostuvieran la ficción de que el poder del *imperator* era ejercido por delegación del pueblo. Por ello señala Ozanam que el derecho romano del período clásico, modificado por la jurisprudencia de los antoninos, es bello a la manera del Coliseo: constituye un monumento admirable, pero en él se arrojan los hombres a las fieras... Era inenester que muriera el imperio para que reviviera lo que constitúa la verdadera alma del derecho romano, es decir, el principio de la equidad natural que inició su lucha con la sangre de Virginia sobre el Monte Sacro, que combatió por la palabra de los tribunos y por los edictos de los pretores, y que encontró energías renovadas en la filosofía estoica; pero sólo el cristianismo fue capaz de otorgar al derecho romano el triunfo definitivo.

"Era necesario —señala Ambrosio Romero Carranza— el advenimiento del cristianismo, religión de libertad, como la calificó San Gregorio de Nisa, para que, al final, triunfara definitivamente no sólo el verdadero espíritu del derecho romano sino también el principio del derecho natural, y para que brillara, con todo su esplendor, la doctrina del derecho de resistencia a la opresión." No significó esto la proclamación del caos y la anarquía. Todo lo contrario. Importó, simplemente, la afirmación de que el ejercicio del poder debe estar sujeto al gobierno impersonal de la ley, concebida como ordenamiento de razón para el bien común, sin privilegios ni discriminaciones arbitrarias.

LAS DOS POTESTADES

Contribuyó, además, a la paulatina comprensión de la libertad civil la distinción que claramente el Señor expone en el Evangelio de San Lucas: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Tal vez no todos los contemporáneos de Jesús advirtieron la bondura de la enseñanza y la conmoción que inexorablemente produciría en los criterios políticos que prevalecían en casi todo el mundo "La distinción jurisdiccional entre lo temporal y lo espiritual —enseña Bidart Campos— no significa tan sólo un desdoblamiento. Significa algo mucho más profundo, o sea, que el poder del Estado no se ejerce sobre todo el hombre, porque en lo espiritual el hombre es súbdito de otra autoridad distinta: la religiosa. Sustraer al Estado un aspecto tan importante de la vida humana, cual es el de las relaciones con Dios, es contener el absolutismo. La conciencia religiosa del hombre queda fuera de la jurisdicción política y es inviolable y sagrada."

LA LIBERTAD RELIGIOSA

Esta doctrina, profundamente antiabsolutista, es la única que resulta coherente con el mensaje cristiano. Ello a pesar de que en la historia muchos hayan actuado erróneamente creyendo seguir dicho mensaje pero desnaturalizándolo, al promover uno u otro absolutismo de Estado. No debe, por cierto, ser confundida con el relativismo, el escepticismo o el sincretismo. No significa tampoco que se identifiquen verdad y error sino que la intimidad de la conciencia y la libertad interior deben ser siempre respetadas. La doctrina que fluye del citado pasaje de San Lucas ha recorrido dos milenios y tiene en nuestros días una manifestación actualizada en lo expresado por el Concilio Vaticano II en uno de sus documentos fundamentales: "La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos." Declara, además, que "el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de

Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana —expresa el texto de la Declaración *Dignitatis Humanae*— a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil."

EL JUSNATURALISMO

Pero la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios no se limita a servir de fundamento a la libertad religiosa y a justificar la resistencia de los mártires, que preferían afrontar el circo y las fieras antes que quemar incienso en honor de los dioses romanos. Su repercusión fue más amplia porque contribuyó a poner de relieve, desde los comienzos de la prédica apostólica, que el Estado, cuya potestad absoluta pocos cuestionaban en la antigüedad, tiene límites que no se pueden violar. En tal perspectiva, el poder político no debe tener injerencia en asuntos que conciernan a la intimidad de la persona humana, de la familia o de la vida social. Surgen así ámbitos de reserva cuya existencia servirá de base al progresivo reconocimiento de facultades personales que el Estado no debe vulnerar. Un amplio espectro de la vida individual y social queda de esta forma al margen de la discrecionalidad del poder político. Todas estas limitaciones generaron, en el curso de la historia, la convicción generalizada de que existe un ordenamiento suprapositivo, a cuyos parámetros de justicia las leyes humanas deben ajustarse. El iusnaturalismo de los estoicos romanos, renovado y transformado por los autores de la patristica y la escolástica, se constituyó, de modo creciente, en una creencia compartida por los pueblos que recibieron las enseñanzas del Evangelio. La ley natural, concebida como participación de la ley eterna en el hombre, se transformó en el sustento más sólido para el reconocimiento de los derechos personales en el Estado y frente al Estado. En ella, además, se encuentra el soporte del constitucionalismo moderno y de las declaraciones de derechos.

LA LIBERTAD DE LA IGLESIA

Como lo ha señalado George H. Sabine, la aparición de la Iglesia significó una verdadera conmoción espiritual que no fue fácilmente asimilada por los romanos. Durante casi tres siglos las persecuciones fueron sistemáticas. No preocupaba demasiado que los cristianos adoraran a Dios.

Resultaba inadmisible para la mentalidad pagana que no rindieran también culto a los dioses mitológicos y que no reconocieran el pontificado máximo del emperador. Al amparo de esta cerrada intolerancia, diez sanguinarias persecuciones fueron desatadas contra los difusores del Evangelio. En la primera, ordenada por Nerón, millares de fieles fueron quemados vivos, crucificados o arrojados a las fieras. Se desarrolló entre los años 64 y 68 y en ella murieron San Pedro y San Pablo. En tiempos posteriores se produjeron tres grandes persecuciones bajo Domiciano (81-96), Trajano (98-117) y Marco Aurelio (161-180). En el período que precedió al advenimiento de Constantino, se desataron otras seis persecuciones bajo Septimio Severo, Maximino el Tracio, Décio, Valerio, Aureliano, Diocleciano y sus sucesores. Fueron siglos de santidad y purificación. La sangre de los cristianos regó y fecundó la semilla arrojada en Europa, África y Asia por los apóstoles y sus sucesores. En esos tiempos asumir el pontificado romano significaba aceptar anticipadamente la palma del martirio.

Finalmente, en 313, seis meses después de derrotar a todos sus rivales, Constantino y Licinio expedieron el edicto de Milán, en cuyo texto se proclamó la libertad religiosa: "Nos, Constantino y Licinio, Augustos, hemos pensado que convenía establecer las reglas por las cuales deben organizarse el culto y el respeto debidos a la divinidad. Concedemos a los cristianos y a todos nuestros súbditos la libertad de practicar la religión que prefieran. Hacemos, pues, saber nuestra voluntad para que la libertad de abrazar y seguir la religión cristiana no sea negada a nadie, sino que se considerá como lícito a cada cual el consagrar su alma a la religión que le convenga. Esta concesión que hacemos a los cristianos, la extenderemos por igual a todos aquellos que deseen seguir ese culto y sus ritos particulares. Conviene que todos los hombres, en lo relativo a las cosas divinas, puedan seguir su propia conciencia."

En tiempos del emperador Juliano el Apóstata (361-363) renace la persecución contra los cristianos. En la campaña militar que emprende contra los persas es herido por una flecha. Los historiadores Teodoro y Sozomeno atribuyen a Juliano estas últimas palabras pronunciadas al caer del caballo: "Venciste Galileo". Lo cierto es que sus sucesores, Joviano y Valentíniano, ambos cristianos, ponen punto final a la persecución contra la Iglesia.

LA PATRÍSTICA

En los años posteriores al Edicto de Milán la prédica cristiana fue perturbada por la irrupción de diversas herejías. Lamentablemente no constituyeron un simple problema teológico. Con frecuencia la indebida injerencia de las potestades temporales contribuyó a que se planteara un nuevo problema político: el cesaropapismo.

Varios factores coadyuvaron a la expansión de las herejías. A juicio de Romero Carranza, numerosos paganos que se hicieron cristianos sin mayor preparación ni fe, y que llevaron sus vicios y sus preocupaciones mundanas al seno mismo de la Iglesia, cooperaron al incremento de numerosos errores dogmáticos.

Los padres de la Iglesia, continuadores de la prédica apostólica, se distinguieron en la lucha contra las herejías. Se destacaron en Oriente San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Gregorio de Niza y San Clemente de Alejandría. Y en Occidente San Ambrosio, San Martín de Tours, San Jerónimo, San Hilario de Poitiers, San Cirilo y San Agustín.

Se denominó patrística a la doctrina teológica y filosófica expuesta por los padres de la Iglesia. Durante este período fue evidente el esfuerzo por conciliar la fe cristiana con los aportes positivos de la sabiduría pagana. Sobre todo ciertos autores como Platón, Filón de Alejandría, Plotino y otros neoplatónicos, y en alguna medida Aristóteles y los estoicos, ejercieron influencia indudable sobre los padres de la Iglesia.

Armados, pues, de un poderoso bagaje doctrinal, teológico y filosófico, enfrentaron con la pluma a las desviaciones religiosas que surgían entre los propios cristianos y a doctrinas como el maniqueísmo y el gnósticismo.

Las herejías que más preocuparon a los autores de la patrística fueron el arrianismo, que negaba la Santísima Trinidad; el nestorianismo, condenado por el Concilio de Efeso (431), el cual reconoció a la Santísima Virgen María como Madre de Dios; el donatismo, un puritanismo que fue refutado por San Agustín; el monofisiismo, negador de la humanidad de Jesucristo; y el pelagianismo, que negaba el pecado original y la necesidad de la gracia sobrenatural para lograr la salvación. Sus doctrinas fueron también rebatidas por San Agustín.

La Iglesia, en su lucha contra las herejías, adquirió el nombre de Católica (de la palabra latina *Catholicus* y del griego *Katholikos*) que significa

universal. San Ignacio, obispo mártir de Antioquía, fue el primero en darle este nombre a la verdadera Iglesia cristiana: "donde quiera que esté Cristo allí está la Iglesia Católica". Con posterioridad los padres de la Iglesia adoptaron definitivamente el nombre *católico*. San Agustín, en sus polémicas con los heresiarcas, en más de doscientas cuarenta veces denominó católica a la Iglesia fundada por Jesucristo, jerárquica, sacramentalia y apostólica.

El Primer Concilio Universal, reunido en Nicea el año 325, con la asistencia de más de trescientos obispos de todas las provincias del imperio romano, incluso uno de los godos y otro de Persia, y dos delegados del papa San Silvestre, condenó el arrianismo y aprobó el credo o simbolo de Nicea. Fue redactado en parte por San Atanasio y hasta hoy lo rezan los católicos.

SAN AMBROSIO

San Ambrosio de Milán (340-397) es una figura de la patrística de indudable relieve en la historia de las ideas políticas porque contribuyó a clarificar el siempre complejo problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Fue obispo de Milán durante veinte años, en tiempos de los emperadores Graciano, Valentiniano el Joven y Teodosio el Grande.

En el año 380 estalla en Tesalónica un movimiento insurreccional como protesta ante los altos impuestos. La estatua del emperador es derribada y muerto el comandante de la ciudad. Teodosio se enfurece. Los tesalonienses son conducidos a la arena del circo y los soldados, desde las gradas, los matan a flechazos, perciendo de esta forma siete mil personas.

Después de esta cruel represión, Teodosio se dirige a la basílica de Milán. San Ambrosio detiene al emperador en el umbral y le prohíbe la entrada. Teodosio acata la decisión del obispo y humildemente hace penitencia durante ocho meses antes de ser admitido nuevamente en comunión con la Iglesia cristiana. Para San Ambrosio el emperador, como todo bautizado, está en la Iglesia y no por encima de la Iglesia en todo lo que signifique observancia de la ley divina. "En esta perspectiva —comenta Prelot—, el emperador, como cristiano, se halla sometido a la Iglesia, al Papa y al obispo que la representan, cuando falta a la disciplina religiosa o la ley moral: *ratione peccati*, a causa del pecado. Como pecador, la Iglesia podrá imponerle la contrición, la penitencia y el propósito de enmien-

da. No importa ello, obviamente, que la potestad espiritual asuma atribuciones privativas del orden temporal. Significa, simplemente, que como feligrés el emperador no está exento de cumplir sus obligaciones morales."

No obstante ser declarado el cristianismo, por Teodosio el Grande, religión oficial del imperio (febrero del año 380), San Ambrosio no avanza hacia áreas que son privativas de la potestad temporal: "Si el emperador dice — nos demanda el pago de tributos, no resistimos... Nosotros damos al César lo que es del César."

Al emperador Valentiniano, San Ambrosio le expresa: "Los palacios pertenecen al emperador, las iglesias al sacerdote." Llega incluso a advertirle que, en materias de fe, son los obispos los que deben ser jueces de los emperadores cristianos y no los emperadores de los obispos. "San Ambrosio —observa Sabine— no discutió en modo alguno el deber de obediencia a la autoridad civil; pero afirmó que no era sólo un derecho sino un deber de los obispos reprender a los gobernantes seculares en materia de moral."

No menos clocuente fue la defensa que hizo San Ambrosio del pontificado romano. A él le pertenece la famosa frase que se repite hasta nuestros días *Ubi Petrus, ibi Ecclesia* (Donde está Pedro, está la Iglesia).

San Ambrosio murió el 4 de abril del año 397. El imperio, ante la embestida de los bárbaros, agonizaba. A pesar de los graves acontecimientos del siglo V, el célebre obispo de Milán dejó un doble legado de valor inestimable: la consolidación de la autoridad del sucesor de San Pedro y la fijación de límites morales que los poderes políticos deben siempre respetar.

SAN AGUSTÍN

Aurelio Agustín nació en Tagaste (Numidia, norte de África) en el año 354, hijo de Patricio, bautizado antes de morir, y de Mónica, una madre ejemplar, a quien la Iglesia ha canonizado. Se educó en el ambiente intelectual de África del Norte, ardiente y brillante a la vez, que produjo escritores célebres como Tertuliano, San Cipriano, Arnobio y Lactancio. Muy joven aún, en medio de una vida disipada, tuvo un hijo a quien llamó Adeodato. A través de la lectura del *Hortensio* de Cicerón experimentó la atracción de la filosofía. Siguió durante un tiempo las enseñanzas de los maniqueos, que sostienen la existencia de dos principios divinos; hos-

tiles y opuestos, uno del bien y otro del mal, y que estaban muy influidos por la religión persa (el zoroastrismo).

Agustín ejerció la docencia en Tagaste y Cartago, enseñando gramática y retórica. Pasó después a Roma y Milán, donde conoció a San Ambrosio. La formidable oratoria de este gran obispo le convence pero no alcanza a convertirlo. Prosigue sus lecturas. Se siente atraído momentáneamente por el epicureísmo, pero se inclina luego por los neoplatónicos, siempre sediento de alcanzar la verdad pero sin disposición para cambiar de vida. En esos momentos cruciales, en que su madre Mónica oraba incesantemente por su conversión, se acentuó en el interior de Agustín una profunda lucha interior. Finalmente, en medio del combate, oyó una voz que le decía: *Tolle, lege; tolle, lege*: (Toma y lee). Se acercó a un libro, lo abrió, y leyó un pasaje de la Epístola a los Romanos, en el que San Pablo exhorta: "No vivamos en comilonas y borracheras, en la impureza, en rivalidades y envidias; revistámonos de Nuestro Señor Jesucristo sin tratar de satisfacer los deseos de la carne" (XIII, 13).

A partir de este instante Agustín abandonó sus dudas y vacilaciones. La luz penetró en su alma. La conversión fue total y así se lo comunicó a su madre. Se retiró a una casa de campo donde se preparó para recibir el bautismo con su hijo Adeodato y su amigo Alipio. En 391 fue ordenado sacerdote y en 396 consagrado como obispo de Hipona. Hasta su muerte, ocurrida el 28 de agosto del año 430, realizó una labor pastoral e intelectual verdaderamente impresionante. Su búsqueda de Dios fue siempre insaciable. Este anhelo, que marcó su vida, se encuentra sintetizado en su célebre exclamación: "¡Porque tú, Señor, nos hiciste para ti, nuestro corazón estará inquieto hasta que repose en ti!"

La obra escrita por San Agustín es amplia y aborda temas filosóficos, teológicos, históricos y jurídicos. Entre los títulos más relevantes se destacan *De libero arbitrio* (395), referido a la libertad, el problema del mal y los errores maniqueos; *Confesiones* (400), una autobiografía espiritual que se ha leído con interés desde su publicación hasta nuestros días; *Retractaciones*, una obra en la que señala las limitaciones de la filosofía pagana y se rectifica de sus errores juveniles; y *De Civitate Dei* (La Ciudad de Dios), escrita entre los años 413 y 426, que constituye una verdadera suma del saber de su tiempo, y en la que se desarrolla por primera vez una verdadera filosofía y teología de la historia.

LA CIUDAD DE DIOS

En agosto del año 410, durante tres días, los visigodos, al mando de Alarico, saquean Roma. La impresión que producen los actos vandálicos cometidos por estos bárbaros es notable. San Jerónimo, desde su monasterio de Belén, exclama: "¡En una sola ciudad que se derrumba, es el género humano entero el que perece!" Durante siglos se había creído que Roma era eterna, pero ahora resulta evidente que se resquebraja. No faltan, entonces, paganos que acusan a los cristianos de ser los responsables de la decadencia, por su predica pacifista y universal, y por haber promovido el abandono del culto que se rendía a las divinidades protectoras de Roma.

San Agustín rechaza con énfasis estas falsas imputaciones en sermones que demuestran que el cristianismo no es, de ninguna manera, responsable de la caída de Roma. Pero para refutar de modo integral esas acusaciones escribe a lo largo de trece años su obra máxima: *La Ciudad de Dios*.

"Dos amores —escribe San Agustín— han construido dos ciudades; el amor a sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios: la ciudad terrenal; y el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo: la Ciudad de Dios. Una se glorifica en sí, la otra en el Señor. Una pide su gloria a los hombres, la otra deposita su gloria más querida en Dios, testigo de su conciencia. Una, con el orgullo de su gloria, avanza con la cabeza erguida; la otra dice a su Dios: Vos sois mi gloria y sois vos quien yergue mi cabeza. Aquella, en sus jefes y en sus victorias sobre las otras naciones a quienes somete, se deja dominar por su pasión de mando. Esta nos muestra ciudadanos unidos en la caridad, servidores mutuos unos de otros, gobernantes tutelares, subditos obedientes" (Libro XIV, cap. 23).

El texto transcripto demuestra claramente que, en la perspectiva agustiniana, no puede identificarse a la Iglesia con la ciudad de Dios ni al Estado con la ciudad terrena (*civitas diaboli*). "La doctrina moderna, católica o no católica —advierte Bargalló Cirio—, rechaza hoy día la interpretación que antaño se hiciera en cuanto a que el autor de *La Ciudad de Dios* asimilara esta a la Iglesia, y la ciudad terrestre al Estado... Es evidente que para San Agustín hubo justos que integran la ciudad celeste y que vivieron antes que la Iglesia se fundara, y que también en la Iglesia se encuentran muchos que no serán en definitiva del número de los elegidos."

En síntesis, en el mundo los hombres de las dos ciudades, que actúan tanto en el Estado como en la Iglesia, se entremezclan, quedando a Dios reservado el conocimiento de quiénes pertenecen a una y otra ciudad. El deslinde será definitivo sólo al final de los tiempos, cuando triunfe la Jerusalén celeste y el tiempo lineal desemboque en la eternidad.

"La Ciudad de Dios —señala Gastón Boissier— no tiene murallas ni fronteras; está abierta a todos los seres que en el mundo reconocen al mismo Dios, practican las mismas leyes y alimentan las mismas esperanzas. No sólo contiene habitantes de todos los países, sino también a muertos y vivos. Los que han vivido bien y, en su tumba, esperan el eterno despertar, forman parte de ella lo mismo que quienes sostienen aún el combate de la vida. He aquí, pues, una división nueva de la Humanidad."

Como no tiene en cuenta las nacionalidades y no tiene consideraciones particulares para con las civilizaciones más altas, suprime la distinción entre ciudadanos, extranjeros y bárbaros. En el abigarramiento de razas diversas, de naciones y de reinos reunidos que forma el universo, distingue dos sociedades, que viven mezcladas como lo están el bien y el mal en los asuntos humanos, pero que se codean sin confundirse, y que marchan con el mismo paso sin llegar al mismo fin."

San Agustín desestima así las imputaciones de los paganos. Roma no paga por la prédica cristiana sino por las guerras injustas, conquistas arbitrarias, despotismos, latrocinos, crueza, persecuciones y demás iniquidades cometidas en el curso de su historia. La fe cristiana no ha debilitado a los ciudadanos convertidos al Evangelio. Todo lo contrario. San Agustín hace por ello el elogio del patriotismo como una gran virtud compatible con la universalidad de la Iglesia.

San Agustín encuentra en Platón una indudable fuente de inspiración. Pero supera al filósofo griego al señalar que la Ciudad de Dios tiene vocación de eternidad aunque se prepare en el mundo. Para San Agustín el Estado es un producto natural que derivó —como lo enseñaba Aristóteles— de la propia naturaleza humana. A fin de qué la autoridad que rige a la comunidad política cumpla sus fines debe gobernar con justicia. Porque los reinos sin justicia no son más que grandes latrocinos. El fin del Estado es, en definitiva, la justicia. Ausente esta virtud no hay propiamente Estado sino bandidaje. Ilustra Agustín esta tesis recordando la frase del pirata condenado a muerte por Alejandro Magno: "Por cuanto yo no tengo más que un barco me llamas pirata y ordenas que me ahor-

quen, mientras que tú, por tener una flota entera, te titulas rey; pero, al fin de cuentas, los dos realizamos las mismas acciones."

El ejercicio del poder abarca, para San Agustín, tres áreas fundamentales: 1) el *officium imperandi*, o actividad que debe cumplirse en el servicio del gobierno, sin mediocridad ni desfallecimiento, con fuerza y prudencia, evitando la soberbia, el orgullo y la concupiscencia del poder; 2) el *officium providendi*. Consiste en discernir los verdaderos intereses del Estado, previendo las necesidades genuinas de la comunidad. El gobernante deberá así promover la moderación y evitar la disolución de las costumbres; 3) el *officium consulendi*. Está referido al rol de consejero de su pueblo que incumbe a todo aquel que se encuentre investido de autoridad.

"Con base en la justicia y en la caridad, el programa de Agustín —dice Prelot— está contenido en esta trilogía: orden, unión, paz, obteniéndose el orden mediante la unión y lográndose la unión a través de la paz." En esta perspectiva, San Agustín pudo sintetizar su visión de la convivencia política a la que debe tenderse con estas palabras: "La paz de la ciudad es la concordia (unión de corazones) de quienes gobiernan y de quienes obedecen."

A la luz de lo expuesto, resulta lógico el perfil del príncipe cristiano que traza San Agustín. Sus palabras recorrerán toda la Edad Media y servirán de inspiración a los numerosos espejos para príncipes escritos para instrucción de quienes estaban llamados a gobernar.

Para el doctor africano los príncipes cumplen verdaderamente su misión "cuando reinan justamente; cuando no se ensorbecen entre los elogios y las sumisiones de los que los saludan, sino que recuerdan su condición de hombres; cuando ponen su dignidad y poder al servicio de Dios para dilatar cuanto pueden su culto; cuando temen; aman y reverencian a Dios; cuando aprecian aquél reino donde no hay temor de tener consorte que se lo quite; cuando son remisos en vengarse y fáciles en perdonar; cuando la venganza la llevan a cabo forzados por la necesidad de gobernar y defender el Estado, y no para satisfacer el rencor; cuando perdonan no para que el delito quede sin castigo, sino esperando la corrección; cuando lo que necesariamente ordenan con asperza y rigor, lo recompensan con la blandura y la suavidad de la misericordia, y con la liberalidad de las mercedes y los beneficios que hacen; cuando gustan más de ser señores de sus pasiones que de los estados; cuando practican la virtud no por el deseo de vanagloria, sino por amor a la felicidad eterna".

EL CRISTIANISMO

En lo concerniente a las relaciones entre Iglesia y Estado, San Agustín no auspició —como cierto agustinismo político medieval— la absorción de lo temporal por la potestad espiritual. Es un tema difícil que se planteó a partir del Edicto de Milán y que mostró desde el comienzo, sobre todo en Bizancio, los peligros derivados del cesaropapismo. Ni siquiera por reacción el obispo de Hipona propuso algo equivalente a un papacesarismo. Se inclinó, en cambio, hacia la independencia y las buenas relaciones entre ambas potestades, sin dejar de señalar que tanto los actos públicos como los privados debían estar inspirados por la doctrina cristiana.

JUSNATURALISMO AGUSTINIANO

San Agustín recoge la tradición estoica, representada principalmente por Cicerón, y la injerta en la visión cristiana. Recurre incluso al testimonio de San Pablo para consolidar su visión jusnaturalista. En efecto, en la Epístola a los Romanos, el Apóstol expresa: "En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan." (Cap. II, vers. 14 y 15).

Sobre tales bases, San Agustín distingue entre *lex aeterna*, concebida como la razón o voluntad de Dios que manda se conserve el orden natural y que prohíbe su perturbación; la *lex naturalis*, que consiste en la grabación de la ley eterna en el hombre; y la *lex temporalis*, sancionada por los hombres y que sólo es tal en la medida en que observe los preceptos de justicia derivados de la ley natural. Reconoce, asimismo, a la ley divina positiva revelada por Dios al linaje humano. El aporte, pues, de San Agustín a la filosofía del derecho, es fundamental. Sus enseñanzas inspirarán a los autores medievales y servirán de sólido sustento a la síntesis tomista del siglo XIII.

Capítulo 9

PROBLEMAS POLÍTICOS MEDIEVALES

INTRODUCCIÓN

La Edad Media abarca un extenso periodo de aproximadamente mil años. Se ha tomado como fecha simbólica de iniciación de esta larga etapa la caída del Imperio Romano de Occidente, en 476. En general los historiadores mencionan la toma de Constantinopla por los turcos otomanos, en 1453, como culminación del Medioevo. También se considera que el descubrimiento de América, en 1492, marca el final de una época. Pero estas fechas tienen un sentido muy relativo. La Edad Media, con las modalidades que mencionaremos más adelante, se extiende en rigor hasta el siglo XIII, en cuyo transcurso se elabora la gran síntesis tomista. Los siglos XIV y XV corresponden a un período de transición que anuncia el advenimiento de la modernidad y en el que las pautas medievales en buena medida desaparecen o se modifican.

El medioevo, por lo demás, no constituye un período homogéneo. Tiene etapas muy dispares. Sin embargo, es evidente que la creciente influencia del cristianismo le confiere, de modo paulatino, algunas características que se mantienen, como líneas de tendencia, a lo largo de los siglos.

El primer aspecto que debemos subrayar es que a partir de la conversión de los bárbaros se afianza una nueva cosmovisión, es decir, una concepción del hombre y de la vida marcadamente teocéntrica. En tal perspectiva, las cosas son miradas sobre todo desde el punto de vista de Dios, Alfa y Omega, Principio y Fin. Esto no significa que no existan pasiones, injusticias y crímenes. Las costumbres bárbaras perviven en el alma de los pueblos conversos. Pero la línea de tendencia, como lo ha señalado Jacques Maritain, impulsa a considerar todo lo humano bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado. A su vez, el bien temporal, causa final de la comunidad política, no es enfocado como

el fin último del hombre. Se le considera ordenado al bien intemporal de la persona humana, en síntesis, a la vida eterna. Todo esto conduce a una concepción peregrinatoria del hombre y a considerar a éste como un *homo viator*, un viajero creado por Dios que a Él se encamina durante el breve tránsito terreno.

Tal cosmovisión, al expandirse el cristianismo, contribuye a que se acepte que la fuerza puede estar al servicio de Dios. No significa abandonar la distinción entre lo que es de Dios y lo que pertenece al César. Pero la unión entre las potestades espirituales y temporales es tan estrecha que con frecuencia el principio se diluye al plantearse situaciones proclives a desviaciones y abusos. Un caso típico es la forma como se reprimen algunas herejías, a las que se considera violatorias del bien común temporal.

En la Edad Media, como ya lo hemos señalado, predomina una visión sacra de lo temporal. Prevalece, además, una tendencia a la unidad en lo político que, no obstante la descentralización feudal, se traduce en el propósito persistente de restaurar el imperio. La contrapartida en el plano espiritual se manifiesta en el reconocimiento general —al menos en Occidente— de la autoridad del sucesor de San Pedro, el romano pontífice.

Por la naturaleza de este manual sólo examinaremos algunos problemas políticos del Medioevo que mayor relevancia tuvieron para el desarrollo de las ideas políticas. Comenzaremos por el primero, originado en las invasiones bárbaras que determinan la caída de Roma y el fin de la Antigüedad, y destacaremos el rol civilizador que cumple la Iglesia al evangelizar a los diversos pueblos germanos.

LOS GERMANOS

Los romanos consideraron bárbaros a germanos, eslavos, tártaros y demás grupos étnicos ubicados fuera de las fronteras del imperio.

Los germanos tienen especial importancia para el desarrollo de lo que culturalmente denominamos Occidente, porque aportaron una vigorosa tendencia individualista que poco a poco contribuyó a consolidar las libertades políticas y civiles. Vivieron durante siglos en los bosques situados entre los ríos Rin, Vístula, Elba y Danubio. Llevaban la espada al cinto dispuestos siempre a usarla en defensa de su libertad individual. Tenían organizaciones tribales y sus jefes (*riks o konigs*) eran elegidos por aclamación. Los jefes militares eran asesorados por asambleas que integraban jefes cantonales (*graf*).

En el siglo V, al tiempo de producirse las grandes invasiones, algunos pueblos germanos continuaban en el paganismo (francos, anglos, jutos, sajones), otros habían abrazado el arrianismo: visigodos, suevos, gépidos, rugianos, ostrogodos, hérulos, burgundios, lombardos, vándalos.

La primera actitud de los romanos frente a los germanos fue bélica. Las legiones romanas desataron guerras de exterminio. Pero en definitiva los resultados fueron adversos hasta que finalmente las legiones fueron aniquiladas por las fuerzas germanas que comandaba el general Varo. Augusto optó entonces por el aislacionismo, fortificando líneas defensivas tras los ríos Rin y Danubio. No pudo, empero, impedir que penetraran en territorios del imperio. Los romanos procuraron por último transformar en aliados a sus antiguos enemigos. Incluso colmaron a sus jefes de honores y dignidades. Un caso típico fue Ala-Reiks, quien adoptó el nombre romano de Alaricus (Alarico), y al que los emperadores Arcadio y Honorio le prodigaron dinero, mando y armas. Pero todo fue en vano. En el 410 Alarico, al frente de los visigodos, marchó sobre Roma, la tomó y quedó.

En el 430, al morir San Agustín, los vándalos ya habían invadido las Galias, España y el norte de África. En el 455 se dirigen bajo la conducción de Genserico hacia Roma, a la que sitian, toman y saquean. La ciudad eterna se salva de la destrucción merced a la intercesión del papa San León Magno. Pero sólo algunos años después, en el 476, Odaocro, al frente de los hérulos, destituye al último emperador romano de Occidente (Rómulo Augústulo) y funda en Italia un reino que perdura sólo veinte años.

Los ostrogodos desplazan en Roma a los hérulos. Su jefe, Teodorico, funda un reino que perdura hasta que en el siglo VI los generales Belisario y Narsés, en tiempos de Justiniano el Grande, recuperan la península itálica para el imperio de Constantinopla.

Los pueblos germanos abrazan de modo paulatino el catolicismo. En este proceso de conversión ejerció una influencia decisiva la orden benedictina fundada en el siglo VI por Benito de Nursia. A lo largo de toda la Edad Media, bajo el lema *ora et labora*, estos monjes desarrollaron una impresionante labor civilizadora. La vida intelectual y artística florece en las grandes abadías, y los textos romanos y helenos son preservados de su destrucción o extravío a través de la obra metódica y disciplinada de los discípulos de San Benito, dedicados a copiar y guardar en sus bibliotecas las obras clásicas de la antigüedad.

LOS FRANCOS

En lo que hoy es Francia se instalan los franceses, gobernados por la dinastía de los merovingios a partir del año 414. Clodoveo, nieto de Meroveo, derrota a las legiones romanas y vence a otras tribus germanas (alamanes, burgundios y visigodos) que pretendían arraigarse en el actual territorio de Francia. En tiempos del rey Clodoveo, aproximadamente entre los años 486 y 496, se sanciona la ley sálica, que contiene diversas disposiciones que tienden a preservar la paz social. Además, fija normas para la transmisión de la monarquía, excluyendo a las mujeres de la sucesión dinástica.

El 25 de diciembre del año 496, Clodoveo, influido por la predicción de su esposa, Santa Clotilde, se convierte al catolicismo. San Remigio, obispo de Reims, al bautizarlo, le expresa: "Inclina tu cabeza, fiero sicambro, y adora lo que has quemado y quema lo que has adorado."

LOS VISIGODOS

Los visigodos, después del saqueo de Roma (410), abandonan la península itálica y se dirigen a los territorios de la provincia romana de Hispania. En la península ibérica, los alanos ya habían fundado el reino de Lusitania (Portugal) y los suevos el de Gallecia (Galicia). A su vez, al sur se habían instalado los vándalos en Vandalucía (Andalucía).

En el siglo VI el rey visigodo Leovigildo ordena una persecución general contra los católicos. Su hijo, San Hermenegildo, afronta el martirio negándose a apostatar. Leovigildo, antes de morir, arrepentido de su fallo, llama junto a su lecho a San Leandro, obispo de Sevilla, y le encarga instruya a su hijo Recaredo en la fe católica. En el Concilio de Toledo, celebrado el 4 de mayo del año 587, los obispos y nobles visigodos abjuraron de la herejía arriana y se convirtieron con Recaredo al catolicismo.

La obra de San Leandro es proseguida por su hermano, el célebre San Isidoro, que sucede a aquel en la diócesis de Sevilla. Su obra intelectual y civilizadora es verdaderamente impresionante. San Isidoro expone en numerosos trabajos prácticamente todo el saber de su época. Escribe, entre otros libros: *Crónica histórica del mundo*, *Historia de los Germanos*, *La naturaleza de las cosas*, *Comentarios sobre la Sagrada Escritura* y una gran enciclopedia denominada *Orígenes o Etimologías*.

"El libro —señala Romero Carranza— es el arma poderosa esgrimida

por aquel santo para salvar a España de la barbarie germana, y con la enorme difusión de su obra escrita consigue ir atemperando las costumbres bárbaras imperantes e ir imponiendo orden en la sociedad desorganizada y anárquica de su tiempo y de su patria. Los reyes visigodos ya no son asesinados como antes (diez habían sido asesinados en el transcurso de los siglos V y VI); se permite el matrimonio, que estaba prohibido, entre visigodos e hispano-romanos; se alivia la dureza de la esclavitud; se economiza la pena de muerte; se hacen menos mortíferas las guerras; se consigna en las leyes la libertad personal; y se le da, en fin, a España una nacionalidad y un trono firme que antes no tenía." No logra, empero, impedir, a pesar de sus protestas, y de haber advertido que la conversión es cosa de libre voluntad, que los reyes visigodos, a partir de Sisebuto, se lanzaran hacia la pendiente del antisemitismo, disponiendo medidas iniquas contra los judíos.

La obra civilizadora de San Isidoro de Sevilla se encuentra expresada a través de la gestión cumplida por los Concilios de Toledo en los que, además de temas eclesiásticos, se debatieron cuestiones concernientes al bienestar general. Es importante señalar que, frente a los reyes visigodos, la actitud de San Isidoro fue siempre muy firme. Condenó la tiranía sin dejar de predicar la obediencia a las autoridades legítimas. El Fueno Juzgo (*Liber Judiciorum*) sancionado en el año 654 cuando ya Isidoro había muerto, sintetiza en pocas palabras la posición del célebre obispo de Sevilla frente a quienes ejercen el poder temporal: "rey serás si fecieres derecho, et si non fecieres derecho non serás rey".

La visión católica y, por ende, universalista de la vida no le impidió a San Isidoro contribuir a que se consolidara la unidad de España bajo la dirección de la dinastía visigótica, desestimando enérgicamente la posibilidad de aceptar la autoridad de los emperadores de Bizancio. Su amor a la naciente patria española está claramente expresado en su célebre himno "Laude Spania": De todas las tierras, cuantas hay desde Occidente hasta la India, tú eres la más hermosa, joh sacra Spania!, madre siempre feliz de príncipes y de pueblos..."

Un verdadero cataclismo político impide que el legado isidoriano se consolide en los siglos posteriores. La obra de los concilios de Toledo, la influencia creciente del Fueno Juzgo, las ideas orientadas hacia la limitación de la autoridad, en síntesis, el creciente arraigo de los principios cristianos, sufrirán un golpe terrible en el año 710 al desembarcar los árabes en España. En la batalla de Guadalete muere Don Rodrigo, el úl-

timo rey visigótico. Pero a partir del año 718, desde las montañas asturianas, se inicia la guerra de reconquista, que perdurará con altibajos a lo largo de más de siete siglos. En Covadonga los árabes sufren la primera derrota. Los vencedores eligen como rey a Don Pelayo, uno de los héroes de la jornada, constituyéndose a partir de esta fecha el reino de Asturias.

ANGLOS Y SAJONES

Anglos, jutos y sajones invaden paulatinamente la provincia romana de Britania, aniquilando a los bretones de raza celta que habitaban la isla desde siglos antes. Los derrotados bretones que sobreviven a la invasión se refugian en lo que hoy es el país de Gales y en la península Armónica, en Francia, en una zona que rápidamente pasa a denominarse Bretaña.

En el siglo V los invasores fundan siete reinos, conocidos como la Heptarquia Anglo-Sajona (Kent, Sussex, Wessex, Essex, Northumbria, Mercia y East-Anglia). En el siglo VII todavía perduran. En la centuria siguiente subsisten Wessex, Mercia y Northumbria. En el siglo IX, como consecuencia de las invasiones de los vikingos, son destruidos los reinos anglosajones salvo el de Wessex. Su rey, Alfredo el Grande, es designado *bretwalda*, es decir, monarca de toda Inglaterra.

Anglos y sajones son evangelizados por San Agustín de Canterbury. Al frente de un grupo de monjes benedictinos desembarca en el año 597, como legado pontificio, en el reino de Kent. Su rey, Etelberto, estaba casado con una princesa francesa y católica, Berta, bisnieta de Santa Clotilde. No pasa mucho tiempo hasta que Etelberto y numerosos súbditos abrazan la fe católica. Los monjes benedictinos se instalan en Canterbury, que pasa a ser la primera sede episcopal. Poco después, en un islote del Támesis, construyen la abadía de Westminster, junto a la que se edificará siglos después el parlamento inglés.

La evangeliización de Inglaterra, desarrollada pacíficamente por santos obispos monjes como Melito, Paulino, Finan, Colman, etc., arroja resultados sorprendentes. En el transcurso de sólo dos siglos ingresan a los claustros benedictinos treinta de sus mejores reyes y reinas. La obra civilizadora de San Agustín había sido precedida por la de San Patricio, en Irlanda, y la de San Columba, en Escocia.

EVANGELIZACIÓN DE ALEMANIA

Áugusto fracasó en su empeño de someter a los teutones. Pero lo que no se consiguió mediante la violencia lo lograrán los discípulos de San Benito. Tres monjes anglosajones (Wilfredo, Wilibodo y Winfrido —más conocido como San Bonifacio—) emprenden la ardua empresa de civilizar y evangelizar Germania. Secundados por legiones de pacíficos benedictinos conquistan espiritualmente a la mayoría de los habitantes de Holanda y Alemania. Su influencia, empero, es violentamente resistida por los germanos que viven en la Sajonia, donde ofrecen sacrificios humanos a Odin y practican el canibalismo. Estos sajones, que pretenden destruir la obra de San Bonifacio atacando a sangre y fuego las comunidades cristianas, serán derrotados en el siglo VIII por los ejércitos de Carlomagno.

LOS ESTADOS PONTIFICIOS

Roma quedó en el siglo VI nuevamente sometida a la jurisdicción temporal de los emperadores de Constantinopla. En el año 726 estalló en Oriente la controversia de las imágenes, adhiriendo los emperadores a la herejía iconoclasta. El papado resiste las órdenes de Bizancio y entra en conflicto con el imperio y su representante en la península itálica, el exarca que reside en la ciudad de Ravena. Algunos años después, en el 752, los lombardos invaden las posesiones bizantinas y se apoderan de Ravena. Ante el inminente ataque a Roma, el papa Esteban II pide ayuda al emperador Constantino Coprónico. Como este no presta la cooperación requerida, el pontífice cruza los Alpes y requiere protección a Pipino el Breve, a quien corona rey de los francos y le reconoce el título de patrio romano.

Pipino, en cumplimiento de los compromisos contraídos con el pontificado, atravesía los Alpes en 754 y 756, derrota a los lombardos y los obliga a restituir todo lo conquistado: el exarcado de Ravena y la Pentápolis. Además, hace formal donación de los territorios recuperados a la Santa Sede, disponiendo que las llaves de las ciudades y el acta de donación sean depositadas sobre el sepulcro de San Pedro. De esta forma los papas, que eran ya titulares de un gran poder moral derivado de su condición de cabeza espiritual de la cristiandad, asumen una potestad temporal que da origen a los denominados estados pontificios.

Algunos años después, Carlomagno —hijo de Pipino el Breve— con-

curre nuevamente en defensa del papado. Después de derrotar a Désiderio, rey de los lombardos, ciñe su corona de hierro y anexa sus territorios al reino de los francos (774). Poco después, ratifica ante Adriano I la donación formal de los estados pontificios.

La potestad temporal de los papas dura un milenio. En 1870 los estados pontificios son confiscados por la casa de Saboya, pasando Roma a ser capital del reino de Italia. La soberanía temporal de los pontífices queda circunscripta, luego del Tratado de Letrán (1929), a la Ciudad del Vaticano.

EL IMPERIO CAROLINGIO

La tendencia a la unidad que caracteriza a la Edad Media se manifestó en el anhelo de restaurar el imperio romano. Rotos los vínculos de dependencia con Bizancio, en tiempos de Carlomagno el imperio estuvo de hecho restablecido. En efecto, el rey de los francos, luego de conquistar Baviera y Sajonia, ejercía una autoridad efectiva sobre todos los pueblos cristianos de Occidente, salvo las Islas Británicas y España.

El papa León III formalizó esa situación coronando a Carlos como emperador en la Navidad del año 800, constituyéndose así el Sacro Imperio Romano Germánico. La idea que inspiraba al Pontífice era la de organizar una gran federación de pueblos cristianos que reconocieran al Papa como suprema potestad espiritual y al emperador como cabeza temporal de la cristiandad.

Los propósitos del pontificado no siempre fueron logrados. Así como Constantino, luego de proclamar la libertad de la Iglesia, exteriorizó tendencias cesaropapistas, también Carlomagno, a pesar de sus grandes virtudes, se manifestó proclive a incurrir en tales desviaciones. No obstante su disposición a reconocer la autoridad del Papa en cuestiones de fe, Carlomagno hizo detener a funcionarios pontificios, se arrojó atribuciones teológicas en el Concilio de Francfort, pretendió definir la doctrina de las imágenes en términos diferentes de los del Concilio de Nicea II, reglamentó las ceremonias de culto y dispuso de las rentas. La Iglesia no protestó energicamente por comprender que los propósitos de Carlomagno no eran rectos. Pero lo grave es que el cesaropapismo carolingio marcó el inicio de una tendencia que se acentuó en épocas posteriores, bajo el influjo de gobernantes que no se distinguían precisamente por sus virtudes cristianas.

El imperio de Carlomagno se disgregó. Al amparo de una concepción patrimonial del poder sus territorios se dividieron entre los hijos, nietos y bisnietos de Carlomagno. En el 888 murió Carlos el Gordo, último de los emperadores carolingios. Nuevas invasiones impulsaban a una gran descentralización del poder a fin de defender cada palmo de tierra. Nacía así el feudalismo. Sin embargo, un rey de Germania, Otón I, recreó nominalmente el Sacro Imperio luego de ser coronado por el papa Juan XII en el año 961. El establecimiento imperial coincidió con un recrudescimiento de las tendencias cesaropapistas sostenidas por Otón el Grande y sus sucesores. Las relaciones entre el Pontificado y el Imperio llegarán a su punto crítico en el siglo XI al plantearse la denominada querella de las investiduras.

EL FEUDALISMO

Durante los siglos IX y X los pueblos cristianos de Europa soportan terribles invasiones. Eslavos, magiares y escandinavos cometían grandes depredaciones. Los vikingos escandinavos, llamados también normandos, durante los años 845, 857 y 861 saquean París. Se instalan incluso de modo permanente en el norte de Francia y en el sur de Italia. Los magiares, llamados por Ludovico Pío —hijo de Carlomagno— para defender el imperio de los ataques eslavos, se transforman rápidamente en un peligro mayor. Se proclaman descendientes de los hunos e incursionan por toda Germania, llegando en sus correrías hasta Italia y Francia. Por su parte, los feroces vikingos invaden Irlanda, Escocia e Inglaterra.

No menos depredador fue el Islam. Mahoma, nacido en la Meca hacia el año 570, predica entre los árabes una nueva religión en la que aparecen confundidos los planos temporal y espiritual. Los musulmanes, siguiendo las enseñanzas de su profeta, reconocen a los jefes de Estado islámicos la condición de vicarios de Dios. Además, Mahoma predica la *schihad* o guerra santa que llevará a sus adeptos a imponer a sangre y fuego la religión islámica en Asia, África y Europa. "En menos de cien años —comenta Edmund Power— el irresistible entusiasmo suscitado por Mahoma había creado un imperio cuyas fronteras se extendían desde la China a los Pirineos, doble del imperio romano, seis veces mayor en extensión que el de Carlomagno y diez veces más grande que el fundado por Napoleón." Carlos Martel, al frente de los franceses, frenó la expansión del Islam en Europa, derrotando a los musulmanes, en el año 732, en la

batalla de Poitiers. Por su parte, el emperador bizantino, León el Isáurico, destruye la flota árabe del califa Suleimán e impide así la caída de Constantinopla. Pero a pesar de resquebrajarse el imperio islámico continuará presionando sobre la Europa cristiana. Almorávides, Almohades y Benimerines se lanzan desde África sobre la península ibérica poniendo a prueba el valor de quienes luchan por la reconquista.

Todas estas invasiones provocan una situación verdaderamente caótica. La autoridad del emperador y de los reyes se torna nominal. Es necesario defender cada palmo de tierra para brindar un nivel mínimo de seguridad. Se produce así una inédita descentralización del poder y una confusión entre el derecho público y el derecho privado. El señor de la tierra pasa a tener un gobierno efectivo a través de pactos expresos o implícitos que celebra con sus vasallos. El vínculo se sella con el juramento que en la Edad Media tenía una importancia decisiva. Se conforma así un sistema político, económico y social denominado feudalismo que se prolonga hasta la paulatina conformación de los estados nacionales. Constituye una respuesta frente a las tendencias anárquicas que irrumpen al amparo de las persistentes invasiones. Las relaciones son escalonadas entre los diversos estamentos. En la cúspide, el propio rey, se encontraba sometido a los compromisos y obligaciones asumidas mediante el juramento. Sólo así obtenía el reconocimiento y la obediencia de sus súbditos. Un caso típico es el juramento que por tres veces debió prestar Alfonso VI de Castilla de que no había participado en el asesinato de su hermano, Sancho el Bravo, para obtener el reconocimiento de Rodrigo Díaz de Vivar —el Cid Campeador—.

A través del pacto de vasallaje se constituía una relación personal que tenía también significación económica. El vasallo se encargaba al señor pagándole en servicios militares y con parte de la producción de la tierra o cualquier otra forma de tributación. A su vez, el señor o barón debía protegerle y brindarle amparo tras las murallas del castillo ante cualquier invasión. El pacto de vasallaje implicó, asimismo, una disminución del poder de los reyes. Estos tenían sólo potestad ante sus vasallos inmediatos. Pero de acuerdo con el derecho feudal, "el vasallo del vasallo no es vasallo del señor". Un amplio sector de sus súbditos quedan así distanciados del monarca, incluso en temas concretos como podían ser los referentes a la integración de los ejércitos, la recaudación de fondos y la administración de justicia. El poder del rey se encuentra, a su vez, restringido por la corte feudal que integran sus vasallos. Las funciones legis-

lativas, ejecutivas y judiciales, adquieren por momentos modalidades que impiden toda concentración. En pleno feudalismo, el rey llega a ser solo un *primus inter pares*.

En el plano eclesiástico las consecuencias del feudalismo fueron profundas. Por un lado se mantenían los grandes ideales que habían transformado a pueblos bárbaros y pagaños. Pero la conversión de estos no había sido total, pues sobrevivía la violencia no sólo frente a los invasores sino también en las guerras privadas que mantenían entre sí los señores feudales. Para morderlas, la Iglesia predicó instituciones como la *paz de Dios*, que prohibía la violencia contra los cultivos, los instrumentos de trabajo, las iglesias y los cementerios. A su vez, mediante la *tregua de Dios*, se prohibía la guerra bajo pena de excomunión, durante determinadas épocas del año: la semana de Pentecostés, las fiestas de la Virgen Santísima, el Adviento y la Cuaresma.

El feudalismo produjo otros efectos que lesionaron la necesaria distinción entre lo que es de Dios y lo que pertenece al César. Obispados y abadías, a lo largo de los siglos, habían acumulado tierras que generaban rentas y poder político. Incluso algunos obispados, como los de Reims, Langres y Laón estaban regidos por condes-obispos. Cuando estallaba una guerra, los obispos eran impulsados por los reyes a reclutar tropas y a llevarlas al lugar del conflicto, desnaturalizando su investidura sacerdotal. Además, a partir del imperio carolingio, las potestades temporales exigieron intervenir en la designación de los obispos. De esta forma, la consagración, que sólo puede administrar otro obispo, y que confiere la plenitud del sacerdocio, pasaba a ser una ceremonia en la que se ungía al electo por el emperador o el rey. Las normas de derecho canónico que acordaban intervención al clero y al pueblo de las diócesis, pasaron a ser sustituidas por el más crudo cesaropapismo.

Derrumbado el imperio, los reyes, condes y vizcondes pretendieron que el báculo y el anillo les fueran enviados, a la muerte de su titular, para disponer de los mismos con propósitos no siempre espirituales. Comenzó así a proliferar la simonía, que consiste en la venta de las dignidades eclesiásticas y el nicolaísmo, practicado por hombres indignos que por apetencia de poder político y económico asumían dignidades eclesiásticas llevando una vida incompatible con el sacerdocio y vulnerando la ley del celibato. Para colmo de males, el pontificado, en su parte humana, pasó durante el siglo X una etapa de gran decadencia en cuyo transcurso algunas familias patricias se disputaban el derecho de intervenir en la de-

Tomos 

signación del Papa. Sin lugar a dudas, de no mediar la asistencia prometida por Jesucristo, la barca de San Pedro habría naufragado. La reacción contra estos males vendrá de los monjes de San Benito, que habían preservado la pureza de las costumbres, y que darán al pontificado a uno de sus miembros más ilustres, Hildebrando, conocido en la historia como San Gregorio VII.

LAS CRUZADAS

Las cruzadas constituyen una típica expresión de la cosmovisión medieval. Resulta difícil comprenderlas con la mentalidad del siglo XX. Las principales son ocho y están inspiradas, fundamentalmente, por propósitos religiosos. Después de la expansión del Islam, los peregrinos que se dirigen a Jerusalén sufren grandes penurias y persecuciones. El papa Urbano II predica la primera cruzada en el Concilio de Clermont-Ferrand, el 28 de noviembre de 1095. Ante el llamado del Papa se organiza una cruzada popular que termina en un gran fracaso; y otra regular que dirigen Godofredo de Buillón, su hermano Balduino y otros señores feudales. Culmina con la fundación del reino latino de Jerusalén, que subsiste hasta que el sultán Saladino, en 1187, se apodera de la ciudad santa y hace prisionero a su rey, Guido de Lusignan.

Las sucesivas cruzadas fracasan en su intento de recuperar los santos lugares. En la octava cruzada muere San Luis, rey de Francia. En 1290 sólo la isla de Chipre queda de los territorios conquistados por los cruzados.

Señala Ambrosio Romero Carranza que las cruzadas no nacieron de un combinado plan militar de ataque ofensivo al Islam para obligarlo a cesar en sus incursiones por tierras cristianas. Al contrario, el único plan que tuvo la primera cruzada fue el de libertar el Santo Sepulcro y facilitar la llegada a Jerusalén de los peregrinos cristianos. Para el logro de ese difícil objetivo, los cruzados abandonaron patria, hogar, familia y bienes. Del medio millón de hombres que participan de la primera cruzada, sólo llegan a Jerusalén unos quince mil infantes escuálidos y harapientos. Tal despliegue de sacrificio y coraje no excluye ni justifica, por cierto, las exaltaciones ni el pillaje practicados por elementos indeseables. También son repudiables los excesos cometidos con los sarracenos después del sitio de Jerusalén.

No todo es, pues, espiritualidad en las cruzadas. También hubo quienes se incorporaban a las sucesivas expediciones impulsados por senti-

mientos de ambición o codicia. Boulenger, en su *Historia de la Iglesia*, advierte que, además de los móviles espirituales, de los deseos de poderío, de las conquistas territoriales y de los sueños de gloria, también influyen motivos económicos. En efecto, tras la invasión de los turcos seljúcidas habían quedado quebrantadas las relaciones entre Europa y Asia. Para las ciudades del Mediterráneo resultaba vital la reapertura de los mercados de Oriente.

Los fines propuestos por los papas al predicar las cruzadas no se logran en forma completa y definitiva. Tierra Santa queda en poder del Islam. Los cristianos de Oriente, que tras la predica de Focio (857) y Miguel Cerulario (1054), se inclinan a desconocer la primacía del sucesor de Pedro, mantienen, en su mayoría, su posición cismática luego de las cruzadas. Sin embargo, los peregrinos logran el libre acceso al Sepulcro de Cristo.

Otra consecuencia de las cruzadas es que los feroces seljúcidas, en lugar de invadir Europa, se ven obligados a combatir en Oriente, postergándose tres siglos la caída de Constantinopla.

Finalmente, señalemos que las cruzadas debilitan el feudalismo, al marchar a la guerra innumerales señores que previamente venden sus pertenencias, consolidando el poder de los reyes. Además, se afianzan los municipios y se acentúa la liberación de los campesinos.

En lo que se refiere al plano económico, resultan importantes los cultivos, productos alimenticios, textiles, armas, alfombras y otros elementos que llegan a Europa procedentes de Oriente.

FUEROS Y MUNICIPIOS

Desde los comienzos de la Edad Media prevalece en todos los autores una visión jurídica del ejercicio del poder reñida con el despotismo que caracterizó a los estados paganos. San Isidoro de Sevilla, a fines del siglo VI en sus *Etimologías*, distingüía claramente entre el reino, que en toda circunstancia debía estar encaminado hacia la consolidación del derecho, y la tiranía, propia de los gobiernos que prescindían de toda justicia.

La concepción personalista y consuetudinaria de los germanos penetró en el derecho romano y contribuyó a despojar a este de sus tendencias autocráticas. El individualismo de los invasores y el cristianismo de los latinos pusieron las bases de un derecho medieval orientado hacia una concepción ética de la política.

Pero el derecho de la Edad Media no tiene las modalidades formales y positivas de los tiempos modernos. La visión medieval, que reconoce a Dios como causa eficiente y final del orden creado, toma como punto de partida una ley natural suprapositiva que constituye, como enseñan los teólogos, una participación de la ley eterna en el hombre. Además, las normas positivas no son creadas al arbitrio de quien gobierna. Prolongando una tradición consuetudinaria de los germanos, se considera que el derecho práctico deriva del tiempo, de los usos y de las costumbres. El derecho, de esta forma, pertenece más al pueblo que al príncipe. Señala Sabine que ya desde el siglo VI las capitulares de los reyes merovingios contienen, como expresiones de rutina, afirmaciones de que se publican después de haber consultado con "nuestros hombres principales", o con los "obispos y nobles" y que se declaran en nombre de "todo nuestro pueblo".

El rey está, pues, sometido a leyes. Lo mismo los señores feudales. Esto no significa que tales leyes se observen en todos los casos. Ya hemos dicho que el Medioevo es una continua tensión entre realidades e ideales. Pero la línea de tendencia es muy clara: el ejercicio del poder debe estar orientado hacia la justicia. En caso contrario no hay gobierno sino tiranía. En España, cuando los reyes reciben la corona, deben jurar ante las cortes observar los fueros y las leyes, y consultar siempre a los prelados, los nobles y los hombres buenos de las villas.

Al amparo de esta visión jurídica que, como lo apunta acertadamente Linares Quintana, es precursora del moderno constitucionalismo, se afianza la convicción de que el derecho debe limitar el ejercicio del poder político. Expresión de esta tendencia es la célebre Carta Magna que los barones de Inglaterra hacen firmar al rey Juan Sin Tierra en 1215. Pero como lo ha señalado Carl J. Friedrich: "Desde Inglaterra hasta Hungría, desde España hasta Polonia y Suecia, encontramos en todas partes cartas parecidas a la Carta Magna, que establecen restricciones al poder de los príncipes y una división del poder gubernamental entre diversos estamentos o estados, es decir, grupos o clases de la comunidad".

Las ciudades, con sus libertades comunales, y sus ordenamientos jurídicos otorgados por el rey, son una de las vertientes más relevantes del moderno constitucionalismo. Es un dicho común, en el Medioevo, que "el aire de la ciudad libera". Y ello es exacto porque en los municipios surgen nuevos sectores que pugnan por participar tanto de la vida económica como de la política. Son los habitantes de los burgos o ciudades (burgueses) a quienes se les reconocen privilegios que hoy llamaríamos

derechos. En España, a muchos que se establecen en ciudades importantes, se les llama "infanzones" y llegan a estar equiparados a los nobles. Tras ellos aparecen los artesanos y comerciantes que se benefician también de los fueros de la ciudad. Los distintos privilegios concedidos en España por los reyes a los habitantes de las villas quedan consagrados en fueros y cartas pueblas. Anteriores al célebre documento inglés son los fueros de León (1020), Jaca (1064), Nájera (1076), Toledo (1085), Burgos (1073), Calatayud (1120), Zaragoza (1115), Puebla de Organzán (1191) y el Ordenamiento de León o Pacto de Sobrarbe (1188). Las prescripciones de este documento son claramente precursoras del moderno constitucionalismo. Establecen un sistema de garantías que obligan al propio rey. Y sanciona disposiciones que constituyen un preanuncio de las actuales acciones de amparo sumarísimas.

En los Fueros de Aragón, de 1283, se fijan preceptos que tienden a proteger la libertad personal frente a cualquier extralimitación de las autoridades, y se crea una magistratura, el *Justicia Mayor*, que debía intervenir y juzgar ante los agravios que pudieran inferir el rey "los ricos hombres", e incluso los propios tribunales eclesiásticos y seculares.

"El respeto del fuero —advierte Norberto Gorostiaga— era, por así decirlo, la razón de ser del fuero mismo. El rey le debía obediencia en los mismos términos que sus súbditos como a la carta constitucional, base y fundamento del orden social y político. Lo que se hacía en contra de él, era nulo *ipso foro*, y el juramento que prestaban, tanto el rey como sus funcionarios, era el de observar sus preceptos... La norma establecida era así clara y precisa. El fuero tenía el valor de ley suprema y estaba por encima de la voluntad real. Todo lo que el rey hiciera en contra de él carecía de valor y no podía aplicarse. Del mismo modo, lo que sus funcionarios, o los jueces, realizaran o pronunciaran contrariando sus preceptos, era, también, nulo *ipso foro*".

Esta visión medieval del ejercicio del poder no excluye, como ya lo hemos subrayado, la existencia de abusos como las persecuciones desatadas periódicamente contra los judíos. Es deplorable que hayan sido cometidas por cristianos. Digamos, empero, con Boulanger, que "los papas siempre reprobaron tales excesos. Lejos de culpar a los judíos, los protegieron, incluso dentro de los estados pontificios, y en los momentos más álgidos, como en el siglo XIV, lanzaron numerosas órdenes para poner fin a las violencias".

Sin que importe, pues, desconocer que en la Edad Media la cizaña

continuó creciendo simultáneamente con el trigo; no podemos desconocer que, al menos en el plano teórico, se afirmó el principio de que la autoridad existe para afianzar la justicia. Las partidas de Alfonso el Sabio lo dicen claramente: "Todos los omnes deben ser tenudos de obedecer las leyes; et mayormente los reyes". Además, instituciones básicas del constitucionalismo como el *habeas corpus* y el *due process of law* se encuentran en embrion en ordenamientos como la Carta Magna de 1215.

LAS DOS POTESTADES

Como lo hemos señalado en el anterior capítulo, la distinción entre lo que es de Dios y lo qué concierne al César fue desde el principio una fuente inagotable de libertad civil. Tal distinción exigió, desde los comienzos de la era cristiana, que no se confundieran ambos planos.

Al iniciarse la Edad Media, la relación entre la potestad temporal y la espiritual es precisada por el papa Gelasio I con palabras que constituyen un eco de la enseñanza de San Agustín. Al final del siglo V escribe en una célebre decretal: "El origen de la separación de los poderes espirituales y temporales debe buscarse en el orden mismo establecido por el divino Fundador de la Iglesia. Pensando en la debilidad humana tuvo buen cuidado de que las dos potencias estuvieran separadas y que cada uno permaneciese en el dominio particular que le fue atribuido. Los príncipes cristianos deben servirse del sacerdocio en las cosas que se refieren a la salvación. Por su parte los sacerdotes deben atenerse a aquello que los príncipes establecieron, para todo lo que se relaciona con los acontecimientos temporales, de tal forma que el soldado de Dios no se inmiscuya en las cosas de este mundo y que el soberano temporal no se meta jamás en las cuestiones religiosas".

La doctrina era clara. Su aplicación, empero, resultó en los siglos siguientes muy polémica. Los príncipes cristianos con frecuencia se extralimitaron, incurriendo en actitudes cesaropapistas. A su vez, algunos defensores de la potestad religiosa asumieron posiciones virtualmente papacesaristas.

El problema se agudizó en la Edad Media con motivo de la generalizada conversión de los pueblos bárbaros. Cuestiones que hoy serían de competencia del Papa o los obispos, y que sólo preocuparían a los teólogos, en el Medievo vulneraban contenidos concretos, propios de la época, del bien común temporal. De aquí a los excesos sólo mediaba un pequeño trecho. Es cierto que algunas herejías como la de los cátaros o al-

bigenses, desarrollada en el siglo XII, subvertían el orden temporal. Pero también lo es que el empleo del aparato político podía desnaturalizar la libertad proclamada por los difusores del Evangelio.

La pretensión de instrumentar a la Iglesia con propósitos políticos estaba en el revés de la trama de todo cesaropapismo. Y a través de esa instrumentalización, que constitúa un retorno lavado a la antigüedad pagana, corrían riesgo todas las libertades civiles, en particular las que conciernen al ámbito religioso.

Los padres y doctores de la Iglesia, desde el principio de la prédica evangélica, habían sostenido el siguiente axioma: *Ecclesia abhorret a sanguine* (la Iglesia aborrece la sangre), y habían rechazado el empleo de la violencia para difundir el cristianismo. Tertuliano (150-225) enseña que "seguir la religión que propone la conciencia es un derecho humano y natural que a cada uno pertenece". No menos enfáticamente, Lactancio (250-320), llamado el Cicerón cristiano, afirma con énfasis que "la religión es un asunto de la voluntad y no debe ser impuesta a la fuerza". Y el monje Alcuino, en pleno Medievo, amonestó severamente al emperador Carlomagno por haber impuesto el cristianismo a los sajones: "La fe —le dice— es un acto voluntario y no forzado". Incluso las cruzadas no tienen por objeto la conversión de los infieles. La pretensión de imponer una fe religiosa, a sangre y fuego, tiene su primera gran manifestación con el Islam y su guerra santa (*schiad*).

Los mártires, frente a los emperadores paganos, habían luchado por la libertad religiosa, negándose autoridad para inmiscuirse en cuestiones que estaban reservadas a Dios y a la intimidad de la conciencia. Fueron así precursores de todas las libertades civiles, en particular de la religiosa.

Los excesos cometidos durante la rebelión protestante, cuando las autoridades temporales se arrogaron atribuciones religiosas, son reveladores de los extremos a los que puede llegarse desconociendo la distinción que siempre debe mediar entre lo temporal y lo espiritual. El retorno al paganismos significa no sólo aniquilar la libertad religiosa, sino también restaurar un poder político que no reconoce límites.

En la Edad Media, las tendencias cesaropapistas, al pretender que reyes y señores asumieran facultades religiosas, ponían en peligro el paulatino desarrollo de las libertades surgidas a partir de la prédica evangélica. La Iglesia, consciente de que importaban un grave retroceso, las combatió con énfasis. El enfrentamiento fue duro y complejo porque, paradójicamente, el cesaropapismo derivaba de la íntima relación que existía en-

tre lo espiritual y lo temporal como consecuencia de la homogeneidad religiosa predominante. La Iglesia soportó el cesaropapismo carolingio porque reconocía las virtudes del emperador. La situación fue mucho más difícil durante el feudalismo y bajo el imperio restaurado por Otón el Grande. La potestad que el pontífice ejercía sobre los estados pontificios lo liberaba teóricamente de otros vasallajes. Pero en la práctica no alcanzó para resistir al imperio ni para neutralizar la nefasta influencia que ejercieron algunas familias del patriciado romano durante el siglo X. La simonía y el nicolaísmo constituyan, por ello, lácras que urgía erradicar. En el siglo XI, para afrontar esa tarea ciclópea, aparece en el escenario histórico un monje benedictino, Hildebrando, a quien la Providencia le confia la misión de luchar por la libertad de la Iglesia.

LA QUERELLA DE LAS INVESTIDURAS

En 1073 los cardenales y el pueblo de Roma eligen por aclamación Papa a Hildebrando, monje de Cluny, quien asume como Gregorio VII. Inmediatamente después de su consagración como obispo de Roma, el nuevo pontífice adopta medidas concretas para terminar con la simonía y el concubinato de los clérigos, restableciendo la obligación del celibato. Declara sacrilegas las uniones matrimoniales de los sacerdotes y prohíbe a los fieles asistir a oficios celebrados por clérigos que se encuentren en situación irregular. Además, conminía a que de inmediato abandoné cualquier dignidad eclesiástica quien la haya obtenido pagando un precio, y prohíbe en forma terminante la compra y venta de las investiduras.

Pronto advierte qué debe atacar las causas de los males que pugna por superar. Resuelve, entonces, prohibir, bajo pena de excomunión, que el emperador, o cualquier rey, duque, marqués, conde o cualquier otra potestad temporal se atreva en lo sucesivo a conferir cualquier dignidad eclesiástica. Fulmina, asimismo, con igual pena canónica, a quien reciba un obispado o una abadía de un laico.

El desafío a los grandes poderes de la tierra es enorme. El objetivo es nada menos que la desfeudalización de la Iglesia. El plan de Gregorio VII —señala Bouleger— suponía una verdadera revolución.

La reacción no tarda en producirse. El emperador de Alemania, Enrique IV, desconoce la autoridad de Gregorio VII e intima al "monje Hildebrando" a que abandone la sede apostólica fundándose en lo resuelto en un concilio de obispos simoniacos que se reúne en Worms.

La respuesta de Gregorio VII es terminante. Extrae fuerzas de su debilidad, excomulga al emperador y releva a sus súbditos del juramento de obediencia. Para entender esta medida es conveniente recordar, con Bidart Campos, que en la Edad Media el juramento de fidelidad que presta un súbdito o vasallo tiene su recíproco: el compromiso, también jurado, de regir al pueblo con justicia y de defender a la Iglesia. Es, pues, como un contrato con obligaciones mutuas. "La fidelidad y la obediencia de la comunidad están pendientes del recto ejercicio del poder, por parte del príncipe; si este se desvía o tuercer de ese recto ejercicio, si viola la justicia, la ley divina, la ley natural, etc.; el pueblo queda desligado de la obediencia prestada".

Tan grande es la fuerza de la medida tomada por el Papa que la corona de Enrique IV comienza a tambalear. En la Dieta de Tíbur los nobles alemanes emplazan al emperador para que en el término de un año regularice su situación canónica bajo apercibimiento de nombrar un nuevo rey de Germania. Advertido Enrique IV de los riesgos que corre, suspende momentáneamente su lucha contra el pontificado y se dirige con una camisa de penitente, descalzo y sin acompañantes, al castillo de Canosa, donde se ha refugiado Gregorio VII.

Después de tres días el Papa, que desconfía de la sinceridad del emperador, acepta levantarle la excomunión pero le advierte que debe comparecer ante la Dieta para responder a los cargos que se le formulan. Pero las intenciones de Enrique IV son otras. Vuelve a Alemania y reorganiza sus fuerzas. Derrota a Rodolfo de Suabia, a quien los nobles alemanes fieles al Papa han nombrado emperador, reúne un nuevo concilio de obispos amigos, y logra que estos designen un antipapa: Clemente III. En 1084 dirige sus fuerzas contra Roma. Gregorio VII se refugia en el castillo de Sant' Angelo y es liberado por Roberto Guisardo, jefe de los normandos que habían conquistado el reino de las Dos Sicilias. Al año siguiente, el 18 de mayo de 1085, muere en Salerno exclamando: "He amado la justicia y he odiado la iniquidad, por esto muero en el destierro".

A juicio del cardenal Hergenrother, "Es un timbre de gloria para este Papa que las inteligencias más notables y distinguidas de su época se pusieran resueltamente de su lado... Por otra parte, la santidad de su vida, el valor heroico y la inquebrantable constancia que demostró en los mayores peligros, la abnegación con que acometió la empresa de devolver a la Iglesia su libertad y su primitiva pureza, aseguran a este gran Pontífice gloria imperecedera".

Las luchas entre el pontificado y el imperio continúan después de la muerte de Gregorio VII. Los papas Víctor III, Urbano II, Pascual II, Gelasio II y Calixto II enfrentan a Enrique IV y a su hijo Enrique V.

Ambas potestades llegan finalmente a un arreglo en el Concordato de Worms o *Pactum Calixtinum*, suscripto por el emperador Enrique V y el papa Calixto II el 23 de setiembre de 1122. En su texto quedaron claramente distinguidos dos planos. La investidura espiritual, expresada a través del báculo y el anillo que recibe el obispo, quedaba reservada a la autoridad eclesiástica. Los príncipes sólo podían otorgar la investidura correspondiente a los bienes temporales a través de la entrega del cetro. En obispados y abadías las elecciones y consagraciones episcopales y abaciales debían ser libres. En consecuencia, el nombramiento de los prelados era reconocido como una función canónica propia de los capítulos o cuerpos de canónigos incorporados a la Iglesia episcopal. Además, quedaba confirmado el decreto de Nicolás II, dictado en 1059, por el qué la elección del Papa era confiada al colegio de cardenales.

El Concordato de Worms no puso punto final a las desavenencias entre el pontificado y el imperio. Treinta años después el emperador Federico Barbarroja, llevado por su inclinación autocrática, entró en conflicto con el papado. Abandonado por gran número de señores alemanes, fue derrotado en Legnano (1176). Su hijo, Enrique VI prescindió también del Concordato de Worms, no logrando, empero, someter al pontificado.

En tiempos de Inocencio III (1198-1216), el papado adquirió enorme prestigio, actuando el Pontífice como virtual jefe espiritual de la cristianidad.

El conflicto entre el pontificado y el imperio renació con motivo del grave enfrentamiento producido entre el papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe el Hermoso. En 1303 el Papa fue maltratado y encarcelado en la ciudad de Agnani por las fuerzas de Guillermo de Nogaret y Sciarra Colonna, aliados del rey de Francia. Pudo, empero, regresar a Roma donde falleció poco después, perdonando a sus enemigos.

El cesaropapismo de la casa real de Francia fue nefasto para la Iglesia. Los papas trasladaron su residencia a Avignon, deteriorándose paulatinamente el prestigio del pontificado. El destierro de los papas en Avignon preparó el advenimiento del gran cisma de Occidente (1378). Al quebrarse el equilibrio propuesto a fines del siglo V por el papa Gelasio I, quedaba abonado el terreno para que germinara la rebelión protestante.

Capítulo 10

DOCTRINAS MEDIEVALES

INTRODUCCIÓN

Después de la caída del imperio romano de Occidente se produce un paréntesis de aproximadamente tres siglos en cuyo transcurso, salvo honrosas excepciones, no se observan expresiones culturales relevantes en las letras, las ciencias y las artes. La violencia y el saqueo de los bárbaros producen efectos devastadores.

La reacción se opera a través de la actividad cultural cumplida por la Iglesia en las escuelas catedralicias, parroquiales y monacales. Los estudios comienzan a recuperarse sobre todo a partir de la instauración del imperio carolingio. Gran parte de la cultura antigua había sido preservada en Oriente bajo el influjo del imperio de Constantinopla. Lamentablemente los lazos con el este se deterioran al producirse el cisma que llevó a que los cristianos de Bizancio desconocieran la autoridad del Papa. Los vínculos se restauran durante el efímero imperio latino de Constantinopla, luego de la victoria obtenida por los cruzados en 1204. En 1453, cuando los turcos otomanos ponen fin al imperio romano de Oriente, apoderándose de Constantinopla, ya la cultura de Occidente se encuentra restaurada, habiendo alcanzado su nivel más alto durante el siglo XIII.

LA ESCOLÁSTICA

Al movimiento cultural de la patrística le sucede la llamada escolástica. Su nombre viene de la actividad docente que se cumplía en las mencionadas escuelas catedralicias, parroquiales y monacales. Aun cuando el término concluyó identificando a la filosofía típicamente medieval, es importante señalar que la escolástica no abarca un único sistema filosófico. Existieron en ella diversas corrientes de pensamiento, además de la importante función que cumplieron las doctrinas expuestas por árabes y judíos.

La etapa precursora se inicia en la corte de Carlomagno, a través de la labor intelectual cumplida por Alcuino (735-804), benedictino procedente de York, Inglaterra.

Siguen los pasos de Alcuino, en Aquísgrán, Pedro de Pisa, Pablo de Aquilea y Remigio de Auxerre. Otra figura importante, de orientación neoplatónica, a quien se le atribuyen inclinaciones panteísticas, es Juan Escoto Eriúgena (810-877), llamado a París por Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno.

La primera escolástica corresponde a los siglos X, XI y XII y uno de sus primeros exponentes es San Anselmo de Canterbury (1033-1109). Su obra se encuentra inspirada por el pensamiento patrístico y su mayor preocupación consiste en armonizar razón y fe.

En el siglo XII se destacan Pedro Abelardo (1079-1152) y su gran contradictor, San Bernardo de Claraval (1090-1153), fundador de la orden cisterciense. Combatió el racionalismo de Abelardo y fue un impulsor del llamado misticismo ortodoxo, orientado a la búsqueda de Dios por el método intuitivo de la contemplación y de la reflexión interior. La Iglesia lo ha canonizado y se lo recuerda por su devoción a la Santísima Virgen.

La escuela de Chartres constituye una relevante expresión de la primera escolástica. Tiene además significación especial porque sus figuras más representativas promueven la recuperación de Aristóteles a través del estudio del Organón.

La figura más interesante de Chartres, para la historia de las ideas políticas, es indudablemente Juan de Salisbury (1115-1180). Escribe, entre otras obras, el *Policraticus*, hacia 1160, para uso de los que rigen los estados. Su contenido reconoce la influencia de canonistas y juristas del siglo XI como Manegoldo de Lautenbach e Ivo de Chartres; de las ideas expuestas por Jonás, obispo de Orleans († 842), en su tratado *Dé institutione regia*, y de las enseñanzas de San Isidoro de Sevilla. También es evidente el influjo de Cicerón, Séneca, Ulpiano, los jurisconsultos romanos, los estoicos y San Agustín.

Señala George Sabine que Salisbury se emancipa de los condicionamientos derivados de la época feudal en que vive y de sus fuerzas centífugas, para seguir a Cicerón en su concepción de la *res publica*, concebida como sociedad "unida por un acuerdo común respecto a la ley y los derechos". No obstante la enorme descentralización propia del feudalismo, Juan de Salisbury continúa refiriéndose a un pueblo regido por una auto-

ridad que debe actuar para el bien común a fin de que se la admita como legítima y moralmente justificada.

Para Juan de Salisbury —advierte Jacques Chevalier— la equidad es el fundamento de la justicia; la ley es la intérprete de la equidad; y el Príncipe, servidor de la ley, "recibe su autoridad de Dios y debe usar de ella en favor del bien público. De otro modo se convierte en un tirano y debe ser suprimido por el pueblo".

La posición expuesta por Juan de Salisbury en esta obra dedicada a los príncipes y señores de su época, pone de relieve la visión que en el Medievo se tiene del ejercicio del poder. A diferencia de la antigüedad pagana, en la que el Estado era todopoderoso, en la Edad Media se afirma una concepción limitada del ejercicio del poder. Esta llega, en el caso de Juan de Salisbury, al extremo discutible de justificar el tiranicio: "Quien usurpa la espada merece morir por la espada". Por lo demás, siguiendo a Cicerón, la diferencia entre principado y tiranía es para el autor de *Policraticus* terminante: "Entre un tirano y un príncipe existe esta diferencia única o principal: que el último obedece a la ley y gobierna al pueblo de acuerdo con sus dictados, considerándose como mero servidor suyo. Por virtud de la ley hace bueno su título al ocupar el puesto más importante y principal en la dirección de los asuntos de la comunidad" (Libro IV, Cap. I).

En la visión de Juan de Salisbury, representativa de la cosmovisión medieval, el príncipe es tal sólo si actúa con justicia, observando rigurosamente la ley. En caso contrario se transforma en un tirano y la resistencia por parte de sus súbditos constituye un derecho inalienable.

LA RECUPERACIÓN DE ARISTÓTELES

Un aspecto importante de la escolástica, particularmente por lo que significa para el desarrollo de las ideas políticas, es el referido a la recuperación del pensamiento aristotélico.

A partir del siglo XII Aristóteles desplaza poco a poco a Platón en la preferencia de los maestros escolásticos. El retorno al ideario del estagirita se ve facilitado por la obra cumplida desde el siglo VIII, en Toledo, por árabes y judíos. La toma de Toledo (1085) por las fuerzas de Alfonso VI marca el comienzo de un florecimiento cultural que se manifiesta en el llamado Colegio de Traductores. Este colegio estaba constituido por grupos numerosísimos de sabios musulmanes, hebreos y cristianos,

ocupados exclusivamente en traducir obras importantísimas de ciencia, filosofía y literatura a la lengua latina, que corrían luego por toda Europa como fuente de información del pensamiento griego.

La cristiandad medieval recupera así, paulatinamente, a autores como Aristóteles, aunque no siempre las traducciones eran bastante fieles. Las versiones de origen islámico contenían enfoques panteístas que suscitaban desconfianza entre las autoridades eclesiásticas y que obligaron a una cíclopea obra de depuración. La traducción directa de los textos griegos adquiere volumen en el siglo XII y culmina en el siguiente con la obra de Enrique Aristipo, Bartolomé de Mesina y Guillermo de Moerbeke. Este último realizó su obra a pedido de Santo Tomás de Aquino. La formal recuperación del genuino Aristóteles culmina con San Alberto Magno (1193-1280), cuya obra revela un amplio conocimiento de todo el saber de su época, incluso de la tradición agustiniana, y de los autores árabes y judíos. Su obra, expuesta en numerosos trabajos, sólo será superada por su discípulo: Tomás de Aquino. A Alberto Magno se le recuerda como Doctor Universal. La Iglesia lo canonizó en 1537.

El amplio intercambio intelectual que se opera en la primera escolástica (siglos X, XI y XII) y en la alta escolástica (siglo XIII) se encuentra reflejado en el conocimiento que los autores cristianos tienen de autores musulmanes como Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), ambos de gran relevancia en el proceso de recuperación de Aristóteles. También se difunde el pensamiento de autores judíos como el neoplatónico Salomón Ibn Gabirol (1020-1059), conocido por los latinos como Avicebrón, y el gran aristotélico Moisés Ben Maimón (1135-1204), nacido en Córdoba (España), a quien los europeos identifican como Maimónides. Este último —señala García Venturini en su *Historia General de la Filosofía*— representa la introducción plena del aristotelismo en la reflexión judía y el mayor esfuerzo por conciliar la filosofía pagana con la fe tradicional. Es un aristotélico de raza y comparte con Averroes el lanzamiento del estagirita hacia la alta escolástica desde un clima, tanto en el mundo árabe-judío como en el cristiano, todavía básicamente neoplatónico.

LAS UNIVERSIDADES

Las escuelas de maestros, de catedrales o de palacios evolucionan hasta que en el siglo XII algunas se organizan a la manera de las corporacio-

nes medievales, cuyos miembros estaban unidos por lazos profesionales y asistenciales.

Los maestros de las escuelas se organizan a fines del siglo XII en corporaciones o *universitas* que integran con sus alumnos (*universitas magistrorum et scholarium*).

La más antigua, después de Bolonia, es la Universidad de París. Se caracteriza por el régimen de libertad tanto en el acceso a los grados como en la enseñanza. Los maestros se agrupan en cuatro facultades: teología, artes, derecho y medicina, con el canciller, representante del obispo, a la cabeza. En el año 1200 ya está completamente organizada y otorga el bachillerato, la licenciatura y el doctorado. Los alumnos se agrupan por nacionalidades, bajo la dirección de un rector que, gradualmente, se convertirá en cabeza genuina de la universidad. Los colegios, concebidos como conventos abiertos a los seglares, complementan la labor cultural de las universidades. Entre ellos sobresale el de la Sorbona, fundado en 1253 por Roberto de Sorbon, capellán de San Luis. El idioma que todos emplean es el latín, lengua litúrgica de la Iglesia y medio de expresión intelectual para toda la cristiandad.

Las universidades obtuvieron el reconocimiento de su independencia frente a la autoridad civil, quedando exentas del pago de tributos y sujetos sus miembros sólo al fuero eclesiástico.

En Francia, además de París, hubo universidades en Montpellier, Orleans, Angers, Poitiers y Tolosa; en Inglaterra, Oxford y Cambridge; en Italia, Bolonia, Salerno, Padua, Nápoles y Pavía; en España, Salamanca, Palencia, Valladolid y Alcalá de Henares; en Alemania, Heidelberg, Colonia, Erfurth, Praga y Viena; en Portugal, Coimbra; en Flandes, Lovaina; en Suecia, Upsala; y en Polonia, Cracovia.

Apuntalan la labor que se cumple en las universidades las denominadas órdenes mendicantes. La de los Predicadores (dominicos), fundada por Santo Domingo de Guzmán en 1206, y la de los Hermanos Menores (franciscanos), fundada por San Francisco de Asís en 1210. En el primer tercio del siglo XIII, insignes maestros de ambas órdenes obtienen cátedras en la Universidad de París. Los franciscanos se sintieron más inclinados a alinearse en la tradición agustiniana. Los dominicos, en cambio, fueron entusiastas recuperadores de las enseñanzas aristotélicas.

Entre los franciscanos sobresalen San Buenaventura (1221-1274), que sustenta una posición platónico-agustiniana, mechada de aristotelismo, y

que constituye un alto exponente de la mística y la espiritualidad cristianas. Las dos grandes luminarias de la orden de los predicadores son, sin lugar a dudas, Alberto Magno y Tomás de Aquino, profesores ambos en la Universidad de París.

SANTO TOMÁS

Tomás, hijo de los condes de Aquino, nace en el castillo de Rócaseca, cerca de Nápoles, en el año 1225. Debe superar la resistencia de su familia, que lo destinaba al monasterio benedictino de Monte Casino, para finalmente vestir en 1244 el hábito de la Orden de los Predicadores (dominicos).

Sigue las lecciones de su maestro, Alberto Magno, en París y Colonia. En 1256, contemporáneamente con San Buenaventura, se gradúa como magister en la universidad parisina. Prosigue sus estudios; desecha el arzobispado de Nápoles, y se dedica a la enseñanza universitaria, desde su cátedra de la Universidad de París, al tiempo que ilustra al rey San Luis y afronta difíciles debates con averroístas y agustinistas. Rechaza las tendencias panteístas y la teoría de las "dos verdades"; sustentadas por algunos averroístas, pero recivindica al genuino Aristóteles frente a quienes lo consideraban incompatible con el pensamiento cristiano.

Su obra intelectual es verdaderamente impresionante. Sin embargo, en 1273, al final de su vida, expresó al monje Reginaldo que a través de la meditación y la oración "se le habían revelado cosas tan sublimes que todo lo que había escrito le parecía de paja". Al año siguiente, en momentos en que se dirigía hacia el Concilio de Lyon, se sintió enfermo y pidió que se lo condujera al monasterio de Santa María de Fossa-Nova. Solicitó el Santo Viático y murió tres días después, el 7 de marzo de 1274, a los 49 años.

OBRAS FUNDAMENTALES

Santo Tomás no fue un simple recopilador. Con un fondo marcadamente aristotélico encontramos en su pensamiento modalidades y criterios nuevos y propios. Fue, en su tiempo, un hombre de avanzada. Su pertenencia a una orden mendicante, con todo lo que ello significaba como renovación, indica claramente su predisposición a extraer nuevas con-

secuencias de principios de antigüedad milenaria. Pero ese criterio renovador no le impidió conocer y guardar fidelidad, en sus aspectos esenciales, a las grandes líneas del pensamiento cristiano.

Santo Tomás, sobrino nieto del emperador Federico Barbároja, llevaba en sus venas sangre de los hombres del Norte y de los del Mediodía, de los normandos y los lombardos. Hay en él —señala Maitain— una "complejión maravillosamente equilibrada" que le lleva a sumar, en su formación doctoral, "a la Italia de los papas, a la Alemania de Alberto el Grande, a la Francia de San Luis y de la Universidad de París, lo mismo que reúne la herencia de los padres y la sabiduría cristiana, el tesoro de los griegos y de los latinos, de los árabes y de los judíos, es decir, el aporte completo de todo el mundo conocido en su tiempo". Un inventario de los autores que mayor influjo ejercen en su obra no podría excluir—además de Aristóteles— a Averroës, San Agustín, el pseudo-Dionisio, Boecio, Avicena, los autores de la patrística, Platón, Proclo y Plotino.

Entre las obras de Santo Tomás que mayor significación tienen para la historia de las ideas políticas debemos mencionar: *Comentarios a cuatro libros sentenciarios de Pedro Lombardo*, *Comentarios a la Ética Nicomaquea de Aristóteles*, *Sobre el régimen de los judíos*, *El régimen de los príncipes*—en parte escrito por su discípulo Tolomeo de Lucca—, la *Suma Teológica*, los *Comentarios a la Política de Aristóteles*—escritos en parte por Pedro de Au-bernia— y la *Suma contra Gentiles*.

EL ESTADO

Santo Tomás considera que el hombre es un *animal sociale et politicum*. Fiel a Aristóteles, afirma que la causa eficiente u origen filosófico del Estado deriva de la naturaleza social, racional y libre del hombre. Presenta así a la sociabilidad y politicidad como connaturales a la condición de este. La vida social y política es, en esta perspectiva, un modo de existencia propio del hombre. A su vez, la vida a-social o apolítica es signo de infrahumanidad, porque sociedad y Estado constituyen dimensiones ontológicas propias del ser humano. Por todo ello, el Estado no es un producto artificial sino natural que adopta una u otra conformación histórica a través de procesos regulados por la razón y la voluntad de los hombres. Como lo advierte Eustaquio Galán y Gutiérrez, marcando la distancia que existe entre los enfoques exclusivamente contractualistas y la visión to-

mista, para el Doctor Angélico "el Estado es conjuntamente un producto del instinto social y de la industria del hombre".

El Estado, para Santo Tomás, no es una substancia, como lo pretenden las tendencias totalitarias, ni una ficción, como lo sostienen algunos de los que niegan su condición natural. El Estado es una realidad, una relación, un ser accidental en sentido aristotélico. El Estado, en definitiva, es para el aquinatense unidad de orden (*unitas ordinis*). Como lo advierte la *Summa Teológica*, la unidad de orden es de algún modo (accidental), si bien no es de un modo substancial. Esto no significa que las categorías accidentales no pertenezcan al mundo de la realidad. El Estado es tan real como la familia o la *universitas*. Por eso es posible desarrollar una verdadera ontología o filosofía del ser del Estado a través de sus causas primeras. El Estado, resultante de la sociabilidad y politicidad del hombre, que constituyen su causa eficiente próxima, queda conformado mediante la acción de una forma sobre una materia, es decir, de una causa formal (el orden) sobre una causa material (la población y, según los neotomistas, el territorio). El orden —dice el Doctor Angélico— es el que confiere identidad, unidad y continuidad al Estado por encima de los individuos que nacen, viven y mueren. La causa final, como veremos, es el bien común.

EL HOMBRE

Para Santo Tomás el hombre es un ser en sí, un autófin sólo subordinado a Dios y supraordinado a todo lo demás; un ser personal definible como substancia individual de naturaleza racional. No es, pues, como el Estado, un ser accidental. El hombre es un ser substancial. No un mero conglomerado de átomos ni un conjunto de sensaciones, pensamientos o voliciones. La persona humana es una substancia individual, es decir, un ente constituido por el alma racional y la materia substancialmente unidas en cada hombre, con vocación de eternidad. Esta visión del hombre confiere sólido sustento filosófico a un dato teológico como el de la resurrección de la carne. Ello es así porque, como lo enseñaba Santo Tomás, lo natural del alma es estar unida al cuerpo y no separada de él. Por lo demás, el hombre se encuentra en el grado más alto de los seres naturales y tiene, como persona, un fin sobrenatural, supratemporal y definitivo: la unión con Dios. El tiempo, sin embargo, reviste importancia fundamental porque en él cada hombre decide su destino eterno.

IGLESIA Y ESTADO

Los hombres del siglo XIII —salvo los no bautizados— integraban dos sociedades: la Iglesia (*corpus mysticum*) y el Estado (imperio, reinos, principados, etc.). La distinción entre ambas potestades había sido claramente sostenida por el Señor en el Evangelio de San Mateo. La aplicación histórica del principio estuvo, empero, cargada de dificultades. A lo largo de la Edad Media se había desarrollado una corriente denominada agustinismo teocrático que tenía a subordinar totalmente a emperadores y reyes a la potestad religiosa. Esta tendencia, también denominada papacesarista, pretendía hipertrofiar la autoridad del sucesor de Pedro, extrayendo consecuencias exageradas de la teoría de las dos espadas expuesta por el papa Gelasio en el siglo V.

En esta materia, sin dejar de estar influido por las realidades de su época, Santo Tomás guarda especial equilibrio. El aquinatense tiene en claro que el Reino de Cristo no es de este mundo y que el Señor es Cabeza del Cuerpo Místico. El romano pontífice —como lo advierte en *De Regimine principum*— es Vicario de Cristo en la tierra para guiar a los hombres, en su peregrinaje terreno, hacia la bienaventuranza eterna.

Los escritos de Santo Tomás no sirven de sustento a ninguna teoría que sostenga el poder directo del pontificado sobre todo el mundo político ni la necesaria derivación del poder temporal respecto del espiritual en cuanto a su origen. Hay, en cambio, elementos que sirvieron de base a la doctrina del poder indirecto desarrollada tres siglos después por los neoescolásticos españoles. En efecto, para el Doctor Angélico "la potestad espiritual y la temporal derivan ambas del poder divino". Una y otra son supremas en sus propias esferas y la Iglesia —según la doctrina tomista— sólo tiene derecho a corregir situaciones, ordenamientos o actos del poder político en cuanto así venga reclamado por fines espirituales, esto es, desde el punto de vista de la salvación de las almas. Un caso típico habría sido el de Gregorio VII frente a Enrique IV al relevar a los súbditos del juramento de obediencia, como consecuencia de haber sido excomulgado el emperador por sus graves transgresiones públicas.

Hay en Santo Tomás textos que abonan la necesidad de preservar la libertad religiosa. En tal sentido es muy firme su posición respecto de que no debe castigarse la infidelidad de aquellos que jamás recibieron la fe.

ESTADO Y PERSONA

En este tema Santo Tomás se aleja de los extremos. No considera al Estado un organismo del que el hombre sería sólo una parte. Tampoco afirma un individualismo que lleve a negar la función del Estado y a sostener que este es un limitado producto artificial. Para el aquinatense —ya lo hemos dicho— el Estado es una realidad no substancial. Importa una forma plenaria natural de vida en común en la que los hombres son partes en sentido relativo. En efecto, el hombre trasciende al Estado porque es el grado más alto en la escala de los seres naturales. Por ello, como en toda relación (familia, universitas, etc.), el hombre es de algún modo parte, pero no es absolutamente parte de la sociedad. Aun ofreciendo su vida en defensa de la patria, durante una guerra justa, queda reservado en plenitud para Dios. Como en nuestro siglo lo ha enseñado Maritain, el hombre puede empeñarse íntegramente en la comunidad política, pero no con su yo íntegro que siempre queda reservado para la eternidad. Porque el hombre, en definitiva, es un microcosmos, un todo con fines que trascienden el tiempo y conciernen a su definitiva unión con Dios.

Con la posición expuesta, Santo Tomás se aparta del totalitarismo, que aniquila al hombre como ser personal, y de las tendencias ultraindividualistas que niegan la sociabilidad y politicidad humanas, desconociendo los fines del Estado.

FIN DEL ESTADO

El sistema tomista es eminentemente teleológico o finalista. Todos los entes existen como consecuencia de algo (causa eficiente) y para algo (causa final). El universo no es sinónimo de caos sino de orden. En función de ese orden, todas las cosas tienen prescripto un fin. La noción de bien deriva de la adecuación entre el ser de una cosa y el fin a que la misma tiende. En el caso del hombre, sustancia libre, el fin aparece propuesto a la razón y tiene naturaleza ética. Hay fines que conciernen, según la enseñanza aristotélica, a la vida individual (ética monástica); a la familiar (ética económica) y a las formas plenarias de vida en común (ética política).

Para Santo Tomás el fin del Estado es, pues, un bien. No particular sino común (*bonum commune*). En síntesis, con palabras de Juan XXIII,

que se ajustan sin violencia a la posición del Doctor Angélico, el bien común es el conjunto de elementos y condiciones que favorecen el pleno desarrollo de la persona humana. En la misma dirección, Federico Torres Lacroze, al procurar conciliar las interpretaciones de Maritain y De Koninck, sostiene que, en la perspectiva tomista, "el bien común es el conjunto organizado de las condiciones sociales, económicas y políticas, de acuerdo con un fin ético, gracias a las cuales la persona humana puede alcanzar su fin o destino natural". Por su parte, García Venturini, al hacer la exégesis de la Suma Teológica, procura superar las posiciones de quienes pretenden separar el bien general de los fines perseguidos por las personas que integran la sociedad. Le preocupa que una división muy tajante pueda conducir a formas de vida colectivistas. A su juicio, hay una visión tomista del bien común "que lejos de estar en contra de cada uno de los bienes particulares consiste, precisamente, en la realización de los mismos, es decir, que cada uno de los individuos puede realizarse plenamente en la prosecución de la felicidad terrena". Esta fórmula se aproxima a la de monseñor Octavio N. Dérizi: "Ni bien personal sin bien común, ni bien común sin bien personal".

Sin perjuicio de lo expuesto, Eustaquio Galán y Gutiérrez, en su obra *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, subraya que "entre bien común y bien privado o particular media —como Santo Tomás dice— una diferencia específica, cualitativa, no meramente cuantitativa." No admite, por ende, que pueda concebirse al bien común como la simple suma de bienes privados. "La peculiaridad del bien común respecto del bien privado de los particulares —agrega el mismo autor— póngase de manifiesto en la concepción de la justicia legal, distinta de la justicia distributiva y de la comunitativa".

Como corolario de lo expuesto, advierte Galán y Gutiérrez que si bien para Santo Tomás el bien privado de los individuos es distinto del bien común, ambos se encuentran estrechamente vinculados hasta el extremo de que "quien procura el bien común procura también el suyo propio". A todo evento, en caso de plantearse entre ambos cualquier colisión, la cuestión debe resolverse acordando primacía al bien común. Por supuesto que esto es válido sólo para el plano temporal. Porque aun cuando el bien común es un fin, indirectamente se encuentra subordinado al fin supra-temporal de la persona humana. En un enfoque tomista, jamás podría imponerse nada en nombre del bien común que resulte lesivo para la salvación eterna. Con este criterio —señala Galán y Gutiérrez— "queda

cerrado, por igual, el paso a toda interpretación totalitaria o ultraindividualista del hombre y el Estado."

LA JUSTICIA

La justicia —virtud cardinal para Santo Tomás— se encuentra íntimamente relacionada con el bien común y los bienes particulares.

Santo Tomás divide la justicia en general o legal, por un lado, y en particular por el otro.

En varios pasajes de la Suma Teológica se precisa que el cometido de la justicia legal (*iustitia generalis seu legalis*) es ordenar las acciones de los individuos respecto del bien común. Conciérne a todo lo que debemos a la sociedad.

La justicia particular (*iustitia particularis*) comprende a la justicia distributiva (*iustitia distributiva*) y a la justicia comunitativa (*iustitia commutativa*).

La justicia comunitativa es eminentemente individual y regula las relaciones entre los particulares. La justicia distributiva ordena las relaciones de la sociedad con los individuos.

Con respecto al derecho y a su relación con la justicia, Ambrosio Romero Carranza subraya que Santo Tomás sostiene la identidad esencial, la vinculación intrínseca, la subordinación y la dependencia del derecho a la justicia. En igual sentido, Manuel Río advierte que para el aquinatense, siguiendo a Isidoro de Sevilla, el derecho es lo recto y la realización de la justicia: "El derecho es la acción justa misma. La ley humana tiene razón de ley en tanto y en cuanto se conforma a la recta razón (*ius est ipsa iusta*). El derecho para ser tal debe ser siempre objeto de la justicia".

García Venturini señala que Santo Tomás insiste en que "la justicia, y por ello el derecho, siempre implican una relación con el otro; o sea una relación social (como ya había apuntado Aristóteles); una relación entre una persona y otra o entre una persona y la comunidad o viceversa." Esta visión ética de la vida política y social no significa, sin embargo, que Santo Tomás confunda los planes ni que atribuya al Estado los fines que conciernen a la Iglesia. "El Estado —apunta Galán y Gutiérrez— realiza su fin ético por medio del derecho. Pero el derecho en la concepción tomista es certamente considerado como un mínimo ético. Ni prescribe todos los actos de todas las virtudes, ni prohíbe todos los actos de todos los vicios, sino que manda o veda aquellos actos cuyo valor ético tiene un sentido inmediatamente social".

LA PRUDENCIA

La política, en la perspectiva tomista, integra la filosofía práctica. No constituye, por ende, un saber meramente especulativo sino que apunta al "ordenar" y al "querer". Por ello la virtud de la prudencia cumple un papel esencial en materia política. Josef Pieper llega al extremo de sostener que la prudencia es presupuesto de todas las virtudes cardinales, incluida la justicia, porque está íntimamente vinculada con el conocimiento objetivo de la realidad. Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede desarrollar ninguna acción política coherente. Porque la política es un hacer que presupone un saber. Y el nexo entre el saber y el hacer o, en términos tomistas, lo que informa el justo hacer político, es la prudencia. Esta virtud es la que provee de un conocimiento no sólo especulativo sino práctico, es decir, de la realidad en que se debe actuar. Por eso es esencial para la acción política.

Santo Tomás, en un párrafo de la Suma Teológica aplicable a la política como ciencia y como actividad, señala que el prudente precisa conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción moral (2-2a, 47, 3). Pieper, comentando al aquinatense, señala que "la prudencia no es sólo conocimiento o saber informativo. Lo esencial para ella es que este saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se consuma en acción". Los grados por los que pasa la conducta informada de la virtud de la prudencia son: deliberación, juicio, imperio.

Cuando alguno de estos grados no se cumple o se cumple en forma deficiente, también deficiente será la actividad política. Si se omite la primera parte, estaremos, en el enfoque del Doctor Angélico, ante un gobernante vehemente e irreflexivo. No promoverá el bien común porque llegará a adoptar actos de imperio sin la previa deliberación. Incurrirá en precipitación al prescindir de los grados intermedios que exige toda deliberación prudente. Santo Tomás, en la Suma (2-2a q.53, a.3), los define con claridad: "La memoria de lo pasado (la historia), la inteligencia de lo presente (percepción de la realidad), la sagacidad (solertería) en la consideración del futuro, la hábil comparación de las alternativas, la docilidad en asentir a los avisos de los más ancianos".

Son estos los grados por los que, según el aquinatense, debe descender ordenadamente el que emite un juicio recto: "Cuando uno es llevado

cerrado, por igual, el paso a toda interpretación totalitaria o ultraindividualista del hombre y el Estado."

LA JUSTICIA

La justicia —virtud cardinal para Santo Tomás— se encuentra íntimamente relacionada con el bien común y los bienes particulares.

Santo Tomás divide la justicia en general o legal, por un lado, y en particular por el otro.

En varios pasajes de la Suma Teológica se precisa que el cometido de la justicia legal (*iustitia generalis seu legalis*) es ordenar las acciones de los individuos respecto del bien común. Conciérne a todo lo que debemos a la sociedad.

La justicia particular (*iustitia particularis*) comprende a la justicia distributiva (*iustitia distributiva*) y a la justicia comunitativa (*iustitia comunitativa*).

La justicia comunitativa es eminentemente individual y regula las relaciones entre los particulares. La justicia distributiva ordena las relaciones de la sociedad con los individuos.

Con respecto al derecho y a su relación con la justicia, Ambrosio Romero Caranza subraya que Santo Tomás sostiene la identidad esencial, la vinculación intrínseca, la subordinación y la dependencia del derecho a la justicia. En igual sentido, Manuel Río advierte que para el aquinatense, siguiendo a Isidoro de Sevilla, el derecho es lo recto y la realización de la justicia: "El derecho es la acción justa misma. La ley humana tiene razón de ley en tanto y en cuanto se conforma a la recta razón (*ius est ipsa iusta*). El derecho para ser tal debe ser siempre objeto de la justicia".

García Venturini señala que Santo Tomás insiste en que "la justicia, y por ello el derecho, siempre implican una relación con el otro, o sea una relación social (como ya había apuntado Aristóteles), una relación entre una persona y otra o entre una persona y la comunidad o viceversa." Esta visión ética de la vida política y social no significa, sin embargo, que Santo Tomás confunda los planos ni qué atribuya al Estado los fines que conciernen a la Iglesia "El Estado —apunta Galán y Gutiérrez— realiza su fin ético por medio del derecho. Pero el derecho en la concepción tomista es certamente considerado como un mínimo ético. Ni prescribe todos los actos de todas las virtudes, ni prohíbe todos los actos de todos los vicios, sino que manda o veda aquellos actos cuyo valor ético tiene un sentido inmediatamente social".

LA PRUDENCIA

La política, en la perspectiva tomista, integra la filosofía práctica: No constituye, por ende, un saber meramente especulativo sino que apunta al "ordenar" y al "querer". Por ello la virtud de la prudencia cumple un papel esencial en materia política. Josef Pieper llega al extremo de sostener que la prudencia es presupuesto de todas las virtudes cardinales, incluida la justicia, porque está intimamente vinculada con el conocimiento objetivo de la realidad. Quién ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede desarrollar ninguna acción política coherente. Porque la política es un hacer que presupone un saber. Y el nexo entre el saber y el hacer o, en términos tomistas, lo que informa el justo hacer político, es la prudencia. Esta virtud es la que provee de un conocimiento no sólo especulativo sino práctico; es decir, de la realidad en que se debe actuar. Por eso es esencial para la acción política.

Santo Tomás, en un párrafo de la Suma Teológica aplicable a la política como ciencia y como actividad, señala que el prudente precisa conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción moral (2-2a, 47, 3). Pieper, comentando al aquinatense, señala que "la prudencia no es sólo conocimiento o saber informativo. Lo esencial para ella es que este saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se consuma en acción". Los grados por los que pasa la conducta informada de la virtud de la prudencia son: deliberación, juicio, imperio.

Cuando alguno de estos grados no se cumple o se cumple en forma deficiente, también deficiente será la actividad política. Si se omite la primera parte, estaremos, en el enfoque del Doctor Angélico, ante un gobernante vehementemente irreflexivo. No promoverá el bien común porque llegará a adoptar actos de imperio sin la previa deliberación. Incurrirá en precipitación al prescindir de los grados intermedios que exige toda deliberación prudente. Santo Tomás, en la Suma (2-2a q.53, a.3), los define con claridad: "La memoria de lo pasado (la historia), la inteligencia de lo presente (percepción de la realidad), la sagacidad (solericia) en la consideración del futuro, la hábil comparación de las alternativas, la docilidad en asentir a los avisos de los más ancianos".

Son estos los grados por los que, según el aquinatense, debe descender ordenadamente el que emite un juicio recto: "Cuando uno es llevado

tas a la demagogia como la menos insopportable y a la tiranía como la peor. Empero, desde un punto de vista práctico, sostiene que lo más plausible es una forma mixta: "La mejor forma de gobierno en cualquier ciudad o reino —escribe en la Suma Teológica— será aquella en la cual uno sea puesto al frente del Estado e impere según la virtud, y subordinadamente a él colaboren otros magistrados principales y, sin embargo, tal régimen sea de todos; en cuanto todos, pueden ser elegidos y electores. Tal es, en verdad, todo régimen bien combinado: de monarquía, en cuanto que uno rige o preside sobre todos; de aristocracia, en cuanto un crecido número participa en el régimen según la virtud, y de democracia, es decir, de gobierno popular, en cuanto los gobernantes pueden ser elegidos del seno del pueblo y al pueblo pertenece la elección".

La preferencia de Santo Tomás por la elección, como sistema apto para seleccionar a los más virtuosos, es evidente. Hay, sin embargo, un pasaje de la Suma Teológica referido a la elección que ha suscitado diversas interpretaciones: "Si un pueblo es moderado y serio, guardián diligentísimo de la utilidad común, rectamente la ley puede reconocerle el derecho de nombrar los magistrados que han de administrar la cosa pública. Pero si depravándose, poco a poco, ese pueblo convierte en venal el sufragio y confía el régimen a malvados y pervertidos, será justo despojar a tal pueblo de esas facultades y transferírselas a unos pocos." (Ia., Iae, q. 97, a. I).

LA TIRANÍA

"La tiranía —comenta Eustaquio Galán y Gutiérrez— es el único tema de filosofía estatal que Santo Tomás trató con alguna pasión. Las repúblicas italianas de aquella época, sumidas casi constantemente en disturbios y cambios políticos violentos, y la frecuencia con que estos traían y llevaban tiranos, suministraron a Santo Tomás abundante material para despertar interés por la consideración del problema y ejemplos vivos para que en su pluma vibrase la emoción." Romero de Otaño ha comentado esta posición del aquinatense diciendo que "padece la obsesión del régimen injusto". A su vez, el cardenal Ceferino González ha expresado: "Nada más energico que el horrible cuadro que el Santo Doctor traza de los males que el poder tiránico acarrea a la sociedad. Su alma generosa tenía un sentimiento tan vivo de estos males, que su pluma, tan reposada, tan grave, tan modesta y sencilla de ordinario, se hace energica, animada e impetuosa en presencia de la tiranía."

La tiranía consiste para el Doctor Angélico en que el poder sea ejercido en provecho particular de quien gobierna, prescindiendo del bien común. El vocablo tiranía (*tyrannis*) —como ya lo hemos precisado— a veces está referido a la corrupción de la monarquía y otras equivale a cualquier forma corrupta de gobierno ejercida por uno, varios o muchos.

Santo Tomás ha desarrollado en tres libros su doctrina sobre el *ius resistendi* (derecho de resistencia a la opresión): *El régimen de los Príncipes*, *Comentarios a cuatro libros sentenciarios de Pedro Lombardo*, y *Suma Teológica*.

Eustaquio Galán y Gutiérrez ha sistematizado con claridad la posición del aquinatense frente a las distintas hipótesis de tiranía: En *El régimen de los Príncipes*, se proponen frente a la tiranía los siguientes remedios para evitar que surja, para desplazarla o para soportarla, según las circunstancias: 1º) acierto en la elección o designación del príncipe para que no degenera en tirano; 2º) moderación del poder mediante una organización adecuada para evitar excesos y desviaciones en su ejercicio; 3º) si la tiranía no es insopportable, existe el deber moral de soportarla para evitar daños más graves que la tiranía misma; 4º) si la tiranía es insopportable, existe el derecho de resistencia contra el tirano en forma activa. Es menester, para ello, que el movimiento tenga posibilidades de éxito y que no genere males mayores; 5º) si la tiranía es insopportable pero la resistencia activa no resulta posible, el único remedio que queda es el sufrimiento y la oración; 6º) en ningún caso es admisible la muerte del tirano ejecutada por iniciativa privada (tiranicidio propiamente dicho). Distinta es la situación si el tirano muere al oponerse a la resistencia legítima o si la pena de muerte es impuesta por quien tiene autoridad válida.

De los *Comentarios a cuatro libros sentenciarios de Pedro Lombardo* extraemos, con Galán y Gutiérrez, las siguientes conclusiones: 1º) se distingue entre el *tyrannus secundum regimen et titulum* (tirano invasor) y el *tyrannus secundum regimen tantum* (tirano de régimen). El primero se apodera del poder violentamente contra la voluntad de los súbditos. El segundo es el que teniendo un título válido para gobernar, actúa en forma despótica vulnerando el bien común. Frente al tirano invasor aparece expresamente legitimada la resistencia activa. Frente a la tiranía de régimen se justifica la resistencia pasiva. Aunque el tema no está tratado de modo expreso, no parece razonable sostener que Santo Tomás excluya la resistencia activa en tanto se encuentren reunidos los requisitos prudenciales señalados anteriormente.

Finalmente, siempre de acuerdo con la exégesis de Galán y Gutiérrez, el estudio de la Summa Teológica conduce a las siguientes conclusiones: 1º) Se establece la licitud de la resistencia pasiva contra la tiranía en general. Puede constituir incluso un deber moral frente a decisiones que vulneren la ley divina. Tal fue el caso de los mártires que se negaban a adorar a los dioses de Roma. 2º) Se reconoce el derecho a la resistencia activa contra la tiranía, si es insopportable. 3º) Si es tolerable existe el deber moral de sufrirla para evitar males mayores. 4º) El tirano puede ser juzgado y condenado a muerte. 5º) En caso de tiranía insopportable no es ilícita la muerte del tirano, causada con intención liberadora por alguno de los justamente rebelados contra él, o acaecida como una incidencia o episodio de la rebelión misma. 6º) No puede legitimarse la muerte dada al tirano por iniciativa privada (tiranicidio propiamente dicho).

LAS LEYES

Santo Tomás clasifica las leyes con adecuación a las enseñanzas que fluyen de la tradición cristiana, especialmente de San Agustín y San Isidoro de Sevilla. Distingue cuatro leyes: eterna, natural, divina y humana.

La ley eterna es la norma con que la divina sabiduría dirige las criaturas a su último fin. Romero Carranza señala que se la llama eterna porque la razón divina es eterna, y porque el gobierno del mundo por parte de Dios no está sujeto al tiempo. Además, el orden admirable del Universo afirma claramente la existencia de una ley que abarca todo lo creado.

Santo Tomás define a la ley natural como la participación de la ley eterna en la creatura racional. El hombre, en el cosmos que ciertamente conocemos, es la única sustancia capacitada para percibir la existencia de la ley natural. Las demás creaciones de Dios reflejan la existencia de la ley eterna por recibir de Él las inclinaciones y las fuerzas que les mueven a cumplir sus fines. El hombre, en cambio, con su inteligencia puede conocer la existencia de un ordenamiento trascendente que le propone el acceso a la verdad y el bien, y con su voluntad libre encaminarse hacia el cumplimiento de sus fines o, en ejercicio defectuoso de su libertad, optar por un bien aparente que es el mal.

La ley divina es la que conocemos a través de la Revelación. La encontramos exteriorizada en los Diez Mandamientos y en el Evangelio. "La ley eterna" —apunta Bernardino Montejano— se precisa mejor a tra-

vés de la ley divina positiva, de la que participa la ley evangélica. La verdad revelada permite al hombre conocer la ley eterna allí donde no alcanza su razón natural".

Finalmente, la ley humana es definida por Santo Tomás como un ordenamiento de razón para el bien común hecho por aquel que cuida de la comunidad y la promulga. La ley humana deriva de la ley natural. Ello no excluye que haya un amplio campo que depende de factores históricos y sociológicos frente a los cuales son válidas diversas alternativas. Como lo han precisado numerosos autores, los principios generales de la ley natural no deben necesariamente aplicarse de la misma forma a la incalculable variedad de circunstancias humanas. Es, pues, legítima la diversidad de legislaciones positivas. Lo que no resulta admisible en la perspectiva tomista es que se vulneren los parámetros de justicia trascendente y objetiva contenidos en la ley natural. Por eso, para el Doctor Angélico, la ley injusta no es ley sino simple iniquidad con forma de norma que, según los casos, puede legitimar la desobediencia pasiva o activa.

VALORACIÓN DE SANTO TOMÁS

En Santo Tomás culmina la marcha de la Edad Media hacia una síntesis entre la fe y la razón. Por ello, el aquinatense es el exponente más alto del pensamiento escolástico. En el plano de la historia de las ideas políticas sus contribuciones son fundamentales. Todavía en el siglo XX el tomismo sirve de sustento a la más sólida filosofía política.

Hoy Santo Tomás es sinónimo de tradición. Pero en su tiempo fue un innovador. Por eso la más genuina fidelidad hacia el Doctor Angélico supone y exige no cristalizar su pensamiento. Sólo así se actuará con sujeción a la inspiración renovadora que caracteriza a su impresionante magisterio. Esto no significa que pueda tirarse por la borda lo esencial de su doctrina. Todo lo contrario. Obrando de esa forma no observaríamos la prudencia que resplandece como virtud rectora a lo largo de toda su obra. Empero, a su imagen y semejanza, siempre es posible extraer nuevas consecuencias de los principios sistematizados por una tradición doctrinaria que tiene más de dos mil años. Por haber observado esa actitud encontramos en Santo Tomás una inclinación por la moderación que lo lleva a alejarse de todo extremismo. "De ahí —comenta Jacques Chevalier— el equilibrio de su pensamiento, la asimilación juiciosa, a la vez muy personal y en extremo fiel, que hace, no solamente de la filosofía

aristotélica, de la que toma su armadura, sus cuadros, sus principios y sus nociones rectoras, sino también del platonismo, del agustinismo y del pensamiento dionisiano, cuya influencia muy profunda, aunque menos visible, viene a moderar en él el naturalismo de Aristóteles, y se completa con las opiniones neoplatónicas de los judíos y de los árabes, de Maimónides y de Avicena. De ahí también la potencia constructiva y ordenadora de un pensamiento, siempre seguro de sí mismo, que abarca cada cuestión de una vez, en su totalidad como en sus detalles, que reduce y subordina siempre las consideraciones particulares a una visión de conjunto, bajo la primacía de la razón y de su acto más alto, la intelección, ordenada, como su vida entera, a Dios".

Concluimos esta breve valoración del aquinatense señalando, con García Venturini, que su noción del bien común, su idea expresa de que el rey debe estar al servicio del reino y no a la inversa, su formidable condena de la tiranía, su inclinación por un régimen moderado, sumado todo ello a su concepción trascendente del hombre, cuya significación está más allá de la sociedad y de todos los poderes de la tierra, lo colocan en la mejor tradición del espíritu de Occidente.

No alcanzó una explicitación clara y completa de los derechos inalienables de la persona humana, pero ofreció y fundamentó las únicas razones válidas de los mismos, y su obra constituye un paso significativo en la prosecución de una política humanista.

DANTE ALIGHIERI

Nace Dante en Florencia, hacia el año 1265, en momentos en que se encuentra en pleno desarrollo el movimiento municipalista que en la península itálica fue llevando, paulatinamente, a la independencia de las ciudades. Este proceso evolucionó en medio de las innumerables contiendas que se producen entre güelfos y gibelinos, es decir, entre quienes se inclinaban por el Papa y el emperador, respectivamente.

La vida de Dante fue difícil. Nacido en una ciudad güelfa, se inclinó por el partido de los gibelinos. Ello lo condujo al destierro y al peregrinaje por ciudades partidarias del emperador Carlos de Valois en su controversia con el papa Bonifacio VIII.

En medio de tantas amarguras tuvo ánimo suficiente para escribir dos obras fundamentales. La primera, la *Comedia*, que la posteridad denominó *Divina*, lo ha inmortalizado. Sin menoscabo de su alta significación

poética, la *Divina Comedia* es una enciclopedia impresionante en la que resulta nítida la influencia de Aristóteles y Santo Tomás.

La otra gran obra de Dante, cuyo prestigio ha sido eclipsado por la *Divina Comedia*, es *De Monarchia*. Escrita hacia el año 1300, es la última expresión del pensamiento político medieval.

Dante auspicia en este tratado, dividido en tres libros, que todos los hombres reconozcan la existencia de una monarquía universal, de un verdadero imperio ecuménico, cuyo objetivo fundamental sería la preservación de la paz. Desarrolla, además, una serie de argumentos históricos y filosóficos con los que pretende demostrar que el imperio pertenece, por derecho propio, a Roma. En síntesis, Dante se empeña en sostener que el Sacro Imperio Romano, restaurado en el siglo décimo por Otón el Grande, y representado en su tiempo por los primeros Habsburgos, debe ser reconocido en plenitud por encima de la autoridad que ejercen reyes y príncipes.

Dante, acorde con su posición gibelina, niega que el Papa se encuentre en el vértice de la pirámide, por encima del emperador en cuestiones temporales. En rigor su posición puede conciliarse con el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás, pero no con el denominado agustinismo político que tendía a extralimitar la potestad de los pontífices. Para Dante el imperio, como la potestad de los papas, depende directamente de Dios. Se opone, por ello, tanto a los legistas de Felipe el Hermoso de Francia, que desconocían la supremacía del imperio, como a quienes pretendían hacer derivar de los papas la autoridad que corresponde al titular de la monarquía universal.

No es, sin embargo, Dante un autor enemigo de la Iglesia o del pontificado. Su tesis, en definitiva, tiende a afirmar la independencia del Imperio frente al Papado en cuestiones temporales. "Ello no significa —dice Vedia y Mitre— negar que el bien común público perseguido por el emperador debe estar también ordenado a la bienaventuranza eterna." Cesar —afirma Dante al concluir su libro— debe usar con respecto a Pedro la misma reverencia que el hijo primogénito debe usar con su padre, para que, ilustrado por la gracia paterna, irradie con más virtud sobre el orbe terrestre, que le ha sido encomendado por Aquel que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales."

En el esquema de Dante queda un poco en la penumbra la forma como se concilian las desavenencias entre dos potestades supremas que reconocen por encima sólo a Dios. Las llamadas después cuestiones mixtas,

o el ejercicio del poder indirecto en razón de pecado, son temas que quedan un poco al margen y sin resolver. En definitiva, en cuanto supone una limitación de las potestades reconocidas al Sumo Pontífice, Dante es concorde con su posición gibelina. Poco después de publicada *De Monarchia* los papas se trasladan, por influencia de la casa real de Francia, a Avignon, iniciándose así un período de transición que marca el fin de la Edad Media y el comienzo de la Moderna. Dante representa, por ello, el fin de una época y el advenimiento de una tendencia orientada hacia la secularización y la desacralización de la política.

MARSILIO DE PADUA

Marsilio de Padua (1275-1343) es un autor que preanuncia algunas líneas de tendencia que harán eclosión en la Edad Moderna. Nació en Padua y fue en 1312 rector de la Universidad de París. Los claustros se vieron en esos años conmovidos por el enfrentamiento entre la casa real de Francia y el pontificado. En sus libros *Defensor Pacis* y *Defensor Minor*, Marsilio asume la defensa irrestricta del poder secular.

El ataque demoledor contra la Iglesia y el pontificado conlleva el retorno, en el plano político, al paganism. Esto significa, obviamente, el renacimiento del más crudo absolutismo. En efecto, la afirmación de que existe un ámbito que no concierne al César había significado una limitación al poder absoluto que ejercían los gobernantes durante la antigüedad pagana. Ahora, al abandonarse las pautas medievales, se pretende que la potestad espiritual quede sujeta a la autoridad temporal. Marsilio es un propulsor de esta tendencia regresiva. "Niega que la Iglesia —dice Vedia y Mitre— tenga un origen sobrenatural." Opina que Cristo no instituyó ninguna cabeza visible de la Iglesia y que por lo tanto el papado carece de origen divino. Llega al extremo de considerar que la Iglesia no sólo no es superior al Estado sino que ni siquiera puede ser considerada en su mismo nivel. Para Marsilio la Iglesia está dentro del Estado y sometida a sus leyes.

El aristotelismo de Marsilio importa un paso hacia atrás. Significa prescindir de Santo Tomás y de su esfuerzo por conciliar al estagirita con el pensamiento cristiano. Para Marsilio la potestad civil es la más alta y a ella todo debe ser sometido. "No proclama solamente —comenta Prelot— la superioridad del poder temporal sino que afirma que todo depende de él. Dar al poder laico la primacía no le parece suficiente. Hay

que atribuirle la autoridad...".
observación de Georges de Lagarde: "Marsilio hace entronizar al Estado como un Estado que resume todas las manifestaciones de la vida social y que gobierna como amo en todos los dominios." Este enfoque aleja totalmente a Marsilio de todo encuadre medieval. Es un precursor de Hobbes —teórico del Estado absoluto— y, en última instancia, del totalitarismo contemporáneo.

Algunos creen encontrar en Marsilio expresiones precursoras del constitucionalismo. Se mencionan, en tal sentido, sus referencias a la división del poder o al pueblo, concebido como la universalidad de los ciudadanos. Pero en rigor estas manifestaciones no atenúan el carácter absolutista de las doctrinas de Marsilio. No hay nada en él que sirva de sustento a la defensa de los derechos individuales cuya preservación ha sido el primer objeto del constitucionalismo.

GUILLERMO DE OCCAM

El franciscano Guillermo de Occam nace en el condado de Surrey, Inglaterra, entre 1280 y 1300. Recibe su formación intelectual en la Universidad de Oxford, en cuyos claustros enseña hasta 1324. En este año es llamado a Aviñón, sede del pontificado romano, para explicar el sentido y alcance de sus doctrinas. En 1326 sus diferencias con el papa Juan XXII se acentúan al solidarizarse con el General de la Orden Franciscana, Miguel de Césene, en un conflicto interno de la misma. Huye a Múnich, donde se pone bajo el amparo del emperador Luis de Baviera. El papa Juan XXII lo excomulga. Pero algunos años después, muerto ya su protector, procura reconciliarse con el papa Clemente VI. A partir de este momento se pierde la huella de su paso, ignorándose el lugar y la fecha de su muerte.

En materia filosófica, Occam es precursor del nominalismo (niega a los universales toda realidad objetiva) y del empirismo inglés promovido por Bacon y Locke.

Entre sus obras políticas importantes figuran *Dialogus*, *Breviloquium de principatu tyrannico*, *Ocio quaestiones de potestate ac dignitate papali* y otros escritos en los que trató el tema de las relaciones entre el pontificado y el imperio, sosteniendo que ambas potestades tienen origen divino. Su pensamiento es complejo y de difícil interpretación. Desarrolla las opiniones más antagónicas, dejando al lector que en definitiva extraiga sus propias

consecuencias. Sin embargo, no obstante las dificultades exegéticas que presenta la doctrina de Occam, parece evidente que procura limitar las atribuciones del Papa, negándole la "plenitudo potestatis" que le reconocían algunos teólogos medievales. Por lo demás, sus escritos están condicionados por las realidades de su época, signadas por el conflicto entre Juan XXII y Luis IV de Baviera y las dificultades internas de la orden franciscana.

Las secuelas más graves del pensamiento de Occam están referidas a su oposición al racionalismo de filiación tomista y a su adhesión al voluntarismo. "La tesis voluntarista —advierte Bidart Campos— supuso que Dios quedaba limitado en su omnipotencia si pensábamos que estaba obligado a mandar cosas que, ya antes de decidirlo su voluntad, eran buenas por sí mismas; o a prohibirlas si también por sí mismas eran malas: Occam cree que si Dios es todopoderoso, no puede estar sometido a ninguna ley, ni siquiera a la de la razón, y que si manda algo lo manda porque quiere, convirtiéndose lo mandado en bueno sólo y recién cuando Dios lo manda voluntariamente... La tesis voluntarista de Occam es opuesta a la tesis intelectualista o racionalista de la escolástica tomista. Santo Tomás enseña la primacía de la razón sobre la voluntad, incluso en Dios. Cuando Dios manda algo, lo manda porque la razón de Dios sabe que esa cosa es buena. O sea, que la voluntad divina no se mueve arbitrariamente, sino guiada por su propia razón. Dios prohíbe matar porque matar es malo, y no podría mandar matar porque estaría en contradicción consigo mismo, con su razón divina. De modo que lejos de limitarse la omnipotencia o el albedrio de Dios —como lo imaginaría después el occamismo— la tesis tomista supone que Dios es fundamentalmente razón, y que su voluntad no es independiente de esa misma razón. La perfección de Dios consiste en que no puede mandar como bueno lo que su razón señala como malo."

Jacques Chévalier pone de relieve las graves consecuencias de este embate contra la razón. La doctrina de Occam se traduce, en definitiva, en un "voluntarismo absoluto, que atribuye a la voluntad en el conocimiento y en lo real, en el hombre y en Dios, todo lo que retira a la razón, y que abocará finalmente, exaltando sin medida la voluntad divina, a negar en el hombre la existencia de la libertad y la razón, y a sustraer el universo mismo a la acción de Dios."

En materia política el voluntarismo es uno de los presupuestos del totalitarismo de Estado. El voluntarismo que se atribuye a Dios tiene su

contrapartida en el hombre. En efecto, desde ese punto de vista, la ley humana no será ya ordenamiento de razón, como lo exigía Santo Tomás, sino expresión de la voluntad del gobernante. No es esto lo que seguramente auspiciaba Occam; pero sentado el principio, las conclusiones fluieren en forma espontánea. Además, el divorcio entre razón y voluntad conduce a la separación entre filosofía y teología. Si Dios no es razón, resulta inaccesible a la inteligencia humana. "Esto —subraya Bidart Campos— interesa a la historia política; porque la filosofía que ha extraviado racionalmente a Dios, va a convertirse en idealismo, o sea que la realidad del mundo va a escabullirse también para el hombre. El idealismo supondrá en la Edad Moderna, que las cosas y el mundo son ideas del hombre, del sujeto, a modo de proyecciones de su conciencia, de su yo pensante. Y esto significará, políticamente, la soledad del hombre consigo mismo, la inseguridad, el miedo."

Esta división tajante entre Dios y el mundo, este aislamiento del hombre frente a su Creador, ha conformado paulatinamente, a partir de la Edad Moderna, lo que el padre José Kentenich —fundador del Movimiento de Schoenstatt— ha denominado mentalidad mecanicista. "Para este enfoque —apunta Hernán Alessandri— la creación entera está separada de Dios por un abismo infranqueable y es absolutamente incapaz de servirnos de puente hacia Él." Bajo el impulso "voluntarista" de los seguidores de Occam, se acentuará, a partir de los siglos XV y XVI el divorcio entre la gracia y la naturaleza, lo divino y lo humano, lo natural y lo sobrenatural, lo sensible y lo espiritual, extraviándose gradualmente la genuina percepción de la realidad integral.

Capítulo 11

EL RENACIMIENTO

INTRODUCCIÓN

El vocablo renacimiento fue difundido por Voltaire. En el siglo XIX Burckhardt, en su célebre obra *La Cultura del Renacimiento*, lo utiliza para referirse al período cultural europeo que, sin límites fijos, abarcaría la segunda mitad del siglo XV y todo el siglo XVI. Por cierto que, como todas las divisiones cronológicas de la historia, hay en estas fechas mucho de convencional o arbitrario. Todo el proceso cultural del Renacimiento hunde sus raíces en los siglos medievales. A su vez, resulta difícil precisar con exactitud el momento en que la corriente renacentista resulta superada por otros movimientos doctrinales.

En cuanto a su proyección geográfica, podemos afirmar que el Renacimiento extiende su influjo a toda Europa, teniendo su epicentro y sus figuras más representativas en la península itálica.

La Edad Media había llegado a su apogeo en el siglo XIII con la gran síntesis tomista, en la que aparecen conciliadas la fe y la razón, lo divino y lo humano, lo espiritual y lo sensible. Después del Doctor Angélico comienza para la escolástica una etapa decadente. El nominalismo se afianza y, por vía de consecuencia, al negar los universales, conduce finalmente a la negación de las esencias y al advenimiento de corrientes de pensamiento que culminarán en el positivismo y el materialismo. La visión orgánica de Santo Tomás se ve paulatinamente reemplazada en muchos círculos por concepciones mecanicistas que acentúan la soledad del hombre y lo alejan de su Creador. La época renacentista coincide, pues, con un movimiento secularizador que tiende a sustituir el humanismo teocéntrico del Medioévo por un humanismo antropocéntrico que degrada al hombre y le hace olvidar su condición de imagen y semejanza de Dios. En esta perspectiva —señala Jacques Chevalier con un enfoque que coincide con el del padre José Kentenich— las cosas

dejan de ser observadas como signos de Dios. No es, por cierto, nada negativo que la preocupación por el mundo físico facilite la expansión de las ciencias naturales y experimentales. Lo lamentable es que se rompa el equilibrio del pensamiento tomista, que sin dejar de distinguir lo humano de lo divino, los conciliaba en una armoniosa síntesis que contribuía a un más genuino conocimiento del mundo material y espiritual.

"El clima histórico de la modernidad —advierte Bidart Campos— no aparece repentinamente. Su gestación incuba ya en la Edad Media, cuando las creencias sociales y la organización medieval entran en crisis. Las últimas fases de la filosofía del Medievo habían dissociado dos ámbitos que hasta entonces estaban íntimamente vinculados: el de la filosofía y el de la teología; la razón y la fe, la naturaleza y la gracia. No olvidemos la ruptura que se había operado incipientemente en plena Edad Media (siglos XIII y XIV) con las especulaciones de Escoto y Occam, hasta llegarse a la afirmación de que Dios y las verdades de la fe son inaccesibles al conocimiento racional, con lo que se produce paulatinamente el desplazamiento de Dios del horizonte humano. La Edad Moderna comienza, pues, en una atmósfera de soledad e inseguridad del hombre, provocadas por esa pérdida de Dios. Y correlativamente, el hombre va a ocupar el centro de las preocupaciones de la mente y de las especulaciones de la razón." Estamos frente al humanismo renacentista, que abarcará diversas expresiones, y que renegando de su raíz cristiana, avanzará poco a poco hacia expresiones secularistas, positivistas y materiales. Esta línea de tendencia regresiva no excluye la supervivencia, renovación y continuidad de la religiosidad medieval en numerosas manifestaciones y expresiones de ese humanismo. Sin embargo, como lo apunta Chevalier, lo novedoso del Renacimiento es la pretensión, latente u ostensible, de apartarse de Dios y de la Gracia para aferrarse a la naturaleza y el hombre: así se opera la escisión de lo que el pensamiento medieval había sabido unir y distinguir profundamente a la vez.

El vocablo renacimiento alude fundamentalmente al retorno a la antigüedad clásica de Grecia y Roma. Ello no significa que los autores paganos no fueran conocidos durante la Edad Media. Ya hemos destacado la influencia que ejercieron sobre la patrística, San Agustín y la escolástica, especialmente el platonismo y el aristotelismo. Además, el auge del derecho romano había sido promovido desde siglos antes por los glosadores de la Universidad de Bolonia, como Irnerio († 1125) y Accurso (1182-1260), y por los postglosadores discípulos del célebre Bartolomeo de Sasso-

rrato (1314-1357). "Pero lo que ahora se observa —dice de Vedia y Mestre— es un cambio de dirección." En el Medievo el hombre es un viajero que tiene su vista puesta en la meta: Dios. Ahora se adquiere un marcado interés por la naturaleza, por las cosas del mundo con prescindencia de su significación sobrenatural.

Como lo ha señalado acertadamente Julio M. Ojea Quintana, dos acontecimientos importantísimos confieren, durante la época renacentista, nuevas dimensiones al mundo material. En primer lugar, se produce una ampliación del horizonte geográfico con motivo del descubrimiento de América por Cristóbal Colón y la apertura de nuevas rutas hacia Oriente con motivo de los viajes efectuados por los portugueses. Hacia lo alto, Copérnico, Kepler y Galileo convuelven creencias arraigadas y facilitan el acceso a un universo de límites insosladables. Todos estos descubrimientos se ven acompañados por singulares avances en el campo de la ingeniería, y la mecánica, la anatomía y la botánica.

Las manifestaciones artísticas del Renacimiento son verdaderamente impresionantes. La pintura medieval, cargada de espiritualidad y típicamente representada por Fray Angélico, comienza a ser sustituida por otra en la que se atribuye especial significación a la belleza y perfección de las formas humanas. Son los tiempos en que viven verdaderos gigantes de las artes plásticas como Leonardo, Rafael, Miguel Ángel, Ticiano, Tintoretto, el Greco y Dürer —por citar sólo algunos—. También es la época en que se construyen maravillas como la Basílica de San Pedro, el Louvre y el Escorial.

La literatura, merced al impulso derivado de la invención de la imprenta por Gutenberg (1450), tiene durante el Renacimiento altísimas expresiones. Baste citar, a título de ejemplo, a Petrarca, Boccaccio, Ariosto, Tasso, Garcilaso, Fray Luis de León, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

En materia política, el Renacimiento significa el ocaso de las tendencias imperiales. Ya nadie auspicia, a la manera de Dante, ninguna monarquía universal. El intento de Carlos V se ve frustrado por la eclosión irrefrenable de los llamados estados nacionales. El movimiento municipalista que tanta importancia había tenido en la Edad Media cede su paso al proceso de integración nacional que impulsan las renacientes monarquías. Las ciudades-estados, a la manera de Grecia, sobreviven, empero, en la península itálica, epicentro del Renacimiento europeo.

Como lo explicaremos al referirnos a Maquiavelo, el Renacimiento contribuye de modo notorio al absolutismo que surge como fenómeno ti-

pico de la Edad Moderna. Así como en la antigüedad la polis o el imperio eran los valores supremos, el Estado que se conforma a partir del Renacimiento será absoluto, desconociendo los límites heterónomos, positivos y suprapositivos que en la perspectiva medieval debían ser jurados y observados.

EL HUMANISMO

El humanismo es un movimiento cultural que comienza a perfilarse desde los finales de la Edad Media. Pensamos, con García Venturini, que no es fácil definir el humanismo sin distorsionar un tanto el pensamiento de sus protagonistas, ya que figuran como tales católicos y reformistas, hombres fieles al pensamiento cristiano y otros de neta inspiración pagana, platónicos, aristotélicos y escépticos. Quizás el común denominador sea la admiración por la antigüedad clásica. También se observa una marcada independencia frente a los criterios eclesiásticos y una tendencia secularizante.

El humanismo platónico se expandió en Florencia con el auspicio de Cosme y Lorenzo de Médicis. Entre sus figuras más notables figura el cardenal Juan Bessarión († 1472) promotor de la unión entre las iglesias Romana y Griega, quien trajo consigo desde Constantinopla no menos de seiscientos manuscritos de autores clásicos. Fue uno de los sabios bizantinos que se trasladó a la península itálica con motivo del avance de los turcos otomanos, que culminaría en 1453 con la caída de Constantinopla.

Marsilio Ficino (1433-1499) es otro humanista platónico, cabeza de la Academia fundada por Cosme de Médicis. Junto a él se yergue la figura genial de Juan Pico de la Mirandola, hombre de talento que conocía veintidós lenguas, incluidos latín, hebreo, árabe y caldeo y que comprendía todo el saber de su tiempo. Fue autor del famoso discurso *De Dignitate hominis* y sus investigaciones abarcaron varios campos: filosófico, teológico, político e histórico.

Erasmo de Rotterdam (1465-1536) es una figura descollante del humanismo. Crítico mordaz de abusos seculares y religiosos, escribe obras memorables como *Elogio de la locura*, *Institutio Principis Christiani* y *Querimonia pacis tñdique profigatae*. En *De Libero Arbitrio* defiende con energía el libre albedrío frente a las tendencias predestinacionistas de los luteranos.

La *Institutio* fue escrita para el futuro emperador Carlos V, a requiri-

miento de sus mentores. Constituye un tratado de moral política que se ubica en las antípodas de *El Príncipe* de Maquiavelo. Erasmo reprende las exacciones, crueidades, brutalidades y mentiras cometidas en el curso de la historia por los gobernantes. Sostiene que el príncipe cristiano debe sobresalir por sus virtudes, particularmente por su integridad y prudencia. Exalta los valores de la paz y legitima sólo la guerra defensiva. Rechaza la obsecuencia y la tiranía. "Erasmo —dice Touchard— impugna la idea medieval del imperio universal y concibe la república cristiana como una especie de federación de estados diferentes".

Tomás Moro (1478-1535), jurisconsulto, diputado en la Cámara de los Comunes, canciller de Inglaterra, amigo de Erasmo y fino humanista, es autor de una obra clásica, *Utopía*, inspirada en *La República* de Platón. Pero a diferencia de este, Moro es un defensor de la institución familiar. *Utopía* es una isla imaginaria a través de cuya descripción, en forma metafórica, Moro formula críticas y alabanzas a su isla natal: Inglaterra. En *Utopía* las familias están organizadas en treintenas, bajo la conducción de un filarca o sifogrante. Diez filarcas nombran un traniboro. Y 200 traniboros constituyen el senado. Este órgano designa al Ademus o príncipe de los utópicos.

Cuando Enrique VIII pretende apartar a Inglaterra del catolicismo, obligando a sus súbditos a jurar el Acta de Supremacía por la que se desconoce la autoridad del sucesor de Pedro, Tomás Moro se niega, es conducido preso a la Torre de Londres y condenado a muerte. Con su martirio rinde un ejemplar testimonio de fe católica. La Iglesia lo ha canonizado.

Otros utopistas notables del siglo XVI fueron Campanella (1568-1639), nacido en Calabria; sociólogo, astrólogo, poeta, historiador, autor de *La ciudad del sol* y *La Monarquía del Mesías*; y Guillaume Postel (1520-1580) oriundo de Normandía, quien escribe *De orbis terrae concordiae*.

A pesar de que Platón es el filósofo griego por antonomasia del Renacimiento, durante su transcurso no se opera un eclipse total de Aristóteles. Entre los humanistas que permanecen fieles al estagirita podemos mencionar a dos griegos que se incorporaron a la Iglesia Romana: Georgios de Trebisonda († 1484) y Teodoro Gaza († 1473), quienes tuvieron célebres polémicas con el cardenal Bessarión.

Entre los humanistas escépticos sobresale Michel de Montaigne (1533-1592), autor de los muy difundidos *Ensayos*. Su escépticismo consiste en negar posibilidades a la razón para captar la realidad en sus di-

versos niveles, y en destacar la insignificancia del hombre frente a la naturaleza.

LOS ESTADOS NACIONALES

El Renacimiento tiene especial importancia en las ciudades (burgos); operándose paulatinamente una transformación social, política y económica que contribuye a que se consolide una alianza entre los burgueses —habitantes de las ciudades— y las casas reales. Al mismo tiempo, declina el feudalismo y el poder de duques, condes y señores. El comercio entre Europa y Oriente modifica los criterios de intercambio y favorece el advenimiento de una economía eminentemente monetaria. Banqueros— como los Médicis—pasan a tener un enorme poder e indudable gravitación.

La consolidación de las monarquías marca el comienzo de una acuñada concentración del poder político. Los sentimientos nacionalistas, la unificación del sistema tributario, la organización burocrática de los reyes y las nuevas técnicas de guerra fundadas en el empleo de la pólvora son factores que debilitan a los señores y favorecen el surgimiento de los nacientes estados europeos. Además, el poder absoluto de los monarcas encuentra aparente sustento en las normas del derecho romano que reconocían una soberanía sin límites.

En Inglaterra, después de la Guerra de los Cien Años y de las contiendas civiles denominadas de las Dos Rosas, el poder real se consolida con la dinastía de los Tudor (1485).

En España, culmina el proceso unificador durante el gobierno de los Reyes Católicos, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. La guerra de reconquista contra los moros finaliza en 1492 con la toma de Granada.

En Francia, a partir del reinado de Francisco I (1517-1547), perteneciente a la dinastía Valois, la unidad territorial queda claramente conformada. A partir de 1589, con Enrique IV, se inicia la dinastía Borbón que se caracteriza por sus tendencias francamente absolutistas.

Al disolverse la Unión Escandinava (1523) surge Suecia, como Estado independiente de Noruega y Dinamarca. Rusia se organiza en el siglo XVI bajo el reinado de Iván el Terrible. Adquiere perfiles propios Polonia y los Hohenzollern ponen las bases del futuro reino de Prusia.

ITALIA

Desde el siglo XIII se observa una sensible evolución en los regímenes de gobierno existentes en las comunas italianas. Una tendencia centralista se extiende a través de *signorías* que eran ejercidas de modo dictatorial por algún ciudadano prominente. Constituyen, al principio, una respuesta ante el desorden provocado por las continuas luchas civiles de guelfos y gibelinos. Paulatinamente se transforman en vitalicias y finalmente en hereditarias, constituyendo verdaderos principados.

En Ferrara se organiza la primera "signoría" en el año 1208, ejéndola Azzo d' Este, posteriormente cabeza de los guelfos en Italia septentrional. En el curso del siglo XIII surgen otras signorías en Verona (los Caliger), Milán (los Della Torre), Mántua (los Gonzaga), Rimini (los Malatesta), Bolonia (los Bentiveglio), Perugia (los Baglioni) y Génova (los Doria). El fenómeno se repite en otras ciudades.

En la época renacentista al sur de Italia se encuentra el reino de Nápoles, gobernado por la dinastía aragonesa. En el norte el ducado de Milán, que rigen los Visconti y luego los Sforza. El ducado de Saboya es el núcleo que, más tarde, en el siglo XIX, expande su poder a toda la península itálica promoviendo su reunificación política.

Los principados y repúblicas italianas se encuentran permanentemente perturbadas por guerras de las que participan ejércitos mercenarios comandados por *condottieri*. Estos empresarios de la guerra —señala Marcel Brion— suministraban todo cuanto era necesario para la lucha a quien los pagaba, y especialmente a quien los pagaba mejor, sin consideraciones de simpatía, de amistad o de apego a un hombre o a una causa. Al principio eran "condottieri" los nobles desplazados de los gobiernos comunales. Posteriormente adquirieron esa condición guerreros pertenecientes a todos los sectores sociales, quienes podían culminar así su trayectoria bélica profesional asumiendo la signoría de algún principado italiano.

Afirmó Sismondi que "en los esfuerzos para mantener el equilibrio de Italia, y en el afán de los príncipes para destruirlo, debemos buscar la clave de todas las negociaciones del siglo XV, los motivos de las guerras y de las alianzas, de los cambios súbitos de posición y del continuo movimiento de la política que tal vez impide al observador abarcar el conjunto histórico en un solo golpe de vista. Todos los esfuerzos del siglo pueden ser referidos a la tendencia de la libertad local, y a la intención de impedir que alguno de los príncipes que circunstancialmente adquirían una

mayor potencia oprimiese a los demás, reuniendo todos los estados en su mano y formando una sola y única monarquía.”

ROMA

La Roma de los papas no se vio exenta de la tendencia secularizante del Renacimiento. Como lo ha precisado Ludovico Pastor, en su célebre *Historia de los Papas*, “el afán de poder y de riqueza hizo olvidar con excesiva frecuencia la práctica de la virtud.”

En el siglo XV virtualmente desaparece el nexo que durante siglos se procuró forjar entre el imperio y Roma. La coronación del emperador Federico III, en el año 1452, por el papa Nicolás V, es la última que se celebra en Roma.

Los pontífices deben ahora enfrentar la embestida de los turcos otomanos, combatir los errores teológicos y promover la reforma canónica que auspician los hombres más virtuosos de la Iglesia. Lamentablemente ninguno de estos objetivos se logra. La decadencia espiritual de la parte humana de la Iglesia, en especial en el pontificado, contribuye a ese fracaso. Constantinopla cae en 1453. Las herejías se difunden y los papas prescinden de la necesaria reforma, accordando mayor importancia a la protección de las artes y las ciencias.

Entre los papas del Renacimiento se destacan: 1º) Nicolás V (1447-1455). Auspicia en vano una nueva cruzada para defender Constantinopla. Se empeña en que se traduzca al italiano toda la literatura griega. Funda la célebre biblioteca vaticana. 2º) Calixto III (1455-1458). Predica la defensa de Europa frente al Islam y durante su pontificado se obtiene la victoria de Belgrado (1456). Con este pontífice, miembro de la familia Borja, se acentúa la influencia que sus miembros tuvieron en el Sacro Colegio de Cardenales. 3º) Sixto IV (1471-1484). Durante su pontificado se acentúa la secularización de la corte papal. Protege las ciencias y las artes. Enriquece con numerosos manuscritos la biblioteca vaticana. Construye la Capilla Sixtina. 4º) Alejandro VI (1492-1503). Antes de su designación como pontifice tiene cinco hijos con Vanozza de Cattanei. Dos de ellos, César y Lucrecia Borja, son figuras célebres del Renacimiento italiano. César se empeñó en una guerra implacable que tenía como objetivo la reunificación de Italia. Sus ambiciones se truncan ante la inesperada muerte de su padre. Alejandro VI ha sido objeto de severas críticas como gobernante. A juicio de Boulanger, como jefe de la Iglesia

está en completa contraposición con el principio porque preservó la integridad de la fe no obstante la decadencia de las costumbres. 5º) Julio II. (1503-1513). Se destaca por sus empresas bélicas en defensa de los Estados Pontificios. Protector de las artes, durante su pontificado se inicia la reconstrucción de la basílica de San Pedro. Trabajan en ella el Bramante, Rafael, Miguel Ángel y otras figuras destacadas del Renacimiento. Convoca el V Concilio de Letrán. Sin embargo, esta asamblea tampoco contribuye a que se concrete la necesaria reforma canónica. 6º) León X. (1513-1521). Perteneció a la ilustre familia de los Médicis de Florencia. Es el papa que representa cabalmente el Renacimiento italiano. Auspicia la labor que cumplen sabios, humanistas y artistas. Pero no promueve la reforma exigida por los tiempos modernos. Durante su pontificado se produce la rebelión protestante.

VENECIA

Ubicada sobre la costa noroeste del Adriático, Venecia—la ciudad de islas y canales—está íntimamente asociada a la historia de Bizancio.

Estuvo sometida al Imperio Romano de Oriente, fue su aliada y, en cierto modo, concluyó siendo su heredera cultural. Basta recorrer aun hoy las callejuelas de Venecia o admirar la catedral de San Marcos para comprobar la enorme influencia bizantina.

En tiempos del imperio fue administrada por tribunos designados mediante elección popular y sujetos a la confirmación del emperador. En el siglo XIII ya estaba gobernada por un Dux. En siglos posteriores la corte del Dux adquiere el boato propio de Oriente. El Dux es el jefe supremo del Estado y tiene amplias atribuciones en caso de guerra y durante los períodos de paz. Parte de sus atribuciones son asumidas después por el Gran Consejo.

En el siglo XIV se oficializa la decisión de que sólo los miembros de las familias fundadoras de Venecia, que debían figurar en el libro de oro, tengan acceso a las altas funciones de gobierno. A fin de preservar la continuidad del régimen instituido se crea el Consejo de los Diez. Este organismo podía investigar a los magistrados de todas las jerarquías, incluso al Dux. Sus sanciones eran draconianas en caso de traición o rebelión.

En el siglo XVI—en pleno Renacimiento—el Gran Consejo ejerce las competencias supremas del Estado. Designa al Dux, a los senadores, a los integrantes del Consejo de los Diez y a otros funcionarios.

El senado estaba compuesto originariamente por sesenta miembros. Lo integraban también el Dux y sus consejeros, los jueces, los procuradores de San Marcos; los titulares de los principales servicios públicos y los embajadores que se hallaran en Venecia. Alcanzaba el número aproximado de trescientos miembros.

Además de los patricios, que ejercían un predominio total, estaba el sector de los ciudadanos, integrado por los que constituían por lo menos la tercera generación de nacidos en la ciudad sin ejercer profesiones manuales. Desde el siglo XIII existió la magistratura del *gran canceller*, reservada a los ciudadanos. Su titular podía asistir a las deliberaciones en todos los consejos.

Los demás habitantes no tenían derechos cívicos. Estaban agrupados en corporaciones denominadas artes o *schualae*.

Tal, en síntesis, el singular régimen aristocrático de Venecia, en el que el gobierno era virtualmente monopolizado por un sector que lo ejercía con más sentido de servicio que de privilegio.

Una escritora, Mrs. Oliphant, al referirse a la historia de Venecia, señala que "raramente se encuentra una figura con la que nos pongamos en comunión espiritual, ninguna con la que tropecemos al andar o cuyos pasos puedan ser reconocidos. En lugar de los hombres que hicieron de ella lo que fue, y que la gobernaron con mano tan segura, encontramos doquiera la imagen misma de Venecia. Para su historia la ciudad lo fue todo, el individuo nada".

FLORENCIA

A partir de la revolución de 1378, que desplaza a la oligarquía del gobierno, Florencia organiza un régimen democrático en el que tienen participación efectiva los representantes (priors) de 21 gremios, divididos a su vez en artes mayores y artes menores. Los priors integran el consejo o signoría, y eligen al gonfaloniero como presidente y cabeza de la ciudad.

En el siglo XV la República de Florencia abarca parte del actual territorio de la Toscana y tiene bajo su dominio a Pistoia, Volterra, Prato y Pisa. Su moneda, el florín de oro, circula por toda Europa. Su renta anual es superior a la que Inglaterra e Irlanda tendrán dos siglos después, bajo el reinado de Isabel.

A fin del siglo XV se modifica la organización política. La ciudad, di-

vidida en cuatro cuarteles, designa ocho priores que a su vez nombran al gonfaloniero. Se crean varias magistraturas: el consejo de los doce "buoni uomini", el senado, el consejo popular, el consejo de la comuna y el de los sesenta. Pero más allá de las magistraturas, reservadas a los miembros de los 21 gremios, y de las que estaban excluidos los nobles y los no contribuyentes (plebeyos), en el siglo XV sobresale una familia: la de los Médicis, que ejerce una influencia decisiva en el gobierno de la ciudad.

A Cosme de Médicis los florentinos le recuerdan como padre de la patria. Banquero, hombre de cultura, conocedor del árabe, el hebreo, el griego y el latín, es un verdadero príncipe de Florencia. Mecenas de escultores y pintores, entre sus protegidos figuran Donatello, Fra Angelico, Andrea del Castagno y muchos otros artistas eminentes.

Con el auspicio de Cosme de Médicis, que afrontó todos los gastos, en 1439 se celebra el Concilio de Florencia, al que asisten el patriarca de Constantinopla y el emperador Juan Paleólogo. Se suscribe el edicto de unión, en el que los orientales aceptan la primacía del Papa. Con los altos dignatarios se congregan sabios venidos de toda la cristiandad europea y del Imperio de Oriente. Surge de esta reunión la Academia Platónica, fundada por Cosme y destinada a promover los estudios helénicos.

En 1444 Cosme organiza una biblioteca que llega a atesorar diez mil manuscritos y que queda abierta a todos los estudiosos. Cosme, más allá de las fronteras de Florencia, se transforma en acreedor y árbitro de varias potencias europeas. Muere el 1º de agosto de 1463. Su hijo, Juan, destinado a sucederle, fallece prematuramente. Recibe la herencia política y económica de Cosme su otro hijo, Pedro "el gotoso". Condicionado por su enfermedad, se dedica especialmente a la educación de sus hijos Lorenzo y Julián.

Julián muere asesinado. Lorenzo, en cambio, a quien la posteridad recuerda como el Magnífico, continúa y supera a su ilustre abuelo. Funda la Universidad de Pisa (1472), promueve el estudio de la antigüedad clásica, escribe poesías y se rodea de un círculo literario en el que sobresalen Poliziano, Marsilio Ficino, Luis Pulci y Pico de la Mirandola. Entre los artistas que protegió se destacan Rafael, Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, el Tiziano y Andrea del Sarto.

Lorenzo ejerce en Florencia un verdadero principado, un gobierno personal. "Con él —afirma Vedia y Mitre— terminaron las revueltas provocadas por las pasiones y la guerra civil. Terminaron también las guerras con los otros estados de la península. La paz con el Papa después de he-

cha la paz con Nápoles fue como la coronación de su obra. Gobernó durante un cuarto de siglo, y dio su nombre al siglo todo, pues llegó a oscurecer la gloria inmarcesible de su ilustre abuelo."

Los florentinos veneran su memoria a pesar de que durante su gobierno, como ocurría en otras latitudes europeas, desaparecieron virtualmente las libertades comunales. Murió en 1492. Su hijo, Pedro el infeliz, perdió muy pronto la adhesión de los florentinos y no supo resistir la invasión de Carlos VIII de Francia. Los Médicis son así desplazados del gobierno de Florencia, iniciándose un nuevo período político.

SAVONAROLA

En la nueva etapa ejerce una influencia decisiva un personaje enigmático: Fray Jerónimo Savonarola. Miembro de la Orden de los Predicadores (dominicos), exterioriza rápidamente excepcionales condiciones para la cátedra sagrada. Predica con elocuencia contra la inmoralidad, el egoísmo y los vicios de los hombres. Entre 1494 y 1498 ejerce virtualmente el gobierno de Florencia sin desempeñar ninguna magistratura. Le apoyan los *piagnoni* (llorones), que secundan su enseñanza moralizante. Cuenta con la neutralidad de los blancos, continuadores de la tradición güelfa, y con la oposición de los partidarios de los Médicis y de los elementos aristocratizantes que conformaban el núcleo de los *arrabbiati*.

Savonarola defiende el tiranicidio y auspicia una restauración republicana en la que las magistraturas no llegan a tener sus competencias claramente delineadas. Pero no le asigna a este aspecto demasiada importancia porque a su juicio los florentinos debían primero empeñarse en una profunda renovación interior que les llevaba a abandonar las tendencias paganas del Renacimiento. El 7 de febrero de 1497, último día de Carnaval, los "campagnacci", jóvenes partidarios de Savonarola, organizan una gran fogata pública, conocida como el "bruciamento delle vanità", en la que muchísimos libros, estatuas y pinturas son quemados por lascivos.

Paulatinamente los florentinos comienzan a cansarse de Savonarola. Sus enemigos no cesan en su campaña adversa y consiguen enemistarle con el papa Alejandro VI. El orátor había usado expresiones duras respecto del pontífice y el alto clero. En un primer momento Savonarola se somete. Pero el conflicto no tarda en reanudarse. Además, los dominicos disputan con los franciscanos sobre los supuestos dones proféticos de Savonarola.

La estrella de Savonarola comienza a declinar rápidamente. Junto a Fray Domingo Buonvicini y Fray Salvador Maruffi, el hombre que había ejercido de hecho el gobierno supremo de la ciudad es sometido a proceso por una comisión especial que integran ocho magistrados. A pesar de que no median cargos concretos, Savonarola y sus discípulos son finalmente condenados a muerte. Se trata, sin lugar a dudas, de una deplorable sentencia política. Los tres fueron ahorcados en la Plaza de la Signoria el 23 de mayo de 1498. Incinerados los cadáveres, las cenizas fueron arrojadas al río Arno. De esta forma bárbara terminó sus días ese hombre singular, a quien Maquiavelo definió como un profeta desarmado.

MAQUIAVERO

Niccolò Machiavelli nace en Florencia el 3 de mayo de 1469. Pertenece a una antigua familia de origen rural y de escasos medios económicos. Poco después de la muerte de Savonarola, el 14 de julio de 1498, inicia su carrera pública en la cancillería de la República de Florencia. Es designado secretario de la Comisión de los Diez de Libertad y Paz. Cumple misiones diplomáticas en Francia y Alemania. En 1502 integra una legación que realiza diversas tratativas ante César Borgia, duque de Valentinois e hijo del papa Alejandro VI. Escribe varios documentos que sintetizan sus observaciones y experiencias como diplomático.

En 1502 repercuten las convulsiones políticas y bélicas propias de la época en la República de Florencia. Diezmadas sus milicias por las fuerzas de la Liga Pontificia, los partidarios de los Médicis se apresuran a restablecer las prerrogativas de esta familia con todos los honores y grados de sus antepasados. Maquiavelo es separado de su cargo y desterrado por un año. Poco después, debido a una conspiración atribuida a dos jóvenes florentinos, Maquiavelo es detenido, procesado y sometido a tormentos. Como nada se prueba en su contra, finalmente es liberado. Se recluye entonces en su villa de Sant Andrea, en la comuna de San Casciano, donde escribe sus obras políticas más importantes: *El Príncipe* —cuyo título original fue *De los principados*—, *Discursos sobre la primera Edad de Tito Livio*, *Historia de Florencia*, y *Tratado sobre el arte de la guerra*. Es también autor de algunas obras literarias como *La Mandrágora* y *Vida de Castruccio Castracani*.

Desde su destierro, a sólo siete millas de Florencia, escribe numerosas epístolas y procura reconciliarse con los Médicis. Se le encargan algunas

pequeñas misiones y, a partir de 1525, queda irreversiblemente comprometido con la gestión de los Médicis. Tal vez por esta circunstancia, al restaurarse la república en mayo de 1527, no es reintegrado a su puesto de secretario de los Diez de Libertad y Paz. Muere poco después, el 22 de junio de 1527, a los cincuenta y ocho años.

LA CIRCUNSTANCIA

Las costumbres prevalecientes en tiempos de Maquiavelo ejercen enorme influencia en su obra política. Una Italia fragmentada, con guerras internas permanentes promovidas por verdaderos empresarios bélicos que alquilaban sus fuerzas al mejor postor, y el reemplazo de los parámetros éticos de la Edad Media por otros pragmáticos y amorales, configuran la circunstancia vital en que actúa y escribe Maquiavelo. "Las instituciones cívicas antiguas —señala Sabine— estaban muertas; ideas medievales que como las de la Iglesia y el imperio, todavía en los días de Dante, podían despertar un noble entusiasmo, no eran ya ni siquiera recuerdos. La残酷和 el asesinato se habían convertido en procedimientos normales de gobierno; la buena fe y la lealtad, en escrupulos infantiles a los que un hombre ilustrado apenas concedería el homenaje de un cumplido de labios afuera; la fuerza y la astucia, en claves del éxito; el libertinaje y el desenfreno eran tan frecuentes que no provocaban comentarios; y el egoísmo franco y desembozado sólo necesitaba del éxito para justificarse. Fue un periodo al que es justo calificar de época de bastardos y aventureros".

En ese ambiente vivió Maquiavelo. No puede, por ello, sorprender que su obra contribuya a la consolidación de la mentalidad mecanicista que con tanto ímpetu se expande a partir del Renacimiento y que tiende a separar radicalmente el ser del deber ser.

SIGNIFICADO DE SUS ESCRITOS

Mucho se ha discurrido sobre el significado y la interpretación de los libros políticos de Maquiavelo; sobre todo de los *Discursos* y *El Príncipe*. Algunos consideran que el genuino Maquiavelo debe ser buscado en la primera obra; en la que el autor habría desarrollado su admiración por la república romana y por la vigencia efectiva de las libertades cívicas. *El Príncipe*, en cambio, dedicado a Lorenzo de Médicis, hijo de Pedro el Infeliz y sobrino del papa León X, sería para esa interpretación una

obra escrita como respuesta a la situación crítica de Italia a principios del siglo XVI, necesitada de un príncipe que la unificara y pacificara.

Dicha opinión no es compartida por calificados expositores. A juicio de George H. Sabine, "ambas obras presentan por igual las cualidades por las que se conoce especialmente a Maquiavelo, tales como la indiferencia por el uso de medios inmorales para fines políticos y la creencia en que el gobierno se basa en gran parte en la fuerza y la astucia. Lo que no aparece en *El Príncipe* es su auténtico entusiasmo por el gobierno popular del tipo de que es ejemplo la república romana, pero que Maquiavelo consideraba impracticable en la Italia de la época en que escribía". Análogo criterio sustenta Rubén Calderón Bouchet en su importante estudio sobre *Maquiavelo o la política sin misión religiosa* al sostener que "quienes han visto en ambos libros diferencias doctrinales notables han leído mal y no han sabido apreciar el ataque, hábilmente camuflado, que dirige al pensamiento tradicional". Creemos, empero, que no obstante las identidades y concordancias que puedan encontrarse entre ambas obras, es indudable que en los *Discursos*, escritos entre 1512 y 1522, predomina el método histórico utilizado sobre la base de las lecturas y meditaciones de su autor durante los diez años de confinamiento político en San Casciano. *El Príncipe* —apunta Montilla Pineda— escrito entre 1513 y 1516, es el resultado de la observación de hechos recientes, de los métodos políticos prevalecientes en el siglo XVI y de la propia experiencia personal de Maquiavelo como funcionario y diplomático.

MORAL Y POLÍTICA

Este es el tema central que mayores controversias ha suscitado entre los intérpretes. En rigor muchas de las discrepancias provienen de la diferente cosmovisión de cada autor. En la medida en que se sostenga una visión ética de la política, Maquiavelo ha sido y seguirá siendo objeto de severos reproches. Si aceptamos que el mundo político debe ser objeto de estudio desde una perspectiva trialista que abarque hechos, normas y valores, la doctrina de Maquiavelo será condenada por amoral. En cambio, si se sostiene que la política es una disciplina fenomenológica que se agota en el estudio de la realidad empírica, con preescindencia de todo parámetro ético, Maquiavelo será considerado un precursor.

Lo expuesto no significa que Maquiavelo imparta en forma sistemática consejos inmorales. Jorge García Venturini en su libro *Politeia* y en va-

rios artículos periodísticos ha puesto de relieve la existencia de máximas morales en los escritos de Maquiavelo. Pero ello no excluye que la lectura de *El Príncipe* conduzca a la radical separación entre la ética y la política. Por lo demás, resulta notable que numerosos reivindicadores de Maquiavelo sostengan tal separación y la consideren provechosa para el desarrollo científico de la política. Por supuesto no nos estamos refiriendo a la autonomía formal, metodológica, de la sociología política. Santo Tomás, al definir los contenidos de la prudencia, ya había puntualizado en el siglo XIII que el conocimiento exhaustivo de la realidad era un presupuesto insustituible para la aplicación prudencial de los principios de la ética política.

Platón, en la antigüedad, había sustentado en *La República* un enfoque hipermoralista. Aristóteles había moderado la enseñanza de su maestro distinguiendo entre ética individual (monástica), familiar (económica) y política. Maquiavelo, acorde con el espíritu de su época, propone el divorcio entre la ética y la política. En consecuencia, los fines del Estado, en su perspectiva, dejan de tener el sentido ético que le señalaran Aristóteles y Santo Tomás, para estar orientados sólo a la supremacía, la gloria y la grandeza del príncipe y del Estado.

Maquiavelo considera que *El Príncipe* se encuentra más allá de toda limitación ética. El examen de su pequeño libro permite detectar numerosas citas que conducen a la omnipotencia del gobernante y a su emancipación de los principios éticos. En el capítulo XVIII llega al extremo de sostener que, para conservar el orden de un Estado, un Príncipe debe estar dispuesto a "obrar contra su fe, contra las virtudes de humanidad, caridad y aun contra su religión".

La prevalencia absoluta de los fines por encima de los medios preanuncia la doctrina de la "razón de Estado" que tiende a preservar y mantener, a cualquier precio, el poder político. Maquiavelo es, sobre el punto, categórico. Lo único importante para el príncipe es el resultado: "que el príncipe piense, pues, en conservar su vida y su Estado; si lo consigue, todos los medios que haya empleado serán juzgados honorables y alabados por todo el mundo". Por lo demás, no es necesario y aun puede ser inconveniente que el príncipe "posea todas las virtudes". Lo importante son las apariencias o, en otras palabras, la hipocresía: "Si aparenta poseerlas (a las virtudes) le son provechosas".

A la luz de estos y otros textos de *El Príncipe* no resulta sorprendente que Agustín Renaudet sostenga que "entre todos los espíritus del Renaci-

miento italiano, Maquiavelo es el más ajeno al Evangelio, el menos accesible a esa fe de la que Dante vive, el más indiferente a la moral cristiana, a la que acusa de haber debilitado la energía del carácter de los hombres de su tiempo. Sólo ve en la religión un instrumento en las manos del hombre de Estado". En igual sentido, Giuseppe Prezzolini, en su trabajo sobre Maquiavelo, afirma que "el meollo de su pensamiento consiste en la afirmación de que la política es una actividad humana incompatible con la moral cristiana. Defendió el ideal del Estado romano, la gran creación política que, según él, el cristianismo debilitó y destruyó".

Señala Calderón Bouchet que Maquiavelo desliga la *praxis política* de todo compromiso trascendente y la dispone, serenamente, a la formación de un orden policial inspirado en el terror. En efecto, la fuerza y el temor son inherentes a una visión política que considera al Estado como el fin último del hombre. De allí que no resulte aventurado incluir a Maquiavelo entre los grandes precursores del totalitarismo moderno.

Jacques Maritain, en su libro *Principios de una Política humanista*, ha marcado con precisión la línea trazada por *El Príncipe* en la historia de las ideas políticas: "Antes de Maquiavelo, muchos príncipes y conquistadores no dudaban muchas veces en usar la mala fe, la perfidia, la残酷, el asesinato y todos los crímenes de que son capaces la carne y la sangre del hombre, para la adquisición de poder y de éxito, y para la satisfacción de sus caprichos y ambiciones. Pero al obrar así, se sentían culpables, tenían una mala conciencia... Después de Maquiavelo, en cambio, no sólo los príncipes y conquistadores del Quinientos, sino los grandes líderes y constructores de estados modernos y de la moderna historia, al emplear la injusticia para establecer el orden y toda clase de mal para satisfacer su ambición de poder, tendrán una conciencia limpia y sentirán que cumplen su deber como jefes políticos... Lo que antes era un simple hecho, con toda la debilidad e inconsistencia que acompaña, aun en lo malo, a las cosas accidentales y contingentes, se ha convertido —después de Maquiavelo— en un derecho, con toda la firmeza y permanencia que son propias de las cosas necesarias. Un completo olvido del bien y del mal ha llegado a ser considerado como la regla, no de la moralidad humana —ya que Maquiavelo nunca pretendió ser un filósofo moral— pero sí de la política humana".

A juicio de Maritain, la responsabilidad histórica de Maquiavelo consiste en haber aceptado, reconocido y apoyado como regla el hecho de la inmoralidad política, y de haber asegurado que una buena política, una

política de acuerdo con su verdadera naturaleza y sus fines genuinos, es por esencia una política no-moral o amoral.

No creemos que Maquiavelo pueda ser considerado —como pretenden algunos autores— fundador de la ciencia política. Ni siquiera reduciendo esta a una sociología positivista. Aristóteles en *La Política* y al compilar las constituciones de su tiempo había puesto las bases de la sociología política muchos siglos antes. Coincidimos, en cambio, con Maritain, cuando señala que lo que verdaderamente realizó Maquiavelo fue expulsar enteramente la ética, la metafísica y la teología, del reino de la ciencia política y de la prudencia política, produciendo la más violenta mutilación sufrida por el entendimiento práctico del hombre.

PESIMISMO ANTROPOLOGICO

En la raíz del pensamiento de Maquiavelo advertimos la existencia de un profundo pesimismo antropológico. Hay al respecto numerosos textos que corroboran esa visión. "Un gobernante prudente —escribe en *El Príncipe*— no debe guardar la fidelidad cuando ello sea contra su interés propio y cuando ya no existen las razones que lo hicieron comprometerse". Agrega que "si todos los hombres fueran buenos, este precepto no sería bueno; pero como son malos y no guardarán fidelidad para contigo, tú no estás obligado a guardar fidelidad".

Sobre tal base poco queda de la visión cristiana del hombre. Queda sólo —señala Calderón Bouchet— un animal torcido y malicioso, siempre dispuesto a buscar su propio provecho y nunca seguro de saber dónde encontrarlo. Ya no es el hombre imagen y semejanza de Dios, sino la cúspide de la escala zoológica, especialmente dotado e inclinado hacia el mal. "Porque la manera como vivimos —escribe Maquiavelo— está tan alejada de cómo debemos vivir; que aquél que se aparta de lo que se hace y busca lo que debería hacerse, más bien alcanzará su propia ruina que su preservación". Por eso el príncipe debe "aprender a no ser bueno, y saber usar este conocimiento o no usarlo, de acuerdo con la necesidad de cada caso".

En concordancia con esa sugerencia, Maquiavelo desliza en las páginas de *El Príncipe* numerosos consejos que ponen de relieve que, a su juicio, el gobernante no se encuentra sujeto a las normas éticas. Así, por ejemplo, aconseja al príncipe nuevo extinguir el linaje de la familia anteriormente gobernante; señala que en determinadas circunstancias lo me-

jor es arruinar las repúblicas conquistadas; describe la desprejuiciada trayectoria de César sin excluir sus atrocidades y lo propone como príncipe arquetípico, digno de ser imitado; y conválida que un príncipe resuelva desembarazarse de los hombres que puedan perjudicarlo.

Para Maquiavelo, "los hombres son ingratos, volubles, disimulados" y "olvidan más pronto la muerte de un padre que la pérdida de su patrimonio". Con tanto pesimismo antropológico, emancipado de los principios morales, no es sorprendente que en su *Historia de Florencia* exprese que "a los hombres poderosos, o no hay que tocarlos o cuando se los toca hay que matarlos".

Lo expuesto no significa que Maquiavelo recomienda a los príncipes que sistemáticamente recurran a medios inmorales. Hay en su obra un capítulo dedicado a censurar los innecesarios excesos de Agatocles de Siracusa: "la matanza de sus conciudadanos, la traición a sus amigos, su absoluta falta de fe, de humanidad y religión, son ciertamente medios con los que uno puede adquirir el imperio; pero no adquiere nunca con ellos ninguna gloria". Porque para Maquiavelo —apunta acertadamente J. J. Chevallier—: "hay crueza bien practicadas y crueza mal practicadas." Y el príncipe, en definitiva, debe ser "mitad bestia y mitad hombre".

A la luz de lo expuesto resulta comprensible que la noción de virtud en sentido cristiano o aun pagano sea sustituida por otra radicalmente diferente. La virtud para Maquiavelo es —según definición de Burckhardt— una unión de fuerza y talento. Chevallier, por su parte, afirma que para el autor de *El Príncipe* la virtud supone energía, empuje, resolución, talento, valor indómito y, si se quiere, feroz. Un príncipe lleno de virtud puede incluso doblegar a la fortuna. De ésta depende —sostiene Maquiavelo— "la mitad de nuestras acciones". César Borja no habría podido culminar su empresa unificadora porque le falló la fortuna: murió su padre y contrajo una grave enfermedad que puso también fin a sus días.

EL NACIONALISMO

Algunos creen encontrar la clave de *El Príncipe* en el último capítulo, titulado *Exhortación a librarse la Italia de los bárbaros*. Es un llamado entusiasta a la unificación de Italia y a la expulsión de las fuerzas extranjeras. Considera Maquiavelo que esa es la insigne tarea que debe emprender con decisión Lorenzo de Médicis. Incluso su predica en contra de los ejércitos mercenarios y a favor de fuerzas armadas nacionales tiene pleno

sentido en función de la gran empresa que propone en su postrer capítulo: "que bajo vuestras banderas se erinoblezca nuestra patria, y que bajo vuestros auspicios se verifique, finalmente, aquella predicción de Petrarca: el valor tomará las armas contra el furor; y el combate no será largo, porque la antigua valentía no está extinguida todavía en el corazón de los italianos". No abandona, empero, su anomia moral: "una guerra es legítima por el solo hecho de ser necesaria". No obstante, en la propuesta final de Maquiavelo se encuentra —como lo destaca Sabine— el único sentimiento que mitiga el cinismo de sus opiniones políticas: el patriotismo nacional y el deseo de unificación de Italia y de liberar a esta de los desórdenes internos y los invasores extranjeros.

No menos categórico es Maquiavelo en *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* respecto de la supremacía absoluta que debía acordarse al interés nacional: "Cuando de la resolución que se tome depende la salvación misma del país, no cabe detenerse por consideraciones de justicia o de injusticia, de humanidad o de残酷, de gloria o de infamia. En casos tales es indispensable salvar, ante todo y por encima de todo, la existencia y libertad del país".

Lamentablemente, el patriotismo de Maquiavelo está teñido de amoralidad y absolutismo. No es por ello sorprendente que Benito Mussolini, en el *Preludio a Maquiavelo* escrito en 1924, enlace su doctrina con la desarrollada en *El Príncipe*, y que Germán Bidart Campos considere el ideario del florentino como precursor del mesianismo totalitario sustentado por el fascismo.

EL MAQUIAVELISMO

El sustantivo doctrinal "maquiavelismo" —sostiene Marcel Prelot— es utilizado por los autores desde el siglo XVI. Alude, en síntesis, a un pragmatismo amoral apreciado como indispensable para el éxito político. *El Príncipe* de Maquiavelo es considerado por el maquiavelismo como la piedra angular que le sirve de principio y fundamento.

Nunca imaginó el talentoso florentino que su obra tendría tanta repercusión. Se sorprendería, además, de las terribles consecuencias que pueden derivarse de la amoralidad política llevada hasta sus últimos extremos. Diría, seguramente, que en su obra sólo quiso describir realidades de su época sin pretender que sus reflexiones sirvieran de inspiración a otras visiones radicalizadas de la política. Seguramente invocaría los tex-

tos de los *Discursos* en los que abomba de la tiranía y hace el elogio de las libertades republicanas.

No negamos los pasajes de su obra en los que recomienda al príncipe obrar con sujeción a la moral. Pero tampoco podemos ocultar que, más allá de la conveniencia de observar tales consejos en ciertas y determinadas circunstancias, el sistema de Maquiavelo se orienta hacia una irreversible separación entre la política y la moral. Como lo señala Sabine, para el autor de *El Príncipe* la finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político. Los medios, en definitiva, son indiferentes, aunque sean inmorales, si resultan eficaces y conducen al éxito. Por ello su doctrina no es tanto inmoral cuanto amoral. Acertadamente observa Touchard que no hay lugar en tal concepción para la moral y el derecho internacional. Los estados conviven en una jungla donde todo está permitido y en la que deben dosificarse con habilidad la fuerza y la astucia. Se opera así un divorcio definitivo entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres.

Con tales bases surge en la historia el maquiavelismo. Poco importan para juzgarlo los impulsos moderadores del propio florentino. Tenía razón Lord Acton cuando afirmaba que "el auténtico intérprete de Maquiavelo es el conjunto de la historia posterior". Quienes se consideraron sus genuinos seguidores comenzaron por un uso "artístico", "racional" y "bien medido" del mal. Pensemos en los tiempos de Enrique VIII e Isabel de Inglaterra, Federico, Catalina de Rusia, Napoleón y Talleyrand. Era —según expresión de Maritain— una especie de maquiavelismo más o menos atenuado, moderado y conservador, que usaba la injusticia dentro de límites "razonables".

Pero como quien quiere la causa quiere el efecto, el amoralismo político conduce inexorablemente al llamado maquiavelismo absoluto. Lo preparó, en cierto modo, la mentalidad positivista y mecanicista, proclive a considerar a la política como una disciplina fenomenológica emancipada de toda filosofía moral. Contribuyeron a consolidar el maquiavelismo absoluto la concepción dialéctica de Hegel, pilar en el que se sustentan los grandes totalitarismos del siglo XX: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo.

Benito Mussolini, en 1924, proclamaba que "la doctrina de Maquiavelo está más viva hoy que hace cuatro siglos." Y Hitler —según Herman Rauschning— consideraba que *El Príncipe* era un "libro indispensable a todo hombre político", agregando que su lectura "lo había liberado de multitud de ideas falsas y prejuicios". Por su parte, Lenin y Stalin son

dos principes nuevos del siglo veinte que no vacilaron en aplicar hasta sus últimas consecuencias el amoralismo de Maquiavelo. Los resultados están a la vista. Una guerra mundial con cincuenta millones de muertos, el paganismo racista, los campos de exterminio, y los innumerables asesinatos cometidos para consolidar el marxismo-leninismo en el bloque soviético, en China y en el resto del mundo, son algunos ejemplos que señalan las metas últimas del maquiavelismo.

Jacques Maritain, en su conocido estudio sobre el maquiavelismo, sostiene que la victoria de este es sólo aparente, porque destruir no es triunfar. Agrega que "el orden mismo de la naturaleza y de las leyes naturales en materia de moral, que es la natural justicia de Dios, hacen que la justicia y la honradez políticas tiendan a la larga y en cuanto a su propia ley de causación, a producir un adelanto de verdadero bien común y de los valores reales de la civilización".

Lo expuesto no significa que una política no maquiavélica deba ser torpe o ineficiente. La solerzia o sagacidad es un contenido esencial de la prudencia del gobernante. Como lo advierte Maritain: "La estupidez nunca es moral, sino que es un vicio." Ello no excluye que la aplicación práctica de los principios morales resulte por momentos compleja. A veces es "difícil señalar exactamente los límites entre la astucia y la mentira... Pero es claro que un cierto grado de disimulo, si tiene como fin engañar a personas mal intencionadas, no debe ser considerado como engaño de zorra, sino como un arma legítima de la inteligencia". Agrega Maritain que el "realismo político", que erróneamente algunos atribuyen con exclusividad a Maquiavelo, debe ser depurado de sus presupuestos amorales para tornarlo compatible con la más genuina ética política. Esta "es capaz de absorber y digerir todos los elementos de verdad contenidos en Maquiavelo, es decir, dentro de los límites en que el poder y el éxito inmediato son parte de la política, pero una parte subordinada, no la principal". Por lo demás, "un cierto hipermoralismo que hace que la ética política sea algo impracticable y meramente ideal, es tan contrario a la verdadera ética como lo es el maquiavelismo, tal como los objetores de conciencia hacen el juego a los conquistadores. La pureza de medios consiste en no usar medios moralmente malos en sí mismos; no consiste en rehusar farisaicamente todo contacto exterior con el lodo de la vida humana, ni tampoco en esperar un mundo moralmente aséptico antes de consentir en trabajar en él".

El problema de los medios y el empleo de la fuerza son temas acu-

ciantes de la filosofía moral. Jacques Maritain, en su obra *Humanismo Integral*, ha formulado sobre estos tópicos inquietantes reflexiones: "En lo que se refiere a la moralidad del medio es evidente que la fuerza y, en general, lo que hemos llamado medios carnales de guerra, no son intrínsecamente malos, puesto que pueden ser justos. Los teólogos y los moralistas nos explican las condiciones requeridas para que sean justos y con ello hacen obra de misericordia, porque nos permiten vivir en este mundo. Ellos no se anticipan, ni es su misión, a abrir nuevas puertas a la violencia; pero una vez abiertas esas puertas justifican lo que es justificable y nos suministran una luz que nos guía en los desfiladeros tenueños de la historia. Fuerza es también la violencia; y también el terror, y el empleo de todos los medios de destrucción. Todo ello puede asimismo ser justo en determinadas condiciones. Y ocurre que, de una parte, por los progresos de la ciencia y de la técnica, y de otra, por la importancia creciente del papel de las masas en los conflictos políticos, los medios carnales de guerra inventados por los hombres son cada vez, no diré más crueles, porque los antiguos ya eran maestros en残酷, pero si más grandiosos y como astronómicos. El ejemplo más claro es el de los medios modernos de guerra; de la guerra en sentido estricto, de la guerra militar, porque también hay otras. La angustia mayor para el cristiano consiste precisamente en saber que puede haber justicia en el empleo de medios terribles." (Edición de Carlos Lohlé, 1966, págs. 184/185).

CONCLUSIÓN

Coincidimos con Linares Quintana cuando sostiene que, sin lugar a dudas, en el futuro unos seguirán rechazando y condenando al notable florentino, mientras otros continuarán admirándolo y reconociendo en él a uno de los fundadores de la ciencia política. Ya hemos señalado que las divergencias entre detractores y admiradores derivan, fundamentalmente, de lo que unos y otros entienden por ciencia política.

Nuestra visión trialista, comprensiva del estudio de hechos, normas y valores, nos lleva a formular los juicios severos que hemos expuesto en este capítulo. La importancia, empero, de Maquiavelo, en la historia de las ideas políticas es incuestionable. Ha sido y seguirá siendo signo de contradicción. "Su doctrina —dice Jean-Jacques Chevallier— continuará atormentando a la Humanidad en tanto esta guarde fidelidad a la cultura moral heredada de algunos grandes antiguos y, sobre todo, del cristianismo".

Capítulo 12

LA REFORMA PROTESTANTE

ANTECEDENTES

La reforma protestante que estalla a principios del siglo XVI reconoce múltiples antecedentes que se registran a lo largo de un período de transición entre el Medioevo y la Modernidad que se extiende a lo largo de los siglos XIV y XV.

La Edad Media, con las modalidades y características que hemos resumido en otro capítulo, culmina en el siglo XIII. Inocencio III (1198-1216) es el último gran pontífice medieval que, en ejercicio del poder indirecto, actúa como árbitro en las disputas que se producen en los reinos cristianos. A su vez, Santo Tomás de Aquino expresa con su obra ciclopéa una admirable síntesis entre fe y razón. Dante Alighieri, a fines del siglo XIII, es el último representante del pensamiento político típicamente medieval. Después de él la idea imperial comenzará a desvanecerse para aparecer vigorosas las tendencias que empujan a la conformación de los estados nacionales.

El tema de las dos espadas se replantea a principios del siglo XIV entre el papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe el Hermoso. La controversia versa, fundamentalmente, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y el sentido y alcance del poder indirecto sobre lo temporal que "ratione peccati", es decir, ante graves transgresiones morales de los príncipes, podía ejercer el pontificado. En el curso de la polémica, en el año 1303, dos aliados de Felipe el Hermoso, Sciarra Colonna y Guillermo de Nogaret, sorprenden a Bonifacio VIII en su pueblo natal, Anagni, lo maltratan y encarcelan. Liberado por sus conciudadanos, el Papa regresa a Roma, "partido el corazón de pena", y muere después de haber perdonado a sus enemigos (1303).

"El atentado de Anagni —afirma Boulanger en su *Historia de la Iglesia*— representa la completa derrota de la política pontificia que, durante

dos siglos, tanto había luchado para asegurar la preponderancia del poder espiritual sobre el temporal. Este suceso no representó, claro es, la ruptura entre ambos poderes, pero, debido a él, el Estado reivindicó la igualdad y la independencia del poder temporal y, sobre todo, la no intervención del poder espiritual. Esto puede considerarse como el fin de la gran república cristiana: Francia, que hasta entonces había sido la nación más adicta al papado, precipita la caída de la misma. El suceso fue perjudicial a las naciones, pues estas, al perder el poder moral de los papas, quedaron abandonadas a las ambiciones y a las violencias de los príncipes."

Las consecuencias del atentado de Anagni resultan nefastas para el prestigio del pontificado. Los papas, durante sesenta y ocho años, entre 1309 y 1377, residen en la ciudad francesa de Avignon. Siete fueron los pontífices que gobernaron la Iglesia en este período, todos de origen francés. Los italianos, enfurecidos con el exilio del obispo de Roma, denominan a esa residencia en el extranjero, "el destierro de Babilonia". En realidad —señala Ambrosio Romero Carranza en su libro *El Triunfo del Cristianismo*— no era la voluntad de los papas sino las intrigas de los reyes de Francia; las revueltas sangrientas y las guerras intestinas que se sucedían interminablemente en toda Italia y en los mismos estados pontificios, las que retuvieron a la Santa Sede en Avignon. Es cierto que a pesar de que la corte pontificia adquiere en Avignon marcados tintes mundanos, los papas fueron modelos de vida ejemplar. Pero ello no excluye que se deteriorara la influencia y la autoridad de los sucesores de Pedro y que los católicos de mayor espiritualidad comienzan a clamar por una reforma *in capite et in membris*. Lamentablemente, desde su exilio, los pontífices no estaban en condiciones de llevar adelante esa reforma. Se suscitaban, en cambio, otras tendencias que contribuyeron a preparar la rebelión luterana.

En 1367 el papa San Urbano V procura poner fin al destierro y viaja a Roma, donde es recibido con gran júbilo. Lamentablemente muere en 1370 en la ciudad de Avignon. El colegio cardenalicio designa en su reemplazo a Pedro de Beaufort Turenne, quien asume la tiara papal con el nombre de Gregorio XI. Santa Brígida de Suecia y Santa Catalina de Siena le escriben pidiendo su retorno a Roma. El nuevo pontífice supera los obstáculos políticos que le retienen en Francia y viaja a Roma en enero de 1377.

Al morir en 1378 Gregorio XII, el cónclave cardenalicio se celebra en Roma, rodeado del clamor de los romanos que exigen con amenazas la designación de un papa italiano. Los cardenales nombran al arzobispo de Bari, quien asume el pontificado como Urbano VI.

Transcurridos cuatro meses desde la asunción del nuevo papa, los cardenales franceses, ofendidos quizás por las maneras rudas y autoritarias de Urbano VI, abandonan Roma y se reúnen en Fondi, pequeña población de Nápoles. Allí declaran que la elección de Urbano VI debe considerarse nula por haber mediado coacción. A continuación, constituidos en cónclave, designan Papa a Roberto de Ginebra, quien toma el nombre de Clemente VII. Se plantea así el gran cisma de Occidente que tanto daño hace a la cristiandad. Urbano VI y Clemente VII se excomulgán recíprocamente y los cristianos quedan divididos bajo dos obediencias: Francia, España, Escocia y Nápoles apoyan al papa de Avignon; Inglaterra, Hungría, Polonia, Dinamarca, Suecia, Noruega y la mayor parte de Alemania e Italia obedecen al papa de Roma. Lo notable es que ningún sector tenía vocación cismática. Todos albergaban la misma convicción en cuanto a la unidad e indivisibilidad del pontificado romano, sucesor del iniciado por San Pedro. Incluso hubo santos bajo las dos obediencias. Santa Catalina de Siena desiente a Urbano VI. San Vicente Ferrer, en cambio, reconoce a Clemente VII.

El grave problema se prolonga durante cuarenta años, acentuando el deterioro de la parte humana de la Iglesia. A Urbano VI le suceden Bonifacio IX, Inocencio VII y Gregorio XII. Fallecido Clemente VII, los cardenales de Avignon designan a un aragonés, Pedro de Luna, quién asume como Benedicto XIII.

En 1409 se reúne el Concilio de Pisa. En su seno comienza a exteriorizarse la llamada "teoría conciliar" que pretendía dar supremacía a los concilios universales sobre el pontificado. La doctrina constituye una grave desviación porque no hay concilio sin cabeza, es decir, sin el sucesor de Pedro. Los papas de Roma y de Avignon se niegan a prestar su adhesión a los reunidos en Pisa. La asamblea resuelve depoer a ambos y designar un antipapa: Alejandro V. Fallecido en 1410, el llamado Concilio de Pisa nombra en su reemplazo a Juan XXIII, quien obviamente tampoco figura en la cronología legítima del pontificado.

El problema ahora es gravísimo porque el cisma es triple y la confusión entre los cristianos más intensa que nunca.

El Cisma de Occidente finaliza después del Concilio de Constanza con la designación de Otón Colonna, elegido el 11 de noviembre de 1417, quién adopta el nombre de Martín V.

Ludovico Pastor, en su monumental *Historia de los Papas* destaca que "el inmenso júbilo de los contemporáneos por el restablecimiento de la

unidad eclesiástica, que se manifiesta en todas las narraciones anugua— los hombres, dice una de ellas, apenas podían hablar por el exceso de alegría— estaba plenamente justificado. La Iglesia tenía de nuevo una cabeza y el Gran Cisma de Occidente estaba sustancialmente terminado. Treinta y nueve años había durado aquella escisión, la cual constituye la mayor crisis que ha tenido que vencer la Iglesia romana en su historia de casi dos mil años. "Cualquier imperio temporal —confiesa un hombre que por sus principios es adversario del pontificado (el historiador Gregorovius)— hubiera perecido en tales circunstancias. Pero era tan admirable la organización del reino espiritual, era tan indestructible la idea del Sumo Pontificado, que esta escisión, la más grave de todas, no hizo sino demostrar su indivisibilidad".

Algunos años después, en 1439, en el Concilio de Florencia, al que concurre el emperador de Oriente Juan Paleólogo, el patriarca de Constantinopla, y numerosos obispos de Occidente y Oriente suscriben el Edicto de Unión, reconociendo todos la primacía de honor y jurisdicción del romano pontífice. Lamentablemente, antes de un siglo, la unidad de la Iglesia será conmovida por gravísimos acontecimientos. El acercamiento entre católicos y ortodoxos se frustra al caer Constantinopla en poder de los turcos otomanos, el 29 de mayo de 1453. Un profesor de la Universidad de Oxford, Juan Wiclef (1324-1384), ataca al pontificado romano, defiende el libre examen de las escrituras, niega las indulgencias y varios sacramentos y sostiene que los principes tienen derecho a apoderarse de los bienes de la Iglesia. Sus enseñanzas son repudiadas por los concilios de Londres y Oxford. Pero sus doctrinas son difundidas en Bohemia a través de la predicción de un discípulo de Wiclef: Juan Hus. No obstante resultar condenado por el Concilio de Constanza, su magisterio constituye un antecedente importante de la rebelión luterana.

En 1459 el papa Pío II, en la constitución *Exequabilis*, condena la teoría conciliar que equivocadamente había sostenido cuando era cardenal. Pero los hechos ocurridos a partir del atentado de Anagni, especialmente el cautiverio de Avignon, el Cisma de Occidente, y las doctrinas de Wiclef y Hus, han deteriorado profundamente a la Iglesia en su parte humana. El papado no suscita la misma adhesión que en el siglo XIII. La reforma en la cabeza y en los miembros, por la que claman los santos, ha sido postergada. Cuando la emprenda el Concilio de Trento, ya la rebelión protestante se encontrará en plena expansión.

En Lutero —advierte Maritain— es la *lisonja* principal; sólo después vendrá su doctrina. En efecto, su atormentada vida interior y las angustias espirituales que padece en el curso de su existencia son factores decisivos en la conformación del ideario protestante.

Nace Martín en el seno de una familia de humildes campesinos. Sus padres, advirtiendo la singular inteligencia de su hijo, le envían a Magdeburgo para que estudie leyes. Es un adolescente de sólo catorce años que debe vivir alejado de su familia, en una sociedad sensual y bastante corrompida. Martín es, empero, un joven de fe que teme condonarse y perder su alma. Paulatinamente se deja dominar por la tristeza y la desesperanza. La idea de entrar en el claustro —observa Romero Carranza— se presenta continuamente a su espíritu, no como un amoroso llamado de Dios, sino como medio de asegurarse la salvación eterna.

A los veinte años recibe su anillo de magister, se encuentra agotado por el intenso trabajo intelectual y el temor a condonarse continúa atormentándolo. El 2 de julio de 1505, aterrorizado por un rayo que por poco lo deja fulminado, formula la promesa de entrar al convento. Cualquier director espiritual prudente le habría señalado que un voto arrancado por miedo insuperable carece de validez. Lamentablemente no gestiona la dispensa de su promesa e ingresa, sin condiciones para el claustro, en la Orden de los Agustinos.

La tristeza de Lutero se acentúa durante su vida monjil. Además, la lectura de las obras de Juan Hus ejerce sobre él enorme influencia. Se deja agobiar por múltiples tareas intelectuales sin conseguir superar sus angustias y escrúpulos. Un viaje a Roma, en 1511, deja en su espíritu un saldo negativo. "La Roma del Renacimiento —señala Mourret— mostró a sus ojos los abusos religiosos y morales que eran la cizaña del mundo en aquella época. Dolorosas experiencias develaron ante él la corrupción que reinaba en las orillas del Tíber, y este descubrimiento le produjo honda y amarga impresión."

Paulatinamente Lutero comienza a alejarse de la ortodoxia católica y a acercarse a las ideas de Wiclef y Hus. Niega valor a las obras en orden a la salvación eterna y acuerda un rol decisivo a la fe y a la certeza de que estamos justificados sólo por los méritos de Cristo. Niega el libre albedrío y considera a la naturaleza humana como intrínsecamente corrompida.

La crisis se produce con motivo de la predicción de las indulgencias, en-

comendada por el papa León X a la orden de Santo Domingo con el objeto de obtener limosnas destinadas a la construcción de la Basílica de San Pedro.

Ante la predicción del dominico Tetzel, Lutero fija en la iglesia del castillo de Wittenberg, el 31 de octubre de 1517, noventa y cinco tesis entre las que figuran algunas teorías no aceptadas por el pensamiento tradicional. El Padre Tetzel le contesta explicando la doctrina desarrollada en sus sermones. Lutero le refuta nuevamente con su obra titulada *Resoluciones*.

El papa León X sólo ve en esta polémica, al menos en sus comienzos, "una disputa de monjes". Pero lo cierto es que con ella se inicia la rebelión protestante.

En Leipzig, en el año 1519, Lutero mantiene una célebre discusión pública con el teólogo Juan Eck. La universidad de dicha ciudad y las de París, Lovaina y Colonia rechazan la posición del reformador. Pero este continúa su distanciamiento de la Iglesia escribiendo tres obras: *Del mejoramiento del estado de la Cristiandad*, *Del cautiverio de Babilonia* y *De la libertad cristiana*, en las que fustiga vicios existentes en la parte humana de la Iglesia, propone abolir el celibato de los clérigos, desarrolla su teoría de la justificación por la fe y proclama la inutilidad de algunos sacramentos.

El papa León X advierte que ya se ha producido un gran incendio y excomulga a Lutero. El reformador le replica con un libelo titulado *Contra la bula del Anticristo* y quema la bula papal en la plaza pública, ante los alumnos de la universidad.

En 1521 Lutero comparece ante el católico emperador Carlos V, en la dieta de Worms. En dicha oportunidad sus doctrinas son objeto de expresa condena. Pero el reformador, con la ayuda del elector Federico de Sajonia, logra fugar y refugiarse en el castillo de Wartburg. A partir de este momento la reforma se difunde por Alemania y luego por Europa. Algunos más exaltados, como los anabaptistas, promueven la guerra y el caos, hasta el extremo de que deben ser enfrentados por el propio Lutero.

Las guerras entre católicos y protestantes en Alemania culminan, después de una serie de etapas e intentos de conciliación, en la dieta de Augsburgo (agosto de 1555) en la que se proclama un principio absolutista: "cujus regio, ejus religio"; es decir, que la elección de la religión que podrá practicarse en uno u otro distrito corresponde a los príncipes y no a los súbditos.

ANTROPOLOGÍA LUTERANA

No desarrollaremos el movimiento religioso impulsado por Lutero por ser ajeno al plan de este libro. Sólo señalaremos algunos aspectos de su doctrina que tienen especial significación para la Historia de las Ideas Políticas.

El primer punto que corresponde destacar es el pesimismo antropológico del reformador. Como lo explica claramente el padre Hernán Alessandri, Lutero exagera la profundidad de los efectos del pecado. Estos no consisten ya para él —como hasta entonces lo había enseñado la Iglesia— en una simple herida de la naturaleza humana, capaz de ser restaurada por la gracia sino que implican su corrupción total y definitiva. Lo viciado y lo impuro no es para él una parte de la naturaleza humana sino, simple y llanamente, todo lo humano. Para Lutero no existe en el hombre ningún principio de bien; ni en su cuerpo ni en su espíritu. La misma inteligencia humana no es sino "un farol lleno de estiércol", incapaz de conocer ninguna verdad acerca de Dios por sus propias luces. Igual sucede con la voluntad libre del hombre: de nada valen sus buenas obras. Pues sólo Dios es bueno y sólo la fe y la gracia son principios de verdad, de bien y de salvación.

Como lo demuestra Jacques Maritain en su excelente ensayo *Tres Reformadores*, hay en Lutero un profundo anti-intelectualismo, favorecido por su formación occamista y nominalista. Es un melancólico en el que predominan las emociones sobre la inteligencia. Considera que "Aristóteles es el baluarte de los papistas" y se proclama adversario de Santo Tomás: "Es imposible reformar la Iglesia si la teología y la filosofía escolásticas no son extirpadas hasta la raíz con el derecho canónico". No resulta así sorprendente que pretenda hacer añicos la síntesis tomista declarando que "la razón es contraria a la fe".

Bidart Campos, comentando las reflexiones de Maritain, precisa con todo acierto que Lutero es un propulsor del inmanentismo. Con él se produce la ruptura del adentro con el afuera, o sea, la revolución de la inmanencia: "Todo lo que es exterior, trascendente, distinto de nosotros, destruye nuestro interior. Por eso, Lutero desliga a la conciencia y al hombre de todo lo que no sea Dios, porque todo lo que al hombre le viene de afuera, todo lo que significa un intermediario entre el hombre y Dios, estropea su intimidad... Por eso Lutero predica la interpretación subjetiva de las Escrituras, llamada también libre examen; la supresión

del sacerdocio como ministerio, para convertir a todos los fieles en sacerdotes de la comunidad, y a cada hombre en su propio sacerdote, etc., y desata el gran drama de la soledad del hombre, que se queda nada más que consigo mismo en una interioridad vacía desprovista de recursos. Es el primer acto del drama de la inseguridad y el miedo del hombre, que en filosofía llevará al idealismo, significando la pérdida racional del mundo para el hombre, y en definitiva, la pérdida de Dios. El hombre, replegado en sí mismo, supondrá que el mundo es solamente una idea por él pensada, destituirá a las cosas de la realidad que tienen relación con él, y extraviará racionalmente al mismo Dios, que será inaccesible a su razón."

El pesimismo antropológico de Lutero —apunta el padre Alessandri— conduce a la separación entre fe y vida, entre religión y quehacer humano. Lutero presenta la gracia y la naturaleza como principios contrarios, de salvación y de corrupción, respectivamente. "Y la oposición entre ambas es tal, que no existe compenetración posible. Para Lutero la descomposición de la naturaleza humana por el pecado es tan radical, que ni siquiera el perdón de Dios logra borrarla; pues la gracia divina no la penetra, para purificarla desde dentro, sino tan sólo tapa y cubre su corrupción, como una especie de manto misericordioso. La gracia, por tanto, viene a ser algo extrínsecamente superpuesto a la naturaleza. Por lo mismo, entre el orden natural y el sobrenatural, no se da ya una relación de complementariedad intrínseca sino, lisa y llanamente, de un total paralelismo. No es de extrañar, entonces, que a partir de aquel momento —rompiéndose violentamente con todo lo que había sido la tradición de la Edad Media— comience a vivirse separada y paralelamente la vida de la fe y la vida humana". Estamos, así, ante lo que el padre José Kéntenich —fundador del Movimiento de Schoenstatt— denomina mentalidad mecanicista. Bajo tal impulso se ha operado la creciente paganización, en nombre de una sedicente secularización, de la vida cultural, social y económica. Y para desgracia de la humanidad —agrega el padre Alessandri— esa dicotomía hace eclosión en un momento de excepcional efervescencia intelectual, justamente cuando están por nacer la ciencia y la técnica modernas, es decir, en el preciso instante donde una debida complementación entre gracia y naturaleza, entre religión y progreso humano, aparecía como más urgente que nunca, ya que ofrecía extraordinarias posibilidades de redundar en una riquísima fecundación espiritual."

LAS DOS ESPADAS

La distinción entre lo que pertenece al César y lo que es de Dios había sido fuente de libertad civil. El pontificado había marcado a las potestades temporales límites desconocidos en la antigüedad pagana. Con la predica de Lutero se produce una verdadera regresión. Su rebelión contra el sucesor de Pedro le lleva a devolver a los príncipes lo que el cristianismo les había quitado. "Antaño —escribe Lutero— el Papa y los clérigos lo eran todo; todo lo dominaban y todo lo dirigían, lo mismo que Dios en el mundo, y el poder civil yacía en las tinieblas, oprimido y desconocido". Y agrega: "Tengo esta gloria y este honor por la gracia de Dios —guste o no a Satán y a sus adherencias (es decir, a sus secuaces)— puesto que desde la época de los Apóstoles ningún doctor ni escritor, ningún jurista ni teólogo ha instruido tan magnífica y tan claramente la conciencia de las fuerzas seculares ni las ha consolado tan bien."

Para Lutero —señala Prelot—, a diferencia de los escolásticos, el Estado es esencialmente un poder de represión. El elemento coercitivo es inevitable en un mundo corrompido. El mismo es ejercido con exclusión de toda autoridad eclesiástica. No caben, ya, en su esquema las clásicas dos espadas de la Edad Media. Ahora sólo debe existir una: la temporal. El príncipe, para Lutero, es el ministro de las venganzas divinas contra los pecadores. Impulsados por esta visión —observa Sabine— los reformadores religiosos, al menos en la primera etapa de la rebelión protestante, "se arrojaron completamente en brazos de los príncipes. De este modo, la Reforma se unió con las fuerzas económicas ya existentes para hacer del gobierno regio, investido de poder absoluto en el interior y con manos libres en la política exterior, la forma típica del estado europeo".

En la primera etapa del luteranismo el medieval *jus resistendi* es enfáticamente negado por el reformador: "No es de ningún modo propio de un cristiano alzarse contra su gobierno, tanto si actúa justamente como en caso contrario. No hay mejores obras que obedecer y servir a todos los que están colocados por encima de nosotros como superiores. Por esta razón, también, la desobediencia es un pecado mayor que el asesinato, la lujuria, el robo y la deshonestidad y todo lo que estos pueden abarcar."

Lo cierto es que esta exaltación del poder civil, unida a la pretensión de transformar a los gobiernos seculares en agentes de la reforma, plantea lo que se ha definido como una ironía histórica. En efecto, el libre examen que predica Lutero no se compatibiliza con el absolutismo que

fluye de sus escritos. El resultado del luteranismo fue — a juicio de George Sabine —, en conjunto, adverso a la causa de la libertad: la Iglesia universal; las instituciones monásticas, las corporaciones eclesiásticas y el derecho canónico, que fueron objeto de la embestida protestante, constituyan “los frenos más fuertes que había tenido el poder secular en la Edad Media”.

JUAN CALVINO

Juan Calvino nace en Noyon, Francia, el 10 de julio de 1509. Estudia teología en París y derecho en Orleans y Bruselas. En 1532 vuelve a París y predica la reforma protestante. Como el rey de Francia Francisco I no se muestra dispuesto a seguir las enseñanzas de Lutero, Calvino se dirige a Estrasburgo y luego a Basilea. Publica en esta ciudad su obra principal: *Institución Cristiana* (1536). La escribe en latín y la traduce después al francés:

“Hasta qué apareció este libro —comenta Hilaire Belloc—, la Reforma había vivido protestando contra los recientes abusos de la Iglesia, e indignada contra ellos. Sus doctrinas eran diversas y contradictorias, su curso tortuoso: un remolino. La aguda rebelión luterana impulsada por el odio imperecedero contra la fe que el poder mismo de la fe despierta, sólo había provocado desunión, odio y confusión. Tal fue el resultado de la obra germana de Lutero. Pero veinte años después de esa influencia caótica, surge la vigorosa y disciplinada mente francesa de Calvino, presentando en su *Institución Cristiana* un sistema que explicaba, mediante una filosofía completa y trabajada, la forma de deshacerse de la jerarquía católica, e ideando contra el odiado credo y la aborrecida disciplina de la Iglesia tradicional, otro credo y otra disciplina.”

No se limita Calvino a sistematizar las ideas de la reforma. Su vocación política y religiosa lo lleva a Ginebra, donde procura implantar sus ideas con la cooperación de Guillermo Farel. La intransigencia de Calvino suscita la oposición de los partidarios de un régimen más tolerante. En 1538 Farel y Calvino son expulsados de Ginebra.

En 1541, los ginebrinos, preocupados por la anarquía que prevalece en la ciudad, llaman nuevamente a Calvino. El reformador, que se había casado en 1540 con Ideleta de Bure, se traslada a Ginebra, siendo recibido en forma triunfal.

Calvino establece de hecho un régimen tiránico que controla hasta su

muerte en 1564. Confunde los planos temporal y espiritual y se inmiscuye en ámbitos de intimidad personal y familiar. Prohibe el juego, el baile y la lectura de novelas como el *Amadis de Gaula*. Reprime el adulterio con pena de muerte. Una mujer es ejecutada por cantar canciones impudicas. Jaime Gruet es condenado a muerte por llamar hipócrita a Calvin. Y Miguel Servet —célebre por haber descubierto la circulación de la sangre— es quemado vivo en la plaza pública, juntamente con sus libros, por sus ideas teológicas.

Desde el punto de vista político hay dos puntos de la doctrina calvinista que revisten especial interés. El primero concierne a la predestinación. Sostiene Calvin que Dios ha escogido “antes de la creación del mundo”, por un decreto eterno e inmutable, a quienes obtendrán la salvación eterna, y a quienes serán destinados al eterno castigo.

Para el calvinismo los signos visibles de la predestinación para la gloria son el éxito, la riqueza y el poder. Corolario de esta doctrina es el segundo punto importante para la Historia de las Ideas Políticas: la obediencia pasiva. Señala George Sabine que en esta materia Calvin coincide con Lutero: “Como el poder secular es el medio externo de salvación, la posición del magistrado es, dice, honorabilísima; es el vicario de Dios y la resistencia que se le oponga es resistencia opuesta a Dios. Disputar acerca de cuál sea la mejor condición del Estado es, para el ciudadano privado qué no tiene el deber de gobernar, asunto vano. Si hay algo que exija ser corregido debe señalárselo a su superior y no poner manos a la obra. No se debe hacer nada sin mandato del superior. El mal gobernante, que es un castigo divino que sufre el pueblo por sus pecados, merece la sumisión incondicional de sus súbditos en grado no menor que el bueno, ya que la sumisión no se debe a la persona sino a la magistratura y esta tiene una majestad inviolable.”

Como el gobernante es, en principio, un predestinado, los súbditos deben obedecer. Los príncipes no rinden cuenta de sus actos ante la comunidad sino sólo frente a Dios.

Los discípulos de Calvin en Francia, Escocia e Inglaterra no tardaron en abandonar la doctrina de la obediencia pasiva. Pero en su primera etapa, el calvinismo constituye un aporte significativo para el absolutismo que irrumpió en la Edad Moderna al amparo de algunas ideas de los primeros reformadores protestantes, de las doctrinas difundidas por Maquiavelo en *El Príncipe*, y de las teorías desarrolladas en Francia por Jean Bodin y sus discípulos.

GUERRAS DE RELIGIÓN EN FRANCIA

Hacia fines del reinado de Francisco I el calvinismo comienza a difundirse en Francia. Tanto dicho monarca como su hijo Enrique II se oponen con firmeza a la reforma protestante.

En tiempos de Francisco II —casado en 1558 con María Estuardo— los calvinistas franceses —llamados hugonotes—, bajo la conducción de Antonio de Borbón y el príncipe de Condé, procuran, sin éxito, controlar el poder real.

En 1560 asume la corona de Francia Carlos IX —hermano de Francisco II, muerto prematuramente—. Durante su reinado se producen cuatro guerras religiosas entre católicos y hugonotes. En su transcurso acontecen episodios terribles como la matanza de San Bartolomé (1572) que costó la vida a no menos de cuatro mil hugonotes.

Durante los reinados de Enrique III y Enrique IV —hermano y cuñado, respectivamente, de Carlos IX— estallan otras cuatro guerras que tienen más carácter político y dinástico que religioso: “Todas estas guerras —expresa Boulenger—, y especialmente las primeras, se distinguieron por su残酷 a causa de la violencia de las pasiones religiosas y de la rudeza de la gente de aquellos tiempos. Como los dos partidos contrarios no tenían tropas regulares, alistaron a gentes mercenarias, procedentes de la misma Francia, de Suiza y de Alemania. No contentándose con esto, ambos partidos pidieron auxilio a las naciones extranjeras: los católicos lo pidieron al Papa y a Felipe II, rey de España, y los protestantes se dirigieron a Isabel, reina de Inglaterra y a los príncipes alemanes.”

Las guerras culminan con la abjuración de Enrique de Navarra de su fe protestante, en la basílica de San Dionisio; el 25 de julio de 1593. Coronado rey, como Enrique IV, en la célebre catedral de Chartres (1594), es reconocido y aceptado por la mayoría de sus súbditos. Concluidas sus luchas con los españoles, en 1598 firma con Felipe II la paz de Vervins. Además, mediante el Edicto de Nantes (1598), garantiza la libertad de conciencia en todo el territorio de Francia. Desde el punto de vista civil, otorga a católicos y hugonotes los mismos derechos.

Durante las guerras de religión se publican algunas obras de indudable interés político. Son textos que evidencian el abandono paulatino que el calvinismo hace del absolutismo, retornando, al menos parcialmente, a posiciones frecuentes entre los autores medievales. Este cambio deriva, en

buena medida, de que los hugonotes se encuentran en la oposición, luchando con reyes adversos a la reforma protestante.

Teodoro de Béze, sucesor de Calvin en Ginebra, sin abandonar enteramente el absolutismo religioso de su predecesor, reconoce a los magistrados inferiores el derecho de resistencia frente a la tiranía. También Calvin había otorgado esa atribución a quienes ejercieran funciones similares a las que los tribunos tenían en Roma. Sobre la base de esta enseñanza, los hugonotes retornarán paulatinamente a la afirmación del derecho de resistencia a la opresión.

Ello es evidente en la *Franco Gallia*, obra publicada en 1573 por un hugonote, Francis Hotman. Este libro pretende ser una historia constitucional de Francia y demostrar que el reino no había sido nunca una monarquía absoluta. A juicio de Prelot, Hotman dio a los protestantes un programa político que servía para presentar a Enrique IV como cabeza de una visión atemperada o limitada de la monarquía.

Otra obra importante es *Vindiciae contra Tyrannos*. El editor la atribuyó a Junius Brutus, seudónimo que aparentemente encubre al hugonote Languet. En ella sostiene: 1º) que los súbditos no están obligados a obedecer a un príncipe que les ordene vulnerar la ley de Dios; 2º) que los súbditos, a través de los magistrados inferiores, pueden resistir las decisiones tiránicas del rey; 3º) que si media una tiranía insopportable es legítimo recurrir a la cooperación extranjera.

LA REFORMA EN INGLATERRA

En 1509 Enrique VIII es coronado rey de Inglaterra. Durante los primeros veinte años de su reinado exterioriza su adhesión a la Santa Sede. Incluso escribe una obra sobre los siete sacramentos para refutar la doctrina de Lutero. El papa León X le otorga el título de Defensor de la Fe.

El conflicto se plantea con motivo de que Enrique VIII requiere al papa Clemente VII que anule su matrimonio con Catalina de Aragón. Como no obtiene el pronunciamiento requerido, Enrique VIII prescinde de la autoridad pontificia y nombra en la sede de Cantorbery a Cranmer, quien accede a decretar la referida nulidad y a bendecir una nueva unión del rey con Ana Bolena.

Enrique VIII hace aprobar por el Parlamento el Acta de Supremacía (1534) por la que se le proclama Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra. Los que se resisten a reconocer a la nueva reina y a aceptar el Acta de

Supremacía son ejecutados. El obispo de Rochester, Juan Fisher, muere decapitado. Igual suerte corre Tomás Moro, canciller del reino, a quien la Iglesia Católica venera hoy como santo. Las órdenes monásticas que no reniegan de la Santa Sede son disueltas y sus bienes vendidos o entregados a los nobles partidarios del cisma.

Convertido en jefe espiritual, el rey —no obstante haber sido excomulgado por el papa Paulo III— expide el *Bill de los seis artículos* que compendia la fe de la nueva iglesia. Rechazado por católicos y numerosos protestantes, el rey hace detener o decapitar a los primeros como traidores y a los segundos como herejes. Las víctimas —comenta Boulanget— fueron incontables: más de veinte obispos y centenares de monjes y nobles son pasados a cuchillo, descuartizados y arrastrados por las calles.

Enrique VIII, a quien el historiador Macaulay ha definido como el despotismo en persona, muere en 1547. Tuvo seis mujeres. Dos —Ana Bolena y Catalina Howard— mueren en el patíbulo.

Durante el reinado de su sucesor —Eduardo VI, hijo de Juana Seymour— los nobles anglicanos que se habían apoderado de los bienes pertenecientes a conventos católicos procuran ahondar el cisma. Muere a los quince años y le sucede su hermana, María Tudor, hija de Catalina de Aragón, quien reina entre 1553 y 1558. Casada en 1554 con Felipe II de España, se produce durante su reinado una reacción que tiende a restaurar el catolicismo. Recurre al principio a medios suaves, pero ante las revoluciones e intolerancias de los protestantes los reprime con severidad. Sus enemigos la recuerdan, por ello, como María la Sanguinaria.

El anglicanismo se consolida definitivamente durante el reinado de Isabel (1558-1603), hija de Enrique VIII y Ana Bolena. Excomulgada por San Pío V, dicta contra los católicos leyes draconianas. Tenía pena de muerte quien ejerciese algún cargo eclesiástico, hospedase a sacerdotes, se confesase u oyese misa. Muchos sacerdotes católicos mueren entre horribles tormentos. María Estuardo, reina católica de Escocia, refugiada en Inglaterra, es decapitada. Lo notable es que el hijo de esta, Jacobo I, siendo ya rey de Escocia, sucede en 1603 a Isabel como rey de Inglaterra.

Educado por los presbiterianos —calvinistas escoceses—, luego de recibir la corona considera que el anglicanismo se ajusta mejor a sus ideas absolutistas. La situación se torna tan tensa con los puritanos —calvinistas ingleses— que estos, en su mayoría, emigran a América del Norte.

Las ideas políticas de Jacobo I están claramente expuestas en la obra *Trew Law of Free Monarchies*, publicada en 1598. Por monarquía libre el

autor entiende gobierno absoluto sobre todos los súbditos. El de Jacobo I es un absolutismo de derecho divino porque pretende fundar en Dios la potestad del rey, sin intervención alguna de la comunidad. Los reyes —escribe Jacobo I— “son imágenes vivas de Dios sobre la tierra”. Existen antes que los parlamentos y las leyes: “los reyes fueron los autores y creadores de las leyes, y no las leyes de los reyes. El único título válido para gobernar es la descendencia legítima. Se trata de un derecho que no prescribe y que no requiere explicación ni debate. El rey es responsable de sus actos, pero sólo ante Dios y no frente a sus súbditos.”

En 1616 Jacobo I expide una orden a los jueces de la Cámara Estrellada que sintetiza cabalmente su visión absolutista: “Que no es lícito que se discuta lo que concierne al misterio de la potestad regia, porque ello es vadear en la debilidad de los principes y quitar la reverencia mística que corresponde a quienes se sientan en el trono de Dios.”

A Jacobo I le sucede en 1625 su hijo Carlos I. En 1628 el Parlamento le hace aceptar la célebre “Petición de Derechos”, considerada como la segunda carta magna inglesa. Poco después disuelve al parlamento. En 1640, necesitando recursos, lo convoca nuevamente. El parlamento entra en conflicto con el rey en el curso de la denominada revolución puritana. Carlos I es derrotado en Naseby (1645) y se refugia en Escocia. Detenido y vendido a los parlamentarios, es procesado y condenado a muerte en 1649.

Se instala la república bajo la conducción de Oliverio Cromwell. Tanto durante el reinado de Carlos I como bajo la república, los católicos son objeto de persecución.

La dictadura de Cromwell, quien gobierna la república como Lord Protector, se prolonga hasta su muerte en 1658. En 1653 disuelve el parlamento y posteriormente instala otro que le es adicto. Le sucede, por pocos meses, su hijo Ricardo, hasta que en 1660 se restaura la monarquía. Carlos II, hijo del ejecutado, es coronado rey. Durante su reinado se forman los dos partidos políticos ingleses: whigs—defensores de las libertades políticas— y tories—inclinados a salvaguardar las prerrogativas reales—. También en este período se dicta el *Bill de Habeas Corpus* (1679).

La discriminación contra los católicos continúa durante el reinado de Carlos II. En 1673 el parlamento dicta el *Bill of test* que excluye a los católicos de toda carrera civil o militar.

Jacobo II sucede a su hermano en 1685. Convertido al catolicismo en 1671, deroga el *Bill of test* y publica en 1687 un edicto de tolerancia que

favorece por igual a disidentes, puritanos y católicos. Su política religiosa provoca una gran reacción entre los protestantes. En 1688 su yerno, Guillermo de Orange, estatudier de Holanda, lo depone mediante la llamada "Gloriosa Revolución" o "Revolución sin sangre". La misma pone fin al absolutismo monárquico, sanciona la Declaración o Bill de Derechos y transforma el régimen británico en una monarquía constitucional. En 1689 el nuevo rey, Guillermo III dicta un bill de tolerancia por él que se reconoce libertad de conciencia a todas las sectas, con excepción de los católicos, quienes quedan excluidos de los cargos públicos, privados de la enseñanza y expulsados de Londres y sus contornos. Todo funcionario o diputado debía prestar juramento negando la transubstanciación. Cualquier sacerdote católico que celebrase misa podía ser condenado a prisión perpetua. La intolerancia hacia los católicos se prolongó hasta 1829, año en que el parlamento aprobó el Bill de Emancipación.

Capítulo 13

LA REFORMA CATÓLICA

EL CONCILIO DE TRENTO

Diversos problemas políticos y religiosos coadyuvan para que se posergue la reforma por la que se clamaba en la Iglesia Católica desde antes de la rebelión protestante. El Concilio de Letrán, convocado por Julio II, y que se prolonga durante el pontificado de León X, no arroja mayores resultados. Tampoco el papa Clemente VII logró impulsar la necesaria reforma católica. Su gestión al frente de la Iglesia se ve perturbada por el asalto y saqueo de Roma, ejecutado por las tropas imperiales que comanda el Condestable de Bóbón. El propio pontífice es detenido y obtiene su liberación sólo después de cumplir con estrechas condiciones políticas y económicas.

Paulo III convoca en 1537 un concilio que debía efectuarse en Mantua y luego en Vízenso. Finalmente se reúne en 1545 en Trento, ciudad del Tirol. A lo largo de tres períodos el concilio, considerado como el XIX de los ecuménicos, celebra treinta sesiones. Define puntos controvertidos por los protestantes referidos a las fuentes de la Revelación, a la relevancia de las obras hechas bajo la influencia de la gracia y a los sacramentos. Dicta también disposiciones disciplinarias que conciernen al clero secular, a los obispos, a la vida monástica y a los laicos. Crea, asimismo, seminarios para la formación de quienes fueran llamados al orden sagrado.

La reglamentación del clero —comenta Boulenger— fue, en realidad, el principio de la renovación de la vida cristiana: "reorganizada y purificada la Iglesia Romana, que vio desgajarse de su seno una gran parte de Europa, salió de esta violenta crisis, la mayor que registra en su historia, con un aumento de fuerzas cuyos efectos habían de manifestarse en el transcurso del siglo XVII."

El Concilio prolonga sus sesiones hasta 1563. Se destacan como grandes propulsores de la reforma católica —llamada también Contrarreforma—, además de Paulo III, dos de sus sucesores: Paulo IV (1555-1559) y Pío IV (1559-1565).

La compleja aplicación de los decretos conciliares es llevada a cabo por tres pontífices eminentes: San Pío V, que restablece la disciplina eclesiástica y la pureza de la fe; Gregorio XIII, que restaura los estudios religiosos y funda el célebre Colegio Romano, conocido como Universidad Gregoriana; y Sixto V, que reforma las órdenes religiosas y organiza la Curia Romana.

La labor del Concilio de Trento encuentra gran apoyo en la Compañía de Jesús, fundada por el vasco Iñigo López, a quien la Iglesia venera como San Ignacio de Loyola. Los jesuitas actúan como un verdadero ejército subordinado al romano pontífice. Al morir Ignacio en 1556, la Compañía cuenta ya con trece provincias, numerosos colegios y más de un millar de religiosos. En Europa y América su actuación en el nivel de la enseñanza superior resulta preponderante.

La reforma católica constituye un impresionante esfuerzo que produce frutos múltiples de renovación interior y exterior de la Iglesia. Lamentablemente, no logra revertir la obra cumplida por la reforma protestante. A juicio de Jacques Chevalier, el gran esfuerzo y el gran éxito de la reforma católica no dejaron de tener su contrapartida: "En la medida misma en que el Concilio de Trento se limitaba estrictamente a los asuntos religiosos, teológicos y disciplinarios, preparaba para los siglos siguientes el aislamiento del catolicismo, apartado o al lado de las amplias corrientes de pensamiento filosófico, político y social, del que precisamente había sido el inspirador durante la Edad Media. Así se consumó, en el seno mismo de la cristiandad, la ruptura que había introducido la Reforma arrancando a Roma algunos de sus miembros. Y, sin embargo, una renovación del pensamiento filosófico y místico, político y social, estaba incluida en la reforma católica, así como en los actos y definiciones mismas del Concilio: la veremos florecer magníficamente en el país hispánico; pero se desenvolverá en él aparte y como al margen del mundo moderno: de suerte que su obra se asemeja a esas piedras sobre las que se edificarán catedrales del futuro."

LA ESCUELA ESPAÑOLA

El conjunto de escritores que integra la llamada Escolástica Española contribuye con aportes significativos para la historia de las ideas jurídicas y políticas. Marcan un retorno a las grandes síntesis medievales, particularmente a Santo Tomás de Aquino, proclamado por San Pío V, en 1567, Doctor de la Iglesia. No es, sin embargo, un movimiento retrogrado, sino que puga por retornar a un cauce abandonado por el absolutismo de Maquiavelo y los primeros reformadores protestantes, para proseguir avanzando con criterio renovador.

El principal foco intelectual de este movimiento de ideas es la Universidad de Salamanca. Desde 1255 otorgaba diplomas del mismo nivel que los expedidos en París, Bolonia y Oxford. En 1570 tiene 25 colegios, 50 conventos, 60 catedras y 8.000 estudiantes. Junto a la labor de la Universidad de Salamanca se destaca la cumplida por la Universidad de Alcalá —fundada por el cardenal Cisneros en 1499— y la de Coimbra, reconocida como universidad a partir de 1537.

En momentos en que la Edad Moderna se inicia bajo el signo del absolutismo, los teólogos y filósofos de la neoescolástica española realizan una obra impresionante que tiende a afirmar límites infranqueables para la autoridad temporal. Su afirmación energética del jusnaturalismo constituye la más sólida refutación del absolutismo. En este punto, los dominicos y jesuitas de la neoescolástica discrepan radicalmente con Lutero, Maquiavelo y Enrique VIII al negar la supremacía absoluta del Estado. Otorgan, pues, pleno valor a un derecho que no deriva de lo que resuelven los príncipes a su arbitrio, sino de un orden trascendente que el hombre puede conocer mediante la razón natural y al que debe someter su voluntad y sus actos.

FRANCISCO DE VITORIA

Francisco de Vitoria (1480-1546), a quien se recuerda como el Sócrates español, es la gran luminaria de la neoescolástica. Estudia en París y enseña en Salamanca, formando una legión de discípulos ilustres entre los que se destacan Melchor Cano, Martín de Ledesma, Andrés de Tudeña, Domingo de Soto y Pedro de Sotomayor. A su vez Cano es maestro de escritores distinguidos como Bartolomé de Medina, Diego de Chávez y Domingo Bañez.

Vitoria, precursor del moderno derecho internacional, es autor de una obra titulada *Relecciones Teológicas*, compilada y publicada después de su muerte. Como lo hemos señalado con Ambrosio Romero Carranza y Eduardo Ventura en nuestra *Historia Política de la Argentina*, las relecciones eran conferencias públicas o clases extraordinarias —hoy las llamaríamos de extensión universitaria— que se pronunciaban para inaugurar o clausurar los diversos semestres de la enseñanza.

En dicha obra Vitoria utiliza el vocablo república como sinónimo de Estado o comunidad política y considera que no se trata de un producto artificial sino natural. Es, pues, fiel al legado aristotélico tomista al afirmar que la sociabilidad y politicidad son connaturales al hombre.

En cuanto al origen del poder, la posición de Vitoria es claramente antiabsolutista: "El poder —enseña el maestro salamantino en *De potestate civilis*— procede naturalmente de la sociedad y, en cuanto es natural, tiene su fundamento mediato en Dios. Habiendo mostrado qué la potestad pública está constituida por derecho natural y teniendo el derecho natural a Dios sólo por su autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios." Para Vitoria, acorde con una exégesis que remonta a la patristica, especialmente a San Juan Crisóstomo, y que el protestantismo en sus inicios se empeñó en contradecir, el poder, no obstante tener a Dios por causa mediata, no es comunicado directamente por Él al gobernante: "Por constitución, pues, de Dios tiene la república este poder. La causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes."

Como el poder no puede ser ejercido por la propia comunidad, Vitoria señala que "fue necesario que la administración se encuendrase a alguno o a algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encuendre a uno o varios." Resulta, por ende, claro que, para el célebre dominico, la determinación de la forma de gobierno queda librada a la multitud, la que también designará a quien habrá de regirla: "Si la república puede entregar el poder a un mandatario y esto por la utilidad de la misma república, cierto es que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común. De otra suerte no estaría la república suficientemente proveída; dado que para eso se exigiera unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se

realice. No debe prevalecer el parecer de la minoría; luego, ha de seguirse la sentencia de la mayoría."

Lo expuesto no significa que Vitoria convalide cualquier arbitrariedad que pudiere cometer la mayoría. Como buen discípulo de Santo Tomás, advierte que para obligar en conciencia la decisión tomada por quien ejerce el poder es menester que no esté reñida con el derecho natural. Si el gobernante se aparta del orden natural y vulnera el bien común, corresponde plantear, en la perspectiva de Vitoria, las variadas hipótesis del *jus resistendi*. El maestro salamantino, de acuerdo con el Doctor Angélico, distingue dos tipos de tiranía. El primero es el del usurpador, "que se tiene a sí mismo por rey y no lo es, de manera que no tiene derecho a las tierras que ocupa". La otra tiranía es la de régimen: "será la de aquel que es legítimo señor de la república, pero la gobierna tiranicamente y la dirige a su propia utilidad y la de los suyos, y no para el bien de la misma república sino para su ruina."

Vitoria, fiel a la tradición tomista, reconoce legitimidad al derecho de resistencia a la opresión, el que deberá ser ejercido con sujeción a lo que indique en cada caso la virtud de la prudencia. Por ello, para que el *jus resistendi* activo se justifique, exige que del mismo no deriven males mayores que los inherentes a la tiranía que se procura derribar.

Como lo hemos puntualizado, con Romero Carranza y Ventura en nuestro *Manual de Historia Política y Constitucional Argentina*, Vitoria se ocupa, en sus *Relecciones Teológicas*, del problema de los justos títulos, es decir, del derecho de la corona de Castilla sobre el continente americano. Luego de un minucioso análisis de todos los títulos que invocaban juristas y teólogos para justificar ese derecho, llega a la conclusión de que sólo legitiman la expansión castellana en el nuevo mundo los títulos derivados de la emigración pacífica, la libre navegación de los mares y ríos, el necesario intercambio comercial y cultural entre los pueblos y la predica del Evangelio. Desecha, en cambio, el derecho que pretendía derivar del señorío del rey de Castilla en su condición de emperador y señor del mundo. Al respecto señala Vitoria que por derecho natural los hombres son libres y que, por lo tanto, no hay nadie que por derecho natural tenga el dominio del orbe.

Además, rechaza la pretensión de interpretar las bulas pontificias que precisaban los límites de la evangelización encomendada a España y Portugal como constitutivas de dominio: "El Papa —explica Vitoria— no es señor temporal del mundo; no puede hacer semejante donación territorial

a los reyes españoles; teniendo en cuenta que los indios son verdaderamente dueños (de América) pública y privadamente." Advierte, finalmente, que "aunque la fe haya sido anunciada a los bárbaros de un modo racional y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, sin embargo, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes", porque "la fuerza en sí no constituye argumento en favor de la verdad de la fe cristiana, luego, por la guerra los bárbaros no pueden ser inclinados a creer, sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es cruel y sacrilego."

Las enseñanzas de Vitoria inspiraron la legislación sancionada por los reyes de la dinastía de los Austria para las provincias de ultramar. Sus doctrinas, así como las bulas de los pontífices contemporáneos, quienes afirmaron rotundamente que los indios son verdaderos hombres, y las exhortaciones de clérigos como Fray Antonio de Montesinos y Fray Bartolomé de las Casas, sirvieron de basamento a los preceptos dictados por Carlos V y sus sucesores en el siglo XVI.

Mientras las doctrinas absolutistas alcanzan gran auge en gran parte de Europa, sirviendo de soporte a gobiernos despóticos, los doctores de la neoescolástica, con Vitoria en primer término, preservan y desarrollan las tesis de Santo Tomás de Aquino, al amparo de una libertad académica verdaderamente ejemplar.

FRANCISCO SUÁREZ

Entre los jesuitas de la neoescolástica que mayor influjo ejercen en la península ibérica y en América sobresale, con contornos nítidos, la figura de Francisco Suárez. Es, en efecto, el Doctor Eximio quien —como lo reconoce José Luis Romero— da "nueva vida y renovada fuerza al pensamiento mediéval, minado por los primeros embates de la modernidad, reconstruyendo una doctrina firme y vigorosa en la que la tradición tomista se mantenía pura y, al mismo tiempo, se tonificaba con el aporte de nuevas experiencias".

Francisco Suárez nace en Granada el 5 de enero de 1548. En 1564 ingresa en la Compañía de Jesús y a partir de 1571 comienza su fecunda docencia en Segovia, Valladolid, Ávila, Roma, Alcalá de Henares, Salamanca y Coimbra, donde fallece en 1617.

Dos obras de su voluminosa producción literaria revisten especial interés para la historia de las ideas políticas: *De Legibus* y *Defensio Fidei*. En la

primera, publicada en 1612, Luciano Pereña considera que "toca todos los problemas de la filosofía jurídica. La esencia de la ley y del derecho, todas las formas de la norma, sus causas y manifestaciones en el tiempo, encuentran en Dios su último fundamento como legislador y gobernador supremo del cosmos desde la eternidad, y como cabeza invisible en la Iglesia, obra de perfección suma en el tiempo". La segunda es escrita a instancias de la Santa Sede para apoyar las ideas sustentadas por San Roberto Belarmino contra el absolutismo de derecho divino defendido por el rey de Inglaterra y Escocia, Jacobo I.

En *Defensio Fidei* se encuentran sistematizadas viejas ideas medievales relativas a la naturaleza del poder estatal. El punto de partida de Suárez es el reconocimiento del origen divino del poder, tal como lo enseña San Pablo en la Epístola a los Romanos, y la justificación de toda potestad "legitimamente constituida". Con el cardenal Belarmino, señala que "a los reyes no ha concedido Dios la autoridad directamente y de igual manera que a los pontífices", porque el precepto paulino debe entenderse en el sentido de que Dios es la Causa Eficiente primera del orden creado, incluso de la naturaleza social y política del hombre que le impide a vivir en una comunidad en la que se constituya un poder ordenador. Al defender la ortodoxia de la doctrina de Belarmino, enseña Suárez que aquél no negó el origen divino "sino que entre el rey y Dios quiso que el pueblo fuera el medio a través del cual recibe el rey esta clase de poder". Por lo demás, no cree el Doctor Eximio que esta teoría sea una novedad, sino "la vieja, la tradicional, la verdadera y necesaria".

Acorde con lo expuesto, y con independencia de espíritu que quizás sorprenda a quienes desconocen la libertad académica predominante entonces en España, Suárez destaca que el poder no reside por naturaleza en una persona particular, "por ejemplo, en Adán, Jacobo o Felipe", sino "en toda la comunidad". Como corolario de esta tesis surge para Suárez la legitimidad de los variados regímenes políticos posibles: monarquía, aristocracia, democracia o fórmulas mixtas: "los distintos pueblos o naciones eligieron también distintas formas de gobierno, y ninguna de ellas va en contra de la razón natural o de la inmediata institución de Dios".

A la luz de lo expuesto, resulta nítida la oposición de Suárez al absolutismo de derecho divino: "ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana". No pretende, por cierto, ser en este punto novedoso. Reconoce que se trata de una

tesis de Belarmino que con anterioridad fue defendida por el cardenal Cayetano, Alfonso de Castro, Driedo de Turnhout, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Luis de Molina, encontrándose insinuada en la *Summa Teológica* de Santo Tomás.

Las viejas ideas pactistas, de tanta vigencia en el Medievo, encuentran también cabal desarrollo y actualización en la obra de Suárez. En *Defensio Fidei* enseña que "el poder del rey se basa en un contrato o cua-sicontrato". Y, más explícitamente, en *De Legibus*, anota que "si la potestad radica por naturaleza inmediatamente en la comunidad; luego, para que empiece a estar justamente en alguna persona como en supremo príncipe, es necesario que le sea concedida por consentimiento de la comunidad".

La posibilidad de que esta no delegue la potestad recibida de Dios es para el Doctor Eximio una hipótesis difícil que de llevarse a la práctica originaria confusión y lentitud. Lo normal es para Suárez que el poder sea delegado en uno o en varios, pero siempre, para que sea legítimo su ejercicio, debe proceder "de la comunidad próxima o remotamente, y no puede tenerse de otro modo para que sea justo". De este principio surge que el régimen monárquico, como los restantes, "es por institución humana", siendo la potestad del príncipe mayor o menor "según el pacto o el contrato realizado entre el reino y el rey". Y en las dinastías hereditarias, "es necesario que el primero haya recibido la potestad suprema inmediatamente de la comunidad y sus sucesores la reciban de ella mediata y radicalmente. Y por cuanto lo que se hereda pasa al sucesor con sus gravámenes, aquellas condiciones con las cuales el primer rey recibió de la república el reino, pasan también a los sucesores, de suerte que adquieran el reino con las mismas cargas".

Al espíritu agudo de Suárez no se le escapa el riesgo de que sus contrarios pretendan asignarle tendencias anárquicas. Por ello, en *Defensio Fidei*, muy lejos de tales corrientes, sostiene qué su teoría no da lugar a la versatilidad popular: "Una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje. Porque si ha concedido su poder al rey, este lo ha aceptado; por esto mismo el rey ha adquirido el dominio". Puntualicemos, sin embargo, que tal dominio no es totalmente irreversible. La comunidad puede reasumirlo en caso de acefalía. Otra causal de reversión es "si el rey cae en tiranía, en cuyo caso puede el reino hacer guerra justa contra él". Porque el Doctor Eximio reconoce

la legitimidad de la resistencia no sólo contra los tiranos de usurpación —*tyrannus ab origine*—, sino también contra los tiranos de régimen —*tyrannus a regimine*. Con respecto a estos últimos, enseña Suárez que "si el rey cambia en tiranía su potestad justa, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad; podría el pueblo usar de su potestad natural para defenderse, porque de esta nunca se ha privado".

JUAN DE MARIANA

Nace Juan de Mariana en Talavera en 1536. Estudia en Alcalá de Henares y a los 17 años, en 1553, ingresa en la Compañía de Jesús, figurando entre sus maestros San Francisco de Borja y el padre Pedro Láinez, general de la Compañía, quien le designa profesor en el Colegio de Roma (1561).

Reside después en Toledo (1574) y escribe numerosas obras, figurando entre ellas su *Historia General de España*, compuesta entre 1592 y 1601.

En 1598 publica un libro de singular relevancia para la historia de las ideas políticas: *Del Rey y de la Institución Real (De rege et regis institutione)*. Es esta una obra fundamental que permite valorar hasta qué extremos fue preservada en España la libertad académica en momentos en que en Europa se advertía la arrolladora expansión de las tendencias absolutistas. El libro está dedicado a Felipe III quien, precisamente en ese año 1598, hereda la corona de España. Desde el prefacio Mariana marca claramente al príncipe las obligaciones morales que inexorablemente debe observar durante su reinado.

El título del primer capítulo revela una clara filiación aristotélica tomista: *El hombre, por su naturaleza, es animal sociable*. Sin embargo, describirá un supuesto estado presocial, anterior a la conformación de las comunidades políticas, del que los hombres habrían salido para preservarse de las extraimitaciones de los más fuertes. Concluye esta primera parte expresando, sintéticamente, que el fundamento de la sociabilidad consiste en que el hombre nace desnudo y débil, y en qué necesita de socorro ajeno y de la cooperación y auxilio de los demás.

Al estudiar las formas de gobierno formula la clásica distinción entre gobierno de uno, parios y muchos. Reseña las modalidades y ventajas de la monarquía, la aristocracia y la república, y describe las características de las formas corruptas: tiranía, oligarquía y demagogía.

Considera que en teoría la monarquía es la mejor en tanto se trate de un principado limitado por las leyes. Entre estas figuran no sólo las normas morales sino también las positivas que han sido instituidas por la voluntad de toda la república, cuya autoridad e imperio es mayor que la del príncipe. Menciona entre estas las de la sucesión de los príncipes, las de los impuestos y las de religión.

Sin perjuicio de considerar a la monarquía como la mejor forma de gobierno, Mariana afirma enfáticamente que la tiranía es la peor y la más insopportable. Dedica incluso un capítulo a marcar las diferencias entre la monarquía y la tiranía. En el mismo señala que la tiranía es la última y más execrable forma de gobernar. "El príncipe —agrega Mariana— jamás debe creer que es señor de la república y de cada uno de los súbditos, por más que sus aduladores se lo digan, sino que debe juzgarse como un gobernador de la república, que recibe cierta merced de los ciudadanos, la cual no les es permitido aumentar contra la voluntad de ellos."

Mariana fustiga con énfasis tanto a los tiranos de título o usurpadores como a los que, habiendo recibido la suprema dignidad por la voluntad del pueblo, la ejercen con violencia y no usan de ella para la utilidad pública, sino para sus comodidades, sus placeres y toda licencia de vicios.

Describe la muerte del rey de Francia, Enrique III, quien fue apuñalado por un monje dominico: Jacobo Clemens. Al evaluar este episodio sostiene que muchas opiniones se formaron del hecho del fraile: unos le juzgaban digno de las mayores alabanzas y de la gloria y de la inmortalidad, y otros, de gran prudencia y erudición, por el contrario, negaban que fuese lícito a cualquiera, por su autoridad privada, matar al rey, que lo era por consentimiento del pueblo, y que estaba además ungido por el óleo santo, aunque aquel fuese de depravadas costumbres y hubiese degenerado en tirano.

La opinión personal de Mariana sobre el delicado tema del *jus resistendi* y el tiranicidio no es, sin embargo, la que frecuentemente se le asigna. Claramente expresa que ante una tiranía no corresponde a cualquier particular sino a la república, en quien tiene su origen la potestad, emplazar al rey. Si este desprecia la salud y los consejos del pueblo, puede llegar hasta despojarle de la corona porque al transferir (el pueblo) sus derechos al príncipe, no se despojó del dominio supremo que siempre ha conservado para imponer los tributos y constituir leyes generales.

Los requisitos morales para que se legitime la resistencia activa contra el tirano de título (usurpador) son menores que los impuestos frente al

tirano de régimen. Pero si el rey atropella la república, entrega al robo las fortunas públicas y privadas, y desprecia y huella las leyes públicas y la sagrada religión; si su soberbia, su arrogancia y su impiedad llegasen hasta insultar a la divinidad misma, se toma legítimo resistir. La república, entonces, le promoverá un verdadero enjuiciamiento al tirano, procediendo por grados y con medida. En la primera etapa le amonestará para que corrija sus demasías. Si desoyere las advertencias que se le formulen, el tirano podrá ser depuesto e incluso, si no hubiese otro remedio más oportuno de defenderse, la república podrá condenarle a muerte, declararle enemigo público y por el mismo derecho de defensa propia autorizar a que cualquier particular haga efectiva la condena. Mariana, empero, puntualiza que tal decisión no debe quedar al arbitrio de cualquier particular, ni aun al de muchos.

Mariana considera que es un pensamiento saludable el que entiendan los príncipes que, si oprimen la república y se hacen insufribles por sus crímenes y vicios, viven con tal condición que, no sólo de derecho, sino con gloria y alabanza, pueden ser despojados de su vida. Tal vez éste medido contenga a alguno para no dejarse arrastrar de sus aduladores y corromperse con los vicios, al mismo tiempo que refrene su furor. Sobre todo, debe estar persuadido el príncipe de que la autoridad de la república es mayor que la de él mismo.

Para el padre Mariana, sin mengua de la causalidad divina afirmada por San Pablo en la Epístola a los Romanos, la potestad real tiene su origen en el pueblo, y los primeros reyes en cualquier república han sido elevados al poder supremo por una concesión de aquél. Por ello, sin perjuicio de inclinarse por el principio de la sucesión dinástica, afirma que en España nadie dudará de que la autoridad de la república es mayor que la de los reyes. Prueba de ello es que aquella se ha reservado el derecho de resistencia frente a los príncipes que se conviertan en tiranos.

Mariana señala que si bien la potestad real trae su origen de la república, por cuya razón está sujeta aquella a ésta, la potestad pontifical reconoce por origen a Dios, cuyo autor fue Jesucristo mientras vivió en la tierra, dejando después delegada dicha potestad en Pedro y sus sucesores en todo el mundo, ya para corregir las costumbres del pueblo cristiano, ya para determinar todo lo relativo a las cosas religiosas y divinas. Con estas palabras, el célebre jesuita se opone enfáticamente a la pretensión de los príncipes luteranos y de otros reformadores, como Enrique VIII de Inglaterra, de avanzar sobre cuestiones que conciernen a Dios y que

están más allá de la jurisdicción de los gobernantes temporales. En franca colisión con tales tendencias cesaropapistas, titula su último capítulo *El Príncipe nada debe determinar acerca de la religión*, auspiciando en el mismo la independencia y, al mismo tiempo, el establecimiento de lazos de benevolencia y armonía entre ambas potestades.

Tal es en síntesis el pensamiento político del padre Juan de Mariana. Más allá de algunos aspectos objetables o controvertibles, sobre todo con relación al tiranicidio, su doctrina resplandece como expresión antiabsolutista. No resulta por ello sorprendente que su libro haya sido repudiado por todas las corrientes que en su tiempo estaban empeñadas en afirmar la autoridad ilimitada de los reyes. En 1610, viviendo aún Mariana, *De rege et regis institutione* fue quemado en Francia por orden del parlamento de París. Pero a pesar de la avalancha absolutista las ideas de Mariana, como la de los demás autorés de la Escuela Española, quedaron como herencia inestimable para quienes en el siglo XVII ponen las bases del constitucionalismo democrático.

Capítulo 14

EL ABSOLUTISMO

FACTORES DECISIVOS

Los inicios de la Edad Moderna coinciden con la creciente consolidación de los estados nacionales. La póliarquia medieval resulta paulatinamente reemplazada por comunidades centralizadas en las que los intereses nacionales prevalecen sobre las particularidades locales.

El abandono del empleo del latín por las "iglesias protestantes" contribuye al afianzamiento de las lenguas regionales. Además, el desmembramiento de la cristiandad medieval, y el surgimiento de confesiones disidentes, son factores que coadyuvan a que se ekleste la visión universalista que predominó en siglos anteriores.

El rey ya no es un *primus inter pares*. Se presenta ahora como cabeza de un estado nacional con límites territoriales cada vez más precisos. Surge la noción jurídica de "frontera", desaparecen los llamados "espacios vacíos" y comienza a desarrollarse una verdadera cartografía terrestre.

Las casas reinantes comienzan a requerir un número creciente de colaboradores que integran las primeras burocracias estatales. En el siglo XV los estados italianos crean, con carácter estable, la diplomacia. A partir del siglo XVI las monarquías europeas establecen embajadas estables que frecuentemente son asignadas a la alta nobleza. Este proceso de centralización se cumple bajo el signo del absolutismo. El desconocimiento de la autoridad religiosa del sucesor de Pedro, el romano pontífice, move a reyes y príncipes a asumir atribuciones religiosas. Los límites derivados de la distinción entre lo que es de Dios y lo que pertenece al César comienzan a esfumarse, generando abusos y despotismo.

Tales tendencias son manifiestas en la primera etapa del protestantismo. Pero también en monarquías católicas como las de Francia y España aparecen corrientes que llevan en embrión desviaciones cesaropapistas. El Concordato de Bolonia (1516) otorga a los reyes de Francia el derecho

de "presentación" de obispos y abades. Y en España los Reyes Católicos y luego Carlos V obtienen el reconocimiento del Real Patronato.

El aumento del poder real —observa Vázquez de Prada—, que venía a significar mayor eficacia del Estado, se hizo a costa de la nobleza. Sus miembros, al disminuir sus prerrogativas locales, optaron frecuentemente por incorporarse a los cargos y oficios reales de la Corte. En los cargos administrativos fueron designados a menudo hombres egresados de las universidades que pertenecían a los estratos burgueses. El pueblo llano, por su parte, no opuso dificultades al avance de la autoridad real, y poco a poco los monarcas quedaron como árbitros entre los distintos cuerpos sociales.

Otros factores contribuyen a consolidar el poder absoluto de los reyes: el comercio internacional, la expansión de las monarquías europeas hacia América, África y Asia y las nuevas técnicas de guerra, fundadas en el empleo de la pólvora que torna vulnerables a los hasta entonces inexpugnables castillos de los señores feudales. Pero de mayor importancia son los factores ideológicos: la obediencia pasiva predicada por algunos reformadores, el amorralismo de los discípulos de Maquiavelo y las doctrinas francesas que tienden a afirmar el poder real para superar las divisiones derivadas de las guerras de religión. Por lo demás, desde los siglos XIV y XV, se incubaba una ruptura de la síntesis elaborada por Alberto Magno, Tomás de Aquino y sus discípulos. "Las últimas fases de la filosofía del Medievo —apunta Bidart Campos— habían dissociado dos ámbitos que hasta entonces estaban intimamente vinculados: el de la filosofía y el de la teología, la razón de la fe, la naturaleza y la gracia." En lo específicamente político esa ruptura impulsará a prescindir de los límites éticos que deben observar gobernantes y gobernados, estableciéndose de esta forma las bases de los totalitarismos contemporáneos.

JEAN BODIN

Nace en Angers en 1530. Su vida está cargada de extraños matices. En un siglo en el que la posición religiosa tiene implicancias políticas, no resulta nítida su militancia confesional. Algunos le atribuyen ascendencia israelita. Habría profesado como carmelita, siendo después eximido de sus votos por haberlos formulado a edad muy temprana. Se cuestionó, también, su catolicismo, y se le consideró un hugonote disimulado. Lo cierto es que Bodin fue un jurista que integró el núcleo de los políticos,

liderados por el canciller Michel L' Hopital. Ante las sangrientas guerras de religión, que amenazaban con destruir el reino de Francia, este grupo auspició una política de tolerancia procurando afirmar la autoridad real por encima de las discrepancias confesionales.

"La filosofía política de Bodin —afirma George H. Sabine— es una mezcla singular de cosas viejas y nuevas... una amalgama de superstición, racionalismo, misticismo, utilitarismo y tradicionalismo." Para Marcel Prelot, empero, es un autor original. Considera que es difícil situarlo porque no siendo maquiavélico, aristotélico, tomista o utópico, sus teorías tienen, sin embargo, un poco de estas corrientes de pensamiento.

La obra cumbre de Bodin, publicada en 1576, se titula los *Seis Libros de la República*. En ella trata una diversidad de temas procurando combinar reflexiones filosóficas con observaciones históricas.

EL ESTADO

Para referirse al Estado Bodin utiliza el vocablo *República*. La define como recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con potestad soberana. Otro aspecto importante es la afirmación de que las familias y lo que les es común (los patrimonios) son anteriores al Estado.

En su extensa obra Bodin refuta el utopismo colectivista, y toda forma de comunismo, y se empeña en preservar a la familia y al derecho de propiedad de cualquier desborde autoritario. Este enfoque sugiere desde el comienzo la serie de graves contradicciones que encierra su pensamiento. En efecto, no obstante tratarse de un precursor y un propulsor del absolutismo monárquico, plantea desde las primeras páginas de su libro limitaciones que no se concilien con esa visión del poder político.

Sin perjuicio de señalar la confusión que se advierte entre Estado y gobierno, la definición de Bodin suscita varios comentarios. En primer lugar, destacamos que Bodin se refiere en su tratado a las repúblicas recientemente gobernadas. Se aparta así del plano de los hechos, por el que se inclinaba Maquiavelo, para referirse exclusivamente a formas de Estado legítimas.

LA SOBERANÍA

Los textos referidos a la potestad soberana que debiera regir en toda república son los que reflejan con mayor claridad la tendencia absolutista de Bodin.

Define a la soberanía como *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* (poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometido a leyes). En la versión francesa la soberanía aparece definida como *pouissance absolue et perpétuelle d'une république* (potestad absoluta y perpetua de una república).

Pero no todo aquel que ejerce poder es titular de soberanía. Sobre el punto Bodin es categórico: "Si el pueblo otorga su poder a alguien de por vida, en calidad de oficial; o teniente, o bien para descargarse solamente del ejercicio de su autoridad, en ese caso no es en absoluto soberano, sino simple oficial; o teniente; o regente; o gobernador; o guardián y arrendatario de la autoridad ajena". Pero "si el poder absoluto se le entrega pura y simplemente, sin calidad de magistrado, ni de comisario, ni de manera precaria; es por completo evidente que ese es, y se puede llamar, monarca soberano: pues el pueblo se ha desprendido y despojado de su poder soberano, para investirlo; y en él, y sobre él se halla transferido todo su poder, autoridad, prerrogativas y soberanías". Esta última posibilidad, que es la auspiciada por Bodin para Francia, significa abandonar las tesis medievales según las cuales el príncipe era un vicario de la comunidad para optar por una donación irreversible que sirve de sustento al poder absoluto.

Para que no queden dudas acerca de lo que debe entenderse por poder absoluto, Bodin expresa: "El pueblo o los señores de una república pueden otorgar puramente y simplemente el poder soberano y perpetuo a alguien para que disponga de los bienes, de las personas, y de todo el Estado a su antojo, y entregarlo después a quien le plazca; del mismo modo que el propietario puede entregar sus bienes puramente y simplemente, sin otro motivo que su liberalidad, lo cual es la verdadera donación: y que no admite condicionalidades, una vez perfeccionada y realizada".

El absolutismo de Bodin se encuentra definitivamente perfilado en otros textos, en los que expresa que "el monarca queda separado del pueblo"; que "no tiene que rendir cuentas sino a Dios"; que "no puede prestar juramento sino a Dios"; que "el punto principal de la majestad soberana y poder absoluto consiste principalmente en dar leyes a los súbditos

en general sin su consentimiento"; y que "la soberanía no está limitada ni en poder, cargo ni tiempo determinado".

A juicio de Jacques Maritain, expuesto en su libro *El hombre y el Estado*, está perfectamente clara la posición de Bodin. Puesto que el pueblo se ha despojado y privado absolutamente de su poder para transferirlo al soberano, e investirlo con él, entonces el soberano ya no forma parte del pueblo y del cuerpo político: "quedó separado del pueblo": ha sido convertido en un todo, un todo separado y trascendente; que se encarna en su viviente persona soberana, y merced a lo cual el otro todo, el todo inmanente del cuerpo político, es gobernado desde arriba. Cuando Jean Bodin dice que el príncipe soberano es la imagen de Dios, esta frase debe interpretarse con la plenitud de su fuerza, e implica que el soberano —sometido a Dios, pero que no tiene que rendir cuentas sino a Él— trasciende el todo político lo mismo que Dios trasciende el cosmos. Agrega Maritain que en la perspectiva de Bodin soberanía implica el poder supremo separado y trascendente —no en la cúspide (como en el Medievo), sino por encima de ella ("par dessus tous les subjects")— que gobierna desde arriba a todo el cuerpo político. Por eso dicho poder es absoluto (absoluto, es decir desligado, separado) y consiguientemente ilimitado, tanto en extensión como duración, y sin tener que rendir cuentas a nadie en la tierra.

LOS LÍMITES

A pesar de tan categóricos textos, Bodin reconoce en otros pasajes de su obra la existencia de límites que deben ser rigurosamente observados por quien ejerciere el poder soberano. Tal contraste pone de relieve una contradicción derivada de las influencias asimiladas por el autor de los *Seis libros de la República*. Max Adam Shepard considera que Bodin se encuentra en la encrucijada entre la noción medieval del príncipe sometido a la ley y la noción moderna (absolutista) del príncipe liberado de cualquier ley sobre la tierra. La primera conduce al constitucionalismo de Locke y Montesquieu. La segunda, a través de Hobbes, al totalitarismo. En Bodin, la apuntada contradicción no aparece resuelta. De esta forma las limitaciones a la soberanía quedan como expresiones de deseo sin que se adviertan cuáles pueden ser los cursos de acción que permitan hacerlas efectivas ante cualquier extralimitación del poder soberano. En el esquema de Bodin —afirma Prelot— no hay lugar para el derecho

de rebelión. Los súbditos deben obedecer la ley incluso si esta les parece injusta.

Varios son los límites que marca Bodin. Figurari entre ellos: 1º) la ley divina; 2º) la ley natural; 3º) los pactos celebrados con los súbditos; 4º) Las Leyes Fundamentales del Reino. Entre estas últimas debemos mencionar las que regulan la sucesión dinástica —vgr. la ley sálica que excluye a las mujeres de la sucesión monárquica— y las que prohíben enajenar el dominio público. También el derecho de propiedad constituye una importante limitación. Señala Sabine que ese derecho era un atributo imprescriptible de la familia y que, por ende, no podía ser tocado sin consentimiento del propietario. Además, la familia era una unidad de existencia independiente, anterior al propio Estado y titular de derechos patrimoniales invulnerables. Se plantea así, como ya lo hemos subrayado, una contradicción que no inquieta a Bodin; los derechos inviolables de la familia y el poder legislativo ilimitado del soberano. Tal vez esa indiferencia derive de que, no obstante su absolutismo, procura sustentar una visión ética de la política, no imaginando que el recto gobierno que describe en su obra pueda ser instrumento para extralimitaciones. En efecto, Bodin repudia el ejercicio tiránico del poder y rechaza expresamente las enseñanzas del autor de *El Príncipe*: astucias tiránicas que Maquiavelo rebuscó por todos los rincones de Italia y deslizó, como un dulce veneno, en su libro.

Jean-Jacques Chevallier sintetiza el enfoque de Bodin expresando que auspicia una "soberanía absoluta, ciertamente, indivisible; 'simple'; por oposición a 'mixta', pero no soberanía ilimitada; sin límites morales. Monarquía absoluta; en modo alguno monarquía arbitraria. Monarquía que admite, que exige, incluso, un consejo permanente llamado senado o parlamento; Estados generales y provinciales; órganos de consejo periódico. Monarquía que se acomoda, que se enriquece, inclusive, por medio de cuerpos, corporaciones, colegios, comunidades, formas todas ellas de asociaciones intermedias entre el Estado y los súbditos, comparables a nudos vigorosos que aprietan y refuerzan la cadena social. Pero monarquía en que ninguna de estas asociaciones, de estas sociedades 'parciales' podría existir sin permiso del soberano, ni usurpar, por poco que fuese, su autoridad; en que ni el senado, ni los estados generales o provinciales podrían en ningún caso arrogarse, por encima del mero consejo, un poder de decisión, monopolio del soberano. Si no —clama Bodin, amenazador— se trataría de la eversión, del derrocamiento de la soberanía, de la majestas, que es tan alta y sagrada."

LAS FORMAS DE GOBIERNO

Bodin se manifiesta adverso a toda forma mixta de gobierno. Se aparta así de la tradición que remonta a Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón, San Agustín, Santo Tomás y muchos otros autores. Sobre el punto es terminante su réplica a las ideas sustentadas por Francisco Hofman en su *Franco-Galía* (1573): "Se ha querido decir y publicar por escrito que el Estado de Francia estaba compuesto por las tres repúblicas y que el Parlamento de París mantenía una forma de aristocracia; que los tres estados (Estados Generales) sustentaban la democracia y el rey representaba el Estado real. Lo cual es una opinión no sólo absurda, sino capital. Pues es crimen de lesa majestad hacer de los súbditos compañeros del príncipe soberano".

Rechazada la forma mixta, se inclina Bodin por vincular las tres formas clásicas con su concepto de soberanía: "No hay más que tres estados o tres clases de república: a saber, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Se llama monarquía cuando uno solo posee la soberanía, y el resto del pueblo no tiene más que ser testigo de ello; democracia, o Estado popular, cuando todo el pueblo o su mayor parte, como cuerpo, posee el poder soberano; aristocracia, cuando la menor parte del pueblo posee la soberanía como cuerpo y da la ley al resto del pueblo." Acorde con la distinción que formula entre soberanía y gobierno, de la triple clasificación que hemos recordado, Bodin extrae nueve subdivisiones.

La monarquía, en efecto, puede ser gobernada: a) popularmente, participando todos sin consideración a virtudes, riquezas o nobleza; b) aristocráticamente, dando injerencia en la conducción del Estado sólo a los más virtuosos, a los más ricos o a los nobles; c) monarquía real. Es la que prefiere Bodin, siempre pensando en Francia. En ella el monarca gobierna "todo su reino armónicamente, entremezclando suavemente a los nobles y los plebeyos, los ricos y los pobres, con tal discreción, no obstante, que los nobles tengan ciertas ventajas sobre los plebeyos". Análogas subdivisiones formula Bodin para los Estados soberanos aristocráticos y democráticos.

Pero a Bodin le interesa, sobre todo, la monarquía. Considera que ella puede preservar a su patria de las terribles luchas religiosas. Piensa que puede afianzar una política de tolerancia religiosa que permita convivir en paz a católicos y hugonotes. En esa perspectiva, formula una clasificación

complementaria de las diferentes monarquías, distinguiendo entre tiránicas, señoriales y reales o legítimas.

"La monarquía señorial —escribe Bodin— es aquella en que el príncipe se ha hecho dueño de los bienes y personas por el derecho de las armas y la guerra justa, gobernando a sus súbditos como el padre de familia a sus esclavos. La monarquía tiránica es aquella en que el monarca, despreciando las leyes de la naturaleza, abusa de las personas libres como de los esclavos y de los bienes de los súbditos, como si fueran suyos". Las preferencias de Bodin, como ya lo hemos destacado, se orientan hacia la monarquía real o legítima. "Es aquella —dice— en la que los súbditos obedecen a las leyes de la naturaleza, residiendo la libertad natural y la propiedad de los bienes en los súbditos."

TOMÁS HOBBES

Jean Bodin es la gran figura del absolutismo en el siglo XVI. En el siglo XVII es Tomás Hobbes quien lleva dicha corriente de pensamiento hasta sus últimas consecuencias:

Nace Hobbes en Westport (actual Malmesbury) el 5 de abril de 1588. Estudia en Oxford y se radica un tiempo en Francia e Italia como preceptor de William Cavendish, segundo conde de Devonshire. Toma contacto durante su largo viaje con las teorías de Kepler y Galileo. En 1629 vuelve a París donde estudia las ciencias de la naturaleza y las matemáticas. Hacia 1637, encontrándose ya en Inglaterra, concibe la idea de exponer sus doctrinas a través de un triple tratado que sintetice sus teorías filosóficas y políticas. En 1650 se publican dos fragmentos de esa proyectada obra bajo los títulos *Human Nature* y *De Corpore Politico*. Al año siguiente se conoce en lengua inglesa su libro *De cive*. En ese mismo año 1651, se publica la obra cumbre de Hobbes: *Leviathan*.

La vida de Hobbes fue sacudida por los acontecimientos políticos ocurridos en Inglaterra a lo largo del siglo XVII. Partidario de los Estuardo, se refugia en Francia cuando en 1640 Carlos I convoca el Parlamento Largo. Sus ideas, sin embargo, disgustaron a los partidarios de la corriente absolutista de derecho divino. En Hobbes prevalece un absolutismo diferente. Jacques Chevalier señala que su obra se inspira en concepciones mecanistas y en ideas sensualistas, materialistas y utilitaristas. Ello motivó que en los últimos años de su vida, a partir de la restauración de los Estuardo, se viera envuelto en interminables polémicas, especialmente

con el canciller Hyde, conde de Clarendon, y con los obispos anglicanos, que lo acusaban de ateísmo, herejía y blasfemia. Muere a edad avanzada —91 años—, en 1679, habiendo conservado gran lucidez hasta el fin de sus días.

EL ESTADO DE NATURALEZA

Hobbes toma como punto de partida de su teoría política la supuesta existencia de una etapa presocial en la que el hombre es un lobo para el hombre: *Homo hominis lupus*.

En el capítulo XIII del *Leviathan* se describen las modalidades bélicas del llamado estado de naturaleza. No le interesa a Hobbes demostrar la efectiva existencia histórica del mismo. Se refiere al estado presocial y prepolítico del hombre como un presupuesto racional de su teoría política sin intentar acreditar que realmente el hombre vivió en las condiciones que se describen.

"Es manifiesto —afirma Hobbes— que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos". "En esta guerra —agrega más adelante— de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales... Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar y sólo en tanto que puede conservarlo."

El pesimismo antropológico de Hobbes, conforme surge del texto transcripto, es total. Considera que el hombre es un ser intrínsecamente corrompido, un egoísta que busca la satisfacción de sus impulsos sin sujeción a ninguna norma trascendente. Observamos así un abandono sin tapujos de la tradición medieval, de San Agustín, Santo Tomás y la neoescolástica. El derecho natural, en la versión de Hobbes, constituye una verdadera adulteración. En el capítulo XIV del *Leviathan* lo define como "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza". Sobre la base de esa autonomía plena, Hobbes estima que en el estado de naturaleza "cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los de-

más". Así queda explicado, en el enfoque de este autor, el estado de guerra de todos contra todos en el que se vive antes de constituir el Estado. Los hombres combaten y se matan unos a otros sin sujeción a reglas heterónomas. Porque según Hobbes: "Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas y, por lo tanto, donde no hay Estado nada es injusto".

ORIGEN DEL ESTADO

Los hombres abandonan la vida presocial en busca de la seguridad. Lo dice sin rodeos Hobbes al iniciar la segunda parte de su obra, advirtiendo qué el impulso que motiva el tránsito hacia la vida comunitaria es el cuidado de la propia conversación. Para llegar a esa meta será menester constituir un "poder visible" que "tenga a raya" a los hombres sujetándolos mediante el "temor al castigo".

A fin de preservar la seguridad individual los hombres convienen en celebrar un contrato. Es este muy distinto al pacto de sujeción de la Edad Media. Se trata ahora de un único convenio multilateral para fundar el Estado y crear un poder supremo. Hobbes explica el mecanismo de su contrato en una página célebre incorporada al Capítulo XVII del *Leviathan*:

"Por cuento el acuerdo de las criaturas irracionales es natural, el de los hombres es sólo por contrato, lo que es artificial; y por consiguiente no es de extrañar que se precise algo más (además del contrato) para lograr que su Acuerdo sea constante y duradero: lo cual es un poder común capaz de librarlos del temor y de dirigir sus actos en pro del beneficio común".

"La única manera de erigir ese Poder Común, para defenderlos de una invasión de Extranjeros y de las injusticias de uno y otro, y por consiguiente darles la seguridad necesaria para que puedan alimentarse de su propia industria y de los frutos de la tierra y vivir contentos, es confiriendo todo su poder y fuerza a un Hombre, o a una Asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus Voluntades, por pluralidad de votos, en una sola Voluntad: lo cual quiere decir, designar un Hombre o una Asamblea de hombres para que encarne a sus personas; que todo el mundo confiese y reconozca ser Autor de cualquier decisión que en nombre de sus Personas adopte, con respecto a la Paz y la Seguridad Comunes, la Persona o Asamblea investidas; y que en ello todos sometan sus Voluntades a su Voluntad, y sus Juicios a su Juicio. Lo cual es algo más que Consentimiento o Concordia; es una verdadera Unidad de todos ellos en una sola Persona, hecha mediante Contrato de cada hombre con cada hombre: "Yo autorizo y cedo mi Derecho de gobernar a este Hombre, o a esta Asamblea de Hombres, con esta condición: que tú le cedas también tu Derecho y que autorices todas sus acciones de la misma manera". Hecho esto, la Multitud, unida en una persona, se llama República; en latín *civitas*. Así se genera el gran LEVIATHAN, o mejor (para hablar con mayor reverencia) el Dios Mortal al cual debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa. Y por esta Autoridad, dada a él por todos y cada uno de los hombres de la República, él tiene el uso de tanto Poder y Fuerza que le han sido conferidos, que incluso puede por el terror conformar la voluntad de todos ellos, por la Paz interior y la mutua ayuda contra los enemigos del exterior. Y en él consiste la Esencia de la República; la cual (para definirla) es Una Persona que actúa como una gran multitud, merced al Contrato natural de todos ellos; con lo cual lo han convertido en el Autor, a fin de que emplee la fuerza y los medios de todos ellos, como juzgue pertinente para su Paz y Defensa Comunes."

"Y esta Persona es llamado SOBERANO, y se dice de ella que tiene PODER SOBERANO: y quienes le rodean son subditos suyos".

EL LEVIATHAN

El texto transcripto es suficientemente explícito. Los hombres celebran un contrato multilateral en el que se erijenán íntegramente, sin reserva alguna, confiriendo todas las atribuciones que cada individuo tenía en el estado de naturaleza al titular del poder soberano: el Leviathan. Este ser engendrado por la voluntad multilateral exteriorizada en el convenio tiene un poder absoluto. No hay lugar en este esquema para límites como los concebidos por Bodin: El Estado, luego de constituido, pasa a ser la única fuente del orden jurídico. Estamos ante el más radical positivismo jurídico. "Cualquier cosa que el soberano haga —dice Hobbes en el Capítulo XVIII— no puede constituir injuria para ninguno de sus subditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos."

La doctrina de Hobbes contribuye a poner en relieve la pendiente hacia el absolutismo promovida por los primeros impulsores del protestantismo. La oposición de Hobbes al pontífice romano es total. Pero la potestad religiosa no queda vacante. La asume sin vacilación el nuevo Leviathan. Para Hobbes los principes no pueden ser herejes: "Porque heré-

jes no son sino los particulares que obstinadamente defienden alguna doctrina prohibida por sus legítimos soberanos". En cuanto a la autoridad espiritual del sucesor de Pedro está circunscripta a Roma, por el poder temporal que ejerce sobre la ciudad eterna. Sostiene que los principes soberanos que abrazan el cristianismo son colegas de los Papas "porque son pastores supremos de sus propios súbditos, y el Papa no es otra cosa sino rey y pastor, precisamente en Roma misma". En tal perspectiva, orientada a acordar supremos poderes espirituales a los gobernantes temporales, no resulta sorprendente que considere un crimen capital la excomunión del emperador Teodosio por San Ambrosio, obispo de Milán.

Para Hobbes, "La Iglesia con potestad de leyes es el Estado". Por ello, "no puede existir contradicción entre las leyes de Dios y las leyes de un Estado cristiano".

No hay resquicio alguno, en esta visión absolutista, para el *jus resistendi* enseñado por los teólogos medievales. La resistencia contra el gobernante, aunque sea un déspota o un infiel, constituye para Hobbes un grave pecado. Un verdadero alzamiento contra el dios mortal: el Leviathan.

CONCLUSIÓN

Hobbes es un precursor del totalitarismo contemporáneo: Diseña un sistema de ideas que sirve de sustento al más completo absolutismo. No hay espacio en su sistema para la libertad religiosa. Tampoco para la afirmación de otros derechos o libertades que derivan de la ley natural. Sólo lo que aparezca consagrado en la ley positiva tiene para Hobbes verdadero imperio. Su enfoque es así marcadamente relativista, prescindiendo de todo criterio que sirva para distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto. En definitiva, es menester ceñirse a lo que exprese el *Leviathan*, aunque se trate de una iniquidad con forma de norma. Los derechos individuales, incluida la propiedad, sólo tendrán vigencia en tanto sean expresamente reconocidos en el ordenamiento positivo. El Estado tiene una única obligación: preservar la seguridad, ejercer de modo efectivo la autoridad. Cuando así no ocurre, la sumisión convenida en el contrato original perdería sustento y aun se legitimaría el reconocimiento de otra autoridad, incluso de facto; cuando el enemigo la ejerce con el concurso de "soldados y guarniciones". Esta reflexión incorporada a la parte final del *Leviathan*, produjo a Hobbes inconvenientes luego de la restauración de

los Estuardo, atribuyéndosele el propósito de legitimar el poder que anteriormente había ejercido Olivér Cromwell.

Jorge García Venturini, en su obra *Politeia*, coincide con Jacques Maritain al considerar que "el dios mortal hobbésiano" es el antecedente directo del estado totalitario hegeliano. Para Marcel Prelot la orientación totalitaria de la doctrina de Hobbes surge nítida de la posición que asume en materia espiritual; al instituir al Leviathan como suprema potestad religiosa. Es un verdadero dios terrestre —agrega Prelot—. El absolutismo retorna a sus originarias concepciones paganas. Reuniendo en una misma mano el cetro y la cruz, confundiéndolo lo que corresponde al César y lo que corresponde a Dios, se hace totalitario. En la misma línea exegética, Joseph Vialatoux, estima decisivo, para interpretar a Hobbes, que este considere a toda la sociedad absorbida por el Estado. Sobre esta base no resulta exagerado definir a Hobbes como el padre del totalitarismo contemporáneo.

BOSSUET

Nace Jacques-Bénigne Bossuet en Dijón, el 27 de setiembre de 1627. Canónigo de Metz, obispo de Condom y después de Meaux, preceptor del Delfín, célebre orador y apólogo, Bossuet es una de las figuras más importantes del largo reinado de Luis XIV. Polemiza con protestantes, jansenistas y quietistas. Se inclina en la polémica entre el rey de Francia y el papa Inocencio XI hacia el galicanismo. Se denominó así a una corriente de pensamiento proclive a limitar la potestad del romano pontífice en cuestiones espirituales y temporales. Bossuet redactó en 1682 la célebre *Declaración de los Cuatro Artículos*, rechazada por el Papa, en la que se niega al sucesor de San Pedro toda injerencia, aun indirecta, en asuntos temporales. Se le desconoce, también, facultades para privar a una autoridad política de la obediencia de sus súbditos. Bossuet, además, sostiene la heterodoxa teoría según la cual el concilio general tiene supremacía con relación al Papa. En la referida Declaración se sostiene que "la Santa Sede Apostólica debe respetar las reglas, las costumbres y las constituciones concedidas al reino y a la Iglesia galicana" (francesa). El último artículo de la declaración expresa que "aunque el Papa tenga la parte principal en las cuestiones de fe, y aunque sus decretos se refieran a todas las iglesias en general y a cada una en particular, su juicio no es irreformable hasta después de tener el consentimiento de la Iglesia universal".

A pesar de los esfuerzos de Bossuet por no embanderarse con los enfoques más extremos del galicianismo, su posición resultó en definitiva adversa a la potestad del pontificado, favoreciendo el absolutismo del rey Luis XIV, a quien se le atribuía la célebre frase el *Estado soy yo*.

Dos son las obras de Bossuet que interesan especialmente a la *Historia de las Ideas Políticas: La política tomada de las propias palabras de las Sagradas Escrituras y Discurso sobre la Historia Universal*.

A diferencia de Hobbes, su punto de partida es aristotélico. En el Libro Primero de *La política* sostiene como el estagirita que el hombre está hecho para vivir en sociedad. Su punto de llegada, empero, será absolutista, como el del autor del *Leviathan*. Pero el absolutismo del preceptor del Delfín presenta características distintas.

Aun cuando teóricamente considera aceptables todas las formas de gobierno establecidas, se inclina Bossuet claramente por la monarquía. Para él la monarquía es sagrada. Deja un tanto en la penumbra todo lo concerniente al tema de la colación del poder que mucho preocupó a los teólogos escolásticos. Pero al margen de si el pueblo interviene o no en el discernimiento de la potestad temporal, lo concreto es que Bossuet afirma enfáticamente que la monarquía es absoluta. Frente al Rey, aunque sea un gobernante injusto o pagano, los súbditos deben obedecer. No hay en Bossuet lugar para el *ius resistendi* de los escolásticos. Sólo podría desobedecerse al príncipe si ordenara algo contra Dios. Pero esta excepción se encuentra muy limitada porque advierte que ni la impiedad declarada ni la persecución abierta eximen a los súbditos de la obediencia que deben a los príncipes. Sólo pueden oponer a sus mandatos tiránicos "exhortaciones respetuosas, sin sedición y sin murmullos, y oraciones para su conversión".

A pesar de su absolutismo, Bossuet no auspicia en modo alguno el ejercicio de un gobierno arbitrario. El príncipe debe sujetarse a los mandatos de la justicia, la equidad y el derecho natural. Pero esta sumisión a tales ordenamientos heterónomos no supone que quede sujeto a ninguna potestad humana: "El príncipe se puede corregir a sí mismo cuando conoce que ha obrado mal, pero contra su autoridad no puede haber otro remedio que su autoridad".

Bossuet propone una monarquía paternal cuyo titular actúe limitado y condicionado por el único "contrapeso verdadero del poder": el temor de Dios. Al final del Libro Quinto exhorta a los príncipes cristianos: "¡Oh, reyes!, ejered, pues, audazmente vuestro poder, puesto que es divino y

saludable para el género humano; pero ejeredlo con humildad. A pesar de él, sois débiles; a pesar de él, sois mortales; a pesar de él, sois pecadores, y él os carga ante Dios con una pesada cuenta."

Para Bossuet como para Hobbes —comentó Jean Touchard—, la última palabra de la política es la sumisión al poder; pero llegan a esta conclusión común por caminos opuestos: individualismo laico y utilitarismo en Hobbes, respeto por la tradición y abandono a la providencia en Bossuet. El absolutismo de Hobbes y el de Bossuet son, por consiguiente, diferentes. Observa Bidart Campos que "sin que la tesis del obispo francés sea defendible, corresponde desprenderla de todo propósito amorral o inmoral de engrandecimiento del Estado por el Estado mismo. Bossuet piensa en un rey absoluto, pero embebido del espíritu cristiano de justicia y de rectitud. Lo equivocado radica en suponer que el monarca absoluto es el que mejor puede llevar a cabo un gobierno justo".

Capítulo 15

EL LIBERALISMO

INTRODUCCIÓN

En el siglo XVI encuentran máxima difusión y aplicación las ideas absolutistas. Se nutren —como ya lo hemos destacado— de diversas vertientes doctrinarias. Ejercieron especial influencia a través de ciertas corrientes del Renacimiento y de la rebelión protestante. Sus expositores fueron Bodin, Hobbes, Bossuet y otros autores de menor significación.

En Inglaterra el absolutismo estuvo representado por Jacobo I ferviente defensor del "derecho divino de los reyes". Robert Filmer también expuso esta doctrina absolutista en una serie de folletos impresos en 1680 con el título *El Patriarca o el poder natural de los reyes*.

Las tesis de Filmer fueron refutadas por Algernon Sidney en su obra *Discourses Concerning Government*. Sidney fue ejecutado en 1683, acusado de haber participado en el complot de Rye House, y su libro sirvió en el proceso como elemento de cargo.

Pero ya en la década del ochenta del siglo XVII Inglaterra avanzaba hacia grandes y nuevas definiciones políticas. A lo largo de la centuria se habían sucedido el reinado absoluto de Jacobo I; los enfrentamientos entre su sucesor, Carlos I y el parlamento, culminando la lucha con la ejecución del rey; la dictadura de Oliverio Cromwell (1648-1658) y la restauración de los Estuardo con la coronación en 1660 de Carlos II.

En el curso del turbulento siglo XVII se fue afianzando paulatinamente en Inglaterra una línea política que enfrentaba las extraimitaciones de la monarquía absoluta y que tuvo cabal exteriorización en documentos fundamentales de la historia institucional inglesa como la *Petition of Rights* (1628), el *Agreement of the People* (1647), el *Instrument of Government* (1653), el *Habeas Corpus Act* (1679) y, finalmente, en 1689, ya depuesto el último Estuardo, Jacobo II, el *Bill of Rights*.

Durante la misma centuria se forman los dos grandes partidos políti-

cos ingleses: los tories, inclinados a defender las prerrogativas de la corona, y los whigs, caracterizados por su empeño en limitar el poder de la monarquía y en preservar los derechos individuales.

En 1688 gran parte de los tories y los whigs resuelven aliarse para destituir a Jacobo II, cuyo catolicismo suscitaba resistencias entre las diversas tendencias protestantes. El trono fue ocupado por su hija María, acompañada por su marido el estatúder Guillermo de Orange. El movimiento político que obligó al rey a exiliarse en Francia es conocido en la historia inglesa como la "Revolución Gloriosa" o "Revolución sin sangre", por su carácter incierto.

A pesar de mantener restricciones contra los católicos incompatibles con los principios de tolerancia invocados por sus adherentes, la "Revolución Gloriosa" es considerada como la expresión triunfante del liberalismo. Advertimos que este vocablo ha sido utilizado en la historia de las ideas con sentidos no siempre concordes. Aquí lo empleamos para identificar una corriente política y jurídica que tiende a afirmar la existencia de derechos personales, cuya vigencia se funda en normas suprapositivas, que los gobernantes están obligados a respetar. Constituye, por ello, una reacción contra todas las expresiones del absolutismo. Además, importa retomar a un cauce dos veces milenario que recibe sus aguas de Aristóteles, Cicerón, la patristica, San Agustín, los autores medievales —en especial Santo Tomás de Aquino— y la neoescolástica. El liberalismo, pues, a fines del siglo XVII, significaba, como la palabra lo indica, una afirmación de la libertad frente a cualquier despotismo.

Es importante subrayar desde ahora —aunque desarrollaremos el tema en el último capítulo— que este liberalismo en cuanto afirma los derechos de la persona humana frente a las extralimitaciones de los gobernantes, nunca fue condenado por la Iglesia Católica. Como lo ha explicado claramente Germán J. Bidart Campos en su libro *La Re-creación del liberalismo*, los errores y desviaciones morales y dogmáticos condenados en documentos como el "Syllabus" de Pío IX y la encíclica "Libertas" de León XIII son la expresión de tendencias agnósticas, ateas, nihilistas, relativistas, etc., sustentadas en nombre de supuestas versiones del liberalismo. En rigor constituyen su adulteración. El genuino liberalismo, expuesto por John Locke en sus escritos, se encuentra íntimamente vinculado al pensamiento católico de Santo Tomás y de los neoescolásticos.

El liberalismo de Locke conduce al constitucionalismo de los siglos XVIII, XIX y XX. El absolutismo, en cambio, culminará en la actual

centuria con el advenimiento del Estado totalitario (fascista, nacionalsocialista o marxista-leninista).

JOHN LOCKE

John Locke, considerado el padre del liberalismo, nace en Wrington, Somerset, Inglaterra, en 1632. Estudia en Westminster School. Desde 1652 cursa en la Christ Church y reside en Oxford. En su universidad alcanza en 1658 el grado de master. Se interesa por la química, la astronomía y la medicina y cultiva también los estudios filosóficos. Gibson, Krakowski y Rodríguez Aranda han señalado la influencia que en Locke ejerce la escolástica, prevaleciente aún en la Universidad de Oxford.

En materia política, ningún autor tuvo sobre Locke tanta influencia como Richard Hooker, un tomista anglicano, quien escribió *The Laws of Ecclesiastical Polity*, publicada a fines del siglo XVI. A juicio de George Sabine, esta obra de Hooker es "notable porque constituye la última gran exposición de lo que podría denominarse la tradición medieval, antes de que esa tradición cayese desgarrada por las tensiones de la guerra civil". Agrega que "la importancia del libro consiste en que proporcionó un medio para que esa tradición medieval pasase, con algunos cambios necesarios, a la filosofía política moderna de la era posterior a las guerras civiles". El esquema de Hooker en cuanto al origen y al fin del Estado y a la jerarquía de las distintas normas (leyes eterna, natural y positiva) es muy similar al expuesto por sus contemporáneos de la Escuela Española, especialmente al desarrollado por el jesuita Juan de Mariana.

Pero si enorme es la influencia de la escolástica en el pensamiento político de John Locke, sobre todo en su *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), en materia filosófica, especialmente con relación a la teoría del conocimiento, se observa un marcado distanciamiento frente al pensamiento medieval. Locke es precursor de un sensualismo que en la versión de algunos de sus seguidores desembocará en corrientes materialistas. Según Jorge L. García Venturini, el empirismo y el nominalismo de Locke está expresado "en la imposibilidad de conocer las esencias de las cosas, de ir más allá de las representaciones sensibles". Sin embargo, a pesar de estas desviaciones, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), no obstante las radicales limitaciones que fija a la inteligencia humana, afirma con énfasis la existencia de Dios y sostiene que "el conocimiento moral es tan susceptible de certeza real como la matemática". Sin perjuicio,

pues, de sus "precarios fundamentos filosóficos", la teoría política de Locke se nos presenta como un producto sólido, de clara inspiración ética, que tiene estrechos puntos de contacto con las tesis básicas de los autores a quienes los ingleses denominaban "papistas": Vitoria, Suárez, Mariana y San Roberto Belarmino.

Locke es también autor de cuatro *Epístolas sobre la Tolerancia* (1685, 1690, 1692 y 1704), *Thoughts on Education* (Pensamientos sobre la educación, 1693), *Reasonableness of Christianity* (Racionalidad del Cristianismo, 1695), y otros escritos filosóficos y políticos de menor importancia. Escribió, asimismo, un proyecto de constitución para los colonos de Carolina, América del Norte (1663).

La vida de Locke sufrió las alternativas de las guerras y enfrentamientos políticos de Inglaterra. En 1666 se vincula con Lord Ashley, más tarde conde de Shaftesbury, figura consular del partido whig. Cuando el conde debe abandonar sus funciones gubernamentales, Locke se retira a Francia donde entabla relaciones con diversos círculos científicos. En 1679 regresa a Londres pero al caer Shaftesbury nuevamente, Locke se exilia en Holanda. Retorna a su patria en 1689, en el mismo barco que conduce a Inglaterra a la princesa María. Lleva en sus maletas los manuscritos de sus dos grandes obras: *Ensayo sobre el gobierno civil* y *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Rechaza un puesto de embajador en Brandenburgo, desempeña algunas funciones administrativas menores y pasa los últimos años de su vida en el campo, soportando las alternativas de su precaria salud, bajo los sencillos cuidados de Lady Masham. Fallece en el verano de 1704. Sus restos descansan en la iglesia de High Laver, cerca de Oates.

ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL

Locke comienza a escribir *Two Treatises of Government* probablemente en 1681. La obra, ya lo hemos señalado, es publicada en 1690, un año después de la "Revolución Gloriosa". La primera parte no ha sido objeto de reimpressiones porque constituye un alegato contra las teorías de Filmer, de poco interés para nuestro tiempo. En cambio, la segunda, —*Ensayo sobre el gobierno civil*— registra numerosas ediciones en varios idiomas y tiene plena actualidad porque contribuye a dilucidar los orígenes doctrinarios del liberalismo moderno y del constitucionalismo.

Ningún autor es tan citado en el *Ensayo* como Richard Hooker, a

quien Locke califica de juicioso. A través de Hooker —comenta Sabine—, "enlazaba Locke con la larga tradición de pensamiento político medieval —que llega hasta Santo Tomás—, en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho". "Esa tradición medieval —agrega Sabine— constituye una parte esencial de los ideales constitucionales de la Revolución de 1688." El *Ensayo* fue escrito para marcar el retorno a ese cauce abandonado por las diversas vertientes del absolutismo y oponer una valla infranqueable, en Inglaterra, al ideario de Tomás Hobbes.

EL ESTADO DE NATURALEZA

La etapa de vida presocial descripta por Locke es muy diferente de la que menciona Hobbes en el *Leviathan*.

"Aunque ese estado natural —observa Locke— sea un estado de libertad, no lo es de licencia. Rige en él de modo pleno la ley natural, y esa ley obliga a todos." Agrega que la razón, que coincide con esa ley, "enseñá a cuantos seres humanos quieran consultarla, que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. Además, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio... no puede suponerse que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente." La alusión al estado de naturaleza de Hobbes no podría ser más clara.

En el estado de naturaleza de Locke los hombres son titulares de derechos individuales que derivan de la vigencia efectiva de la ley natural. Como no hay autoridades constituidas, cualquiera tiene el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación. En el capítulo IX del *Ensayo* Locke se pregunta sobre las razones que los hombres tuvieron para abandonar la etapa presocial: La respuesta evidente es que, a pesar de disponer de tales derechos en el estado de naturaleza, es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos, encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres. Añade Locke que como la mayor parte de los hombres no observan estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia, resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee en ese estado. Esa es la razón de que los hombres estén dispuestos a abandonar esa condición natural suya que, por muy libre que sea, está plagada

da de sobresaltos y de continuos peligros. Tienen razones suficientes para procurar salir de la misma y entrar voluntariamente en sociedad con otros hombres que se encuentran ya unidos, o que tienen el propósito de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y tierras, a todo lo cual lo incluyo dentro del nombre genérico de bienes o propiedades.

Pero el tránsito hacia la vida comunitaria no es simplemente el resultado de un acuerdo de voluntades. El capítulo VII se inicia con una terminante afirmación de la sociabilidad del hombre. Según el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal, que no convenía que permaneciese solitario; lo colocó, pues, en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia de entrar en sociedad.

El esquema, pues, de Locke, tiene un estrecho parentesco con el difundido por la línea tomista: sociabilidad y politicidad reguladas y conducidas por la libertad humana. Ello no debe sorprendernos desde que el propio Locke, en nota inserta al pie del capítulo XI, transcribe la siguiente reflexión de su admirado Hooker: "Dos son los fundamentos en que descansan las sociedades políticas: el primero de ellos es la inclinación natural que hace que los hombres todos deseen la vida social y la camaradería; el otro, las disposiciones expresas o tácitas por las que se han puesto de acuerdo en lo que se refiere a su reunión en sociedad".

Al margen de lo expuesto, lo cierto es que el motivo fundamental que determina el nacimiento de la comunidad política es la mejor preservación de los derechos personales. Estos aparecen con frecuencia englobados en el vocablo propiedad ("property") pero Locke advierte de modo insistente que en este término están comprendidas todas las libertades individuales. Ello no excluye, obviamente, que Locke acuerde especial significación al derecho de propiedad que, a su criterio, constituye una derivación del trabajo humano.

La afirmación de los derechos individuales no aparece en Locke divorciada de la noción de bien común. En este punto también la influencia escolástica es evidente. Al finalizar el primer capítulo invoca al bien público como fin del Estado y en el capítulo XIV declara que dicha meta es el fundamento y fin de todas las leyes. Lo mismo expresa en el capítulo IX al referirse concretamente al bien común y a la obligación que tiene la sociedad política de salvaguardar las propiedades de todos.

EL CONTRATO

Aun cuando Locke no desarrolla el tema de modo explícito, del contexto de su obra surge que afirma la existencia de dos contratos o, al menos, de dos etapas consensuales: la primera para constituir la comunidad y la segunda para determinar cómo ha de ejercerse el poder estatal. El primer contrato tiende a concretar el impulso social en una forma comunitaria determinada. El segundo, entre la comunidad y el gobernante, es equivalente al pacto de sujeción de la Edad Media.

Después de reiterar en el capítulo VII el derecho que todos tienen en el estado de naturaleza de repeler cualquier agresión contra la vida, las libertades o la propiedad, Locke puntualiza que "sólo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad. De ese modo —agrega más adelante—, el Estado viene a disponer de poder para fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones, según crea que lo merecen, cometidas por los miembros de esa sociedad." Locke no pretende demostrar la existencia histórica de los pactos que menciona en su obra. Parecería que los reputa implícita o tácitamente celebrados.

LA DIVISIÓN DE PODERES

La organización de la comunidad política, descripta en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, se encuentra estrechamente vinculada con el principio de separación de los poderes que tiene en Locke a uno de sus más importantes precursores. Los hombres renuncian a las prerrogativas que tenían en el estado de naturaleza y aceptan someterse a las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido autorizados por los miembros de la misma, establezcan de común acuerdo. "Ahí es —subraya Locke— donde radica el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y el de las mismas sociedades políticas."

En el *Ensayo sobre el gobierno civil* la embrionaria división de poderes que diseña su autor está asociada —como después en Montesquieu— a la idea de que constituye un mecanismo adecuado para presentar mejor los derechos individuales.

Locke afirma la existencia de los poderes legislativo y ejecutivo. No

llega, empero, a concebir claramente al judicial como poder independiente. Sin embargo, en el capítulo IX, al vincular el sistema de la división de poderes con el propósito de salvaguardar mejor las personas, libertades y propiedades, atribuye a quienes ejercen el poder legislativo la misión de establecer jueces rectos e imparciales encargados de resolver los litigios mediante leyes justas. Además, en la 6^a edición del *Ensayo*, publicada después de su muerte, agregó al capítulo III la siguiente reflexión: "Donde falta la justicia, aunque sea por obra de quienes están obligados a hacerla, siguen existiendo la violencia y la injusticia, a pesar de que estén cubiertas con el nombre, las apariencias o las formas de la ley."

Locke no es un formalista. No le da prioridad a las apariencias sobre las esencias. Es un genuino jusnaturalista que afirma la objetividad y trascendencia de la justicia. Por eso defiende con vehemencia la supremacía de la ley natural: lo cierto es que esa ley existe, y que es tan inteligible y tan evidente para un ser racional, y para un estudioso de esa ley, como lo son las leyes positivas de los estados. Estas son justas en cuanto que están fundadas en la ley de la naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas.

Para Locke el poder legislativo es el poder supremo. Esta supremacía, sin embargo, no es absoluta. Le fija en el capítulo XI muy claros límites. En primer lugar, advierte que no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre la vida y los bienes de las personas. Ha sido constituido para mejor preservar la vida, la salud, la libertad y la propiedad: el poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad. Por lo demás, en la vida comunitaria, la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores.

En este punto la dependencia de Locke con relación a Hooker es total. En el capítulo XI cita como fuente de su pensamiento un texto de dicho teólogo anglicano que pone en evidencia la supremacía que Locke reconoce a la ley divina y a la ley natural frente a cualquier norma positiva: "Las leyes humanas son medidas tomadas en relación con los hombres, cuyas acciones tienen que dirigir; pero son medidas que, a su vez, tienen que ser medidas por ciertas normas superiores, y esas normas son dos, a saber: la ley de Dios y la ley de la naturaleza. Por eso, las leyes humanas deben acomodarse a las leyes generales de la naturaleza; y no pueden ir en contra de ninguna ley positiva de las Escrituras. No siendo así, están mal hechas".

El esquema de Locke sobre la división de los poderes se cierra con el

denominado poder federativo. Considera que los estados independientes se encuentran entre sí en una situación equivalente al estado de naturaleza. El poder federativo, que casi siempre suele encontrarse unido con el ejecutivo, tiene a su cargo precisamente las relaciones exteriores: lleva ese poder consigo el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas, y el de llevar adelante todas las negociaciones que sea preciso realizar con las personas y las comunidades políticas ajenas.

En las comunidades organizadas según la forma pactual que señala Locke las decisiones se adoptan por mayoría: el cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor; y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría. La unanimidad, a juicio del autor del *Ensayo*, es casi siempre imposible de conseguir. Pero la voluntad mayoritaria está siempre limitada por la ley divina y la ley natural.

EL DERECHO DE RESISTENCIA

El tema del derecho de resistencia a la opresión, tratado en varios pasajes del *Ensayo*, se encuentra íntimamente vinculado con la posición favorable a la Revolución de 1688 asumida por Locke.

Como los escolásticos, Locke distingue entre tiranía de título y de régimen. La primera se configura cuando media usurpación de poder.

El usurpador, que generalmente es un conquistador, no tiene derecho a ser obedecido: Semejante usurpador no tendrá título y tampoco sus sucesores para ocupar el poder mientras el pueblo no pueda otorgar libremente su consentimiento, y lo haya efectivamente otorgado, reconociéndole y confirmándolo en el poder que hasta entonces ha usurpado.

Pero también quien tiene un título originariamente válido para gobernar puede transformarse en tirano. En efecto, tiranía, para Locke, es el ejercicio del poder fuera del derecho. Por ello, en el capítulo XIII puntualiza que quien ejerce de esa manera el poder que tiene en sus manos, no lo hace en beneficio de quienes están sometidos al mismo, sino para sacar ventajas particulares. Entonces el que gobierna, cualquiera que sea su título para ello, no se guía por la ley sino por su voluntad, y sus mandatos y actos no van encaminados a la salvaguardia de las propiedades de su pueblo, sino a la satisfacción de sus propias ambiciones, venganzas, a pertencias o cualquier otra pasión desordenada.

El gobernante que se transforma en tirano destruye los fundamentos de su poder: Todo rey justo—leemos en el capítulo XVIII del *Ensayo*—,

en un reino constituido, está obligado a cumplir el pacto que hizo con su pueblo de acomodar su gobierno a las leyes, de conformidad con aquél otro pacto que hizo Dios con Noé después del Diluvio. Los límites éticos para el ejercicio del poder quedan en este pasaje claramente marcados. Ni siquiera el rey puede vulnerar las leyes divinas y humanas. Cuando ocurre tal transgresión el gobernante se transforma en un agresor frente al cual resulta legítima la defensa y la resistencia: "Quien ejerciendo autoridad —sostiene Locke— se excede del poder que le fue otorgado por la ley, y se sirve de la fuerza que tiene al mando suyo para cargar sobre sus súbditos obligaciones que la ley no establece, deja, por ello mismo, de ser magistrado, y se le puede ofrecer resistencia; lo mismo que a cualquiera que atropella por la fuerza el derecho de otro." Surge así el derecho de resistencia a la opresión que Locke denomina apelación al cielo. Señala al respecto que el mismo puede ser ejercido cuando los hombres no tienen a quien recurrir en la tierra, fundados en una ley que precede y está por encima de todas las leyes positivas.

Con palabras que parecen extraídas de Santo Tomás, Locke considera que, en casos de tiranía extrema, quienes la resisten no son sediciosos. Sedicioso es el gobernante que con su despotismo agrede a su pueblo. Obviamente en el *Ensayo* no se justifica la resistencia activa frente a expresiones tiránicas aisladas. La apelación al cielo sólo podría ser invocada cuando se trate de una tiranía insoportable.

VALORACIÓN DE LOCKE

Frecuentemente la obra de Locke ha sido objeto de elogios exagerados o diatribas inmerecidas. Pensamos que las exageraciones derivan, fundamentalmente, de haberle atribuido el pensamiento de algunos continuadores. Es cierto que en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* pone las bases del empirismo. Pero también lo es que en esa obra afirma categóricamente la posibilidad de conocer la existencia de Dios y la vigencia efectiva de las normas morales. No es, en modo alguno, un materialista ni un nihilista. Toda su obra política se nutre de la tradición cristiana que remonta a la patrística, San Agustín, Santo Tomás y la neoescolástica. Aunque notemos la ausencia de un adecuado desarrollo de la noción de bien común, no es, tampoco, un ultraindividualista. Le preocupó, particularmente, la preservación de los derechos individuales sistemáticamente vulnerados por todas las versiones del absolutismo. No se encuentra de-

muy lejos de Locke la reflexión que sobre el punto formula Juan XXIII en la encíclica *Pacem in Terris*: en la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana.

Su militancia presbiteriana y las influencias anglicanas, así como las secuelas de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII le impidieron comprender el significado divino y humano de la Iglesia Católica. Pero a pesar de las restricciones y discriminaciones anticitólicas mantenidas en Inglaterra hasta 1829, la lógica interna del liberalismo político auspiciado por Locke llevaba a la aplicación de un régimen de verdadera tolerancia civil y a la preservación de la genuina libertad religiosa.

Por encima de los condicionantes propios de su época, la figura de John Locke tiene singular importancia en la historia de las ideas políticas. La Revolución Americana reconoce a Locke como su inspirador. Su predica en defensa de la división de poderes y de los derechos individuales le constituyen en un eminentе precursor y propulsor de la democracia constitucional.

MONTESQUIEU

Al año siguiente de la revolución inglesa de 1688, nace en Burdeos, Francia, el profeta máximo del constitucionalismo: Carlos de Secondant, barón de la Brède y Montesquieu.

Desde su juventud evidencia un espíritu profundamente realista. Es un observador. Le atraen los fenómenos biológicos hasta el extremo de efectuar investigaciones científicas y presentar sus conclusiones a la Academia de Burdeos. El mismo criterio minucioso que emplea para observar musgos y gusanos en el microscopio, le lleva a estudiar los usos y costumbres adoptados por el hombre en el curso de la historia. Es un discípulo de Aristóteles que procura distinguir lo sustancial y lo accidental. Tiene clara comprensión de la racionalidad cónatural al hombre, pero atribuye particular significación a su historicidad. Sus fuentes informativas adolecen de las limitaciones propias de su tiempo. Sus conocimientos históricos con frecuencia muestran falencias que la crítica actual se ha encargado de señalar. Empero, al margen de imprecisiones e inexactitudes, resulta nítida la prevalencia en Montesquieu de un método de investigación que contrasta con el racionalismo dominante entre sus adversarios de la Encyclopédia.

No es, sin embargo, un relativista ni un nihilista. Sus convicciones están claramente expuestas en sus obras. Tuvo, además, una gran pasión: la libertad. Mucho le interesó la posibilidad de que los ciudadanos participaran en la integración y ejercicio de las magistraturas; es decir, la libertad política. Pero mayor énfasis puso en la defensa de la libertad civil, traducida en la vigencia efectiva de los derechos individuales y sociales. La ausencia de la primera conduce al despotismo. El eclipse de la segunda a la esclavitud. Y Montesquieu fue, sin lugar a dudas, un impulsor del abolicionismo antiesclavista.

Uno de los aspectos más notables del ideario de Montesquieu es su universalidad. Aunque sus fuentes literarias no resulten siempre confiables, es evidente que se propuso desarrollar una visión ecuménica en la que no aparece subestimada ninguna contribución intelectual. Griegos, romanos, hebreos y cristianos ejercieron sobre él una influencia decisiva, pero en sus infatigables lecturas no desdenó el estudio de las doctrinas orientales. Consideró que algunas habían servido para enervar la libertad interior y favorecer la opresión y el despotismo. Pero valoró como positivas las enseñanzas de Confucio y Mencio, inspiradas en la necesidad de afianzar la concordia, el respeto y la tolerancia. Sin menoscabo de su inquestionable patriotismo, creyó en una suerte de solidaridad universal, válida para asumir todo lo que en el curso de la historia tiene relieve y perdurabilidad.

Dedicó diez años de su vida al ejercicio de la función judicial en el parlamento de Burdeos. Los vericuetos del derecho procesal le aburrieron hasta el extremo de abandonar definitivamente su actividad jurisdiccional. Optó por profundizar sus estudios humanistas. En 1721 publicó sus *Cartas Persas*, en las que destacó las tendencias que impulsan al hombre a vivir en sociedad. Acentuó en esa obra su enfoque historicista, pero no se emancipó de los principios trascendentales, sosteniendo que la justicia se encuentra por encima de las convenciones humanas y que ella debe ser la cualidad fundamental de las leyes porque es el principal atributo de Dios.

Como lo ha señalado Jacques Chevalier en su *Historia del Pensamiento*, Montesquieu tuvo una clara visión de la vida más allá de la muerte. Creyó así lo acreditan las reflexiones que escribió en sus *Cuadernos* —en la inmortalidad del alma y consideró al cristianismo como un baluarte frente al despotismo.

No fue sectario. Ni aceptó la imposición violenta de ningún credo religioso. Predicó la libertad de cultos como expresión de tolerancia civil y

de convivencia. No porque renegara de la fe de sus mayores sino porque precisamente la consideraba incompatible con toda forma de absolutismo religioso. Juzgó así con severidad los excesos cometidos en la lucha contra las herejías. Rechazó con énfasis el antisemitismo y expresó con palabras de eterna vigencia su condena a toda discriminación. Se opuso con vigor a las leyes penales en materia religiosa. Fue un profeta de los nuevos tiempos. Su empeño en defender la libertad de conciencia, que en él nunca fue sincerismo ni relativismo, lo constituye en precursor de doctrinas que son concordes con la mejor tradición cristiana y que han hallado formal ratificación en los documentos del Concilio Vaticano II.

EL ESPÍRITU DE LAS LEYES

Luego de abandonar su actividad jurisdiccional, Montesquieu emprendió largos viajes. Visitó Austria, Hungría, Alemania, Italia, Venecia, Milán, Turín, Florencia, Roma, Nápoles e Inglaterra, en la que permaneció durante 18 meses. Veinte años de su vida fueron dedicados a la redacción de una obra concebida según un plan grandioso, destinada a desentrañar la naturaleza y los principios de todas las formas políticas. Su libro *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos* fue, en cierto modo, un anticipo de esa obra general a la que dedicó días de fatiga y noches de insomnio.

El producto de este trabajo ciclópeo fue *El Espíritu de las Leyes*. Al decir de Faguet, "este gran libro es menos un libro que una existencia. Hay en él no solamente veinte años de trabajo, sino verdaderamente una vida intelectual entera". El propio Montesquieu confiesa en el Prefacio las dificultades enormes que debió vencer para llevar adelante su proyecto: "He comenzado —dice— muchas veces, y muchas veces he abandonado esta obra; he lanzado mil veces a los vientos las hojas que había escrito". "Puedo decir —agrega Montesquieu— que he trabajado en ella toda mi vida."

La obra alcanzó de inmediato singular difusión. En 1750, a dos años de su publicación, Montesquieu escribe afirmando que ya han aparecido 22 ediciones. Se ha juzgado excesiva esta cifra. Los expertos cuentan, no obstante, no menos de doce. Los contemporáneos, a la vez, formularon innumerables comentarios. Algunos bastante cársticos. Voltaire, que al aparecer la primera edición le había tributado su admiración, le dedicó después críticas muy duras. Los racionalistas y materialistas rechazaron el

historicismo y el espiritualismo de Montesquieu. Con diversos argumentos, le combatieron d' Alambert, Condorcet, Rousseau y Mably.

A pesar de sus detractores, *El Espíritu de las Leyes* es, según categórica afirmación de Paul Janet, el libro más grande del siglo XVIII. A análoga conclusión llega Vedia y Mitre al sostener que "constituye el tratado de derecho político más importante del siglo XVIII". "Hay en él —afirma Esméin— algunas páginas que han ejercido la más profunda influencia en el derecho constitucional de Occidente."

El plan de la obra es impresionante. Tras un majestuoso pórtico dedicado a las leyes y a sus diversos niveles jerárquicos, desarrolla a lo largo de 31 libros ideas profundas y comentarios eruditos, referidos a las formas de gobierno, a los principios que les sirven de sustento, al régimen penal, a la guerra y a la paz, a la preservación de la libertad a través de la división de los poderes, a la esclavitud, al comercio, a la moneda, a ideas económicas, financieras y tributarias, al derecho romano, a los antecedentes legales de Francia, a la organización feudal, en fin, a una serie de temas monográficos que dispersan por diversos caminos el plan original del autor. Es como si el esfuerzo formidable empleado en redactar la obra lo hubiera dejado extenuado, sin posibilidad de ordenar y coordinar el material acumulado. "Cuando hubo acabado de revisar las pruebas—recuerda Jean Jacques Chevallier—Montesquieu dijo: Esta obra ha estado a punto de matarme; voy a descansar." No pudo. Fue acusado de desviaciones doctrinarias. La incomprensión de sus contemporáneos amargó los últimos años de su vida. Debió escribir en 1750 su vibrante *Defensa de El Espíritu de las Leyes*. Pero sus adversarios, sobre todo los ideólogos materialistas de la *Encyclopédie*, persistieron en sus críticas.

Tuvo, empero, conciencia de la importancia de su libro. Poco antes de morir expresó con melancolía: "Mi obra será más aprobada que leída". Y así fue. Las tesis de Montesquieu penetraron en Europa y América, y se extendieron finalmente a todas las latitudes de la tierra, con frecuencia sin que se leyieran los densos capítulos de *El Espíritu de las Leyes*. Ello no significa que la obra no fuera susceptible de críticas justificadas. "Sé que Montesquieu—dice Paul Janet— atendió más a la idea que al orden de exposición, que en su obra es imperfecto; que ha citado autoridades dudosas y hechos controvertibles o falsos; que son estrechos algunos de sus principios; que su crítica contra algunos abusos no es muy firme; pero también sé que el objeto de su obra es inmenso y uno de los mayores cuyo estudio se puede intentar. Imagínense todos los sistemas de legislación

que hay entre los hombres: las leyes, las costumbres, las instituciones que regulan la vida política y la doméstica de los ciudadanos; imaginense, asimismo, los usos que son admitidos en las relaciones internacionales, las materias de toda índole que caen bajo los reglamentos, el caos, en fin, y se tendrá presente lo que Montesquieu se propuso desembrollar, poner en orden, relacionar a algunos principios."

Coincidimos con el juicio de Janet. *El Espíritu de las Leyes* es impresionante por su erudición y porque procura desentrañar la naturaleza y los principios de todas las organizaciones jurídicas y políticas, conciliando lo abstracto con lo concreto, lo racional con lo histórico. El plan de la obra era excesivamente ambicioso. Su intento de ejecución dejó exhausto a Montesquieu.

EL LEGADO DE MONTESQUIEU

Al morir en París, el 10 de febrero de 1755, envejecido y agotado por el esfuerzo intelectual, era ya—a pesar de los detractores—una gloria europea. La influencia de sus ideas fue profunda e inmediata. Su nombre era el punto de referencia para el comienzo de un nuevo período histórico. Representaba la moderación frente a los excesos revolucionarios. Simbolizaba la sensatez, el justo medio, el espíritu de tolerancia. Constituía la piedra angular de un nuevo derecho penal que se oponía a la barbarie de siglos y que encontró en Beccaria—quien se proclamó su discípulo—un lúcido expositor. Era el precursor del abolicionismo, dispuesto a dar en las décadas siguientes batallas decisivas contra la denigrante esclavitud. Había fijado las bases de las ideas económicas que expondría treinta años después Adam Smith. Se había opuesto a los impuestos excesivos y a toda política confiscatoria, bregando por una justa indemnización en caso de expropiación.

Partidario de la libertad política y de la libertad civil, rechazó las posiciones extremadas. Alentó formas representativas de participación, pero combatió el igualitarismo y el mito de la democracia directa. Profetizó la emancipación norteamericana advirtiendo que "la nación británica será la primera que pierda (en América) sus colonias". Y anunció la independencia de Iberoamérica expresando, con clara visión del futuro, que las provincias que la corona de Castilla tenía en el nuevo continente no continuarian indefinidamente sometidas a la metrópoli. El abate Juan Pablo Vizcarro, en su célebre *Carta a los Españoles Americanos*, en la que incita-

ba a los criollos a independizarse, transcribió la profecía de Montesquieu y le llamó "genio sublime".

EL JUSNATURALISMO DE MONTESQUIEU

No siempre se ha reparado en la profundidad del Libro Primero de *El Espíritu de las Leyes*. Jacques Chevalier considera que es una de las páginas filosóficamente más fuertes que se hayan escrito en el siglo XVIII, en la que se advierte nítidamente la influencia de Santo Tomás de Aquino. No debe sorprendernos esta vertiente escolástica si tenemos presente que en la biblioteca de Montesquieu, según catálogo publicado en 1954, figuraban la *Summa Teológica* y la *Summa contra gentiles*. Además, su preocupación por aprehender la naturaleza de cada ente revela una inquietud de clara raigambre escolástica. Su posición sobre el punto es terminante: "No he deducido—sostiene en el Prefacio—mis principios de mis prejuicios, los he sacado de la naturaleza de las cosas".

Acorde con esta advertencia, su definición de la ley se encuentra divorciada de cualquier enfoque voluntarista o utilitarista. La ley no constituye, para Montesquieu, simple derivación de una decisión personal o colectiva, así se la impute a una mitológica voluntad general. Para Montesquieu todo ordenamiento debe constituir, sin perjuicio de las particularidades sujetas a tradiciones y costumbres, expresión de un orden natural objetivo.

"Las leyes—afirmó en el primer párrafo de su obra—en su significación más extensa, no son más que las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas, y el fundamento de la escala normativa es el Creador. Dios—dice Montesquieu—tiene relación con el universo como creador y como conservador; las leyes según las cuales creó, son las mismas según las cuales conserva; obra según las reglas porque las conoce; las conoce porque Él las hizo; las hizo porque están en relación con su sabiduría y poder."

Queda así delineado en el pórtico de la gran obra el principio y fundamento de la larga y fatigosa peregrinación de su autor. La ley eterna de los escolásticos, en el pensamiento de Montesquieu, es concebida como exteriorización de la inteligencia creadora, ordenadora y conservadora de Dios.

Sobre tal base, distingue entre ley humana positiva y ley natural, concibiendo a esta como expresión de principios de justicia que aquella debe

observar: "Los seres particulares inteligentes (los hombres)—advierte a continuación—pueden tener leyes que ellos hayan hecho; pero también tienen otras que ellos no han hecho. Antes que hubiera leyes, había relaciones de justicia posibles. Decir que no hay nada justo ni injusto fuera de lo que ordenan o prohíben las leyes positivas, es tanto como decir que los radios de un círculo no eran iguales antes de trazarse la circunferencia."

Tiene gran importancia el expreso reconocimiento que Montesquieu hace de los principios de justicia suprapositivos a los que deben ajustarse las leyes humanas. Esta actitud contribuye a clarificar el pensamiento de un hombre que tanta relevancia acordó a los usos, costumbres, tradiciones, en definitiva, a la historia, hasta el extremo de ser vilipendiado por sus contemporáneos racionalistas. No es que niegue un ámbito propio, sujeto a cambio, a la ley positiva. Lo que hace es afirmar la existencia de una justicia trascendente que se exterioriza en lo que más adelante denomina ley natural. Este aspecto es fundamental para comprender que el constitucionalismo carece de sentido si lo divorciamos del jusnaturalismo. Por lo demás, el propio Montesquieu no podría haber sido más categórico en su repudio al positivismo jurídico. Su enfoque se encuentra así en las antípodas de Rousseau, para quien en definitiva ley es lo que expresa la voluntad general, sin reparar que las mayores iniquidades pueden adoptar forma de norma. "La ley—subraya Montesquieu en términos que parecen extraídos de la *Summa Teológica*—es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación, no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana."

Pero la afirmación de que, en definitiva, toda ley debe ser un ordenamiento de razón no le lleva a renegar de Dios, causa eficiente trascendente primera del Orden que describe en su primer libro, ni a caer en la soberbia del racionalismo que prescinde de la realidad y de la historia. "Las leyes—destaca Montesquieu—deben ser tan ajustadas a las condiciones del pueblo para el cual se hacen, que sería una rarísima casualidad si hechas para una nación sirvieran para otra."

La conciliación, pues, entre razón e historia aparece nítida en su pensamiento. No prescinde de las esencias. Tampoco de la realidad contingente. Las leyes no deben ser caprichos ni arbitrariedades. Es menester que reflejen principios de justicia. Pero deben, también, "estar en relación con la naturaleza física del país, cuyo clima puede ser glacial, templado o tórrido; ser proporcionadas a su situación, a su extensión, al gé-

nero de vida de sus habitantes, labradores, cazadores o pastores; amoldadas igualmente al grado de libertad posible en cada pueblo, a su religión, a sus inclinaciones, a su riqueza, al número de habitantes, a su comercio y a la índole de sus costumbres.

En estas páginas liminares se encuentra sintetizado lo fundamental del pensamiento de Montesquieu. Después, a lo largo de 30 libros farragosos, por momentos parecerá que extravió el camino, o aun que el autor se aproxima a la pendiente del relativismo. Pero no es así. La clave de su doctrina se encuentra en el Libro Primero. La categórica afirmación de la sociabilidad del hombre acentúa la adscripción de Montesquieu a la corriente que reconoce en Aristóteles a su precursor. En efecto, en el capítulo I sostiene que el hombre es sociable por naturaleza. Y tras una imprecisa referencia al estado natural en que habría vivido el hombre primitivo, reitera la tesis en el capítulo II al sostener que el deseo de vivir juntos es una ley natural.

Al estilo de Santo Tomás, podría haber expresado sin contradecirse que Dios es la causa primera trascendente y eficiente de toda comunidad (*unitas ordinis*) por ser el autor de la naturaleza humana y por ende de su sociabilidad y politicidad.

Las influencias escolásticas se acentúan si se advierte que Montesquieu, además de definir la ley eterna, la ley natural y la ley positiva, menciona de modo expreso, como ley de religión, a las normas que Santo Tomás define como integrantes de la ley divina.

Sobre estas bases sólidas se yergue el derecho constitucional que se inspira en Montesquieu. En la perspectiva del autor de *El Espíritu de las Leyes*, los derechos consagrados en la parte dogmática de las constituciones no son creación de los hombres. Reflejan, por el contrario, principios trascendentales de justicia. Su vigencia efectiva es signo de libertad civil, para cuya preservación Montesquieu y sus continuadores previeron formas de participación (libertad política) destinadas a neutralizar las tendencias absolutistas.

REPÚBLICA Y VIRTUD

En el primer capítulo del Libro II, Montesquieu sostiene que "hay tres especies de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico".

En la república el principio fundamental es la virtud. "Cuando la virtud desaparece —advierte Montesquieu— la ambición y la avaricia entran

en los corazones. La virtud —puntualiza más adelante— es, en síntesis, el amor a la república, la abnegación, el sacrificio de los propios intereses."

La monarquía se funda en el honor, y el despotismo —forma aborrecida por Montesquieu— en el temor. Ello no significa que en estas formas no puedan haber expresiones virtuosas. Tampoco que en las repúblicas haya más virtudes, sino que debe haberlas para que no se corrompan. De allí que resulte indispensable que las leyes que rigen la educación de los futuros ciudadanos tengan a la virtud como norma.

A la república, señala Montesquieu, la desnaturalizan y la transforman en despotismo los peculiares y las dádivas. Y a la virtud, que constituye su principio, "no la destruyen únicamente los crímenes, sino también los descuidos, las negligencias, las faltas, la tibieza en el amor a la patria, los malos ejemplos, simiente de corrupción".

La austeridad es otro componente insustituible de la virtud republicana. El lujo innecesario favorece la corrupción y la decadencia. A su vez, la moral pública necesita, para no decaer, que también en la vida privada prevalezcan los buenos principios. Señala, incluso, como un signo de previsible degradación de la república, el auge de la pornografía y la decadencia de la vida familiar.

Otro factor que contribuye a deteriorar la república democrática es la corrupción del principio de igualdad. Ello ocurre—enseña Montesquieu— cuando se lo extralimita, es decir, cuando cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió.

Para revertir la decadencia, sólo señala un camino: volver a las fuentes, regenerar la virtud. Cualquier otra corrección—apunta con firmeza— es inútil. Se persistirá, empero, en la decadencia si el pueblo prefiere elegir para el ejercicio de las magistraturas a hombres sin virtud.

Las reflexiones que se formulán en esta parte de la obra están cargadas de mensajes para nuestra época. Ellas nos indican que una república no depende tanto del sistema electoral que adopte para integrar sus magistraturas como del predominio de las virtudes cívicas que, en definitiva, se traducen en un genuino amor a la patria.

LA DIVISIÓN DE PODERES

Sostiene Prelot que la preferencia de Montesquieu por la monarquía tradicional, atemperada por leyes seculares, se enfrió en París, al tomar contacto con la realidad predominante durante la regencia. Sin abando-

nar sus inclinaciones se dedicó a estudiar la república, como régimen arquípico. Pero cuando emprendió su largo viaje y residió en Génova y Venecia, nuevamente se decepcionó al "encontrar junto al Gran Canal la corrupción que había dejado a orillas del Sena".

En esos años cruciales la estadía de dieciocho meses en Inglaterra produjo una conmoción profunda en su espíritu. Siempre le había preocupado la real vigencia de la libertad y había aborrecido sin disimulos las distintas expresiones del despotismo. Para Montesquieu la libertad no es sinnónimo de licencia o libertinaje. Su visión ética de la política le impulsaba a sostener un concepto elevado de la libertad, aplicable tanto al ámbito político como al de la vida civil. Con este espíritu encaró la redacción del Libro XI, sobre el que se ha inclinado a lo largo de más de dos siglos una legión de hombres ansiosos por hallar la fórmula que permita neutralizar las siempre latentes tendencias tiránicas. Estas páginas son, en cierto modo, la piedra angular del constitucionalismo. Esta corriente jurídica y política le debe a ellas más aún que a John Locke y a su *Ensayo sobre el gobierno civil* que, en buena medida constituyen su fuente inmediata.

La libertad —afirma Montesquieu— consiste en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse. Pero la tendencia irrefrenable del hombre hacia el ejercicio pleno de su libertad se ha visto contrariada invariablemente por los abusos e hipertrofias de los poderes públicos. Más aún: Montesquieu considera que "nos ha enseñado una experiencia eterna, que todo hombre investido de autoridad abusa de ella" y que "no hay poder que no se incline al abuso, a la extralimitación".

Para remediar esta situación es necesaria una constitución en la que se establezca que "nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda expresamente, ni a no hacer lo que expresamente no prohíbe". Pero para que este principio —pilar fundamental del constitucionalismo— adquiera efectiva vigencia, es menester arbitrar un sistema que enerve al despotismo y ampare la libertad.

Con tal exordio, se inicia el estudio del régimen adoptado por una nación cuyo código, a juicio de Montesquieu, tiene por objeto la libertad política. Se ha dicho con fundamento, que además de Locke, Rapin, autor de una *Historia de Inglaterra* publicada entre 1722 y 1725, ya había señalado que "el fin de la constitución inglesa es la libertad. El medio es una monarquía mixta". No desconocemos estos y otros antecedentes. No se trata de que *El Espíritu de las Leyes* sea un libro absolutamente origi-

nal. Nada de eso. Ya hemos destacado que son importantes no sólo los precedentes inmediatos sino las grandes corrientes de doctrina que operan en el subsuelo de una obra como la de Montesquieu.

Lo relevante, lo verdaderamente notable, es la síntesis que se efectúa en el Libro XI de *El Espíritu de las Leyes*, su asombrosa difusión en los cinco continentes, y el sentido instrumental que, con relación a la libertad civil, se le atribuye al sistema vigente en Inglaterra.

"En cada Estado —escribe Montesquieu— hay tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil."

"En virtud del primero, el príncipe o jefe de Estado, hace leyes transitorias o definitivas, o deroga las existentes. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía y recibe embajadas, establece la seguridad pública y prevea las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos y juzga las diferencias entre particulares. Se llama a este último poder judicial, y al otro poder ejecutivo del Estado."

Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiranicamente.

No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de príceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre los particulares.

En casi todos los reinos de Europa, el gobierno es moderado; porque el rey ejerce los dos primeros poderes, dejándoles a sus súbditos el ejercicio del tercero. En Turquía reúne el sultán los tres poderes, de lo cual resulta un despotismo espantoso."

En estos breves párrafos se encuentra sintetizado lo esencial de la doctrina de Montesquieu sobre la división de poderes. Surge de ellos claramente que el sistema propuesto no tiende simplemente a la organización de las competencias supremas de Estado. No. Se trata de un mecanismo forjado para amparar la libertad.

EL LIBERALISMO

Con frecuencia se modifica el orden de los términos y se supone que lo esencial de las constituciones que siguen la huella de Montesquieu es la integración de los tres poderes y la preservación y observancia de los mecanismos previstos para ese objeto. Se olvida que la libertad civil, que tanto amaba el autor de *El Espíritu de las Leyes*, se encuentra expresada en las partes dogmáticas de las constituciones, en las que se definen declaraciones, derechos y garantías. La división de los poderes fue ideada, siguiendo antiquísimos precedentes que la vinculan con la teoría del gobierno mixto, para evitar el despotismo y amparar los derechos personales.

MONTESQUIEU Y EL CONSTITUCIONALISMO

Sin desconocer la amplitud de la influencia de Montesquieu sobre campos diversos: históricos, sociológicos, jurídicos, económicos, etc., su gloria mayor deriva de ser la luminaria máxima del constitucionalismo, que tiene su primera manifestación relevante en la carta de Filadelfia de 1787. La fascinación que ejerció sobre Washington, Jefferson y otras figuras consulares de los Estados Unidos es manifiesta. No menor fue el impacto de sus ideas en Francia y Europa, aunque con mayor mezcla de doctrinas, las que encontraron a su expositor arquetípico en Rousseau y que, como lo han señalado Maritain y Burdeau, con apariencias democráticas pueden conducir al absolutismo.

Principios fundamentales como el gobierno de la ley, la inviolabilidad de los ámbitos de reserva, el sentido servicial de la libertad política frente a la libertad civil, la separación de poderes para evitar el despotismo y enervar cualquier exceso de poder, el carácter temporal y limitado de las medidas de emergencia, y muchos otros que se han incorporado al constitucionalismo reconocen a Montesquieu como su gran píjaro. Es el pensador que contribuyó de manera decisiva a que los pueblos abominaran de la servidumbre y emprendieran el camino de la libertad. Aún en nuestro tiempo, y sin perjuicio de que el constitucionalismo haya incorporado nuevos elementos que ponen énfasis en el rol subsidiario del Estado en orden al bien común, las tesis básicas de Montesquieu conservan plena vigencia y constituyen el fundamento de las formas políticas que, con variados matices, pugnan por perdurar y prevalecer frente a los sáti-nicos totalitarismos del siglo XX: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo.

CONCLUSIÓN

A la luz de lo expuesto, resulta comprensible que las democracias constitucionales genuinas veneren a Montesquieu como a una figura cumbre del pensamiento político. Y que los extremistas, desde los que en Francia, durante el auge del terror de 1793, profanaron su sepultura, hasta los corifeos de las sedicentes democracias populares (comunistas), se encuentren en las antípodas de su pensamiento. Montesquieu es símbolo de libertad y justicia, de respeto a la dignidad de la persona humana, de reconocimiento de sus derechos esenciales, de tolerancia y amistad cívica, de moderación y sensatez, en fin, de convivencia civilizada.

Capítulo 16

EL DEMOCRATISMO ABSOLUTISTA

INTRODUCCIÓN

En el siglo XVI el pensamiento político se bifurca en dos grandes corrientes políticas. Una, orientada hacia la afirmación de la persona humana, de su dignidad connatural y de sus derechos inalienables. Fueron sus exponentes más sobresalientes los autores de la Escuela Española—Vitoria, Suárez, Mariana, San Roberto Belarmino y otras figuras neoescolásticas de menor significación—, pensadores británicos como Sydne, Hooker y Locke y, ya entrado el siglo XVIII, el barón de Montesquieu. La otra corriente doctrinaria se nutre de las ideas absolutistas sustentadas por los precursores de la Reforma protestante, por los adherentes al amoralismo político de Maquiavelo y por los discípulos de Jean Bodin. En el siglo XVII la figura cumbre del absolutismo es Tomás Hobbes.

Juan Jacobo Rousseau es el más cabal representante de la línea absolutista en el complejo siglo XVIII. Lo notable es que a veces se confunde el significado de su obra ubicándolo en la línea liberal. Pensamos que el diagnóstico es erróneo. Como lo expresa acertadamente George Gordon Catlin; en su *Historia de los Filósofos Políticos*, "Juan Jacobo Rousseau, más que cualquier otro hombre, confundió, debilitó y acabó por destrozar la tradición liberal de Locke".

Tal vez sea impropio sostener que Rousseau "destrozó" el liberalismo político de Locke y Montesquieu. Esta corriente de pensamiento proyectó una influencia decisiva en el constitucionalismo que irrumpió en Occidente con la Constitución de Filadelfia de 1787. Y como lo ha demostrado Germán J. Bidart Campos en su libro *La Re-creación del Liberalismo*, hay aportes esenciales y no contingentes de esta doctrina política que mantienen actualidad y vigencia en nuestro tiempo. Quizá lo adecuado sería subrayar que Rousseau, a pesar de adherir en algunos de sus escritos a una visión mitológica de la libertad, sirve de soporte, en última instancia, a

concepciones colectivistas que, a través de Hegel, en el siglo XX han culminado en los satánicos totalitarismos: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo.

JUAN JACOBO ROUSSEAU

Rousseau nace en Ginebra, el 28 de abril de 1712. Su padre, maestro de baile y luego relojero, de religión calvinista, careció de aptitudes para educarlo. Su madre murió al darlo a luz. Tuvo diversos tutores, adquiriendo así un carácter versátil e inestable. A los 16 años comienza su vida vagabunda. En Turín se convierte al catolicismo. Pero su formación religiosa fue muy deficiente, influyendo en ella la espiritualidad depravada de Madame de Warens, de quien algún tiempo después fue su amante. En 1741 marcha a París. Prosigue su vida errante y se vincula con Fontenelle, Marivaux, Grimm, Condillac, Diderot y Voltaire. Mantiene relaciones estables con una empleada doméstica, Teresa Le Vasseur, con quien tiene cinco hijos. Los abandona en la Casa de Expósitos.

Reside alternativamente en Francia y Suiza. Su susceptibilidad le lleva a reunir con sus amigos y a mudar continuamente de residencia.

Se improvisa como maestro de música y se compromete con Diderot, en 1747, a escribir para la *Enciclopedia* sobre temas musicales. En 1751 la Academia de Dijón premia su *Discurso Sobre las Ciencias y las Artes*. En esta obra comienzan a insinuarse sus tesis políticas básicas. La distinción, además, le depara gran notoriedad: En 1753 publica *Carta sobre la música francesa* y al año siguiente, en Ginebra, abjura del catolicismo.

En los años posteriores prosigue con su obra literaria. En 1754 publica el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En estos años —dice Luis Hernández Alfonso— su carácter se agría, se hace caustico, intratable, y es cada vez más desconfiado y receloso. En 1761 aparece su novela *Julia o la nueva Eloísa*. Al año siguiente se imprime *El Contrato Social*, cuyos capítulos aparentemente estaban destinados a una obra más extensa —“Instituciones Políticas”— que no llegó a escribir.

El mismo año 1762 es publicado el *Emilio*, donde expone sus singulares ideas pedagógicas, repudiadas públicamente por el arzobispo de París.

En 1764 publica *Cartas de la montaña*. Pero las polémicas desatadas por sus libros le inducen a viajar a Londres, aceptando una invitación de David Hume. No tarda en enojarse con este filósofo inglés, por lo que se ve obligado a retornar a Francia.

En 1778 el marqués de Girardin le da hospedaje en su posesión de Ermenonville. Allí muere Rousseau el 2 de julio de 1778. Entre sus obras póstumas se destacan *Sueños de un caminante solitario* (1782) y sus memorias, publicadas bajo el título de *Confesiones* (1789). De importancia para la ciencia política son también sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* y un proyecto de constitución para Córcega.

VALORACIÓN DE ROUSSEAU

Observa Juan Miguel Bargalló Cirio, en su libro *Rousseau (El estado de naturaleza y el romanticismo político)*, que “casi no hay palabra de elogio o de dicterio que no haya sido empleada a su respecto”. En forma análoga, Mariano de Vedia y Mitre sostiene que “no existe autor político cuyas ideas hayan sido más comentadas, meditadas, criticadas o ensalzadas”. Ello no resulta sorprendente si se toma en cuenta que en la obra de Rousseau proliferan las contradicciones y las oscuridades, suscitándose así las interpretaciones más dispares. Desde el punto de vista político, observe que la sola circunstancia de que sus escritos oscilen entre el ultraindividualismo de sus *Discursos* y el colectivismo de *El Contrato Social*, resulta suficiente para generar exégesis muy diversas. Pensamos, por ello, que aciertan Llerena Amadeo y Ventura cuando en su obra *El Orden Político* subrayan la oscuridad conceptual de Rousseau, el intrincado enigma que plantean sus escritos y las diversas opiniones opuestas entre sí que se sustentan en la obra del ginebrino.

Hay algo, empero, que parece claro. Como lo advierte George Sabine en su *Historia de la Teoría Política*, los escritos de Rousseau significan una verdadera rebelión del sentimiento contra la razón. Lo notable es que ello ocurre en una época signada por el racionalismo de los enciclopedistas. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Rousseau no podría ser más terminante: “...El estado de reflexión es un estado contra natura, y el hombre que medita, un animal depravado”.

Jacques Maritain, en su libro *Tres Reformadores*, sostiene que Rousseau es precursor del romanticismo, entendido éste como derrota de la razón, desenfreno de la sensibilidad, ostentación del yo, adoración de la permisividad natural, el panteísmo como teología y la excitación como norma de vida. En igual sentido, Georgio Del Vecchio, en su *Filosofía del Derecho*, ubica al ginebrino como un romántico que trasfirió los sentimientos a la reflexión sistemática: leyendo a Rousseau, André-

mos, acaso, recibir la impresión de que nos hallamos ante un relato mitológico.

Conforme lo han señalado numerosos autores, la oscuridad, las contradicciones y las incoherencias de Rousseau impiden elaborar una teoría política-sistemática sobre la base de sus escritos. Comó apunta Bargalló Cirio, Rousseau es fundamentalmente sensación e imaginación. No hay en su obra un sistema orgánico que permita llegar a conclusiones inmoviles. Sin embargo, elevándonos por encima de sus incongruencias, creemos que de sus escritos, especialmente de sus *Discursos* y de *El Contrato Social*, podemos extraer las tesis básicas de mayor relevancia para la Historia de las Ideas Políticas.

EL ESTADO DE NATURALEZA

No haremos aquí el desarrollo de los diversos significados atribuidos en el curso del tiempo al vocablo naturaleza. Nos limitaremos a recordar dos: el primero está vinculado con la noción aristotélico-tomista de esencia, que importa una cierta finalidad. Entonces, es natural —advierte Maritain— lo que responde a las exigencias e inclinaciones de la esencia, aquello a que las cosas están ordenadas en razón de su tipo específico y, en definitiva, por el Autor del ser.

La segunda acepción de naturaleza está vinculada con un supuesto estado primitivo. Rousseau, en rigor, mezcla ambas acepciones al referirse en sus libros al estado de naturaleza: El mismo sería no sólo el originario del hombre sino el estado para el cual fue creado.

Lo sorprendente es que Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad* expresa que se trata de "un estado que ya no existe, que ha podido no existir, que probablemente no existía jamás, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar bien de nuestro estado presente".

Sobre la base, pues, de un hipotético estado de naturaleza, Rousseau construye su teoría política; a pesar de reconocer que tal vez no excede los límites de la ficción: No vacila, empero, en describirlo aludiendo a la situación del hombre salvaje, privado de toda clase de luces, más sensitivo que racional; cuyos deseos no van más allá de sus necesidades físicas: errante en las selvas, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos; sin necesidad alguna de sus semejantes, como sin deseo alguno de perjudicarlos; quizás sin conocer a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía

más que los sentimientos y las luces propias de su estado, ni sentía más que sus verdaderas necesidades, ni miraba más que aquello que creía tener necesidad de ver.

En este mitológico estado de naturaleza, el hombre, según Rousseau, es bueno y libre. Pero bondad y libertad no tienen para él ginebrino el sentido que le han acordado la filosofía de Platón y Aristóteles o el pensamiento cristiano. La bondad no deriva de adecuar la conducta a ningún código de leyes divinas o humanas, en síntesis, de ajustarse a cualquier heteronomía. No. Para Rousseau los hombres en el estado de naturaleza "no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos". No media, para ello, ni el "freno de la ley" ni la ley del amor del cristianismo. Sólo "la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio". Estamos, pues, en una visión según la cual el hombre tiene autonomía por cuanto no se considera sujeto a leyes divinas que desconoce ni a inexistentes leyes humanas. Por eso el hombre es libre; ha nacido libre. Para el ginebrino —comenta Maritain— la libertad, entendida en el sentido expuesto, es una exigencia absoluta de la Naturaleza: toda sumisión, cualquiera que sea, a la autoridad de un hombre, es contraria a la Naturaleza.

Por lo demás, la noción de justicia, que supone la aceptación de un ordenamiento heterónomo y trascendente, es ajena al estado naturaleza. Dice al respecto Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad*: los hombres en la etapa primitiva "no tenían entre sí especie alguna de comercio, ni conocían, por consiguiente, la vanidad, la consideración, la estima y el desprecio, ni tenían la menor noción de lo tuyo y lo mío, ni verdadera idea de la justicia".

La idea de absoluta autonomía propia del estado de naturaleza aparece corroborada en *El Contrato Social* cuando su autor sostiene que en esa etapa presocial el hombre tiene "un derecho ilimitado a todo lo que le tienda y pueda alcanzar". Además, la "libertad natural" que el hombre tenía en ese período inicial "no tiene otros límites que las fuerzas del individuo".

Los hombres, pues, en el estado de naturaleza, además de buenos y libres son absolutamente iguales. No hay supremacias de ninguna naturaleza. El estado de naturaleza, el puro y verdadero estado de naturaleza —dice Prelot—, es así el estado salvaje en el cual han sido creados los hombres y han vivido durante miles de años. Comporta el aislamiento vagabundo, la ausencia de todo lenguaje, de toda relación regular, el sueño de la razón, la ignorancia de la moralidad.

EL HOMBRE ENCADENADO

En el capítulo primero de *El Contrato Social* Rousseau expresa: "El hombre ha nacido libre; y en todas partes está encadenado". La salida del estado de naturaleza, para pasar a etapas de vida organizada, ha implicado la esclavitud del hombre, la perdida de la libertad ilimitada y de la autonomía que disfrutaba en el periodo presocial.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* formula una reflexión que ha sido tenida muy en cuenta por los autores marxistas: "El primero a quien, después de cercir un terreno, se le ocurrió decir "esto es mío" y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: ¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!".

La vida social, el derecho de propiedad, el progreso de las ciencias y las artes, lejos de constituir factores de perfeccionamiento humano, han conducido a los descendientes de Adán —según Rousseau— al más crudo despotismo: considerando a la sociedad humana con mirada desinteresada y tranquila, no parece que presente desde luego otra cosa que la violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles. Por lo demás, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* había sostenido enfáticamente que el progreso de estas, derivadas obviamente de la actividad comunitaria de los hombres, había sido un factor de decadencia y de pérdida de los beneficios del estado de naturaleza: el lujo, la disolución y la esclavitud han sido en todos los tiempos el castigo de los esfuerzos orgullosos que hemos hecho para salir de la venturosa ignorancia en que la sabiduría eterna nos había situado... Pueblos: sabed de una vez para siempre, que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia, como una madre arranca un arma peligrosa de manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta causan tantos males cuantos quiere evitaros, y que el trabajo que tenéis para instruiros en ella no es el menor de sus beneficios. Los hombres son perversos; serían mucho peores si tuvieran la desgracia de nacer sabios.

Numerosos textos de Rousseau podríamos citar para mostrar cómo tiene la convicción de que la sociedad ha corrompido al hombre; que la agricultura y la metalurgia, al generar la propiedad individual, han produ-

cido rivalidades, odios, desigualdad y miseria; que la cultura ha degradado a los pueblos; que los filósofos son una turba de charlatanes, en fin, que la humanidad ha perdido la bondad, la libertad y la igualdad del estado de naturaleza.

EL CONTRATO SOCIAL

Rousseau entiende que la salida del estado de naturaleza es irreversible. Así como un adulto no puede retornar a la infancia, tampoco el hombre puede volver a la etapa presocial. Pero el ginebrino está empeñado en hallar una fórmula que permita recuperar las ventajas del estado de naturaleza: "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes". En otras palabras retornar por alguna vía metafórica o mitológica al Edén perdido, al hipotético estado de naturaleza, al goce de una libertad ilimitada, con plena autonomía, sin heteronomías opresivas, en síntesis, a la bondad y a la igualdad presocial. "Tal es el problema fundamental —advierte Rousseau— cuya solución da el contrato social."

A través de una fórmula contractual el ginebrino cree posible recuperar la libertad perdida. Pero su contrato nada tiene que ver con el pacto de sujeción de la Edad Media. Tampoco con las fórmulas auspiciadas por John Locke, en las que los hombres sólo ceden las atribuciones necesarias para que el Estado preserve los derechos individuales. El esquema de Rousseau, en cambio, se encuentra íntimamente vinculado al desarrollado por Tomás Hobbes en el *Leviathan*. En efecto, al referirse Rousseau en el capítulo sexto de *El Contrato Social* a las cláusulas que lo rigen, expresa que "bien entendidas, se reducen todas a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". La entrega, la alienación es completa. El hombre no reserva nada del ámbito temporal ni del espiritual: "dándose cada uno sin reserva, la unión es todo lo perfecta que puede ser y ningún asociado tiene ya nada que reclamar. Pues si le quedaran algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez, pretendería en seguida serlo en todo."

Rousseau completa el confuso desarrollo de su contrato multilateral, en el cual todos los hombres son partes, con las siguientes observaciones:

"si se aparta del pacto social lo que no es de su esencia, resultará que se reduce a los términos siguientes: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección general; y recibimos en corporación a cada miembro como parte indivisible del todo. En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad, y toma ahora el de república o el de corporación política, la cual es llamada por sus miembros Estado cuando es pasiva, soberano cuando es activa. Poder comparándola con sus semejantes."

Lo notable es que Rousseau, buscando la restauración de una mitológica y desenfrenada libertad, no sujeta a limitaciones heterónomas, plenamente autónoma, desemboca en la recreación de un Estado absoluto, continuador del *Leviathan* de Hobbes: "Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social lo da al cuerpo político sobre todos los suyos; y es este poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva como he dicho, el nombre de soberanía."

VOLUNTAD GENERAL Y SOBERANÍA

El contrato social genera la voluntad general. No se trata de la suma de las voluntades individuales. Jacques Maritain advierte que "es la voluntad propia del Yo común, engendrado por el sacrificio que cada uno ha hecho de sí mismo y de todos sus derechos en el altar de la ciudad. En realidad, se trata de una especie de Dios inmanente, misteriosamente evocado por la operación del pacto, y de cuyos decretos la mayoría de los sufragios no son más que un signo".

Rousseau explica en el libro IV de su obra cómo se forma la voluntad general: "el ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que son aprobadas contra su voluntad, incluso en las que le castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general: por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no a la voluntad general, que es la de ellos: cada

cual, al emitir su voto, dice su opinión sobre el asunto, y del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Y cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba otra cosa sino que me había equivocado, y que lo que yo creía la voluntad general no lo era".

La voluntad general, como el hombre en el estado de naturaleza, es autónoma. Ello presupone una visión inmanentista incompatible con la sujeción a cualquier ordenamiento divino o humano. "No hay ni puede haber —dice Rousseau— ninguna clase de ley fundamental obligatoria para la corporación del pueblo. El soberano —agrega más adelante—, por el simple hecho de ser, es siempre todo lo que debe ser." Justicia y moralidad surgen sólo a partir del ejercicio de la potestad soberana por la voluntad general. No hay lugar en este sistema para limitaciones efectivas al ejercicio de esa potestad derivadas de la ley natural o aun de la ley divina. Es un inmanentismo que no se concilia con ningún trascendentalismo.

La soberanía que ejerce la voluntad general es inalienable. No puede ser enajenada: "La soberanía —escribe Rousseau— no puede ser representada, por la misma razón por la que no puede ser enajenada: consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; es la misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser representantes, no son más que sus mandatarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula; no es una ley."

Rousseau nos conduce así a una situación límite, de claros perfiles mitológicos: la democracia directa. Plantea recaudos sólo observables en reducidas ciudades-estados, pero imposibles en cualquier comunidad política de medianas o grandes dimensiones. Se ubica claramente en las antípodas del pensamiento de Locke y Montesquieu: "El pueblo inglés —expresa más adelante— cree ser libre, y se engaña mucho: no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; desde el momento en que estos son elegidos, el pueblo ya es esclavo, no es nada. El uso que hace de los cortos momentos de su libertad merece bien que la pierda."

La soberanía —afirma Rousseau— es indivisible. Su ejercicio es exclusivo de la voluntad general y esta no es susceptible de fraccionarse. Así como rechaza a la democracia representativa, característica del constitucionalismo occidental, con igual énfasis rechaza el principio de división de poderes.

La soberanía, para el ginebrino, es infalible: "La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública." La ley que se san-

ción en ejercicio de la soberanía no puede ser injusta porque nadie es injusto para sí mismo.

Sobre la base de esta voluntad general que no puede equivocarse, que es indestructible, siempre constante, inalterable, pura, buena, surge impidente un verdadero engendro que Bidart Campos denomina "aplastante totalitarismo de mayorías".

LA LEY

Para Rousseau "el pueblo sometido a las leyes debe ser el autor de las mismas". A través de la voluntad general el pueblo ejerce la función legislativa. Ya hemos puntualizado que esta función es indelegable hasta el extremo de carecer de validez cualquier ordenamiento que no fuere sancionado o ratificado por la asamblea del pueblo. La ley deja así de ser "una disposición de razón orientada al bien común, promulgada por aquel a cuyo cuidado está la comunidad". Esta es una definición tomista incompatible con el sistema de Rousseau. Para el ginebrino, ley es lo que resuelva la voluntad general. No cabe, pues, en esta perspectiva, ningún freno objetivo y heterónomo a la función legislativa. No hay lugar tampoco para el derecho de resistencia a la opresión. Estamos frente a la canonización de cualquier tiranía de mayorías que se escude en la voluntad general. Incluso la noción de libertad como expresión de un ámbito inviolable para el Estado queda totalmente alterada y desfigurada: "el que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre". Todo esto porque, en definitiva, la voluntad general "siempre tiene razón".

A pesar de expresar de modo reiterado que la función legislativa no puede ser ejercida por representantes, Rousseau introduce en el esquema de su mística democracia directa una figura singular que denomina *el legislador*. Lo define como "un hombre extraordinario en el Estado", un verdadero genio capaz de proyectar leyes que fijen rumbos decisivos. Puntualiza, empero, Rousseau, que el que redacta las leyes no tiene ningún derecho legislativo: sólo la voluntad general obliga a los particulares. El legislador, en cambio, es —según expresión de Maritain— el superhombre que guía la voluntad general. Rousseau menciona a Licurgo y Calvinio. Tal vez se consideró él mismo como arquetipo de legislador. Lo cierto es que profetizó el rol que en nuestro siglo cumplieron los grandes conductores de las pseudo democracias totalitarias: Lenín, Mussolini y Hitler.

LAS FORMAS DE GOBIERNO

La función legislativa no es susceptible de ser representada. Lo subraya Rousseau en varios pasajes de *El Contrato Social*. Pertenece al pueblo y se exterioriza a través de la voluntad general. Todo lo referente, pues, al tema de las formas de gobierno concierne únicamente a lo que Rousseau denomina "poder ejecutivo".

El gobierno es, pues, desempeñado por "magistrados, reyes, gobernantes o príncipes. Son simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder de que los ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar y retirar cuando le plazca, ya que la enajenación de tal derecho es incompatible con la naturaleza del cuerpo social y contraria al fin de la asociación". Rousseau dedica todo un capítulo para sostener que la institución del gobierno no es un contrato. El pacto al estilo de Suárez y Mariana, que con alguna imprecisión aceptó en el Discurso sobre la desigualdad, aparece en *El Confrato Social* rechazado de modo expreso: "la autoridad suprema no puede modificarse, como no puede enajenarse; limitarla, es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano se dé a sí mismo un superior; obligarse a obedecer a un amo es entregarse en plena libertad". Agrega el ginebrino que ese pacto bilateral "no podría ser una ley ni un acto de soberanía". En consecuencia, "sería ilegítimo".

Por lo demás, la supremacía que ejerce el titular de la soberanía sobre los simples comisarios o ejecutores que desempeñan funciones de gobierno es absoluta: "desde el instante en que el pueblo se reúne legítimamente en asamblea soberana, cesa toda jurisdicción del gobierno".

Con las limitaciones que hemos señalado, Rousseau adhiere a la clásica división tripartita: democracia, aristocracia y monarquía.

No se muestra partidario de la forma democrática. Considera que esta supone el ejercicio del gobierno por todo el pueblo. Una suerte de "gobierno sin gobierno". Importa una identificación entre el soberano que hace las leyes y el gobierno que está circunscripto al poder ejecutivo y a las cosas particulares: "Tomando el término en su rigurosa acepción —comenta Rousseau—, no ha existido nunca verdadera democracia ni existirá jamás. Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no es para hombres".

"La monarquía —expresa el autor de *El Contrato Social*— no es conveniente más que para los grandes estados. En cuanto a la aristocracia, afirma que puede ser natural, electiva o hereditaria. Señala que la prime-

ra sólo conviene a pueblos sencillos; la tercera es el peor de todos los gobiernos. La segunda es el mejor: es la aristocracia propiamente dicha."

Rousseau se inclina, claramente, por un régimen aristocrático fundado en la elección, en el que "los más sabios gobieren a la multitud". En síntesis, una verdadera meritocracia en la que las capacidades tengan prioridad sobre las riquezas.

Sin perjuicio de la clasificación expuesta, considera que todos los gobiernos son mixtos: "no hay gobierno simple y que todos tienden a degenerar hacia la anarquía: la democracia degenera en oclocracia, la aristocracia en oligarquía y la monarquía en tiranía".

Tras la huella de Montesquieu, Rousseau establece vinculaciones entre las formas de gobierno, los climas y la dimensión territorial de los estados: "en general, el gobierno democrático conviene a los estados pequeños, la aristocracia a los medianos, y la monarquía a los grandes".

LA RELIGIÓN CIVIL

Al referirnos al contrato social y a la voluntad general hemos explicado cómo Rousseau, desde un punto de partida ultraindividualista, expuesto sobre todo en los *Discursos*, llega en su obra cumbre a un colectivismo y a un absolutismo que lo constituyen en precursor de los modernos totalitarismos.

Pero si alguna duda pudiere albergarse sobre el genuino sentido totalitario del pensamiento de Rousseau, debiera bastar para disiparla la lectura del último capítulo de *El Contrato Social* titulado *De la Religión Civil*. Es como si en esta parte final desnudara su pensamiento para poner de manifiesto lo mucho que en él ha influido la visión pagana y precristiana del hombre y el mundo. "Tenía —dice Jean-Jacques Chevallier— la nostalgia de la unidad total, del bloque sin fisuras que esta ciudad antigua había realizado gracias a la confusión de César y Dios. Y políticamente hablando temía para los estados modernos las consecuencias del dualismo cristiano."

La descripción que hace de las religiones paganas revela hasta qué extremos estaba imbuido de especial consideración hacia las mitológicas religiones de Grecia y Roma: "Lejos de que los hombres combatieran por los dioses, eran los dioses, como se ve en Homero, los que combatían por los hombres; cada cual pedía al suyo la victoria, y la pagaba con nuevos

altares. Los romanos, antes de tomar una plaza, intimaban a los dioses a abandonarla, y cuando dejaban a los tarentinos sus dioses irritados, es que consideraban a esos dioses como sometidos a los propios y obligados a rendirles homenajes. Dejaban a los vencidos sus dioses como les dejaban sus leyes. Una corona al Jupiter del Capitolio solía ser el único tributo que imponían."

Lo notable es que el principio que distingue lo que es de Dios de lo que es del César, que en la historia de la humanidad ha significado un avance impresionante hacia la libertad civil, estableciendo límites infranqueables a la autoridad política, es menospreciado por el ginebrino con palabras que revelan la inspiración absolutista de su pensamiento: "vino Jesús a fundar en la tierra un reino espiritual; lo que, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno y causó las divisiones intestinas que no han dejado nunca de agitar a los pueblos cristianos". Agrega más adelante, que "como siempre hubo un principio y leyes civiles, de este doble poder resultó un perpetuo conflicto de jurisdicción que hizo imposible en los estados cristianos toda buena política; y nunca se ha podido llegar a saber a quién había que obedecer, si a la jerarquía civil o a la eclesiástica".

Rechaza, pues, Rousseau, la distinción entre las potestades. No llega a advertir que esa diferenciación se encuentra en la base de todo régimen de genuina libertad. Tal vez su indiferencia hacia los derechos individuales le haya llevado a no comprender que el reconocimiento de estos sólo ha sido posible a partir de la predica del mensaje evangélico que fijó límites que los gobernantes no debían superar.

Resulta así comprensible que Rousseau elogie al Islam, como sistema político y religioso: "Mahoma tuvo propósitos muy sanos, coordinó bien su sistema político, y mientras subsistió bajo el dominio de los califas, sus sucesores, la forma de su gobierno, este gobierno fue exactamente uno, y bueno en este sentido." También parece lógico que, dentro de su esquema, rinda especial homenaje al padre del totalitarismo contemporáneo: "el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio, que se ha atrevido a proponer reunir en una las dos cabezas del águila y centrarlo todo en la unidad política, sin la cual ni el Estado ni el gobierno estarán nunca bien constituidos".

Rousseau lleva su neopaganismo y su absolutismo hasta el extremo de expresar que "la ley cristiana es en el fondo más perjudicial que útil para la fuerte constitución del Estado". Se refiere más adelante a tres especies

de religión: "La primera, sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior al Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es la religión del Evangelio." Rousseau la denomina religión del hombre, no del ciudadano. Auri cuando no tiene ninguna relación particular con el cuerpo político y la considera "santa, sublime, verdadera", piensa que desde el punto de vista del interés del Estado no resulta favorable: "lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado, los aparta de él como de todas las cosas de la tierra; no conozco —dice— nada más contrario al espíritu social".

La segunda especie de religión es la del paganismo, que le da al Estado sus dioses, sus patrones propios y tutelares, sus ritos y su culto exterior. La considera mala en cuanto está fundada en el error, la mentira y la intolerancia, pero la estima "buena en tanto une el culto divino con el amor a las leyes y porque, haciendo de la patria el objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al Dios tutelar".

Las palabras más duras las reserva Rousseau para la tercera especie de religión, en la que incluye al catolicismo. Los hombres, a su juicio, quedan sujetos a dos legislaciones, dos patrias, y deberes contradictorios. Afirma enfáticamente que "es tan evidentemente mala, que entretenerte en demostrarlo es perder el tiempo. Todo lo que rompe la unidad social no vale nada".

A tanto extremo llega el anticatolicismo de Rousseau. En rigor, sin advertirlo, rinde homenaje a la Iglesia al reconocer que ha sido un factor que impuso vallas infranqueables al absolutismo que predominaba en la antigüedad pagana.

Culmina este insólito capítulo de Rousseau proponiendo el establecimiento de "una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel". Agrega luego que "los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes".

Rousseau, que se consideraba un apóstol de la tolerancia, no vacila en constituirse en propulsor de la más absurda intolerancia. En efecto, afirma que quien se niegue a aceptar los dogmas de la religión civil, puede

sér desterrado. Pero si "alguien, después de haber reconocido públicamente esos mismos dogmas, se conduce como no creyendo en ellos, es necesario que sea condenado a muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes". Así con esta adhesión al más extremo absolutismo, termina un libro que su autor escribió con el propósito declarado de liberar al hombre de sus cadenas.

CONCLUSIÓN

El sistema de Rousseau constituye una verdadera paradoja. Construido con el propósito aparente de salvaguardar una visión mitológica e ilimitada de la libertad, culmina en un democratismo absolutista en el que el hombre queda sujeto con su yo íntegro a las decisiones de la voluntad general. Observa acertadamente Jorge Xifra Heras que un sistema social basado en la omnipotencia de la voluntad general contiene las semillas de un nuevo despotismo que Tocqueville llamó la tiranía de la mayoría y que, con frecuencia, suele convertirse en la tiranía de un individuo.

Como lo hemos expresado anteriormente, el esquema de Rousseau oscila entre un individualismo anárquico y un colectivismo extremado. Individuo y Estado son las dos únicas realidades políticas que interesan a Rousseau. Enemigo declarado de las corporaciones y grupos intermedios, categóricamente expresa en *El Contrato Social*: "Importa, pues, que no exista ninguna sociedad parcial dentro del Estado."

Al oscilar entre individualismo y colectivismo, "no sorprende —dice Jacques Chevalier, en su *Historia del Pensamiento*— que las doctrinas más opuestas hayan podido, como se ha hecho notar muchas veces, hacerse las herederas de Rousseau: el individualismo y el socialismo, la anarquía y el despotismo. La fuente de estas contradicciones, que se ha discernido menos claramente que las contradicciones mismas, se halla realmente aquí: en el sistema de Rousseau, es el hombre, no es Dios, como diría Platón, quien constituye la medida de todas las cosas. He aquí lo que vicia su sistema y le condena a oscilar siempre de un exceso a otro sin encontrar término medio".

El Contrato Social, a pesar de su utopismo y sus sofismas, ha ejercido una influencia enorme. Lo notable es que su propio autor habría expresado a Dusaulx: "los que se alabén de entenderlo por entero son más hábiles que yo. Es un libro a rehacer; pero ya no tengo ni fuerzas ni tiempo para ello". El ginebrino, por otra parte, no había escrito para estados me-

dianos o grandes. En su confusa visión imaginaba que la voluntad general podía ser ejercida de modo directo en pequeños estados como Córcega o Ginebra. Pero en líneas generales parecía que vislumbró que su doctrina, inspirada en el propósito de que los hombres recobraran la bondad, la libertad y la igualdad del estado de naturaleza, a través de la mítica voluntad general, era virtualmente impracticable. Pensó, quizás, que su anhelo de que el hombre no estuviera sujeto a nadie y de que al obedecer a la voluntad general se obedeciera a sí mismo, no resultaba de fácil aplicación. En una célebre carta a Mirabeau, de 1767, que cita Jean Jacques Chevallier en *Los Grandes Textos Políticos*, luego de expresar que había procurado encontrar una forma de gobierno que pusiera la ley por encima del hombre, Rousseau escribe: "Si esta forma es encontrable, busquemosla y tratemos de establecerla; si, desgraciadamente, esta forma no es encontrable, y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible; yo quería que el despota pudiese ser Dios. En una palabra, no veo término medio sostenible entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto".

Creemos que los comentarios huegan. El utopismo de Rousseau queda patente en esta misiva. Todo su esquema sólo es, en definitiva, una peligrosa metáfora. Lo lamentable es que ejerció una influencia impresionante en el pensamiento europeo y americano. Sus ideas contaminaron con frecuencia el ideario político de los seguidores de Locke y Montesquieu, inyectando en las naciente democracias constitucionales elementos que apuntaban hacia el estado totalitario. En el curso de la Revolución Francesa, Robespierre y los jacobinos fueron en rigor los más fieles ejecutores de las doctrinas de Rousseau, empeñados en imponer, mediante el terror, la supremacía de la mitológica voluntad general.

Capítulo 17

LA REVOLUCIÓN AMERICANA

LAS COLONIAS INGLESAS

La primera población permanente en América, de origen británico, fue Virginia, donde el 24 de mayo de 1607 ciento veinte hombres fundaron Jamestown. Algunos años después, en 1620, llegaron a las costas de Nueva Inglaterra, a bordo del *Mayflower*, los célebres *Padres Peregrinos*. Se trataba de un núcleo de puritanos disidentes que habían emprendido el largo viaje a América en busca de libertad religiosa. Se instalaron en Plymouth y exteriorizaron su voluntad política de fundar una comunidad mediante el *Pacto del Mayflower* suscripto el 11 de noviembre de 1620. Constituyó un compromiso expreso tal como suponían los autores contractualistas que debía existir en el origen de toda comunidad legítima. En su texto expresan: "Habiendo emprendido por la gloria de Dios y el progreso de la fe cristiana y para la honra de nuestro soberano y de nuestra patria, un viaje destinado a establecer una colonia en la parte septentrional de Virginia, convenimos por la presente, solemne y solidariamente en presencia de Dios, reunirnos todos en un cuerpo civil y político para llevar adelante los fines citados anteriormente; y en su virtud para formar, decretar y constituir tales leyes justas y equitativas, ordenanzas, actos, constituciones y decretos; que de tiempo en tiempo creamos los más necesarios y convenientes para el bien general de la colonia; a cuyo efecto nos comprometemos a la debida sumisión y obediencia. Y en testimonio de ello, suscribimos nuestros nombres al pie de este documento..."

Entre 1630 y 1640 se produce la "Gran Migración" a la Bahía de Massachusetts. Y en 1634 desembarca el grupo de colonos católicos que, con el auspicio de Lord Baltimore, funda la colonia de Maryland.

Las colonias, a pesar de sus diversos orígenes, tenían características comunes. Observa José Luis Comellas que precisamente porque en América del Norte los británicos no encontraron el terreno propicio para fun-

dar un gran imperio, no hubo una administración colonial férrea; ni una fiscalización metropolitana demasiado rígida. Prevaleció el espíritu independiente de los colonos y su tendencia a administrarse y arreglarse por sí solos.

Cada colonia tenía un gobernador. Era el comandante en jefe de la milicia; ejecutaba las leyes coloniales y presidía el más alto tribunal. Generalmente era designado por la corona británica. Sin embargo, en ciertas colonias propietarias como Connecticut y Rhode Island, el gobernador era nombrado por la asamblea.

La mayoría de las colonias tenía un consejo que, a la vez, cumplía el rol de una cámara alta. Sus miembros asesoraban al gobernador y constituyan la última instancia de apelación.

Finalmente, los *free men* (hombres libres), cuya nómina era integrada por propietarios que reunían los requisitos exigidos por la legislación colonial, elegían a los miembros de la asamblea. Esta tenía competencia para regular cuestiones de carácter local. La tolerancia religiosa se afianzó en América antes que en Inglaterra. Fue establecida de modo expreso en Rhode Island por su nudo fundador. En Maryland, la ley de tolerancia estuvo vigente a partir de 1649 a fin de que pudieran convivir católicos y protestantes.

Las trece colonias, al finalizar la guerra de siete años entre Inglaterra y Francia (1756-1763), se gobernaban con cierta autonomía, reunían aproximadamente dos millones de habitantes y se encontraban en vísperas de realizar la gran epopeya de la emancipación.

HACIA LA INDEPENDENCIA

La situación con la metrópoli comenzó a encrespase con motivo de la política tributaria de la corona y el parlamento británico. En rigor no era un simple problema impositivo. Estaba en juego un principio fundamental de la tradición política inglesa: *no taxation without representation* (no hay tributo válido si no ha sido aprobado por legítimos representantes). Las leyes del azúcar (1764) y del timbre (1765), sancionadas en Londres, suscitaron la reacción de las colonias. La cámara de Virginia se opuso a las pretensiones impositivas del parlamento declarando que "la asamblea general de esta colonia tiene derecho y poder únicos y exclusivos para establecer impuestos y gravámenes sobre los habitantes de esta colonia". La Ley del Té de mayo de 1773 agravó la situación al otorgar a la British

East India Company un control monopólico del mercado americano. Los colonos resistieron. En Boston, un grupo de rebeldes disfrazados de indios arrojaron el té a la bahía.

El parlamento británico reaccionó sancionando las denominadas *Leyes coercitivas* que cerraron el puerto de Boston y pretendieron modificar la organización política y judicial de Massachusetts. Los colonos, a su vez, celebraron el Primer Congreso Continental. Aunque no exteriorizó propósitos independentistas, constituyó una seria advertencia para los británicos.

En 1775 se producen los primeros enfrentamientos entre patriotas y fuerzas de la metrópoli. En mayo se reúne el Segundo Congreso Continental y nombra a un virginiano, George Washington, comandante en jefe de las fuerzas milicianas. En agosto de 1775 el rey declara en rebeldía a los súbditos alzados en América y adopta recaudos bélicos para sofocar militarmente la insurrección.

Señalamos que la guerra de la independencia fue también, en cierto modo, una guerra civil. Se enfrentaron, con frecuencia, ingleses contra ingleses y, a veces, colonos contra colonos. En Inglaterra miembros prominentes del partido whig como Edmund Burke, defendieron la posición de los colonos. El enfrentamiento debió ser muy duro si se advierte, con Robert Palmer, que más colonos fueron obligados a expatriarse durante la Revolución Americana que durante la Francesa. Se calcula que más de 70.000 hombres leales al rey abandonaron finalmente América con motivo de la independencia.

Fue precisamente un hombre nacido en Inglaterra, Thomas Paine, quien en enero de 1776 publicó un folleto titulado *Common Sense* (Sentido Común) en el que afirmó categóricamente: "ha llegado el momento de separarse". Se imprimieron rápidamente varias ediciones que alcanzaron la inusual cifra de aproximadamente 300.000 ejemplares. El folleto de Paine, que apelaba al sentido común de los americanos, llegó a manos de innumerables personas. En el ejército los oficiales lo leyeron en alta voz ante la tropa formada.

DECLARACIÓN DE LA INDEPENDENCIA

La obra de Paine constituyó una verdadera clarinada. Cinco miembros del Congreso Continental recibieron la misión de redactar el texto de la Declaración de la Independencia. Fueron ellos John Adams, Benjamin

Franklin, R. Sherman, R. Livingston y Thomas Jefferson. Este último fue el autor material del borrador. Lo discutió con sus colegas y aceptó correcciones. Pero en lo esencial el texto le pertenece. En él mismo, además de hacerse una reseña de los agravios inferidos por el rey a sus súbditos de América —entre ellos imponer contribuciones sin su consentimiento—, se expresa:

"Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno sea destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad."

Es importante subrayar que quienes redactaron y aprobaron este documento tenían clara conciencia de la validez universal de sus argumentos. Como observa George G. Catlin en su *Historia de los Filósofos Políticos*, Jefferson dio forma a un argumento que podía servir a hombres de todas las nacionalidades. Así se explica la influencia que ejerció en Francia a través de la predica de Franklin, Adams y el propio Jefferson, y de la actuación de europeos que combatieron en América junto a revolucionarios como La Fayette, Kosciusko, Steuben y Mazzei. También en Iberoamérica el influjo de la emancipación de las trece colonias fue decisivo. Francisco de Miranda, el precursor de la independencia americana, discutió en 1783 con Henry Knox y Alexander Hamilton sus proyectos emancipadores. No desarrollaremos en este libro lo concerniente a la influencia de la revolución de las trece colonias en América hispana. En la *Historia Política y Constitucional de la Argentina* y en el *Manual de Historia Política y Constitucional Argentina* que hemos escrito con Ambrosio Romeo Carranza y Eduardo Ventura nos hemos referido al tema con alguna extensión. Sólo recordaremos aquí que Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, precursor como Miranda de la emancipación iberoamericana, en su célebre Carta a los Españoles Americanos, expresa: "El valor con que las colonias inglesas de la América han combatido por la libertad, de que ahora gozan gloriosamente, cubre de vergüenza nuestra indolencia. Nosotros les hemos cedido la palma con que han coronado, las primeras, al Nuevo

Mundo, de una soberanía independiente... ¡Que sea ahora el estímulo de nuestro honor, provocado con ultrajes que han durado trescientos años!"

La filiación doctrinaria de la Declaración de la Independencia fue precisada por su redactor, Thomas Jefferson, en 1822, cuando reaccionó frente a comentarios de John Adams y Richard Henry Lee. Adams sostuvo, en el Federalist Pickering, que el texto se inspira en lo que ya había sido "trillado en el Congreso durante dos años antes". Para Lee, la Declaración había sido copiada de John Locke. Jefferson replicó expresando que "nunca había considerado como parte de mi labor la obligación de inventar ideas nuevas o de ofrecer sentimientos que nunca se hubieran expresado hasta entonces". Agregó, empero, que las ideas de la Declaración se inspiraron en "libros elementales de derecho público como Aristóteles, Cicerón, Locke, Sidney, etc.".

Estas palabras revelan el genuino origen de las ideas en boga al tiempo de aprobarse la Declaración el 4 de julio de 1776. Como lo hemos señalado a lo largo de este libro, Sidney y Locke son los dos grandes propulsores del liberalismo político inglés. Ambos, en forma mediata o inmediata, al menos a través de Richard Hooker, reciben el influjo de los neoescolásticos españoles, a quienes los protestantes ingleses y americanos denominaban papistas. Para los leales a la corona inglesa, las ideas de los insurrectos habían sido tramadas por discípulos de Ginebra y Roma: puritanos y católicos, y se habían infiltrado en la Iglesia de Inglaterra (anglicana). Así lo expresa Jonathan Boucher en su *Visión de las Causas y Consecuencias de la Revolución Americana*, publicada en 1775. En esta obra señala que "los discípulos de Roma y Ginebra", "sin convenir en ninguna otra cosa", adherían a esa "visionaria idea de gobierno por la multitud".

Destaquemos, finalmente, con García Venturini, que en la Declaración de la Independencia, por vez primera, "de modo tan explícito y formal, se enuncian derechos inalienables del hombre, señalando a la vez su sólido fundamento: Dios. En este enunciado radica la mayor grandezza de este documento memorable.

LA ORGANIZACIÓN CONSTITUCIONAL

Durante gran parte de la guerra de emancipación las trece colonias fueron gobernadas por el Congreso Continental. La idea que prevaleció

initialmente fue la de crear una confederación de estados iguales que retinían "su soberanía, su libertad, su independencia y todo su poder; su jurisdicción y su derecho". Los Artículos de la Confederación fueron aprobados por el Congreso y entraron en vigencia el 1º de marzo de 1781; luego que Maryland los hubo ratificado. Los Artículos delegaron en el Congreso la facultad de hacer la guerra, concluir tratados, levantar y mantener ejércitos, sostener una armada, establecer un servicio postal, regular los asuntos con los indios, pedir dinero en préstamo, expedir títulos de crédito y regular el valor de la moneda. Los Artículos no eran, sin embargo, una constitución. Se trataba más bien de un pacto entre estados jurídicamente iguales. No había un Ejecutivo ni un Poder Judicial Federal para cumplir la legislación del Congreso y resolver las controversias que se plantearan.

El constitucionalismo, empero, recibió enorme empuje de las leyes fundamentales sancionadas por los estados miembros de la Confederación para su vigencia en cada ámbito local. "Las constituciones estatales —comenta Russel B. Nye en su *Historia de los Estados Unidos*— reafirmaron la poderosa tradición colonial de libertad individual en sus declaraciones de derechos, que garantizaban a cada ciudadano la libertad de religión, de expresión y de reunión, el juicio por jurado, el derecho de habeas corpus y otros derechos naturales y civiles". Especial trascendencia tuvo la Declaración de Derechos de Virginia, aprobada el 12 de junio de 1776, cuyo artículo 1º, inspirado en el ideario de John Locke, constituye un antícpio del texto de la Declaración de la Independencia: "Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad."

Thomas Paine, en un folleto titulado *Crisis*, publicado durante la guerra de la independencia, en enero de 1777, pronunció estas proféticas palabras: "Los Estados Unidos de América sonarán tanto en el mundo y en la historia como el reino de Gran Bretaña". Fue esta la primera vez que se usó el nombre de Estados Unidos de América. Pero para que el pronóstico de este británico americanizado fuese posible, las trece colonias emancipadas debían estrechar sus vínculos políticos y jurídicos. Los Artículos de la Confederación no llegaban a agrupar un estado poderoso. Aun los más fervientes partidarios del régimen instituido por el Congreso

advertían sus peligros y debilidades. Lord Sheffield, en Londres, subestimaba las posibilidades de las antiguas colonias. Advertía que no tenían un poder central capacitado para tomar represalias en sus relaciones con otros estados. Y agregaba: "No será fácil que los estadounidenses actúen como nación. No son de temer por países como el nuestro".

Coin admirable sentido práctico los americanos tomaron conciencia de su talón de Aquiles. Algunos suponían que era suficiente enmendar los Artículos. Otros, como Alexander Hamilton, James Madison, John Jay y Henry Knox advertían con lucidez que se requerían tres poderes federales: ejecutivo, legislativo y judicial.

Bajo ese espíritu se reunió una nueva convención en Filadelfia, el 25 de mayo de 1787. Entre los cincuenta y cinco delegados figuraron hombres de la generación fundadora, como Benjamin Franklin y George Washington, y otros más jóvenes como Robert Morris, James Wilson, James Madison, Alexander Hamilton y Charles Pickney.

Cuatro días después de iniciar la convención sus sesiones, fue presentado a la misma el Plan Virginia, redactado por Madison, que proponía la creación de un poder ejecutivo, una legislatura con dos cámaras y un poder judicial. Después de cuatro meses de debates, y sobre la base de lo proyectado por Madison, se aprobó un texto constitucional que debía ser sometido a la consideración de los estados miembros de la Confederación. José Luis Comellas, en el volumen de su *Historia Universal* titulado *De las revoluciones al liberalismo*, afirma que la Constitución de Filadelfia fue el triunfo del realismo y la moderación. No significó una abdicación de los principios, sino su aplicación a lo que tenían de aplicables: solo se abdicó de las utopías, y la nueva nación se edificó sobre sus reales bases humanas.

EL FEDERALISTA

La aceptación de la Constitución por los estados fue tarea ardua. Se vio, sin embargo, facilitada, por la circunstancia de que Washington y Franklin, los dos hombres más respetados, la apoyaron con énfasis.

A fin de persuadir al pueblo de Nueva York de la conveniencia de ratificar el texto constitucional, tres ilustres americanos escribieron una serie de cartas publicadas en la prensa con el seudónimo "Publius". Estos ensayos fueron después reunidos en un volumen bajo el título *The Federalist* (El Federalista). "Desde entonces —comenta Ralph H. Gabriel en el pre-

facio a una edición publicada en Buenos Aires (1957)— han sido reconocidos como interpretación contemporánea de la Constitución de primera importancia y, además, una insuperable expresión de teoría política americana de la época. Por más de un siglo y medio los *Federalist Papers* han sido consultados por hombres de Estado, jueces y estudiantes como principal fuente para el entendimiento de la Constitución. Esta consulta, según parece, está destinada a continuar durante un futuro indefinido. Ningún trabajo en el campo del pensamiento político americano se approxima en importancia a los *Federalist Papers*. Es este un profundo trabajo de ciencia política".

Tres fueron los autores de *El Federalista*. John Jay escribió sólo cinco de los comentarios firmados por "Públius". Había actuado durante la guerra de emancipación, desempeñándose también en el servicio exterior. Fue secretario de Asuntos Extranjeros del Congreso de la Confederación y primer presidente de la Corte Suprema de los Estados Unidos. James Madison escribió casi la mitad de los ocho y cinco artículos. Se le recuerda como al "Padre de la Constitución". Fue secretario de Estado durante la presidencia de Thomas Jefferson, a quien finalmente sucedió en esa alta magistratura. Alexander Hamilton escribió la mayoría de los comentarios. Fue secretario de Hacienda durante la presidencia de Washington.

Hay un artículo de *El Federalista*, escrito por Hamilton, que tuvo especial resonancia en la historia de los Estados Unidos. Está dedicado al estudio de un tema novedoso, cómo era el concerniente a la naturaleza y poderes del departamento judicial federal. Hamilton defiende con vigor la "completa independencia de los tribunales de justicia" y reivindica para el poder judicial la atribución de descalificar y negar validez a las leyes que se sancionen vulnerando el texto de la Constitución. "Ningún acto legislativo —sostiene Hamilton—, contrario a la Constitución, puede ser válido." Agrega más adelante que "Una constitución es, de hecho, y así debe ser considerada por los jueces, como una ley fundamental. En consecuencia, les corresponde fijar su significado lo mismo que el significado de cualquier particular acto proveniente del cuerpo legislativo. Si ocurre una irreconciliable discrepancia entre la una y el otro, lo que tenga superior fuerza obligatoria y validez debe, por supuesto, ser preferido; en otras palabras, la Constitución debe ser preferida a la ley."

La doctrina de la supremacía de la Constitución garantizada por los jueces fue consagrada por la Corte Suprema de los Estados Unidos, pre-

sidiida por John Marshall, en el célebre caso "Marbury vs. Madison", resuelto en 1803. De esta forma el alto tribunal contribuyó a la definitiva consolidación de la unión federal.

A lo largo de los debates producidos durante el proceso de ratificación del texto de Filadelfia, se formularon propuestas para que fuera complementado por una carta de derechos. Se consideraba que tal agregado contribuiría a poner límite a cualquier eventual extralimitación de las autoridades federales. Reunido el primer Congreso, James Madison propuso como enmienda una larga declaración de derechos. Finalmente se aprobaron diez enmiendas que entraron en vigor el 3 de noviembre de 1791. Las mismas consagran derechos que conciernen a la libertad de palabra, prensa, religión y reunión y proclaman las garantías del debido proceso legal y el juicio por jurados. Especial significación en la historia constitucional americana tienen las enmiendas XIII (1865) y XIV (1868) que declararon abolida la esclavitud y consagraron la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. Fueron la culminación de la proclama emancipadora del presidente Abraham Lincoln (10-1-1863) y de la terrible Guerra de Secesión, en la que murieron más de 600.000 combatientes. En el célebre discurso de Gettysburg (19-11-1863) el presidente Lincoln expresó el anhelo de que la sangre caída en la lucha fratricida no fuera estéril: "tomenmos aquí la solemne resolución de que su sacrificio no ha sido en vano; que esta nación, por la gracia de Dios, tenga una nueva aurora de libertad, y que el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, no desaparezca de la faz de la tierra".

FEDERALISTAS Y REPUBLICANOS. TOCQUEVILLE

George Washington, en la ciudad de Nueva York, el 30 de abril de 1789, asumió como primer presidente constitucional de los Estados Unidos de América. En 1796 no aceptó ser electo para un tercer período. Pronunció entonces su célebre *Discurso de Despedida*. Subrayó en el mismo la necesidad de preservar la unión federal como suprema garantía para la salvaguardia de las libertades individuales.

Durante la primera etapa de vigencia de la Constitución de Filadelfia prevalecieron los federalistas, orientados hacia la afirmación del gobierno central. La muerte de Washington en 1799 marcó el fin de una época y el comienzo de la era de Jefferson, quien asumió la presidencia en 1800. Los republicanos liderados por el nuevo presidente desconfiaban del po-

der centralizado y se inclinaban a preservar la autonomía de los estados. Esta corriente se vio compensada por la acción cumplida desde la Corte Suprema por John Marshall, quien en varios precedentes jurisprudenciales declaró el carácter supremo de la Constitución federal.

Los principios de la democracia jeffersoniana —dice Jean Touchard— son el gobierno limitado, los derechos del hombre y la igualdad natural. Dichos principios se afianzaron entre 1820 y 1840 y sirvieron de marco al régimen constitucional que Alexis de Tocqueville (1805-1859) reseña en su célebre obra *La democracia en América* luego de visitar los Estados Unidos en 1832. En su libro describe la libertad y la igualdad tal como tienen vigencia en América y elogia las asociaciones libres, las instituciones municipales y la conciliación entre el cristianismo y la democracia. Alerta, también, con palabras premonitorias, sobre los riesgos de que el régimen democrático se transforme en una tiranía de la mayoría. Fue esta una de sus mayores preocupaciones. Marcel Prelot, en su *Historia de las Ideas Políticas*, transcribe una epístola de Tocqueville en la que expresa: "Indicar a los hombres lo que hay que hacer para escapar a la tiranía y al falseamiento, sin dejar de ser democráticos, es la idea general en que puede resumirse mi libro".

En la "Conclusión" de la primera parte de su obra Tocqueville formula una sorprendente profecía: "Hay hoy en la tierra dos grandes pueblos que, habiendo partido de puntos diferentes, parecen avanzar hacia un mismo fin. Son los rusos y los angloamericanos. Los dos han crecido en la oscuridad y, mientras las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, se colocaron de golpe en la primera fila de las naciones, y el mundo conoció casi al mismo tiempo su nacimiento y grandeza. Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado, poco más o menos, los límites que trazó la naturaleza y no tener ya que hacer otra cosa más que conservar aquéllos; en cambio, están en crecimiento. Rusia es, de todas las naciones del antiguo mundo, aquella cuya población aumenta, proporcionalmente, de modo más rápido... Para alcanzar su fin, (el americano) descansa en el interés personal y deja obrar, sin dirigirlas, a la fuerza y a la razón de los individuos. El ruso concentra de alguna manera en un hombre todo el poder de la sociedad —el uno tiene como principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre—. Sus puntos de partida son diferentes, sus caminos son diversos; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado, por un secreto designio de la providencia, a tener un día en sus manos los designios de la mitad del mundo."

Capítulo 18.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

ANTECEDENTES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Numerosos son los factores que contribuyen al proceso que estalla en Francia en 1789. Pierre Gaxotte, en su célebre obra dedicada a la Revolución que se inicia el referido año, señala que "la Francia del Antiguo Régimen era un edificio muy grande y muy viejo, que a lo largo de quince siglos había ido construyendo cincuenta generaciones. Cada una había ido dejando allí su huella, siempre agregando algo, pocas veces demoliendo o reduciendo. Algunas partes abandonadas amenazaban ruinas, otras eran incómodas; otras demasiado lujosas". Teóricamente el rey ejercía un poder absoluto. En la práctica, innumerables trabas administrativas limitaban su autoridad. Las jurisdicciones administrativas se superponían unas con otras. Francia se dividía en treinta y dos intendencias, pero subsistían particularidades como la corporación de Lyon, la cámara de comercio de Marsella y los jurados de Burdeos, que marcaban la existencia de una verdadera maraña administrativa. Además estaban los trece parlamentos, que teóricamente eran órganos destinados a la administración de justicia, pero que en los hechos se transformaron en verdaderos bastiones para los privilegios de la nobleza.

Francia era un país con relativa prosperidad económica. Adolecía de desigualdades notorias y de diferencias irritantes. Pero en su conjunto, tenía mayor riqueza que cualquier otro estado europeo, salvo, tal vez, Gran Bretaña. El grave problema de la década del ochenta era mucho más financiero que económico. El déficit del presupuesto era enorme. El rey Luis XVI se inclinaba a promover una razonable reforma impositiva que aminorara los privilegios de la nobleza y estableciera un régimen tributario más justo. No logró sus designios porque la nobleza enfrentó a la corona aliada, durante los primeros tiempos de la crisis, a la burguesía. Esta no constituía, tampoco, un sector homogéneo. Existían niveles económicos

cos, sociales y culturales muy diversos dentro de lo que genéricamente se denominaba tercer estado. No formaban parte de la burguesía los sectores más modestos que constituían, sin embargo, las tres cuartas partes de la población.

Los más diversos estratos sociales estaban cargados de descontento. Los nobles se oponían a las pretensiones reformistas del rey procurando preservar sus privilegios. Los integrantes del tercer estado, muy influidos por las nuevas ideas, clamaban por reformas jurídicas y políticas. Y la situación entre los más pobres era, en algunos sectores, verdaderamente apremiante.

Boulenger, en su *Historia de la Iglesia*, sostiene que Francia, en ninguna época de la historia conoció una situación política más difícil ni más tormentosa que la de fin del siglo XVIII; "el malestar era general... por todas partes soplaba el viento de una sorda rebelión: la rebelión de todas las clases, indistintamente, contra el absolutismo real; la rebelión del tercer estado contra las clases privilegiadas". Con razonamientos antagónicos y fines diversos, nobles y burgueses argumentaban enfáticamente contra el régimen establecido. Como lo expresa José Luis Comellas, "el hecho es que, con una nobleza celosa de sus privilegios, unos parlamentos reacios a cualquier recorte de poder, una burocracia en parte hereditaria y en todo caso hinchada, compleja y no siempre funcional, y una burguesía cada vez más consciente de su discriminación jurídica, y deseosa de cambiar aquel estado de cosas, la monarquía, aunque respetada en principio por todos, se encontraba sin aliado seguro ante un eventual asalto revolucionario, del cual, con razón o sin ella, iba a resultar la víctima principal".

INFLUENCIA DE LAS IDEAS

La influencia de los "filósofos" fue decisiva. Constituían una verdadera "República de las Letras". Sus ideas penetraban en todos los ambientes, incluso en el palacio real.

La figura de Voltaire (1694-1778) era una de las más relevantes en los ataques promovidos contra el Antiguo Régimen. Desde su retiro en Ferney lanzaba denuestros contra la nobleza, los privilegios y la Iglesia. Indudable predicamento tuvieron, en vísperas de la Revolución, las ideas de Montesquieu y Rousseau, a quienes hemos estudiado en esta obra con mayor extensión. A pesar de que sus líneas de doctrina eran

contradictorias, en forma promiscua influyeron en los protagonistas de la Revolución. También ejerció particular influjo la *Historia Filosófica* de Raynal. Se imprimieron 55 ediciones en seis idiomas diferentes sólo entre 1770 y 1779. De *El Contrato Social* de Rousseau hubo en Francia trece ediciones en dos años: 1762 y 1763. A estas figuras precursoras de la Revolución debemos sumar a Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), Denis Diderot (1713-1784), Claude Anton Helvétius (1715-1771), Jean Le Rond D'Alambert (1717-1783) y el barón de Holbach (1723-1789). Lo notable es que todos los nombrados, conocidos como miembros de la "generación de 1748", murieron antes de que estallara la Revolución.

También tuvo enorme difusión la *Enciclopedia*, cuya primera edición completa, en 35 volúmenes, apareció en 1780. Entre los "filósofos" que colaboraron en esta obra debemos recordar a Condorcet, Mably, D'Alambert y Diderot. Arthur Wilson define a la *Enciclopedia* como "un ariete contra la teología y la metafísica". Los principios tradicionales, las verdades religiosas, el argumento de autoridad, el respeto a las leyes vigentes, todo era arrollado por enciclopedistas que suscitaban admiración en un importante círculo de lectores. Mostraban inclinación por "verdades abstractas", marcando así una profunda diferencia con el proceso del liberalismo político británico. Los ensayistas del continente frecuentemente hablaban de igualdad, libertad, virtud, beneficencia, tolerancia, siempre en términos abstractos, dejando de lado historia y tradición.

A las influencias mencionadas debemos agregar la ejercida por la masonería. Este es un tema que ha provocado diversas interpretaciones. Algunos, como Saint-André y Gaxotte, atribuyen a las logias una importancia relevante en la génesis de la Revolución. Otros, como Lepage o Le Forestier son más escépticos. El tema es complejo porque como expresa Augustin Cochin, "es más difícil encontrar un documento masónico de la época que un diploma de los merovingios". El secreto, pues, de la masonería, impide llegar a conclusiones definitivas. Pero no hay duda de que fueron masones algunos de los protagonistas más destacados de la Revolución y que los salones masónicos fueron, en ciertos casos, propicios para la concertación de los insurrectos.

Al producirse la convocatoria de los estados generales se produjo una verdadera proliferación de libelos, panfletos y folletos. Sobresale entre todos los autores el abate Sieyès. En pocos meses, entre 1788 y principios

de 1799, escribe tres folletos que destilan aversión hacia los privilegios de la nobleza: *Puntos de vista sobre los medios de ejecución de que podrán disponer los representantes de Francia en 1789*, *Ensayo sobre los privilegios y, finalmente, ¿Qué es el Tercer Estado?*

Sieyès, a quien Sainte-Beuve denomina "Descartes de la política", exterioriza, a juicio de Jean-Jacques Chevallier, un pensamiento francamente antihistórico y racionalista. La tesis de Sieyès está sintetizada en las primeras líneas de su último folleto: "El plan de este escrito es bastante simple. Tenemos que hacernos tres preguntas: 1º ¿Qué es el Tercer Estado? Todo. 2º ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada. 3º ¿Qué pide? Llegar a ser algo".

La obra de Sieyès pone en evidencia que las motivaciones de los revolucionarios fueron mucho más políticas que económicas. Los integrantes de la burguesía, sobre todo los que se sentían llamados a las funciones públicas, se consideraban arbitrariamente desplazados por los miembros de la nobleza, a pesar de que, según lo expresa Sieyès, el Tercer Estado tiene en sí todo lo que es menester para formar una nación completa. Si se suprimiera el orden de los privilegiados (la nobleza), la nación no sería algo menos, sino algo más. En definitiva, el Tercer Estado es un Todo, pero un todo trabado y oprimido. En consecuencia —agrega Sieyès— es imposible "que la nación en cuerpo o, inclusive, que ningún orden particular llegue a ser libre si el Tercer Estado no lo es. No se es libre por privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos".

Para Sieyès, Francia no es una monarquía sino una inmensa aristocracia cargada de privilegios. Son ciento diez mil nobles —porque el clero no es, para Sieyès, propiamente un orden sino una función— que pretenden superar a veinticinco ó veintiséis millones de franceses por la sola circunstancia de haber nacido en determinadas familias. Se opone, incluso, a que nobleza, clero y burguesía se reúnan por separado, como sectores equivalentes. La diferencia numérica es para Sieyès abismal. Además, el Tercer Estado no pretende afianzar privilegios sino amparar los intereses de la nación. Con palabras proféticas, llega al extremo de afirmar que el Tercer Estado compondrá una Asamblea Nacional.

Las propuestas de Sieyès, publicadas en los primeros días de 1789, no podían ser más categóricas. Anunciaban claramente el vendaval de la Revolución.

LA PRIMERA ETAPA

No haremos un desarrollo detallado del proceso revolucionario. Nos limitaremos a señalar los aspectos más relevantes y de mayor influencia en la historia de las ideas políticas.

El 24 de enero de 1789 se convoca a los estados generales (nobleza, clero y burguesía) para que se reunan en Versalles el 5 de mayo del mismo año. Habían transcurrido ciento setenta y cinco años desde la anterior convocatoria. Los dos estamentos privilegiados designaban sus representantes por voto directo. El estado llano participaba de los comicios a través de un sistema indirecto. Podían votar todos los cabezas de familia que pagaran algún tipo de impuesto.

Simultáneamente con la convocatoria comicial comenzaron a proliferar folletos y libelos políticos. Además, los electores podían fijar sus recomendaciones a los representantes en cuadernos (*cahiers de doléances*) en los que se propusieron las más diversas reformas. Por su parte, los intelectuales contribuyeron a acentuar el clima de conmoción doctrinaria. Sin embargo, en esta primera etapa, virtualmente todos los dirigentes del sector llano eran monárquicos que requerían reformas políticas y tributarias. Los hombres de pensamiento más avanzado se nuclearon en el llamado Club de los Treinta, en el que figuraban La Fayette, Mirabeau, Condorcet, Danton, Sieyès y otros integrantes de un núcleo o partido que comenzó a llamarse "nacional" o "patriota".

Los diputados del Tercer Estado, apoyados por algunos miembros de la nobleza y parte del clero, rehusaron aceptar que las votaciones y decisiones se adoptaran por brazos. La burguesía advirtió que de esa forma, frente a los otros dos brazos o estados, siempre estaría en minoría. Reclamó, entonces, que todos se reunieran en una cámara única. Finalmente, el 17 de junio, los miembros del Tercer Estado, con el apoyo de integrantes de los otros brazos, se autoconstituyeron en Asamblea Nacional. Las ideas de Sieyès comenzaban así a dar sus frutos.

Luis XVI pretendió clausurar las sesiones. Pero los miembros de la asamblea resistieron y se juramentaron en un salón de recreo destinado al juego de la pelota. Mirabeau, en nombre de todos, expresó a los emissarios del rey: "Decid a quienes os envían que estamos aquí por voluntad del pueblo, y sólo abandonaremos nuestros puestos por la fuerza de las bayonetas." Luis XVI, tras algunas vacilaciones, aceptó los hechos consumados, convalidó la reunión de la Asamblea Nacional, e incluso ordenó a

todos los miembros que representaban al clero y a la nobleza que se incorporaron a las deliberaciones.

El 12 de julio comenzaron en París los motines. Y el 14 se produjo el célebre asalto a la Bastilla. Era una vieja fortaleza, utilizada para alojar detenidos, a la que se consideraba símbolo del antiguo régimen. Con fusiles sustraídos en los Invalidos, y la apoyatura de soldados que engrosaron las filas de los revolucionarios, la Bastilla fue tomada luego de una lucha en la que hubo 98 muertos. La cabeza del gobernador fue puesta en una pica y paseada por las calles. Los presos liberados resultaron sólo cuatro: un ladrón, un clérigo, un homosexual y un loco. Fueron paseados en triunfo por la ciudad. Con este acontecimiento, aparentemente pequeño pero de increíbles proyecciones ulteriores, comenzaba en Francia la Revolución.

LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE

Al tiempo que estallaba la rebelión de los campesinos y comenzaban a producirse asaltos a palacios y castillos, la Asamblea Nacional se transformó en constituyente y comenzó a sancionar nuevos ordenamientos. El 4 de agosto proclamó la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y suprimió la división estamental de la sociedad. Derogó los pagos que los vasallos debían a su señor y eliminó el diezmo eclesiástico. Pero el documento más importante aprobado por la Asamblea fue la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* (27-8-1789).

El texto responde al enfoque abstracto de los revolucionarios franceses, diferente del pragmatismo que caracterizó a los *bills of rights* de la historia institucional inglesa. Jorge Jellinek, empero, afirma con énfasis que en el documento francés influyeron los antecedentes británicos y, sobre todo, la Declaración de Virginia de 1776. No pretendemos negar la influencia americana. Pero ello no puede llevarnos a desconocer las grandes diferencias que se observan entre ambos movimientos revolucionarios. Como observa acertadamente Bidart Campos, la explosión revolucionaria que tiene comienzo en Francia en 1789 va a adquirir proyecciones universales. La declaración de derechos, no obstante haber sido anticipada en la Revolución Americana, se revestirá de un ecumenismo hasta cierto punto místico. Pero si en el orden de las influencias ideológicas la Revolución Francesa se liga al origen del constitucionalismo moderno, en el orden de la realidad va a sumir a Francia en un caos político y en una inestabilidad

constitucional largamente prolongados. De ahí —concluye Bidart Campos— que mientras en Estados Unidos la revolución reafirma la libertad, en Francia deriva en los hechos a un nuevo absolutismo.

En la *Declaración de los derechos del hombre* se observa la influencia simultánea y contradictoria de Montesquieu y Rousseau. El liberalismo político del primero resulta nítido en los artículos que consagran los derechos naturales e imprescriptibles del hombre: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión y declaran que toda sociedad en que la garantía de los derechos no está asegurada, ni determinada la separación de poderes, carece de constitución. Estos preceptos quedan así claramente como pilares del constitucionalismo promovido por la Revolución Americana.

También el democratismo absolutista de Rousseau, que tendrá después en Robespierre su más arquetípico representante, se encuentra latente en la Declaración de Derechos. El art. VI define a la ley como la expresión de la voluntad general. Además, el art. III, bajo el influjo de las ideas de Sieyès, afirma rotundamente que la soberanía reside en la nación, puntualizando que ningún cuerpo ni individuo puede ejercer autoridad alguna que no emané expresamente de ella. Estos textos servirán de inspiración a los jacobinos durante el período del terror.

La Asamblea prosiguió con las reformas introduciendo profundas modificaciones en la situación de la Iglesia Católica. El 2 de noviembre de 1789, a propuesta de Talleyrand y Mirabeau, confiscó los bienes eclesiásticos. Posteriormente suspendió los votos canónicos y suprimió las órdenes mendicantes. Finalmente, lanzada al control pleno de la Iglesia de Francia, aprobó el 12 de julio de 1790 la Constitución Civil del Clero. Modificó el número de obispados y parroquias y sometió a sus titulares a la "jurisdicción civil". Estas medidas cargadas de tendencias cesaropapistas, galicanas y regalistas, marcaron la ruptura entre la Iglesia y la Revolución. Sólo seis obispos aceptaron la nueva política eclesial; 123 prelados —entre ellos 30 diputados— las rechazaron. El papa Pío VI mediante bula pontificia del 10 de marzo de 1791, condenó la Constitución Civil del Clero.

La Constitución Civil del Clero —comenta José Luis Comellas—, debido a su rechazo por la mayor parte de los católicos franceses, inició una época de persecuciones. Muchas autoridades de la Iglesia siguieron el camino de los nobles, y debieron exiliarse; les siguieron sacerdotes y multitud de regulares de ambos sexos. Comenzaron las violencias, las denun-

cias y los tiempos difíciles. La Revolución cobraba un sesgo que la mayoría de los católicos no había esperado.

Esta primera etapa de la Revolución culmina con la sanción de la Constitución de 1791. Tiene como premio una declaración de derechos y una afirmación de la soberanía nacional. Quedan claramente delineados los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. El primero, ejercido por el rey. El legislativo, mediante una asamblea legislativa unicameral, cuyos miembros debían renovarse cada dos años. Nadie puede disolver el órgano legislativo y sus miembros son declarados inviolables. El sistema electoral era censitario. Para ejercer la ciudadanía activa se requería figurar en la lista de contribuyentes de impuestos directos y no trabajar en servicios domésticos.

Los ministros del rey eran responsables ante la Asamblea, capacitada para juzgarlos. En cuanto al poder judicial, su cabeza debía ser un tribunal supremo. Pero sus facultades estaban mucho más limitadas que las reconocidas a la Corte Suprema de los Estados Unidos. En efecto, en Francia, la suprema interpretación de las leyes quedaba reservada para la Asamblea.

EL TERROR

La segunda etapa está signada por diversos factores, sobresaliendo entre ellos el frustrado intento de fuga al exterior de Luis XVI y su familia, los conflictos internacionales, sobre todo con Austria y Prusia, y el surgimiento de nuevos clubes políticos que nuclean a los grupos representados en la Asamblea Legislativa.

Los fuldenses eran los más moderados, continuadores del espíritu inicial de la Revolución. Los girondinos estaban imbuidos de principios universalistas y pretendían llevar la Revolución a los demás países europeos. Figuraron entre ellos Brissot, Dumoriez y Condorcet. Representaban a sectores comerciales y profesionales. Los montañeses eran los más exaltados. Adoptaron dicho nombre por sentarse en los escaños más altos. Terminaron por identificarse con los jacobinos, intelectuales fríos e inflexibles, entre los que figuraron, al menos en la etapa inicial, Robespierre, Saint Just, Barére y el propio Fouché. Racionalistas y centralistas, los jacobinos fueron el grupo que mayor influjo ejerció en este segundo período de la Revolución.

El 10 de agosto de 1792 se produce el asalto al palacio de las Tu-

rías, residencia del rey Luis XVI. Gendarmes y guardias nacionales desertan y se pasan a las filas de los *sansculottes* que asaltan el palacio real. La Asamblea se allana a la prepotencia de los insurrectos y detiene al rey en la torre del Templo. El poder pasa de hecho a un triunvirato integrado por Robespierre, Danton y Marat. Proliferan los "tribunales del pueblo" y comienzan las matanzas salvajes. Sólo en París, en septiembre de 1792, habrían muerto entre 1.100 y 1.400 víctimas del terror.

El 20 de septiembre de 1792 se reúne la Convención en reemplazo de la anterior Asamblea Legislativa. Robespierre, líder de los jacobinos, logra imponer el criterio que sintetiza con estas palabras: "El rey no es un acusado. Vosotros no sois jueces. No tenéis que dar una sentencia en favor o en contra de un hombre, sino tomar una medida de salud pública; ejercer un acto para el bien nacional". El corolario era previsible: el 17 de enero de 1793 la Convención condenó a muerte a Luis XVI por 387 votos contra 334. Ante el verdugo, el rey tuvo un comportamiento ejemplar. Proclamó su fe católica, perdonó a sus enemigos y declaró su amor por Francia y los franceses.

1793 fue un año de terror. La reina María Antonieta, dignatarios eclesiásticos y otros supuestos enemigos del régimen pasaron por el cadalso. Se acentuó la persecución contra la Iglesia. Centenares de sacerdotes y seglares fueron ejecutados. Son célebres los martirios de las treinta y dos religiosas ursulinas de Orange, las once de Valenciennes y las diecisésis carmelitas de Compiegne. Se rompieron cruces e imágenes, se robaron los vasos sagrados, se sustituyó el calendario por el republicano y se celebró una horrible parodia religiosa en la catedral de París. Una actriz de vida dudosa fue entronizada como símbolo de la diosa Razón. Recibió el homenaje de turbas exaltadas que la condujeron en procesión por las calles. Robespierre pretendió incluso inventar un culto civil, inspirado tal vez por Rousseau, dedicado al Ser Supremo.

El 6 de abril de 1793 se constituye el Comité de Salud Pública. Su inspirador es Robespierre y auspicia "medios excepcionales de salvación" para la causa revolucionaria y la guerra exterior. Desplazó de la Convención a los girondinos. Veintinueve diputados de esta tendencia fueron separados de dicho órgano constituyente y conducidos a prisión. Algunas semanas después fueron guillotinados. No se liberaron de la pena de muerte ni siquiera el filósofo Condorcet, el sabio Bailly y el célebre Vergniaud. En septiembre se reorganizó el tribunal revolucionario y se decretó la Ley de Sospechosos, que permitía procesar y condenar sin que se acre-

ditara ninguna culpabilidad. En el otoño de 1793 se habrían cumplido miles de ejecuciones, aunque resulta difícil obtener cifras concretas. Se utilizó la guillotina. Luego, por considerarla lenta, se recurrió al fusilamiento y a los cañonazos contra pelotones de víctimas hacinadas.

Afirma Comellás que "hombres famosos y trabajadores humildes, religiosos ejemplares y revolucionarios fanáticos corrieron una misma suerte entre el otoño de 1793 y el verano de 1794... Se ha hablado de cien mil víctimas de la guillotina. Modernamente, Godechot, valiéndose de cifras más seguras, calcula que hubo bajo el periodo del Terror de 35.000 a 40.000 muertos. La cifra exacta no podrá determinarse jamás. Se estima que el número de presos políticos fue del orden del medio millón. Tampoco se sabe cuántos murieron en la cárcel".

El 24 de junio de 1793 la Convención sanciona la nueva Constitución. Reconoce el régimen republicano y otorga el derecho al sufragio a todos los ciudadanos mayores de edad salvo algunas excepciones como los empleados domésticos. El poder ejecutivo se confiere a un comité de 24 miembros seleccionados por la Legislatura de una lista elegida por el voto popular.

No obstante haber sido ratificada por un referéndum celebrado el 10 de agosto de 1793 —con gran abstención de votantes—, la Constitución nunca llegó a aplicarse. Invocando las necesidades de la guerra exterior, la Convención postergó su vigencia.

El terror prosiguió hasta el final de este periodo como característica más saliente. El 10 de junio de 1793 se llegó al extremo de sancionar una ley que suprimía la defensa del encausado y facilitaba los trámites para una inmediata condena. Sólo en un mes se registraron en París 1.300 ejecuciones públicas.

El temor generalizado contribuyó a poner término al reinado de Robespierre. El 27 de julio de 1794 (9 Termidor, según el calendario revolucionario) se produjo un golpe de Estado. Los jacobinos fueron desplazados del gobierno por una conjura que presidió Barras. Robespierre y 92 colaboradores fueron ejecutados en dos días. Así, sangrientamente, finalizaba la segunda etapa de la Revolución.

EL DIRECTORIO

En los tiempos inmediatos al 9 Termidor subsistieron la Convención, el Comité de Salud Pública, los tribunales especiales y el empleo de la

guillotina dedicada a segar las cabezas de los partidarios de Robespierre. Paulatinamente, sin embargo, el clima fue tornándose más moderado. El Club de los Jacobinos fue cerrado, los *sansculotes* fueron desarmados y la Convención y el Comité de Salud Pública disueltos. Había una tendencia proclive a mantener el espíritu de la Revolución, superando, empero, la metodología terrorista. Esta tendencia hacia la moderación no se manifestó, en cambio, con relación a la Iglesia. La política del Directorio fue francamente anticlerical. Y la situación crítica del catolicismo francés, dividido entre quienes habían aceptado la Constitución Civil del Clero y quienes la habían rechazado, continuó sin mayores variantes. La Iglesia había perdido sus tierras y rentas y no podía ejercer la enseñanza pública. El 21 de febrero se decretó la libertad de cultos. Pero este paso hacia la efectiva libertad religiosa no se vio complementado por otros que repararan en alguna medida el daño infierto a la Iglesia.

Al producirse la caída de los jacobinos asoloró nuevamente la tendencia monárquica. Incluso existía un sector partidario de cerrar el ciclo revolucionario con una constitución similar a la de 1791. Luis XVIII, hermano de Luis XVI, no advirtió en esos momentos que el antiguo régimen no podía ser totalmente restaurado. Expedió desde Italia, en 1795, la Declaración de Verona, presentándose como padre de todos los franceses y anunciando severos castigos para los regicidas y terroristas. Como reacción, la actitud de Luis XVIII sólo sirvió para que los revolucionarios del Termidor afianzaran el régimen republicano sancionando la Constitución del año III —1795—. Tenía un sistema bicameral: Consejos de Ancianos y de los Quinientos. El poder ejecutivo debía ser ejercido por un directorio de cinco miembros elegidos por los consejos. Podían votar todos los ciudadanos que pagaran impuestos, con excepción de los emigrados retornados, los clérigos y los presos.

El 4 de octubre de 1795 (12 Vendimario) se produce una reacción monárquica con motivo del triunfo electoral obtenido por los realistas. Estos se lanzaron a las calles a celebrar su victoria. El directorio temió por la continuidad del régimen. Convocó al ejército y un joven general, Napoleón Bonaparte, cercó a los manifestantes desde varias bocacalles y aniquiló la reacción a golpes de metralleta.

De signo diferente fue la *conspiración de los iguales*, liderada por "Graco" Babeuf y un grupo de jacobinos. Proponían un sistema igualitario y la abolición de la propiedad privada. Una delación permitió descubrir la conjura. Fueron detenidos 131 conspiradores. Treinta fueron fusilados de

inmediato: Al resto se les instruyó un proceso que culminó con nuevas ejecuciones, entre ellas la de Babeuf.

Las elecciones de 1797 marcaron un recrudecimiento de la tendencia conservadora y tradicionalista. Para sofocarla Barras recurrió otra vez al ejército. Napoleón, triunfante en Italia, desencadenó por medio del general Augereau un nuevo golpe de Estado: el 18 Fructidor (4 de septiembre de 1797). Las elecciones fueron anuladas, se derogaron las leyes de amnistía para los emigrados y las de tolerancia para los clérigos refractarios a la Constitución Civil del Clero. Se impuso la opción republicana pero el Directorio quedó cautivo del ejército. El nuevo giro hacia la izquierda republicana se tradujo en nuevas persecuciones a los católicos. Tres barcos con 256 eclesiásticos detenidos fueron fletados a la Guayana. Sólo 118 regresaron vivos. La persecución se manifestó también en la creación de nuevas religiones o cultos seculares como el de los teofilántropos, que se instalaron en Nuestra Señora de París, y la religión del *decadí*, que celebraba reuniones con discursos cada diez días.

Simultáneamente con la persecución a la Iglesia de Francia, el papa Pío VI era atacado por los ejércitos de la Revolución en los Estados Pontificios. El Directorio se apoderó de Roma, proclamó la república y remitió prisionero al pontífice, primero a Siena, después a la cartuja de Florencia y, finalmente a Grenoble y Valence, donde murió en 1799, apesadumbrado por los atropellos ejecutados contra la Iglesia.

EL CONSULADO

Es difícil hacer una síntesis del impacto producido en la historia de las ideas y las realizaciones políticas por Napoleón. Se calcula que se acerca a 500.000 el número de libros y folletos dedicados a ese singular autocrata.

Resulta incluso una paradoja que una revolución iniciada bajo el signo de la libertad, la igualdad y la fraternidad culmine su ciclo sometida a la influencia de un hombre como Bonaparte.

En el final del Directorio Sieyès había expresado: "Busco una espada". La encontró en manos de Napoleón. Con ese designio se produce el golpe de Estado del 18 Brumario (9 de noviembre de 1799).

Una comisión redactó la llamada "Constitución del año VII". Estaba hecha a la medida de Napoleón. El poder ejecutivo quedaba en manos del Consulado, integrado por tres miembros, y uno de ellos desempeñaba

el decisivo rol de primer cónsul (Napoleón), con atribuciones más amplias. Acompañaron al primer cónsul en la nueva magistratura, con facultades reducidas virtualmente a un nivel asesor, Sieyès y Ducos. Cumplieron a su lado funciones ministeriales hombres dotados de especiales condiciones para perdurar en el poder, como Talleyrand y Fouché. Existía también un Consejo de Estado con cinco secciones: Guerra, Marina, Interior, Hacienda y Legislación, equivalentes a verdaderos superministerios. La Constitución había previsto además un "cuerpo legislativo" con 300 miembros, un "tribunado" que subsistió hasta 1807, y un senado de 60 —y más tarde 80— miembros vitalicios.

La Constitución de 1799, comparada con las anteriores, era más centralista y autoritaria. Sometida a referéndum fue aprobada por abrumadora mayoría. Hubo, empero, una gran abstención por parte de ciudadanos con derecho a voto.

Bajo el Consulado prevalecieron las tendencias que empujaban hacia la restauración del orden y la seguridad afectados por los sucesos revolucionarios. Se promovió la sistematización de la legislación y la codificación, culminando este proceso ordenador algunos años después con la aprobación del Código Civil (1804), denominado luego de algunas reformas Código Napoleón, a partir de 1807. También surgieron de esta empática tarea jurídica los códigos Penal, de Comercio, y de Procedimiento Civil y Criminal. La nueva legislación dio continuidad a los principios fundamentales proclamados —más allá de los excesos— en el curso del proceso revolucionario: las libertades y garantías individuales y la igualdad ante la ley.

Las relaciones con la Iglesia fueron restablecidas a través del Concordato firmado el 15 de julio de 1801. El papa Pío VII, animado del espíritu de poner fin a la difícil situación del catolicismo francés, toleró una importante cuota de regalismo. Se procuraba dar término a la división existente entre quienes habían apoyado o se habían opuesto a la Constitución Civil del Clero. La Iglesia aceptaba como irreversibles las confiscaciones y renunciaba a los diezmos. Se restablecía el calendario romano, se restauraban los templos suprimidos y se reabrieron los seminarios. En el texto del Concordato se reconocía que el catolicismo era la religión de la mayoría de los franceses, pero se mantenía la libertad religiosa y se respetaban los derechos de los no católicos. Al publicarse el Concordato, Napoleón, acorde con su visión autocrática y cesaropapista, le agregó unilateralmente 77 artículos orgánicos que acentuarían el regalismo y las inje-

rencias de las autoridades seculares sobre cuestiones eclesiásticas, desestimando las protestas formuladas por el romano pontífice.

A pesar de estas tendencias galicanas muchos creyeron que se iniciaba para el catolicismo francés un período de consolidación al superarse el cisma y reconocerse la libertad religiosa. Francois René de Chateaubriand, en 1802, publicó *El genio del cristianismo*, donde hacía la apología de la religión fundada por Jesucristo. Como se expresó en el prólogo de la segunda edición, la obra tuvo una difusión notable, "recordando a los franceses que la religión católica no consistía en una superstición para ignorantes, sino en una fe razonada y razonable destinada a salvar a los hombres y la sociedad".

Napoleón no atribuyó demasiada importancia a la educación primaria que quedó en manos, fundamentalmente, de los municipios y de la Iglesia. Su centralismo, empero, se manifestó a través de la creación de 45 establecimientos de enseñanza media denominados liceos. El estatismo napoleónico se acentuó en el nivel universitario. Se permitieron colegios privados de segunda enseñanza, pero los estudios de nivel superior quedaron bajo el monopolio del Estado. Lamentablemente este criterio, lesivo de la libertad de enseñanza, se imitió en el resto de Europa y en los nacientes estados iberoamericanos.

Mediante la Constitución de 1802 la vocación autocrática de Napoleón se consolidó al quedar consagrado como cónsul vitalicio, ampliándose aún más la esfera de sus atribuciones.

EL IMPERIO

La quinta etapa del proceso iniciado en 1789 comienza cuando el Tribunal propone, el 3 de mayo de 1804, "para asegurar imperecederamente el triunfo de la libertad y de la igualdad", proclamar al cónsul Napoleón Bonaparte como emperador hereditario de los franceses. El senado aceptó la propuesta, ratificada mediante un plebiscito celebrado algunos meses después. También en esta oportunidad las abstenciones alcanzaron un número mayor que los votos afirmativos. El 2 de diciembre de 1804, en una ceremonia a la que asistió el papa Pío VII, Napoleón se auto coronó emperador. Además, sus hermanos pasaron a ser príncipes y más tarde reyes: José, de Nápoles y después de España; Luis, de Holanda y Jerónimo, de Westfalia. Murat, casado con Carolina Bonaparte, fue rey de Nápoles. Y el propio Napoleón, a partir de su coronación, trocó el tí-

tulo de Presidente por el de Rey de Italia. Quedó así constituido un gran imperio que se extendía sobre un millón de kilómetros cuadrados, con fronteras que iban de Holanda hasta la costa báltica, pasando por la línea del Rin, el oeste de Suiza, Piamonte y la parte occidental de Italia. El límite meridional fue corrido desde los Pirineos a la línea del Ebro. Estaban, además, los estados satélites: España, Nápoles, las Provincias Ilirias, el Gran Ducado de Varsovia, la Confederación del Rin y el reino de Westfalia.

El águila romana pasó a ser el símbolo del imperio, al tiempo que surgía una nueva nobleza integrada por príncipes, duques, condes, barones y caballeros designados por Napoleón.

No seguiremos a Bonaparte en sus guerras europeas por tratarse de una cuestión que excede los límites de este libro. Sólo señalaremos dos graves errores cometidos por el Emperador. El primero fue en España. Su empeño en intervenir en la Península Ibérica contribuyó mucho a su caída. Consiguió la abdicación de Carlos IV y Fernando VII e impuso como Rey a su hermano José. Pero la resistencia de los españoles fue durísima. El pueblo y el ejército hicieron derroche de coraje frente a las invictas fuerzas imperiales. Muy tarde advirtió Napoleón su error: "A aquella loca aventura me perdió".

La segunda gran equivocación fue la actitud que el emperador asumió frente al pontificado. Como Pío VII no se doblegó a los designios políticos de Napoleón, los ejércitos imperiales invadieron Roma el 2 de febrero de 1808. El Papa y los cardenales quedaron incomunicados en el Palacio del Quirinal. Catorce meses después, el 17 de mayo de 1809, Napoleón anexó al imperio los Estados Pontificios y anuló la *donación de Carlomagno*, de quien se titulaba sucesor. Pío VII respondió con la bula *Quam morram*, excomulgando al usurpador.

Napoleón sacó por la fuerza al Papa del Quirinal y le envió incomunicado a Savona. En tan difíciles circunstancias mostró el sucesor de Pedro una entereza ejemplar. Se negó a convalidar el divorcio de Napoleón y Josefina y a autorizar el nuevo matrimonio con María Luisa de Austria. El Papa, a pesar de su prisión, se mantuvo inflexible. El emperador llevó adelante sus proyectos y desterró a trece cardenales que se negaron a asistir a la ceremonia en la que se celebraron las segundas nupcias. Les prohibió incluso que usaran sus insignias cardenalicias, obligándoles a sustituir sus hábitos rojos por otros negros. Pero su política cesaropapista encontró en el clero enorme resistencia. El Concilio de París, convocado

en 1811 con propósitos adversos a los del pontificado, fracasó de modo rotundo. Todos sus miembros ratificaron su adhesión al romano pontífice e incluso algunos de los asistentes se pronunciaron reclamando la libertad del cautivo. El emperador disolvió el Concilio pero continuó afrontando graves inconvenientes en sus relaciones con la Iglesia. No había querido seguir el consejo de su tío, el cardenal Fesch, arzobispo de París, quien le había advertido: "Señor: podéis cubrir la tierra con vuestros ejércitos y vuestro poder, pero no podéis mandar en las conciencias".

La desastrosa campaña de Rusia fue el comienzo del fin. La nieve, el frío, las distancias y la hostilidad del pueblo y de los soldados rusos provocaron "el mayor desastre militar de los tiempos modernos". Baste señalar que de los 700.000 hombres que participaron de la campaña, sólo regresaron 100.000.

Al tiempo que declinaba la estrella de Napoleón comenzaba a aflorar el nacionalismo, opuesto como tendencia al internacionalismo imperial. La batalla de Leipzig, desarrollada durante cuatro días (16-19 de octubre de 1813), en la que los franceses sufrieron 40.000 bajas, obligó a Napoleón a emprender una desastrosa retirada. Los acontecimientos no demoraron en precipitarse. El 6 de abril de 1814 el emperador abdicó y se retiró a la isla de Elba. Pocos días después, el 24 de mayo de 1814, Pío VII, que había permanecido detenido en el castillo de Fontainebleau, retornaba triunfante a Roma.

El 26 de febrero de 1815 Napoleón pretendió recuperar el trono de Francia al embarcarse para la famosa campaña de los cien días. Al tiempo que el Congreso de Viena se encontraba reunido, Bonaparte entró en París el 20 de marzo. Poco duró su retorno. El 18 de junio de 1815 el ejército inglés que comandaba Wellington, en nombre de la séptima coalición, derrotó a los franceses en las colinas de Waterloo, cerca de Bruselas. Napoleón fue detenido y enviado a la isla de Santa Elena, donde murió el 5 de mayo de 1821.

EL CONGRESO DE VIENA

La caída de Napoleón marca el comienzo de la sexta etapa que, en rigor, constituye la clausura del proceso revolucionario. Los Borbones fueron restaurados en la persona de Luis XVIII, quien otorgó una carta destinada a reemplazar a la última constitución imperial. El rey se reservó el ejercicio del poder ejecutivo, asistido por ministros a quienes se les podía

promover juicio de responsabilidad. El legislativo estaba integrado por dos cámaras: la de los pares, cuyos miembros eran nombrados por el rey con carácter hereditario, y la de diputados, elegidos por sufragio censitario. Se calcula que los franceses con derecho a voto no llegaban a 100.000.

En forma simultánea con el último período napoleónico estuvo reunido, entre octubre de 1814 y junio de 1815, el Congreso de Viena. Celebró numerosas reuniones parciales. Pero efectuó sólo una de carácter plenario el día de su clausura, el 9 de junio de 1815. Durante ese lapso de tiempo se tejieron alianzas y combinaciones políticas. Ejercieron notorio predominio el ministro austriaco Clement von Metternich; el zar Alejandro I de Rusia y un calificado grupo de asesores como Czartoriski, Naschrode y Pozzo de Borgo; el rey de Prusia y sus plenipotenciarios; el príncipe de Hardenberg y Karl von Humboldt; y Lord Castlereagh y el duque de Wellington, en representación de Gran Bretaña. También descolgó el genio acomodaticio del príncipe Carlos Mauricio de Talleyrand, como plenipotenciario de Luis XVIII. Asistieron, asimismo, representantes de España, Portugal, Suecia, Holanda y otros estados.

Tres eran los grandes propósitos de la mayoría de los congresistas: 1) Proclamar el principio de legitimidad a fin de restablecer los derechos de las dinastías desplazadas por Napoleón. 2) La consolidación del absolutismo monárquico. 3) Fijar las reglas del denominado "equilibrio europeo".

Derrotado Napoleón, Alejandro de Rusia, Federico Guillermo de Prusia y Francisco I de Austria acordaron celebrar una Santa Alianza, a la que adhirieron después Gran Bretaña y Francia (1818), surgiendo así la Pentarquía que ejerció influencia en España y Nápoles para preservar el principio de legitimidad.

A juicio de Horacio Sanguinetti, "el Congreso de Viena tuvo más trascendencia política que jurídica. No enriqueció, ni siquiera respetó, los principios del derecho público con que especulaba Talleyrand. Su principal tarea fue repartir el botín de los vencedores, un pugilato por el territorio y la fuerza. Los países se desmembraron y distribuyeron contra toda razón y justicia, ignorándose las características y predilecciones de sus pueblos y las antiguas enemistades históricas. Cuanta vez le pareció oportuno, eliminó gobiernos republicanos. No corrigió el reparto de Polonia, ni el avance austriaco por Italia; Holanda protestante y Bélgica católica quedaron unidas. Su desprecio por el sentimiento nacionalista y democrático engendró un resultado artificial y perecedero". Concluye Sanguinetti,

en su estudio titulado *El Congreso de 1850*, constituyó el último gran intento de restaurar en su plena dimensión la monarquía absoluta, pero que esta fue "aventada definitivamente a lo largo del siglo XIX en un lento proceso que afirma el triunfo de las ideas liberales".

EVALUACIÓN DEL PROCESO REVOLUCIONARIO

Es difícil formular un juicio sintético del proceso revolucionario que se inicia en Francia en 1789 y culmina con la restauración de los Borbones. Los períodos son muy desiguales y están cargados de contradicciones. Además, mientras se invoca la libertad, la igualdad y la fraternidad, que en sí mismos son principios de raíz cristiana, se cometen excesos impresionantes y se vulneran derechos esenciales. Algunos, como Nicolás Berdiaeff y Pierre Gaxotte, han formulado juicios durísimos. Más equilibrado, Christopher Dawson, plantea el contraste que se observa entre algunos altos propósitos iniciales y las terribles realidades que se suceden durante un cuarto de siglo: "La gran revolución fue un intento deliberado de moralizar las relaciones públicas y de crear un nuevo orden basado sobre principios morales, los cuales habrían de reivindicar los derechos humanos de todo individuo cualquiera fuese su posición económica y social. Bajo la directiva de hombres que creían sinceramente en estos ideales condujo, sin embargo, a una negación y subversión de los derechos individuales tan completa como es posible imaginar. Terminó en la negación de la libertad de conciencia y de opinión; llevó al terrorismo y al asesinato judicial al por mayor, hasta que todo hombre de principios, cualesquiera fueran estos principios, habría sido exterminado o puesto fuera de la ley, y entonces la sociedad se volvió con gratitud y alivio hacia la dictadura absoluta de un inescrupuloso déspota militar. Porque Bonaparte pareció a sus contemporáneos como un ángel de luz en comparación con los idealistas y reformadores sociales quienes, en lugar de crear una utopía, habían convertido la tierra en un infierno".

La Revolución Francesa, en definitiva, no obstante invocar la libertad, acentuó mucho —como lo observa Bertrand de Jouvenel— las tendencias hacia el despotismo. No negamos que hay en ella una línea liberal que se torna irreversible con posterioridad al proceso revolucionario. Pero también el totalitarismo del siglo XX recibe inspiración del terror de Robespierre y de la autocracia de Napoleón. Desde el punto de vista del desa-

neoescolasitico práctico, sin incurrir en excesos innecesarios, na.

Capítulo 19.

DOCTRINAS POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS

EL CONSTITUCIONALISMO

El constitucionalismo es un movimiento jurídico y político que se expande con vigor a partir de la Constitución de Filadelfia (1787) y tiende hacia el reconocimiento de los derechos inherentes a la persona humana no sólo en el Estado sino también frente al Estado. No le interesa la simple ordenación de las competencias supremas del Estado. No se conforma tampoco con la libertad política que reconoce determinados grados de participación a los ciudadanos. El constitucionalismo surge, fundamentalmente, para salvaguardar la libertad civil y establecer límites que el Estado no debe vulnerar.

Sin restar importancia a otros aportes doctrinarios, resulta evidente que el jusnaturalismo de los estoicos romanos, renovado y transformado por los autores de la patrística y la escolástica, constituye uno de los presupuestos más sólidos del constitucionalismo. Ello no excluye que el jusnaturalismo de inspiración cristiana, que reconoce a Dios como Alfa y Omega, principio y fin del hombre y el mundo, haya sido deformado o abandonado por determinadas escuelas filosóficas y jurídicas que también han procurado influir en la evolución del constitucionalismo. Un ejemplo de tal desviación lo constituye la llamada escuela del derecho natural racionalista que pretendió hacer abstracción de la existencia de Dios o de su providencia.

Para el pensamiento cristiano Dios es la causa eficiente trascendente y primera del orden. En tal perspectiva, no es posible desvincular a la ley natural de su fuente suprapositiva. Por el contrario, la ley natural es concebida como participación de la ley eterna en el hombre.

El jusnaturalismo, al afianzarse, fue poniendo las bases sobre las que se asentaron, lenta pero inexorablemente, los fueros, las cartas, los "bills of rights" del Medioevo. La tendencia jusnaturalista fue la valla de con-

tención más sólida que encontró en el amanecer de la Edad Moderna el absolutismo. Hobbes y Maquiavelo pretendieron prescindir del jusnaturalismo para torcer la corriente de pensamiento occidental hacia concepciones políticas en las que el hombre quedó doblegado ante el Estado todo-poderoso. En oposición al absolutismo, los neoescolásticos del siglo XVI contribuyeron a poner los cimientos del constitucionalismo contemporáneo, cuyos propulsores más importantes, Locke y Montesquieu, fundaron las libertades civiles y políticas en la existencia de una ley natural trascendente.

Los derechos del hombre que proclama el constitucionalismo se asientan, pues, en una visión humanista que reivindica la dignidad inherente a toda persona humana, y en una perspectiva jusnaturalista que otorga sólido sustento a la incorporación de aquellos a los ordenamientos positivos.

Como lo ha explicado claramente Germán Bidart Campos, para el jusnaturalismo hay una verdad sustancial: la declaración de los derechos no es un acto gracioso de otorgamiento; no crea esos derechos, sino que simplemente los comprueba y los reconoce, positivizándolos. Pero al receptarlos en el derecho positivo escrito, no les hace perder su carácter de naturales y primarios, porque su fuente de origen está más allá de la constitución o la ley que los formulán: está en el derecho natural o en el ideal de justicia.

No es suficiente la sanción de una constitución para que un Estado se encuentre en el área del constitucionalismo. Los estados que estuvieron sometidos al totalitarismo comunista sancionaron constituciones y, sin embargo, se hallaban en las antípodas del genuino constitucionalismo. Donde la libertad no tiene efectiva vigencia el constitucionalismo se eclipsa total o parcialmente.

El constitucionalismo que se inspira en Montesquieu reconoce como características las siguientes: 1º) la ley fundamental tiende a garantizar los derechos individuales frente a cualquier extralimitación estatal. 2º) La Constitución —salvo el caso particular de Gran Bretaña— se encuentra codificada y su supremacía se garantiza mediante resortes políticos o jurisdiccionales. 3º) En su parte orgánica la Constitución recibe el principio de separación de poderes a fin de neutralizar concentraciones que puedan tener exteriorizaciones tiránicas. 4º) La Constitución debe contener un catálogo o tabla de derechos individuales que las leyes positivas no pueden vulnerar.

El constitucionalismo occidental muestra desde sus inicios dos ver-

tientes fundamentales. Una, inspirada por el pensamiento de Montesquieu y la Constitución Americana de 1787, tiende al presidencialismo, al federalismo y a la forma republicana de gobierno. La otra, impregnada por las ideas de Rousseau, enaltece a la voluntad general o popular como fundamento de toda ley y otorga primacía al órgano legislativo. Se orienta hacia el centralismo y el unitarismo y ha ejercido influjo en las constituciones sancionadas en Francia y otros países.

EL LIBERALISMO

Después del proceso revolucionario de Francia, restaurados los Borbones en el trono, no se produce el pleno restablecimiento del antiguo régimen. La hora del absolutismo ha pasado. Comienza a prevalecer el constitucionalismo. En pocas palabras, la célebre Madame de Staél sintetiza ese predominante estado de opinión: "Luego de una revolución como la de Francia, la monarquía constitucional es la única posibilidad de paz".

Los llamados liberales doctrinarios serán los encargados de impulsar el constitucionalismo en Francia, bregando por la moderación y el equilibrio, reivindicando la libertad anunciada en 1789, pero repudiando los excesos cometidos durante el terror.

Benjamín Constant es la gran luminaria de esta etapa de pensamiento liberal. Es el primero en distinguir claramente entre la libertad de los antiguos, o libertad política, que se circunscribe a la posibilidad de participar en la actividad gubernamental, y la libertad civil, que se manifiesta en el goce efectivo de los derechos individuales. A juicio de Emile Faguet, el liberalismo de Constant fija límites incluso al gobierno elegido por la mayoría: "Por libertad entiende (Constant) el triunfo de la individualidad, tanto sobre la autoridad que quisiese gobernar mediante el despotismo, como sobre las masas que reclamasen el derecho de sojuzgar la minoría a la mayoría".

Marcel Prelot, en su *Historia de las Ideas Políticas*, considera que para Benjamín Constant una sola forma de gobierno es buena: aquella en que nadie es soberano, en que todo está regulado por una constitución que adopte el principio de la separación de los poderes y garantice las libertades. Constant se inclina por la monarquía constitucional pero acepta el sistema republicano en tanto sea constitucional. En su enfoque, "entre la monarquía constitucional y la república, la diferencia es de forma. Entre la monarquía constitucional y la monarquía absoluta, la diferencia es de

fondo". Ello así porque para Constant nada hay más repudiable que el absolutismo. En su *Cours de politique constitutionnelle*, el padre del liberalismo doctrinario escribe: "Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la del pueblo ni la de los hombres que se dicen sus representantes; ni la de los reyes a cualquier título que reinen ni la de la ley que, no siendo sino la voluntad del pueblo o del príncipe, según sea la forma de gobierno, debe estar circunscripta dentro de los mismos límites que la autoridad de la cual emana". Tales límites deben estar fijados por la constitución, al positivizar normas que deriven de la ley natural.

Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) es otra destacada figura del liberalismo doctrinario. Actúa durante el proceso revolucionario y estuvo muy cerca de que se le impusiera pena de destierro o de muerte. Se opone con énfasis a Napoleón, acordando prioridad a la persona humana frente a cualquier pretendida omnipotencia estatal: "Nosotros, personas individuales e idénticas, verdaderos seres hechos a imagen de Dios y dotados de inmortalidad, tenemos entre nuestras gloriosas facultades el discernimiento religioso; pero Dios no se lo ha dado a los estados, quienes no tienen los mismos destinos". Fija así con claridad que el hombre, por su vocación de eternidad, tiene un fin trascendente que obliga a rechazar cualquier doctrina totalitaria que pretenda someterlo con su yo íntegro al Estado.

Royer-Collard se inclina por la monarquía constitucional, refutando el supuesto derecho divino de los reyes. Francisco Guizot (1787-1874) es el continuador de sus ideas. Profesor en la Sorbona, diputado en 1830 y ministro durante la monarquía de Julio, Guizot auspicia en su curso sobre las instituciones de Francia el advenimiento al gobierno de los sectores integrantes de la clase media.

Chateaubriand pertenece también a la corriente del liberalismo político. Su visión de la libertad reconoce un fundamento trascendente: "La libertad no proviene del pueblo ni del rey, ni sale del derecho político sino del derecho natural, o antes bien del derecho divino; emana de Dios que deja al hombre a su libre arbitrio, de Dios que no puso condiciones a la palabra cuando otorgó la palabra al hombre".

Partidario de los Borbones, adhiere a la restauración pero rechaza la pretensión de restablecer sin limitaciones el antiguo régimen. Procura así "vincular la constitución con los partidarios del antiguo régimen, conciliar a los independientes con la monarquía". Como lo expresa acertadamente Marcel Prelot, hay en Chateaubriand "una curiosa y dolorosa ten-

sión entre las dos pasiones que lo obsesionan: la de la monarquía, a la que se considera ligado por el honor, y la de la libertad, a la que está ligado por el corazón".

El desplazamiento de los Borbones en 1830 pone término a la actividad política de Chateaubriand. Cinco años después, en carta a Tocqueville, escribe con acento profético: "Con toda certeza entramos en la era democrática: la idea democrática está en todas partes, socava todos los tronos y derrumba todas las aristocracias. Se la podrá combatir, los accidentes podrán detener su desarrollo; más, hágase lo que se hiciere, y dígase lo que se dijere, la victoria definitiva será para ella".

Alexis de Tocqueville (1805-1859), adscripto a la corriente del liberalismo político, es un autor al que hemos mencionado cuando resenhamos el proceso de la Revolución Americana. Para Tocqueville los Estados Unidos tienden a una mixtura en la que junto a las libertades políticas y civiles adquiere una función preponderante la igualdad. "La libertad —escribe en *La Democracia en América*— no es el estado principal y continuado que desean los pueblos cuyo estado social es democrático. Lo que ellos aman con amor eterno es la igualdad". Acordé con tales reflexiones, algunos años después Tocqueville sostendrá que la democracia es la libertad combinada con la igualdad.

El liberalismo británico, de los siglos XVIII y XIX se caracteriza por sus orientaciones pragmáticas. Tiene especial inquietud por la búsqueda de la felicidad y la utilidad: En sus expresiones más acentuadas se aproxima al materialismo y al hedonismo. Su existencia, en contraste con otras corrientes de mayor espiritualidad, corrobora lo expuesto por Jorge García Venturini, en su libro *Politeia*, cuando sostiene que "el liberalismo estuvo siempre bastante lejos de la unidad conceptual. En todo momento apareció como una fórmula abierta, dinámica, matizada, según el teórico y las circunstancias de turno".

Jeremías Bentham (1748-1832) es uno de los propulsores del liberalismo inglés. Fue autor de obras importantes como *Introducción a los Principios de Moral y Legislación*, *Deontología*, *El castigo racional*, y otros escritos. En su pensamiento se alían el empirismo individualista y el espíritu racionalista. Inclinado al utilitarismo, es autor de una denominada *aritmética de los placeres*. Ejerció una plausible influencia en el campo de la penología, auspiciando el *panopticon* o sistema de cárceles modelo con amplias posibilidades de trabajo para los reclusos. Su racionalismo lo llevó a proyectar constituciones para los nacientes países hispanoamericanos sin mo-

verse de su despacho ni conocer las condiciones reales de las relaciones públicas. Su colaborador más íntimo fue James Mill (1773-1836), enemigo del Estado intervencionista, economista de la escuela de David Ricardo, miembro del parlamento británico y continuador de la teoría utilitaria. Su hijo John Stuart Mill (1806-1873) es quizás la figura más relevante del liberalismo inglés. Autor de dos obras fundamentales: *On liberty* —1859— y *Consideration on Representative Government* —1861—, es un continuador de la escuela de Bentham. Se observa en su obra un profundo respeto por el individuo y la actividad privada. A juicio de García Venturini, "sin dejar de ser un empirista a la manera clásica y un determinista en materia social y política, expone un liberalismo de fuertes resonancias éticas... colocando sobre su indeclinable empirismo y utilitarismo, un idealismo abierto y generoso".

El liberalismo británico culmina en Herbert Spencer (1820-1903), autor de *Social Statics* (1851) y *The man versus the state* (1884). Imbuido de las enseñanzas de Charles Darwin, procura proyectarlas en el ámbito político y social. Considera que la naturaleza tiende a la preservación de los más aptos y útiles, favoreciendo esta circunstancia el bienestar general. A su juicio la intervención del Estado y la legislación positiva frecuentemente tienden a sofocar la iniciativa privada, malogrando el progreso que emergería de la espontánea evolución. Se opone a los liberales de la época de Gladstone a quienes atribuye haber promovido la injerencia estatal en las obras y servicios públicos, multiplicando los controles y la burocracia, y favoreciendo la instalación de una nueva esclavitud.

LOS CATÓLICOS LIBERALES

No queremos cerrar este amplio pantallazo de tendencias liberales, por momentos dispares y antagónicas, sin la mención de una corriente que algunos han denominado catolicismo liberal, cuyos representantes —afirma Manuel Río— "han amado siempre caracterizarse por la divisa Dios y Libertad".

Se trata, en primer término, del grupo que bajo la dirección de Félicité de Lamennais (1782-1854) publica en Francia, entre octubre de 1830 y noviembre de 1831, el diario "L'Avenir", reclamando a las autoridades el reconocimiento de las libertades de conciencia, enseñanza y asociación. Lamennais marcha a Roma y pide al papa Gregorio XVI que públicamente convalece su predica en "L'Avenir". Acosado por los partidarios

Pontificis "Mirari Vos", en la que no menciona a la democracia ni a la libertad. El Papa sólo condena la prender a ciertas libertades, identificando en tesis verdad y error. No formulaba, en cambio, ninguna objeción a lo que León XIII denominaría tolerancia civil y que hoy llamamos libertad de expresión, de religión, de enseñanza, etc., y que se traduce en regímenes pluralistas que permiten la difusión de diversas corrientes de pensamiento, por respeto a las personas que las profesan, sin que ello importe identificar en tesis verdad y error.

Lamennais acató inicialmente las directivas pontificias. En rigor, como lo apunta Romero Carranza en su libro sobre "Ozanam y sus contemporáneos", la escuela "menesiana" no era condenada en forma absoluta por la encíclica *Mirari Vos*. Tan sólo se censuraban algunas exageraciones y el empeño en rescindir de inmediato el concordato que regulaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Pero amargado por los ataques y calumnias de algunos reaccionarios y legitimistas, Lamennais se apartó de la Iglesia al publicar su libro *Las palabras de un creyente*. "En un estilo apocalíptico", —comenta René Zeller— Lamennais hacia hablar a Cristo en *Las palabras de un creyente*, para condenar, no solamente a los reyes sino también al Papa y a toda la jerarquía eclesiástica". Gregorio XVI refutó esta obra de Lamennais en la encíclica *Singulari Nos*, y manifestó que "era un libro pequeño de tamaño pero grande en perversidad".

Otra figura descollante de la corriente católica que se empeña en afirmar el sentido genuino de la libertad es el padre Enrique Lacordaire (1802-1861). Se aparta de Lamennais cuando este se subleva contra el romano pontífice y permanece fiel a la ortodoxia católica. "Amante de la libertad" —comenta Bidart Campos— se titula liberal impenitente; pero su liberalismo partía del postulado de que donde no está Dios, el amor de la libertad sólo engendra anarquía y despotismo; sólo el Evangelio proporciona el orden que regula y nutre a la libertad".

También pertenece a esta tendencia Federico Ozanam (1813-1853), fundador de las Conferencias de San Vicente de Paul, profesor de derecho comercial en Lyon y de literatura extranjera en la Sorbona de París, precursor de la doctrina social de la Iglesia y de la democracia de inspiración cristiana. Junto con el padre Lacordaire y el abate Enrique Maret, Ozanam publica el periódico *L'Ere Nouvelle* al tiempo de instalarse en

Francia la segunda república (1848). En el prospecto que anuncia su aparición para el 15 de abril de 1848, Ozanam, Lacordaire y Maret sintetizan su adhesión incondicional a la Iglesia Católica, su respeto por las personas que profesan otros cultos y su decisión de luchar por la vigencia integral de la libertad: "Pedimos, para nosotros y para todo el mundo, las libertades que hasta hoy nos han sido negadas y que la América protestante a nadie rehusa desde el día glorioso de su emancipación. Nosotros pedimos, pues, la libertad de educación, de enseñanza y de asociación sin las cuales las otras libertades son impotentes para formar hombres y ciudadanos."

No menos descollante fue la actuación de Carlos de Montalembert (1810-1870). Defensor entusiasta de la libertad de enseñanza, desafía el monopolio estatal existente en tiempos de Luis Felipe abriendo una escuela en París, junto a Enrique Lacordaire y Carlos de Coux, al margen de toda autorización oficial. Procesados ante la Cámara de los Pares del Reino, los tres realizan una vibrante defensa de la libertad de enseñanza. Aunque condenados a pagar una multa, salen victoriosos por la resonancia de sus discursos.

Montalembert, par de Francia (1830-1848) y diputado del Doubs (1848-1857), a quien Sainte-Beuve define como orador caballeresco, intrépido y brillante, se aparta de Lamennais cuando este se alza contra Roma y permanece toda su vida fiel a la Iglesia y la Santa Sede. En 1852 Montalembert escribe *Les intérêts catholiques au XIX siècle*. Considera que la libertad "lejos de ser hostil a la autoridad, sólo con ella puede coexistir". Se distancia así del individualismo anárquico y de todo despotismo. Afirma que el absolutismo es "de todos los gobiernos el que siempre ha expuesto a la Iglesia a los mayores peligros". El rechazo —a juicio de Montalembert— debe extenderse a todo tipo de absolutismo, sea ejercido por la muchedumbre o por una sola persona. Para él gobierno liberal debe ser sinónimo de moderación y respeto: "Bajo un gobierno liberal, la Iglesia no domina en el orden político y esa dominación no está dentro de sus deseos ni de sus intereses, si bien tiene algo que vale mil veces más que el poder: derechos".

Manuel Río, en su libro *La Libertad* (elección, amor, creación), ha destacado que los católicos liberales estaban en las antípodas de cualquier "sincretismo acomodaticio". También se oponían al liberalismo orientado "en el sentido del egoísmo absoluto" o del libertinaje.

La encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de Pío IX no significaron ningu-

na censura para las tesis de Lacordaire, Ozanam y Montalembert. Como lo ha explicado claramente Jorge García Venturini en su obra *Politeia*, en el *Syllabus* se condenan proposiciones que muchos sostenían en nombre de una supuesta versión del progreso, la civilización y el liberalismo. Se rechazan así desviaciones filosóficas y teológicas como el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo absoluto, la equiparación en tesis de todas las religiones, la imposición del matrimonio civil, la sujeción de la Iglesia al Estado, el nacionalismo exagerado, el repudio de la ley divina, el desconocimiento de Dios como origen primero de la autoridad, el monopolio estatal en la enseñanza y otras violaciones a la libertad religiosa. La condena, pues, contenida en la última proposición del *Syllabus*, referida a la imposibilidad de que la Iglesia se concilie con "el progreso, el liberalismo y la civilización moderna", debe interpretarse en función de todo el contexto del documento de Pío IX y, en particular, de lo expresado en la alocución *lambdudum cernimus*, del 18 de marzo de 1861, a la cual remite expresamente. En efecto, en esa alocución, después de exponer los sistemas corceados por los enemigos de la Iglesia como la última palabra de progreso y civilización, Pío IX declara: "Si por civilización hay que entender los sistemas inventados... para debilitar y tal vez destruir a la Iglesia, nunca podrán la Santa Sede y el Romano Pontífice aliarse con una civilización semejante". A la misma conclusión debe llegar con relación al liberalismo condenado por Pío IX. El mismo está circunscripto a las desviaciones filosóficas, teológicas y políticas reseñadas en el *Syllabus* y sostenidas por un laicismo agresivo hacia la Iglesia Católica. De ninguna manera aparecen cuestionadas posiciones como las de Lacordaire y Ozanam, expresión de lo que Marcel Prelot denomina un liberalismo católico ortodoxo.

Aun cuando no desarrollamos en este libro la evolución de las ideas políticas en la Argentina, a la que hemos dedicado otras publicaciones, no podemos dejar de señalar la influencia que el catolicismo liberal tuvo en nuestro país. En efecto, al producirse la embestida del liberalismo laicista contra la Iglesia y la libertad de enseñanza, reaccionaron con firmeza numerosos católicos que reconocieron como dirigentes a José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Tristán Achával Rodríguez, Nicolás Avellaneda, José Benjamín Gorostiaga, Manuel Demetrio Pizarro y Alejo de Nevares. El gran precursor de esta corriente de pensamiento fue Félix Frías, quien durante su prolongado exilio, en tiempo de Rosas, se había compenetrado de las ideas fundamentales de los católicos liberales europeos. La posición

de estos hombres, expuesta en libros, periódicos y discursos, se encuentra sintetizada por Manuel Demetrio Pizarro al expresar en el senado, en 1881, estas palabras categóricas: "Soy cristiano, católico, apóstolico, en comunión con la Santa Iglesia Romana, como soy liberal, republicano, demócrata, de conformidad y bajo los auspicios de la Constitución Nacional". En igual sentido Achával Rodríguez, en el debate sobre la libertad de enseñanza, advertía a los laicistas partidarios del monopolio estatal que ellos no eran verdaderos liberales. Nosotros —agregaba— "somos liberales en la verdadera acepción de la palabra", es decir, partidarios de la libertad. Por ello, Pedro Goyena, en el mismo debate, señalaba que el liberalismo de sus adversarios constituía una verdadera contradicción terminológica, agregando que "el liberalismo que condena la Iglesia es la idolatría del Estado. Es un modo de concebir la vida social; la administración, el gobierno, completamente desvinculados de la religión". A Goyena le preocupaba que quedara en claro que el Syllabus de Pío IX condenaba sólo cierto liberalismo, cierto progreso y cierta civilización invocados como pretexto para perseguir a la Iglesia y cercenar la genuina libertad.

Como acertadamente lo advierte Jorge García Venturini, en términos coincidentes con los de Pedro Goyena, Pío IX condenó cierto liberalismo, "no aquel que defiende la libertad esencial, la necesaria obediencia a la autoridad sin degradarse, ni aquel que combate la tiranía, sino aquel otro que es sinónimo de libertinaje, de indiferencia moral, aquel que niega la autoridad y promueve la subversión, aquel que persigue a la Iglesia y a sus ministros y, como cláusula del momento, aquel que quería despojar al Papa de sus territorios... No se condena al liberalismo como opción de una forma de gobierno, como proceso de promoción social, como defensa de la libertad en sus justos límites (aunque esos límites puedan discutirse), sino al que sustenta posiciones negadoras de los dogmas y la moral cristiana".

Lo expuesto corrobora lo expresado por Jean Touchard, en su *Historia de las Ideas Políticas*, cuando sostiene que a partir del siglo XIX el liberalismo ofrece aspectos muy diversos según las épocas, según los países y según las tendencias de una misma época y de un mismo país. Con frecuencia el vocablo liberalismo ha reflejado puntos de vista muy dispares, y aun antagónicos, sobre el sentido y alcance de la libertad en las múltiples manifestaciones de la actividad humana.

RACIONALISMO E HISTORICISMO

Los siglos XVIII y XIX estuvieron imbuidos de marcado racionalismo. En rigor se trata de un vocablo que tiene múltiples significaciones en la historia de las ideas. Como lo apunta Prieto Soler, el racionalismo alude a una concepción del mundo y del hombre basado en una confianza absoluta, o casi absoluta, en la razón humana y en sus capacidades.

El iluminismo del siglo XVIII expresado a través de la Ilustración, llevó frecuentemente al racionalismo a manifestaciones extremadas. Se apartó así notoriamente de la síntesis entre razón y fe forjada por el pensamiento cristiano a través de los autores de la patrística, la escolástica y la Escuela Española de los siglos XVI y XVII. Esta creencia en las posibilidades ilimitadas de la razón impulsó una ingenua confianza en el "progreso", propia de los autores de la Ilustración. No se advirtió que el progreso científico y técnico es insuficiente si no se encuentra complementado por un auténtico progreso moral y espiritual.

El racionalismo condujo a desconocer o menospreciar la dimensión sobrenatural de la vida humana, llevando a un mecanicismo que en nuestro tiempo ha sido claramente radiografiado por el padre José Kentenich. Ha favorecido el desarrollo de una mentalidad proclive a crear un abismo entre Dios y el mundo, la gracia y la naturaleza, lo divino y lo humano. Además, el racionalismo empirista, al circunscribir la capacidad cognoscitiva del hombre a lo que percibe por medio de los sentidos, rechazando la dimensión sobrenatural, ha conducido inexorablemente a diversas expresiones del materialismo y el ateísmo. Con frecuencia, el conocimiento así circunscripto, ha sido exaltado hasta el extremo de incurrirse en dogmatismos absolutos que han servido de base a diversas corrientes totalitarias.

El racionalismo desnaturalizó el jusnaturalismo cristiano, haciéndole prescindir de Dios como principio y fundamento de todo el orden normativo. Impulsó la codificación no con el espíritu práctico de Justiniano sino con la pretensión de que se redactaran ordenamientos racionales perfectos, válidos para toda época, dejando de lado los condicionantes históricos y sociológicos.

El historicismo constituyó una reacción contra el racionalismo. Igual que este, reconoce múltiples matices. Es difícil, por ello, formular una reseña sintética de su línea de tendencia. Juan Bautista Vico (1668-1774) figura entre los precursores del historicismo. A juicio de Federico Torres

Lacroze, el primer representante de la escuela-historicista fue Gustavo Hugo, autor de un *Manual de derecho natural como una filosofía del derecho positivo*, donde sostiene que el derecho se ha formado en todos los pueblos fuera de la autoridad legislativa, como en Roma a través del derecho pretoriano y la costumbre. En otra de sus obras (*¿Son las leyes las únicas fuentes de reglas jurídicas?*), afirma que el derecho ha surgido, al igual que el lenguaje, de las necesidades y usos de los pueblos, y que de esta manera viene a ser un producto de la historia. La segunda gran figura del historicismo jurídico y político fue Federico Carlos de Savigny quien, en 1814, escribió su famoso opúsculo: *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho*. Con esta obra, y otra denominada *Sistema de derecho romano actual*, Savigny procuró oponerse a la codificación en Alemania, impulsada por Thibaut, profesor en Heidelberg, con su trabajo titulado *De la necesidad de un derecho civil*. Para Savigny el derecho deriva del espíritu del pueblo (*volksgeist*) y se expresa a través de la costumbre. Su escuela histórica fue continuada por Eugenio Lerminier, autor de *Introducción a la historia del derecho y Filosofía del derecho*, y Jorge Federico von Puchta, quien escribió *El derecho consuetudinario*.

El historicismo sirvió de base a diversas corrientes del romanticismo y del idealismo alemán. En sus posiciones extremadas condujo al inmanentismo, a la negación de lo trascendente, a un existencialismo sin esencias.

Octavio N. Derisi, al señalar la necesidad de apartarse de los extremos a los que llevan el racionalismo y el historicismo, expresa: "En síntesis: no puro 'esencialismo' descarnado y desarticulado de la historia; que proclama la perennidad de 'la verdad, del bien y de las normas morales, sin tener en cuenta su 'carácter o encarnación temporal' —a la manera de las 'ideas platónicas' o de las ideas claras y distintas cartesianas—, ni tampoco 'puro existencialismo' o 'estructura histórica' vacía de toda esencia, de toda verdad y bien esenciales, permanentemente válidos, o en otros términos, ni puro 'historicismo relativista y escéptico' —a la manera de Diltzey y Sartre—, ni puras verdades y bienes esenciales inmutables, desvinculados de la temporalidad y cambio históricos —a la manera de Platón y Descartes—, sino verdades y bienes esenciales inmutables, fundados en el ser trascendente y, en definitiva, en el Ser absoluto de Dios—o en la comunicación divina de la verdad, en la Revelación cristiana—, pero encarnados en formulaciones y estructuras históricas cambiantes, es decir, expresadas con sentido histórico o 'historicidad'—Santo Tomás—".

EL CONSERVADORISMO

El racionalismo de los revolucionarios franceses suscitó diversas reacciones por parte de autores que conferían gran importancia a las tradiciones históricas. Entre estos escritores políticos sobresale la figura de Edmund Burke, nacido en Dublín, el 12 de enero de 1729, hijo de un abogado irlandés, protestante y liberal (whig), y de una señora también irlandesa, pero católica y legitimista.

En el parlamento británico Burke pronunció célebres discursos en 1774, 1775 y 1777 en defensa de los colonos de América y en oposición a la política tributaria de la corona. Era, pues, un genuino liberal (whig), adversario de los tories que pugnaban por consolidar las prerrogativas del rey Jorge III.

Pero así como Burke era un partidario de las históricas libertades arraigadas a lo largo de la historia institucional británica, era también un enemigo, desde antes de la emancipación americana, de los "filósofos" racionalistas y con frecuencia ateos del continente. En 1773 había realizado un viaje a Francia que le había servido para cargarse de prevenciones frente a esas desviaciones doctrinarias.

Al producirse los sucesos de 1789 guardó inicialmente silencio hasta obtener suficiente información. Pero al producirse las extralimitaciones contra la familia real, en las jornadas del 5 y 6 de octubre de ese año, Burke ya no vaciló y advirtió con precisión que los revolucionarios franceses eran enemigos de las genuinas libertades inglesas defendidas incluso por las trece colonias americanas. Al año siguiente, adoptando la forma de una larguísima carta, escribió su célebre obra *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* en la que aparecen condensadas sus ideas conservadoras y liberales, totalmente distantes de las tendencias extremistas que a su juicio predominaban en Francia.

Burke se exaspera ante la sola posibilidad de que pueda confundirse o identificarse la revolución inglesa de 1688 con la francesa de 1789. Las abstracciones, en materia política, le horrorizan. Sólo valora positivamente las realidades concretas. No le interesa la abstracta noción de la libertad proclamada por los franceses sino los concretos derechos consolidados en el curso de la historia. Hace el elogio de la constitución británica, expresando: "Gracias a nuestra obstinada resistencia a la innovación, gracias a la pereza fría de nuestro carácter nacional, llevamos aún la impronta de nuestros antepasados... No somos los adeptos de Rous-

seau, ni los discípulos de Voltaire...nuestros predicadores no son ateos ni nuestros legisladores locos. Sabemos que no hemos hecho ningún descubrimiento, y creemos que no hay descubrimientos que hacer, en moralidad; ni tampoco muchos en los grandes principios de gobierno, ni en las ideas sobre la libertad. En Inglaterra no hemos sido despojados todavía de nuestras entrañas naturales... No hemos sido todavía vaciados y recosidos para ser rellenados, como los pájaros de un museo, con paja, con trapos y con malos y sucios recortes de papeles sobre los derechos del hombre".

El autor de las *Reflexiones* no es, sin embargo, un reaccionario; es un conservador partidario del cambio paulatino, sin quemar etapas. Es un amante de la evolución y un enemigo de la revolución. Ama "una libertad viril, moral y regulada". Considera que los ingleses deben preservar sus libertades concretas sin encandilarse con la revolución. No descarta posibles modificaciones institucionales. Pero aclara que aun cuando cambiara, sería para conservar. Exige, no obstante, que no se desfigure su posición. Sus *Reflexiones* proceden de "un hombre cuya actuación pública casi entera ha sido una lucha por la libertad ajena (los derechos de los colonos americanos) en cuyo pecho no amidó más cólera vehemente o durable que la encendida por lo que creyó la tiranía". Eso lo autoriza para expresar con énfasis, respecto de Francia, que "la sola idea de fabricar un nuevo gobierno es suficiente para llenarnos de horror y repugnancia... Todas las reformas que hicimos hasta ahora (los británicos) se basaron en el principio de la reverencia a la antigüedad... Los que nunca vuelven la vista hacia los antepasados, nunca mirarán hacia la posteridad".

Agrega Burke que "un patriota bueno y un verdadero político, siempre consideran cómo utilizarán mejor los materiales existentes en el país. La inclinación a conservar, y la habilidad para mejorar, tomadas juntas serán mi modelo como estadista". Si no se observa este criterio, considera el autor de las *Reflexiones*, citando a Rabaud de Saint-Etienne, que "la cólera y el frenesí abatirán en media hora lo que la prudencia, el juicio y la previsión pueden crear en cien años".

Al hacer el balance de lo realizado por la Asamblea en Francia afirma que sus "mejoras" son superficiales y sus "errores", fundamentales. Subraya que el proceso revolucionario ha sido "antinatural": "Los rebeldes hallaron su castigo en su éxito. Las leyes trastornadas; los tribunales subvertidos; la industria sin vigor; el comercio expirante; los impuestos impagos, y sin embargo el pueblo empobrecido; la Iglesia saqueada sin que el

Estado se aliviara; la anarquía civil y militar transformada en constitución del reino; todo lo divino y lo humano sacrificado al ídolo del crédito público, y como consecuencia, la bancarrota nacional."

Burke advierte que la disciplina y obediencia del ejército, "la percepción de una renta efectiva y bien distribuida", la "moralidad y la religión", la "seguridad y la propiedad"; la "paz y el orden", las "costumbres cívicas y sociales" son indispensables. Sin ellas la libertad no es un beneficio mientras dura, y no tiene probabilidad de durar mucho tiempo".

Para Burke "no hay para el gobierno más calificaciones que la virtud y el saber, reales o presuntos. Dondequier se hallen efectivamente, tienen, en cualquier estado, condición, profesión o negocio, el pasaporte del Cielo para los puestos y los honores humanos. ¡Robre del país que impía y locamente rechazara los servicios del talento y la virtud, civil, militar o religiosos, otorgados para adornarlo y servirlo; y condenara a la oscuridad todo lo que está formado para rodear al Estado de lustre y gloria!"

Tales reglas no fueron —a criterio del autor de *Reflexiones*— observadas por los revolucionarios en Francia. Allí se habrían alterado las jerarquías, confundiendo la honestidad de cualquier profesión con la aptitud para gobernar. Burke no considera deshonroso trabajar como peluquero o fabricante de velas de sebo. Pero, a su juicio, estas profesiones no confieren aptitud para gobernar: "Tales categorías de hombres no deben sufrir opresión por parte del Estado; pero el Estado sufre si a la gente como ellos, individual o colectivamente, se les permite gobernar. En esto—advierte a los franceses— creeréis estar combatiendo prejuicios, pero estáis en guerra con la naturaleza".

Burke defiende la función que en el gobierno deben cumplir los propietarios y miembros de la nobleza y se muestra desconfiado hacia los regímenes que sostengan su legitimidad sólo en razones numéricas. Frente a lo ocurrido en Francia, critica duramente el nivel de preparación para el gobierno de los miembros del Tercer Estado y del clero y, refutando a Sieyès, expresa: "Se dice que veinticuatro millones deben prevalecer sobre doscientos mil. Cierto, si la constitución de un reino fuera un problema de aritmética". Pero agrega: "La voluntad de los más y su interés, pueden diferir a menudo; y la diferencia será grande cuando hagan una mala elección. Un gobierno de quinientos abogaduchos de campaña y oscuros curas de parroquia no es bueno para veinticuatro millones de hombres, aunque fueran elegidos por cuarenta y ocho millones, ni será mejor por el

hecho de estar dirigido por una docena de personas de abolengo que traicionaron su mandato para lograr dicho poder."

El libro de Burke tuvo de inmediato una repercusión notable. Hubo once ediciones en menos de un año (1790/1791). Se transformó rápidamente en la obra básica de los adversarios de la Revolución Francesa. Cuando este movimiento estalló, los dirigentes políticos ingleses asumieron actitudes vacilantes. El libro de Burke fue decisivo. Lo apoyaron sus adversarios tories (conservadores), y sus compañeros del partido Whig (liberal) terminaron por darle la razón cuando Luis XVI fue ejecutado. Hasta su muerte, ocurrida en julio de 1797, Burke se mantuvo firme en su oposición, abominando de lo ocurrido en el continente a partir de 1789. Comenta Jean-Jacques Chevallier que algunos meses antes de su muerte, en la Navidad de 1796, recibió en Beaconsfield la visita de un abogado, MacIntosh, que había escrito, como réplica a las *Reflexiones*, las *Vindiciae Galliae* (Defensa de Francia) y que quería retractarse en forma personal. En presencia de su visitante, Burke renovó su maldición a "aquella carroña (*that putrid carcass*), a aquella madre de todo mal, la Revolución Francesa". Su otro gran contradictor, Thomas Paine —preursor de la emancipación norteamericana—, escribió también una obra (*Los Derechos del Hombre*), en 1791, para refutar las tesis de Burke. Pero en tiempos del terror jacobino, a pesar de su condición de miembro de la Convención, fue privado de su inmunidad parlamentaria y de su ciudadanía francesa, permaneciendo en prisión cerca de un año. Como MacIntosh, también Thomas Paine terminó decepcionado con la Revolución Francesa, a la que prefirió encuadrar sin éxito en los lineamientos de la Revolución Americana. Algunos años después regresó a Nueva York, donde murió el 8 de junio de 1809.

LOS TRADICIONALISTAS

Joseph de Maistre nace en Chambéry, súbdito del rey de Saboya, el 1º de abril de 1753. Es autor de varias obras en las que auspicia la restauración de los Borbones, condenando con expresiones muy severas lo ocurrido en Francia a partir de 1789. Es autor de numerosos escritos que en la edición de sus *Obras Completas* de 1884/1887 integran catorce volúmenes. Entre los trabajos más difundidos figuran *Estudio sobre la soberanía* (1796), escrito para refutar las ideas de Rousseau; *Consideraciones sobre Francia* (1796), que es la obra que alcanzó mayor divulgación; *Ensayo so-*

bre el principio generador de las constituciones políticas (1809-1814); *Les soires de Saint Petersbourg* (1821) y un escrito titulado *Du Pape*, en el que combate las desviaciones religiosas de jansenistas y galicanos.

Las *Consideraciones sobre Francia* fueron escritas para confestar un folleto de Benjamin Constant sobre el Directorio de Francia. En sus páginas de Maistre exterioriza su frontal oposición frente al republicanismo de los revolucionarios. Afirma categóricamente que no puede existir una gran nación libre bajo gobierno republicano. "La cosa —agrega de Maistre— es tan clara por sí misma, que la teoría podría prescindir de la experiencia; pero la experiencia, que decide todas las cuestiones en política igual que en física, se halla aquí en perfecto acuerdo con la teoría... Los términos 'gran república' se excluyen mutuamente igual que los de 'circulo cuadrado'. Y eso está demostrado matemáticamente."

Advertido de que su fobia antirrepública puede ser refutada recurriendo al ejemplo de América del Norte, no oculta su escepticismo sobre el futuro de las colonias emancipadas: "Nos citan el caso de América; no conozco nada tan irritante como las loas otorgadas a este niño en piñales: dejadlo crecer." Esto lo escribe en 1796. Antes de morir, en 1821, habrá vislumbrado seguramente de Maistre lo infundado de su escepticismo acerca del futuro de los Estados Unidos de América.

El escepticismo del autor de *Consideraciones sobre Francia* es igualmente terminante respecto del régimen representativo en tanto confiera el derecho a votar a todo ciudadano, aboliendo toda distinción y función hereditaria. "Tal representación —afirma de Maistre— es algo que jamás se ha visto, y que jamás se impondrá."

Su posición frente a los sucesos ocurridos en 1789 es de rechazo rotundo: "Lo que distingue a la Revolución Francesa, y la convierte en un 'acontecimiento' único en la historia, es que es radicalmente mala, ningún elemento de bien alivia en ella los ojos del observador: es el sumo grado de corrupción que se conoce; es la pura impureza... La Revolución Francesa ha recorrido, sin duda, un período dentro del cual todos los momentos no son iguales; sin embargo, su carácter general no ha variado, y en su cuna misma dio pruebas de todo lo que había de ser. Era un cierto delirio inexplicable, una impetuosidad ciega, un desprecio escandaloso de todo cuanto es respetable entre los hombres; una atrocidad de nuevo tipo, que se divertía con sus crímenes; era, por encima de todo, una prostitución impudica del razonamiento y de todos los términos creados para expresar ideas de justicia y de virtud... Se da en la Revolu-

ción Francesa un carácter satánico que la distingue de todo cuanto se ha visto y tal vez de todo cuanto se verá... Recuérdense las grandes sesiones, el discurso de Robespierre contra el sacerdocio, la apostasía solemne de los sacerdotes, la profanación de los vasos sagrados; la entronización de la diosa Razón, y esa multitud de escenas inauditas con que las provincias trataron de superar a París; todo ello sale del círculo de los crímenes comunes, y parece pertenecer a otro mundo."

Dé Maistre sustenta una visión providencialista de la historia y de la política. A su juicio, "todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o son cosa pasajera". Advierte que esto fue incluso comprendido por Rousseau, "el hombre que tal vez más ha errado en el mundo"; aunque sin advertir todas sus consecuencias. Hace el elogio del cristianismo y de su capacidad de resistencia frente a todas las persecuciones, finalizando el capítulo V de las *Consideraciones sobre Francia* con una exhortación a sus compatriotas para que restauren la dinastía borbónica: "¡Franceses! ¡Abrid paso al rey cristianísimo, llevadlo vosotros mismos a su trono antiguo...!"

En materia constitucional de Maistre comparte las ideas de Burke. Rechaza con énfasis las abstracciones. Se muestra incluso adversario de las constituciones escritas. Considera que la de 1795 es una pura abstracción. Se inclina por las constituciones consuetudinarias, tradicionalistas, cargadas de historia. Afirma que "ninguna constitución resulta de una deliberación; los derechos de los pueblos nunca existen por escrito, o al menos los actos constitutivos o las leyes fundamentales escritas nunca son más que títulos declaratorios de derechos anteriores, de los cuales no puede decirse más qué una cosa: qué existen porque existen".

Agrega de Maistre que "la constitución de 1795, al igual que sus hermanas mayores, está hecha para el hombre. Pues bien, no existe el hombre en el mundo. He visto en mi vida a franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa, pero en lo que hace al hombre, declaro no haberme encontrado nunca en mi vida".

La oposición de Maistre al sistema republicano se extiende también a un sistema mixto como el británico. En los *Fragmentos sobre Francia*, incorporados al tomo I de sus Obras Completas, afirma que "el proyecto de dar la república a 24 millones de franceses es casi tan extravagante como si una inteligencia superior hubiese venido a revelar su imposibilidad... Digo más: aun si se hubiese propuesto para Francia un gobierno mixto como el de Inglaterra, era también una imprudencia imperdonable".

nable el adoptarlo. Todas las presunciones estaban contra el buen éxito de semejante intento". A juicio de Maistre, los males de Francia derivan en buena medida de la deplorable integración de la Asamblea Constituyente: "Nobles innobles que venían a vengar bajamente, en la reunión de los representantes de la nación, miserables resentimientos, que almas un poco por encima de la última abyección habrían sacrificado mil veces por el bien público; otros nobles, menos culpables porque sólo carecían de inteligencia, que se dejaron conducir neciamente por manos ocultas que los empujaban al precipicio mostrándoles hábilmente el triste honor de ser jefes de partido; desdichados párracos de campaña, los más respetables de los hombres en sus puestos, los más ridículos y peligrosos en los que les hicieron ocupar; desgraciados levitas a quienes arrancaron de los altares, pervirtieron, amotinaron, y tuvieron la funesta sagacidad de dar como aliados al bando ya excesivamente exaltado que lamentará mucho tiempo sus irreparables errores; una multitud de hombres oscuros cuyos nombres jamás habían sido pronunciados fuera de sus familias, a quienes no recomendaba ante su patria ningún talento conocido, necesariamente ajenos a los hombres y a los asuntos de Estado, y que sólo aportaron a la asamblea mentes estropeadas por los libros de moda, y atiborradas de teorías de colegio. Añadid a todo ello facinerosos de primer orden, hombres profundamente inmorales, apóstatas públicos. He ahí los representantes, los legisladores, los regeneradores de Francia".

Afirma de Maistre que Francia fue engañada por tales "innovadores", subrayando que la "Enciclopedia y la Constitución francesa son las dos producciones más informes de la inteligencia humana".

Al hacer el contraste entre los sucesos de Francia y Estados Unidos, expresa: "Los americanos no han cometido la extravagancia de destruir hasta los cimientos su sistema político para crear otro nuevo; la operación se redujo, por así decir, a transportar el poder ejecutivo de Inglaterra a América. Acostumbrada al gobierno inglés, la república conservó los fundamentos del mismo... Los norteamericanos son un pueblo nuevo, bueno, religioso, y sobre todo tranquilo; el verdadero amor de la libertad apartado de toda licencia los ha animado constantemente... Pero en París, ¡qué frenesí!, ¡qué odios!, ¡qué impetuositud y qué indecencia en las discusiones! Los extranjeros que presenciaban aquellas escenas apenas podían creer a sus ojos y oídos".

La opción, pues, para Francia, es según de Maistre el monarquismo providencial: "Dios hace a los reyes, al pie de la letra. Prepara las dinas-

tias reales; las hace madurar en el seno de una nube que oculta su origen. Luego ellas aparecen coronadas de gloria y honor; se instalan; y he aquí el principal signo de su legitimidad". Piensa que no es posible elaborar racionalmente una constitución republicana, como lo pretenden los revolucionarios franceses: "El hombre no puede crear una constitución; y ninguna constitución legítima puede ser escrita". A su criterio los documentos de la historia institucional inglesa tienen mínima significación: "La verdadera constitución inglesa es ese espíritu público admirable, único, infalible, superior a todo elogio, que lo conduce a todo, que lo conserva todo, que lo salva todo. Lo que está escrito nada es".

Las ideas reaccionarias y ultratradicionalistas de Maistre encontraron su complemento en la obra del vizconde Luis Gabriel de Bonald (1754-1830). Emigrado por causa de la Revolución, en 1791 se unió al ejército de Condé. Cinco años después escribió su obra principal: *Teoría del poder político y religión*. Para Jean Touchard medianas notables semejanzas entre el pensamiento de Maistre y el de Bonald: "Tanto para de Maistre como para Bonald, la historia es el producto de un orden providencial. Este providencialismo de Joseph de Maistre le conduce a presentar a la Revolución Francesa como una expiación querida por Dios; a Napoleón, como el instrumento de la providencia divina; a Francia, como investida de una misión religiosa; y a la guerra, como una obra divina".

EL NACIONALISMO

El nacionalismo es una tendencia que ha tenido múltiples, diversas y aun antagónicas expresiones en la historia de las ideas políticas. Sus orígenes se remontan al siglo XV, cuando comienzan a exteriorizarse con vigor las corrientes que pugnan por consolidar a los nacientes estados nacionales. Dante Alighieri es el último autor que en su obra *De Monarchia* auspicia un imperio universal. Desde los comienzos de la Edad Moderna, en cambio, las ideas y los sentimientos nacionales serán los que prevalezcan. Nicolás Maquiávelo es uno de los primeros en desarrollar una tendencia nacionalista que apunta hacia la unificación política de la península itálica.

Con acierto señala Raymond G. Gettell, en su *Historia de las Ideas Políticas*, que el nacionalismo existe de una manera inconsciente y difusa hasta la terminación del siglo XVIII: "Se le reconoce como hecho político, en 1772, con el reparto de Polonia. Aparece insinuado en la oratoria

de Patrick Henry y Thomas Paine, en tiempos de la Revolución Americana. En la Declaración de la Independencia, dice Jefferson que un pueblo debe ocupar, entre los poderes del mundo, el puesto desigual y correspondiente a que ha sido predestinado, con arreglo a los designios de Dios y a las leyes naturales. Hamilton, en *El Federalista*, ve en el ejemplo de una nación que carece de gobierno propio, un espectáculo lamentable".

El Renacimiento, a través de Maquiávelo, y la Reforma, opuesta al universalismo de Roma, contribuyeron a que se expandiera el difuso ideario nacionalista. La Revolución Francesa actuó también como un factor impulsor de esa tendencia. Los triunfos militares de Napoleón encendieron los sentimientos nacionales de los franceses. Por otra parte, españoles y alemanes, invadidos y derrotados por los ejércitos de Napoleón, encontraron en el nacionalismo un factor que contribuyó a acentuar la resistencia y a lograr la liberación. Hasta mediados del siglo XIX nacionalismo y patriotismo son dos vocablos íntimamente emparentados. Surgen los denominados movimientos nacionales y liberales, opuestos al absolutismo, y que tienden a consolidar la emancipación de nuevos estados que adoptan organizaciones constitucionales inspiradas por Locke, Montesquieu y la carta de Filadelfia de 1787. Expresión de esa lucha fue la guerra emprendida por el pueblo español contra la invasión napoleónica, la organización de Juntas de Gobierno en España y América, la sanción por las Cortes de Cádiz de la Constitución de 1812 y, finalmente, la independencia de las provincias hispanoamericanas.

El proceso de unificación de Italia, promovido por José Mazzini, se encuentra también imbuido de ideas nacionalistas y liberales. "Mazzini — dice Jean Touchard — es uno de los mejores representantes de este nacionalismo liberal y romántico. Es un patriota italiano, un eterno proscripto, un obstinado conspirador; permanece fiel a sus convicciones republicanas y no cesa de denunciar el maquiavelismo de Cavour, incluso después de la realización de la unidad italiana."

Las ideas nacionalistas ejercen, también influencia en la Confederación Alemana, integrada por treinta y ocho estados. Después de un complejo proceso político las confederaciones germanas se unifican luego de la guerra franco-prusiana (1871), estableciéndose el Segundo Reich, cuya jefatura asume, como emperador, el rey de Prusia Guillermo I. También en el oriente europeo se producen reacciones nacionalistas promovidas por servios, albaneses, montenegrinos, croatas, eslovenos, griegos, rumanos, turcos y búlgaros.

A juicio de Geitell, en la primera mitad del siglo XIX el nacionalismo es democrático y revolucionario. Luego de la Revolución de 1848 adquiere nuevas connotaciones que se manifiestan en lo interno, en tendencias proclives a la autocracia, el racismo y el intervencionismo estatal, y en lo externo, hacia el imperialismo y la hostilidad internacional.

Fichte (1762-1814), autor de los *Discursos de la Nación Alemana* (1807-1808), es uno de los precursores del nacionalismo totalitario que tendrá en su país cabal expresión en el nacionalsocialismo de Adolfo Hitler. Su nacionalismo pedagógico, cultural, religioso y místico se manifiesta también en el campo de las ideas económicas en su obra *Estado Comercial Cerrado* (1800).

En Francia Jules Michelet (1798-1874) es el primer gran expositor de la corriente nacionalista romántica. Cuando habla de nación se refiere, fundamentalmente, a Francia. Le atribuye una misión y le reconoce personalidad: "La Nación —afirma Michelet— no es una colección de seres diversos, es un ser organizado; más aún: una persona moral; un admirable misterio que se hace evidente: la gran alma de Francia". Michelet reivindicó siempre la tradición revolucionaria de Francia y asoció su enfoque de la nación con la afirmación de la libertad. Sus ideas políticas pueden sintetizarse, según Roland Barthes, en estos breves enunciados: "Convicción de que las clases sociales van a federarse; pero no a desaparecer. Piadoso deseo de una asociación cordial entre capital y trabajo. Lamentaciones contra el maquinismo. Anticlericalismo (el de Voltaire). Deismo (el de Rousseau). Infalibilidad del pueblo..."

Hipólito Adolfo Taine (1828-1893) es otro autor francés que con su obra cumbre *Les origines de la France contemporaine* (1875-1893) levanta la bandera del neotradicionalismo, se opone a las corrientes jacobinas y contribuyé a poner las bases del nacionalismo francés que tendrá en Mauricio Barrès (1869-1923) a su gran expositor. Barrès pasa del anarquismo al nacionalismo. Sustituye —observa Jean-Jacques Chevallier— el culto del Yo individual por el del Yo nacional. Barrès no adhiere a las corrientes que apuntan hacia la restauración monárquica. Es republicano, pero inclinado hacia un nacionalismo antiparlamentario, presidencialista y sujeto a una constitución autoritaria que organice el ejercicio del poder sobre la base de un amplio plebiscito.

José Ernesto Renán (1823-1892), impulsor como Taine de la corriente neotradicionalista, es autor, entre otras obras, de *L'avenir de la science*, que es un himno ilusionado al progreso científico, y de *Reforme intellectuelle*.

lle et morale de France, que constituye una meditación sobre las causas de la derrota sufrida por su país en la guerra franco-prusiana. El 11 de marzo de 1882. Renán pronuncia en la Sorbona su célebre conferencia *Qu'est-ce qu'une nation?* Touchard considera que se trata de la Carta Fundamental de cierto nacionalismo francés. Renán desecha en su exposición a la raza, la lengua o la religión como elementos decisivos para conformar una nación. Piensa, por el contrario, que una nación "es una voluntad de unión para un obrar común en el futuro, basado en un legado común recibido del pasado... un alma, un espíritu, una familia espiritual; resulta, en el pasado, de recuerdos de sacrificios, de glorias, con frecuencia de dudas y de penas comunes; en el presente, del deseo de continuar viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es el hablar la misma lengua o el pertenecer al mismo grupo etnográfico; es haber hecho grandes cosas en el pasado y querer hacerlas en el porvenir... La nación es una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado pero se resume, sin embargo, en el presente en un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es... un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida".

El nacionalismo integral evolucionó hacia el neomonarquismo auspiciado desde fines del siglo XIX por la revista "L' Action Française", dirigida por Henri Vaugliois. Posteriormente, a partir de 1908, dicha publicación se transformó en diario, bajo la inspiración de Leon Daudet. La figura más relevante del nacionalismo de "L' Action Française" es Charles Maurras (1868-1952). Recibe, por un lado, influencias de Bossuet, de Maistre y Bonald, y por otro, de positivistas y neotradicionalistas como Comte, Taine y Renán. Llerena, Arnadeo y Ventura, en su libro *El Orden Político*, califican de pagano al nacionalismo de Charles Maurras.

Maurras, en su célebre *Encuesta*, plantea la necesidad de establecer en Francia una monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada. Para Maurras, comenta Prelot, la República es un régimen intrínsecamente inaceptable. El autor de *Encuesta (Enquête sur la monarchie)* considera que la necesidad de la monarquía puede ser deducida en Francia de modo matemático. En su obra *Mes idées politiques* expresa: "Una vez que se establece como postulado la necesidad de conservar nuestra patria francesa, todo se encadena, todo se deduce de un movimiento ineluctable. La fantasía, la elección misma, no toman ninguna

parte: si habéis resuelto ser patriota, seréis obligatoriamente realista. Más si habéis sido conducidos de esa forma a la monarquía, no sois libres para desviáros hacia el liberalismo, hacia la democracia o sus sucedáneos. La razón lo exige. Hay que seguirla e ir donde ella conduce". La posición extremada y triunfalista de Maurras le lleva a expresar al finalizar el segundo libro de la Encuesta: "Nos hemos atrevido a pronunciar el nombre de la monarquía científica..., no nos ha bastado con decir o escribir hemos probado... Francia está obligada, ésta es la palabra, a la monarquía. Esto no depende, en efecto, de sus voluntades; esto depende de sus necesidades... o Francia y el rey, o sin rey, pero también sin Francia".

Observa Ricardo Gutiérrez Nieto que Maurras —quien personalmente se proclamaba agnóstico— pretende rescatar para su nacionalismo integral una visión del catolicismo deformada y ambigua. La reacción de la Iglesia no tarda en producirse. En 1914 el Santo Oficio expide un dictamen que impugna siete libros de Maurras así como la revista de "L'Action Française". A su vez, algún tiempo después, el cardenal Paulino Andrieu, arzobispo de Burdeos, formula severos cargos a dicho movimiento político. El papa Pío XI, el 26 de diciembre de 1926, en su carta *Nous avons lu*, adhirió a la posición de dicho prelado francés condenando los aspectos objetables, desde la perspectiva católica, del nacionalismo integral de Maurras y "L'Action Française".

Posteriormente, "durante el pontificado de Pío XII (1939/1958), después de que el comité directivo de 'L'Action Française' rechazó públicamente los escritos erróneos y todo precepto o teoría contrarios a las enseñanzas pontificias, fue levantada la condena romana". Charles Maurras murió reconciliado con la Iglesia, el 16 de noviembre de 1952.

En España y Portugal, durante los regímenes autoritarios de Franco y Oliveira Salazar, alcanzaron difusión doctrinas nacionalistas antiliberales, corporativistas y antiparlamentarias. También en la base de los totalitarismos fascista y nacional-socialista se encuentran versiones extremadas del nacionalismo. En el curso del siglo XX, esta corriente inspira al régimen turco de Mustafá Kemal Ataturk —1878/1938—, a los nacientes estados africanos y a los países islámicos. También el nacionalismo ha servido de soporte a gobiernos de diverso signo en América Latina. Ha estado frecuentemente asociado a versiones "populistas", a veces cercanas al socialismo, otras muy adversas al comunismo, y siempre opuestas a la política exterior de los Estados Unidos de América.

EL SOCIALISMO

Diversos factores contribuyen en la primera mitad del siglo XIX a plantear la denominada cuestión social. El invento de la máquina de vapor, la sustitución de la producción artesanal por nuevos sistemas que permiten la producción en serie, el incremento de la actividad industrial, las migraciones del campo a las ciudades, la prohibición de asociarse con fines gremiales sancionada en Francia en 1791 mediante la ley Chapelier, el materialismo que se extiende a vastos sectores de la población, las jornadas laborales de exagerada extensión, los abusos en materia de trabajo de mujeres y niños, la prescindencia de la idea del bien común observada por ciertas corrientes ultraindividualistas, y otros muchos factores plantean problemas sociales que suscitan diversas respuestas. Algunos mantienen un criterio firmemente abstencionista negando al Estado incluso un rol subsidiario frente a la iniciativa individual. Otros, como los católicos sociales, auspician criterios de paz, concordia y justicia, tan antiguos como el cristianismo, que serán explícitamente desarrollados por el magisterio pontificio a partir de la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Un sector optará por la violencia y la lucha de clases, encolumnándose tras las ideas de Marx y Engels. Finalmente, otros, denominados muy genéricamente socialistas, propondrán fórmulas diversas para encarar la denominada cuestión social y promover diversas reformas institucionales. Como generalmente no predicen la violencia y auspician fórmulas de conciliación entre el capital y el trabajo, Carlos Marx denominará despectivamente a estos autores socialistas utópicos.

Jean de Sismondi (1773-1849) es autor de *Nouveaux Principes d'Economie Politique* (1819). Auspició la intervención del Estado exteriorizando pesimismo hacia la libre concurrencia. Auspició la formación de una organización social de pequeños agricultores que cultiven la tierra en forma intensiva, quedando a cargo del gobierno la salvaguardia del orden y el bienestar.

El vocablo socialista comienza a difundirse en Francia e Inglaterra en la década que se extiende entre 1830 y 1840. Para Robert Owen (1771-1858), autor de *A New View of Society*, *The book of de New Moral World*, y *What is socialism*, dicho vocablo alude fundamentalmente a un sistema de asociaciones cooperativas. La vida y obra de Owen pasa por varias etapas. La primera está signada por su filantropía patronal. En su industria de New Lanark se ocupa con particular énfasis de aspectos que conciernen

al bienestar de los trabajadores: reducción de jornadas de trabajo, construcción de escuelas, mejoramiento de la higiene y de las viviendas, etc. En una segunda etapa, Owen se empeña en interesar al parlamento para que se sancione una ley que prohíba los excesos que se cometían con los niños que trabajan en las fábricas. En un tercer período procura organizar comunidades agrícolas que culminan en completos fracasos. Posteriormente se dedica Owen a fomentar el mutualismo y el cooperativismo. En sus últimas obras —comenta Jean Touchard— Owen se convierte en el apóstol de un mesianismo social: "Anuncia el reino de Dios sobre la tierra, el advenimiento de una era de virtud y felicidad; repite sin cesar que los tiempos están próximos. El owenismo, pues, parte del paternalismo y termina en una especie de milenarismo laico".

Otra figura característica del socialismo utópico es el conde Henri de Saint Simon (1760-1825). En su obra *L'industrie* sostiene que la guerra de la emancipación americana, de la que participó, constituye el punto de partida de sus reflexiones políticas. "Desde ese momento entreyó que la Revolución de América señalaba el comienzo de una nueva era política, que esta revolución debía necesariamente determinar un progreso importante en la legislación general y que al poco tiempo causaría grandes cambios en el orden social que existía entonces en Europa". Es autor de una célebre "parábola" en la que refiere que nada grave ocurriría en Francia si súbitamente perdiera la familia real, los ministros, los altos funcionarios, los empleados de los ministerios, el alto clero, los jueces y los 10.000 propietarios más ricos que no trabajan de modo directo sus tierras. Agrega que la catástrofe sería irreparable si, en cambio, desaparecieran súbitamente sus "3.000 primeros sabios, artistas y artesanos". Procura así distinguir entre la "clase industrial" y los ociosos. Entre los "industriales" figuran, para Saint Simon, desde un carpintero a un agricultor, es decir, todos los que realizan actividades productivas.

A juicio de Raymond G. Gettell, Saint Simon "cree que la política constituye, en sus orígenes, la ciencia de la producción y que debe ser absorbida, finalmente, en el campo de la economía. Propone un nuevo orden social bajo la dirección de las clases productoras, con el fin de conseguir el mayor progreso en la industria. La autoridad suprema radica en un parlamento de tres cámaras: en la primera se proponen las leyes y está formada por ingenieros, poetas y artistas; en la segunda se examinan y aprueban aquellas y está integrada por físicos y matemáticos, y en la tercera se ejecutan y llevan a efecto, estando compuesta por los magnates de

la industria. Su ideal descansa en una sociedad constituida a la manera de una fábrica, en la nación transformada en una asociación productora".

Los discípulos de Saint Simon integraron una especie de cofradía secular o religión del progreso, que les llevó a figurar entre los promotores de grandes obras de ingeniería como ferrocarriles y canales. Enfantin y Fournel figuraron entre quienes proyectan el canal de Suez. Su ilustre constructor fue un antiguo saintsimoniano: Fernando de Lesseps.

Carlos Fourier (1772-1837) es otra figura descollante entre los socialistas utópicos. Es autor de *L'Association domestique agricole ou attraction industrielle* (1822) y *Nouveau Monde Industriel et Sociitaire* (1829). Auspicia una reorganización de la sociedad en falansterios integrados por quinientas familias y constituidos mediante un "acuerdo afectuoso". Es enemigo del autoritarismo y considera que la reorganización podrá emprenderse libremente, desde abajo hacia arriba. Los falansterios podrán federarse y reconocer como capital a Constantinopla. Fourier juzga severamente a la Revolución Francesa y propone una nueva conformación política fundada en la libertad de asociación. Rechaza el comunismo y defiende la herencia y la libertad económica. Sus discípulos intentaron organizar falansterios en Francia, Estados Unidos, Inglaterra y Rusia. Muchos intentos fracasaron, pero otros sobrevivieron tal vez porque en definitiva tomaron la forma de asociaciones cooperativas.

Los seguidores de Fourier publicaron en 1841 *Le manifeste de L'Ecole socialiste*. En su texto rechazan con énfasis las vías violentas, declarando que proponen un nuevo modelo que deberá ser aceptado o rechazado con libertad: "Somos ingenieros sociales... Nos guardamos bien de pedir el derrumamiento violento de los malos mecanismos sociales que existen actualmente sobre la tierra... Nos esforzamos por obtener los medios necesarios para la creación de un modelo propio; para experimentar el nuevo sistema y hacer conocer prácticamente a la sociedad entera su valor real, a fin de que la sociedad acepte o rechace este sistema con conocimiento de causa".

Víctor Considerant (1808-1893) es el más eminente discípulo de Fourier. Escribe a partir de 1843 en el periódico *La Democracia Pacífica* y es autor de una obra —*Destinées Sociales*— en la que muestra su escepticismo frente a la violencia revolucionaria: "En la comuna es necesario sembrar el suelo de la nación; la fuerza bruta y revolucionaria no tiene nada que hacer en semejante obra. Una revolución puede muy bien superponer un interés a otro, aniquilar un partido bajo otro partido, una dinastía

bajo otra dinastía, una monarquía bajo una república o, reciprocamente; pero no puede asociar y combinar las fuerzas divergentes; esta es la tarea de la ciencia; solamente un descubrimiento social es lo que puede dar medios nuevos para obtener este nuevo resultado. Y es necesario que esta ciencia comience por producir una buena organización de todos los trabajos que se ejecuten en el taller social elemental, en la comuna". Considerant concilia sus ideas comunitarias con sus convicciones monárquicas: "La democracia pacífica es monarquía... Guardémonos bien de volver a revoluciones y guerras para correr tras de fórmulas decepcionantes e instalar cualquier sistema republicano. Es un prejuicio burdo —advierte Considerant— creer a la monarquía constitucional incompatible con el principio democrático."

Louis Blanc (1811-1882) es autor de una obra titulada *L'organisation du travail* en la que propone la creación de talleres sociales con fondos suministrados por el Estado. Participó de la Revolución de febrero de 1848 e integró su gobierno provisional. Durante su gestión se crearon en Francia los denominados talleres nacionales que constituyeron un gran fracaso y cuya disolución provocó la sangrienta revolución de junio de 1848. Blanc no adhirió al extremismo comunista y se mantuvo siempre en una imprecisa posición socialista semiestatal. Su sistema ha sido denominado también "socialismo colectivista". A juicio de Antonio Perpiñán Rodríguez, Louis Blanc distingue el sector nacionalizado (ferrocarriles, minas, Banco de Francia, etc.) y el sector libre, en el que los talleres sociales y las empresas capitalistas lucharían en libre competencia, prevaleciendo finalmente aquellos. A diferencia de Owen y Fourier, que confiaban en la iniciativa privada y en la libre asociación para formar comunas o falansterios, Blanc atribuye a la autoridad pública un rol decisivo en la organización y financiación de los talleres sociales, sin llegar, empero, a un "socialismo pleno de Estado".

DOCTRINAS ANARQUISTAS

El ideario anarquista no constituye un conjunto de doctrinas coherentes. Con frecuencia exhiben profundas contradicciones. Los autores enraizados en estas tendencias tienen en común sólo la aversión al Estado y al orden constituido. Comparten, según una aguda observación de Hans Kelsen, una verdadera repulsa hacia toda coacción, un resentimiento contra toda heteronomía. Se nutren de impulsos ultraindividualistas, que ha-

cen naufragar la noción de persona humana, pero reciben también influencias de origen socialista. A juicio de Faustino Legón, la radical insubordinación que propone al hombre en el Génesis la serpiente satánica, se encuentra en el embrión de las doctrinas que niegan totalmente el principio de autoridad.

Es difícil clasificar las doctrinas anarquistas. Uno de los intentos más rigurosos ha sido el realizado por Eltzbacher en su obra *El anarquismo según sus más ilustres representantes* (1911). Ha prevalecido, sin embargo, la corriente que distingue dos grandes tendencias: individualistas y colectivistas.

William Godwin (1756-1836) es el gran precursor del anarquismo individualista. Defensor de la Revolución Francesa, racionalista, influido por el materialismo de D'Holbach, es autor de una obra titulada *Enquiry concerning political justice* (Investigación acerca de la justicia política), publicada en 1793. Posteriormente, en 1820, publica un *Tratado acerca de la población* para refutar las ideas de Malthus. Enemigo del Estado, lo rechaza por irracional tanto en su versión despótica como en sus manifestaciones democráticas. Profetiza su desaparición y sustitución por comunidades libres. No recurre, empero, para alcanzar sus ideales utópicos a la violencia. Afirma que proscribir toda violencia y emplear todos los medios de persuasión y enseñanza, son las más efectivas garantías que podemos tener en favor de un estado de cosas conforme a las exigencias de la razón y de la verdad.

Juan Gaspar Schmidt (1806-1856), conocido por el seudónimo de Max Stirner, integra también la corriente del anarquismo individualista. Pertenece al grupo de jóvenes que forma parte de la izquierda hegeliana y que se agrupa en torno a Bruno Bauer. Se muestran adversos al cristianismo, al comunismo y al absolutismo. Carlos Marx escribió contra el grupo que orientaba Bauer su famoso libro *La Sagrada Familia*.

Max Stirner escribe en 1844 *El único y su propiedad*. Afirma el yo como suprema realidad e impugna la existencia del Estado por considerar que constituye la negación de la libre actividad individual. Niega relevancia a toda limitación heterónoma: "Yo tengo el derecho de asesinar — sostiene Stirner—, si no me lo prohíbo a mí mismo, si no temo al crimen como un mal". Y agrega: "Fuera de mí el derecho no existe". En esta perspectiva ultraindividualista, que afirma la autonomía del hombre hasta sus últimos extremos, y que desconoce la validez de toda heteronomía, los vocablos estado, familia, sociedad y nación no aluden a conceptos que pertenezcan a la genuina realidad.

Algunos consideran a Federico Guillermo Nietzsche (1844-1900) como otro exponente del anarquismo individualista. Pero como apunta Mario Justo López en su *Introducción a los estudios políticos*, Nietzsche es, ante todo, un pensador muy original e iconoclasta. Sólo en ese sentido puede ser considerado como anárquista. En la primera etapa de su vida intelectual se dedica al estudio de la cultura griega. En 1883 publica su obra *Así hablaba Zaratustra* en la que escribe su célebre frase lapidaria: "Sólo donde el Estado acaba, comienza el hombre." Seis años después enloqueció.

El anarquismo colectivista puede ser subdividido en violento y no violento.

León Tolstoi (1828-1910) es incluido por algunos autores entre los expositores del anarquismo colectivista no violento. Otros han objetado incluso su incorporación a la lista de pensadores anarquistas, aduciendo que en rigor era un místico que predicaba el retorno a un supuesto cristianismo primitivo. En su juventud, este conde ruso sirvió en el ejército, volcándose después a un cristianismo heterodoxo que le causó la excomunión del Santo Sinodo de la Iglesia de su país. Fue autor de numerosas obras, sobresaliendo entre ellas sus *Memorias*, *La Guerra y la Paz*, *Ana Karenina* y *El poder de las tinieblas*. Afirmó que la existencia del Estado era incompatible con los principios cristianos, pero se opuso con énfasis a la violencia. Sus escritos —comenta Legón— están impregnados de rebelión estética contra el materialismo y la miseria, de aspiraciones socialistas, anárquicas, místicas. Predica el amor al campesino, el retorno a la tierra, la restauración del cristianismo primitivo, las lecciones del Sermón de la Montaña. Es enemigo del uso de la fuerza, de los impuestos, del servicio militar, y de toda revolución porque, cualquiera sea, ha de engendrar peores violencias. Propone una asociación humana que sustituya al Estado actual y a sus instrumentos de coerción, organizada sobre la base de la cooperación autónoma, espontánea, irregular, en que el trabajo manual todos lo practiquen, sin divisiones peligrosas ni desniveles sociales.

Pedro Juan Proudhon (1809-1865) es la figura más importante del anarquismo colectivista no violento. Escribió numerosas obras entre las que se destacan: *Qué es la propiedad* (1840), *De la creación del orden en la humanidad* (1843), *Sistemas de las contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria* (1846), *De la justicia en la revolución y en la Iglesia* (1858) y *Del principio federativo y de la unidad de Italia* (1863). Enemigo declarado de la propiedad durante su primera etapa intelectual, en su citado libro de 1840 sostuvo que "la propiedad es el robo". Posteriormente aclaró y mo-

deró su posición, inclinándose más bien a una generalización y difusión de la propiedad o al menos de la posesión de los bienes. Se opone al comunismo, al que define en su obra *Capacidad de las clases obreras* como un "absurdo antediluviano que desde hace treinta siglos se arrastra como la babosa sobre las flores, a través de las sociedades".

Se atribuye a Proudhon la invención del vocablo anarquía (no gobierno). Aunque rechaza las vías violentas, su doctrina tiende a la supresión del poder estatal. Para Proudhon —señala Vedia y Mitre— el poder ha nacido de la barbarie; su organización atestigua en los primeros hombres un estado de ferocidad y de violencia, efecto de la falta total del comercio y de la industria. El Estado sería inútil si no hubiera fuertes y débiles, si la desigualdad de las fuerzas físicas e intelectuales no pudiera ser causa de explotación y de opresión, independientemente de la protección más ficticia que real del Estado. A juicio de Proudhon, la asociación libre, la más alta perfección de la sociedad, se encuentra en la unión del orden y la anarquía. Suprimidos los conflictos de intereses, será más difícil concebir una sociedad con gobierno que una sociedad sin gobierno. El utopismo de Proudhon no es incompatible con la defensa que hace de la pureza de las costumbres y la santidad de la familia. Su posición ética y su rechazo de la violencia le distancian notoriamente de los expositores del anarquismo revolucionario.

Miguel Bakunin (1814-1876) nace en Rusia, en una familia de la nobleza, y dedica sus primeros años de vida activa a la carrera militar. Se radica después en Alemania, militando desde 1840 en la izquierda hegeliana. En 1844 se traslada a París y se vincula con Proudhon y Marx. En 1848 participa de movimientos revolucionarios en Praga y Dresde. Encarcelado en Alemania, es enviado a Rusia, permaneciendo confinado hasta 1861. Consigue finalmente evadirse y, luego de pasar por Japón y Estados Unidos, se refugia en Londres. En 1868 adhiere a la Primera Internacional proletaria. Pero en 1872, luego de romper violentamente con Marx, a quien acusó de autoritario, es expulsado de dicha organización.

Bakunin es autor de diversas obras, figurando entre ellas: *El imperio Kniutgermánico* (1869), *La Revolución social* (1871) y *Cartas a un francés* (1875). Se opone con igual vehemencia a Dios y al Estado, a los que considera símbolos de la falta de libertad y de la ausencia de igualdad. En la primera etapa de su vida influye en Bakunin el ideario de Nethaiev, autor de un catecismo revolucionario de tendencia violentísima. Posteriormente el anarquismo de Bakunin se modera al interiorizarse de las

doctrinas de Proudhon. Su hostilidad fue pronunciada frente a grupos marxistas, acusándolos de "sentimentalismo burgués". Auspició una versión socializada aunque no estatizada de la propiedad. A juicio de Bakunin, "el mundo podía reorganizarse mediante acuerdos "federativos" que debían extenderse desde la comuna local al resto del planeta. Todo ello a través de utópicos acuerdos libremente pactados, sin que medie la imposición de ningún poder superior. Marcel Prelot sintetiza la doctrina de Bakunin expresando que para este "el triunfo colectivo e individual de la humanidad en todos y cada uno estará asegurado por la creación de una sociedad sin autoridad".

Pedro Kropotkin (1842-1919), oficial de caballería y príncipe ruso, nace y muere en Moscú. En Suiza se convierte al anarquismo de Bakunin. Es autor de *Palabras de un rebelde* (1885); *La conquista del pan* (1890); *Alrededor de una vida* —autobiografía— (1902); *Ayuda mutua* (1902), un artículo sobre el vocablo anarquía en la edición de 1910 de la Encyclopédia Británica; *La ciencia moderna y la anarquía* (1913) y *Ética* (1913). Se lo considera como el último expositor de las ideas anarquistas. Propone la abolición de la propiedad y del Estado —al que considera un instrumento de opresión—. Con acento utópico profetiza en su autobiografía la sociedad futura en los siguientes términos: "Esta sociedad estará compuesta por multitud de asociaciones enlazadas entre sí para todo cuanto requiere un esfuerzo común: federación de productores para todas las clases de producción, comunidades para el consumo, federación de esas comunidades entre sí y federación de las mismas con los grupos de producción; por último, grupos más extensos aún que abarquen todo un país y hasta varios, y que estarán compuestos de personas que trabajen conjuntamente para la satisfacción de aquellas necesidades económicas, espirituales y artísticas que no están limitadas a un territorio determinado. Todos estos grupos asociarán sus esfuerzos mediante un acuerdo mutuo... Se alentará la iniciativa personal y se combatirá toda tendencia a la uniformidad y a la centralización. Además, esta sociedad no cobrará rigidez en formas fijas e inmutables, puesto que será un organismo vivo y en constante desarrollo".

Kropotkin, como su maestro Bakunin, pasó muchos años encarcelado en la prisión de Pedro y Pablo. Logró también huir y refugiarse en Inglaterra. Regresó a Rusia antes de morir (1919), pudiendo previamente exteriorizar su repudio a la dictadura de Lenin.

EL CONSTITUCIONALISMO SOCIAL

Al finalizar la Primera Guerra Mundial se produce un resurgimiento del constitucionalismo. La tendencia presenta ahora marcadas connexiones sociales. No preocupa ya tanto la situación del individuo frente al Estado sino el amparo de los llamados derechos sociales. El constitucionalismo social no pretende, sin embargo, el abandono de los presupuestos básicos del constitucionalismo clásico. Jorge Reinaldo Vanossi, en su obra *El estado de derecho en el constitucionalismo social*, sostiene que las nuevas corrientes no reniegan de la separación de poderes ni de la declaración de derechos personales. Tampoco del principio de legalidad ni del régimen de controles jurisdiccionales. La transformación que auspicia el constitucionalismo social no se produce en todos los casos de igual manera. En algunos la invocación de los derechos sociales constituye el pretexto que se esgrime para acentuar procesos de verdadera desconstitucionalización que culminan en regímenes autoritarios y totalitarios. Como lo observa acertadamente Segundo V. Linares Quintana en su estudio sobre *El Derecho constitucional en la postguerra*, algunas de las cartas sancionadas bajo el influjo de las nuevas tendencias se transforman en inútiles tiras de papel, cargadas de declamaciones teóricas que carecen de fuerza y envergadura suficiente como para neutralizar el proceso de desconstitucionalización que se encuentra en auge en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Lo notable es que los norteamericanos, fieles al texto de 1787 y a sus enmiendas, no necesitaron incorporar declaraciones sociales a su ley fundamental para marchar a la vanguardia de los países desarrollados y promover el bienestar de todos los sectores de la población.

La Constitución alemana de Weimar, sancionada en 1919, es considerada como la expresión más arquetípica del naciente constitucionalismo social. Declara que la vida económica debe ser organizada conforme a los principios de la justicia y tendiendo a asegurar a todos una existencia digna del hombre. En estos límites, la libertad económica del individuo debe ser respetada. Prohibe la usura y declara nulos los actos jurídicos inmorales. Prescribe que el derecho de propiedad debe ser ejercido sin vulnerar el interés general. Auspicia asegurar a todo alemán y a su núcleo familiar una vivienda digna. Fija los casos en que podrán legitimarse las expropiaciones. Establece las bases de un seguro social y proclama el derecho al trabajo y a obtener los medios necesarios para la subsistencia.

DOCTRINAS POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS

Dos años antes que la Constitución de Weimar, en 1917, los mexicanos habían sancionado una constitución que consagra disposiciones sobre el trabajo y la previsión social en treinta apartados de su artículo 123. También contienen preceptos económicos y sociales las constituciones de Danzig (1922), Estonia (1920), Polonia (1921), Yugoslavia (1921), Austria (1920), España (1931), Perú (1933), Brasil (1934 y 1937), Paraguay (1940) y Cuba (1940). La guerra civil española (1936-1939) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) pasaron como fuerzas arrolladoras sobre la letra de muchos de estos textos constitucionales. Ello no importó, de ninguna manera, que a partir de 1945 se procurara retornar a los presupuestos del constitucionalismo clásico. Prevaleció la convicción de que debían mantenerse y aun ampliarse las cláusulas económicas y sociales en el texto de las constituciones sancionadas durante la segunda postguerra. Pero la difusión del constitucionalismo social no tuvo fuerza suficiente como para impedir que gran parte del globo terráqueo quedara bajo el dominio del totalitarismo comunista, que el mundo libre se viera asediado por guerrilla y terrorismo de clara orientación marxista, y que algunos estados surgidos del proceso de descolonización se inclinaran hacia regímenes despóticos de acentuada inspiración totalitaria.

OTRAS CORRIENTES CONTEMPORÁNEAS

Es imposible reseñar en esta visión sintética de las grandes líneas del pensamiento político las innumerables expresiones doctrinarias del siglo XX. No es, pues, el propósito de esta obra efectuar ni siquiera un resumen de las diversas vertientes políticas contemporáneas.

Creemos, sin embargo, que todas son tributarias de las corrientes fundamentales que hemos procurado reseñar brevemente en este manual.

Sin perjuicio de lo expuesto, consideramos oportuno finalizar este capítulo mencionando, a modo de ejemplo, ciertos aportes de relevancia y algunos autores significativos.

Entre los autores neoliberales de Francia uno de los más importantes es, sin duda, Bertrand de Jouvenel, autor de *El Poder y La Soberanía*, así como de otras obras de amplia difusión. Es un continuador y un actualizador de muchos aspectos del ideario de Montesquieu y Tocqueville. Otra figura de enorme relieve es Raymond Aron, autor de *Democratie et totalitarisme* (1965), *Etudes Politiques* (1972) y *Republique impériale* (1973) y de numerosos libros y artículos de interés para la historia de las ideas políticas.

Jean Touchard lo ubica entre los neoconservadores liberales. Para Jorge García Venturini es un neoliberal, enemigo declarado de toda forma de totalitarismo, de izquierda o de derecha, y contrario a los avances del estatismo en la actividad económica.

En la línea de pensamiento neoliberal se destaca Walter Lippman, autor del libro *Good Society*, enemigo del "Estado providencia", de los monopolios y trusts gigantes, y defensor de los mercados libres y de la "igualdad de oportunidades". También los autores de la llamada Escuela Austriaca de economía, de inspiración neoliberal, han ejercido incidencia en la evolución de las ideas políticas. Mencionamos, entre otros, a Ludwig von Mises (1881-1962), autor de *Human Action* (1949) y *Theory and History* (1957), y Friedrich August von Hayek, quien escribió la célebre obra *The Road to Serfdom* (1944), y recibió en 1974 el Premio Nobel de Economía. Adversario del nacionalsocialismo y de todas las manifestaciones del socialismo, considera a las expresiones más moderadas de la socialdemocracia como meras utopías. En esta línea de pensamiento neoliberal sobresale Henry Hazlitt, cuyo libro *Los fundadores de la moral* fue publicado en Buenos Aires (1979) con un importante estudio introductorio de Manuel Río.

En esta sucinta referencia a corrientes neoliberales, a veces bastante discrepantes, debemos incluir a dos autores que Mariano Grondona incluye entre los pensadores de la libertad: John Rawls, con su obra *Teoría de la Justicia*, y Roberto Nozick profesor de filosofía de Harvard, quien ha escrito *Anarquía, Estado y Utopía* —para refutar algunos aspectos del pensamiento de Rawls— y *Explicaciones filosóficas*.

Entre los autores de la llamada Nueva Derecha queremos recordar, especialmente a dos: Manuel Fraga Iribarne, autor de *La crisis del Estado*, catedrático de la Universidad de Madrid, y impulsor de una vigorosa corriente política neoconservadora. El otro es el americano Russell Kirk, a quien debemos dos trabajos fundamentales: *The conservative mind* (publicado en castellano con el título *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*) y *Un programa para conservadores*. Como lo ha puesto de relieve Eduardo Ventura en su estudio sobre *Burke y el nuevo conservadurismo*, a través de Kirk y otros expositores ha adquirido renovada fuerza el pensamiento conservador desarrollado por Burke en sus célebres *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*.

También en la izquierda del espectro político son incontables las líneas de tendencia. Mencionamos, entre ellas, las representadas por los

nuevos filósofos. Así fueron llamados algunos pensadores franceses, provenientes en su mayoría del marxismo. Podemos citar en esta corriente a Andrés Glucksmann, Bernard Henri Levy, Jean Marie Benoist, Michel Le Bris, Jean Paul Dolle y Guy Lardreau. La figura, empero, de mayor relieve en el neomarxismo es Herbert Marcuse (1898-1979), cuyas ideas paradigmáticamente constituyen una descalificación, por errores notorios, de la teoría marxista. Sus escritos han servido de inspiración a las rebeliones estudiantiles, al extremismo de algunos intelectuales, al terciermundismo revolucionario y a otras manifestaciones de la "nueva izquierda". Herbert Marcuse es autor, entre otras obras, de *Ontología de Hegel* (1970) y *Razón y Revolución* (1971).

Con frecuencia las ideas filosóficas han ejercido especial incidencia en el pensamiento político. José Ortega y Gasset (1883-1955), en libros, ensayos y artículos periodísticos, iluminó muchos aspectos del universo político. Este singular maestro escribió obras de imprescindible consulta como *Meditaciones del Quijote* (1914), *El Espectador* (ocho volúmenes, 1916-1934), *España Invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1929), *Misión de la Universidad* (1930), *Meditaciones de la técnica* (1939), *Ideas y creencias* (1940).

Tras las huellas de Ortega y Gasset encontramos a la denominada por Julián Marías *Escuela de Madrid*. Figuran en ella filósofos importantes como Manuel García Morente (1886-1942), cuyas *Lecciones preliminares de filosofía* han tenido enorme difusión en la Argentina; José Gaos, autor de *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*; y el propio Julián Marías, brillante escritor católico, continuador de la obra de su maestro Ortega. Los escritos de Marías tienen incuestionable significación en la evolución de las ideas políticas. Mencionamos, entre sus obras, *Historia de la Filosofía* (1941), *El método histórico de las generaciones* (1949), *La estructura social* (1955), *Los Estados Unidos en escorzo* (1956) y *Cuatro visiones de la historia universal* (1955).

No queremos cerrar estas breves referencias a autores y líneas de tendencia contemporáneos sin hacer mención de una corriente de pensamiento que tuvo y tiene particular relevancia en el complejo espectro político de nuestro tiempo. Nos estamos refiriendo a la línea de la democracia de inspiración cristiana. Su gran precursor fue el sacerdote italiano Luigi Sturzo (1871-1959), lúcido adversario del fascismo y enemigo de todos los régímenes totalitarios. Sturzo escribió *Leyes internas de la sociedad* (1944) y *La Iglesia y el Estado* (1939), además de otros escritos sobre

temas filosóficos, sociales y políticos. Defensor de la sociedad libre, de la propiedad y de la iniciativa privada, es el impulsor de una genuina democracia cristiana cuyos lineamientos fueron frecuentemente desfigurados a lo largo de este siglo por corrientes políticas que no supieron interpretar cabalmente el pensamiento de su promotor.

La máxima luminaria de la tendencia auspiciada por Luigi Sturzo es Jacques Maritain, ilustre filósofo neotomista, autor de obras de permanente actualidad como *Humanismo integral* (1936), *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), *Cristianismo y Democracia* (1943), *Principios de una política humanista* (1944), *El hombre y el Estado* (1951) y *Filosofía de la historia* (1957). Entre sus opúsculos tiene especial interés político el titulado *Por qué no somos racistas ni antisemitas* (1943).

Toda la obra de Maritain constituye un alegato contra el Estado totalitario y una defensa de la persona humana, de su dignidad y de sus derechos esenciales. Su influencia en el pensamiento contemporáneo es inmenetrable.

Capítulo 20

TOTALITARISMO Y DEMOCRACIA

EL ESTADO TOTALITARIO

El estado totalitario constituye la culminación de tendencias doctrinales que conducen a la aniquilación de la persona humana y a su absorción integral por la comunidad política en nombre de diferentes mitos (Nación, Raza y Clase) según se trate del fascismo, el nacionalsocialismo o el comunismo.

Como lo ha señalado con acierto Mario Justo López en su *Introducción a los Estudios Políticos*, el totalitarismo se caracteriza por su irracionalismo y su inclinación por la masificación y la burocratización. Agrega que, en cuanto a la organización política del Estado, muestra las siguientes modalidades a) unipartidismo; b) inexistencia de división de poderes; c) ausencia de oposición legalizada; d) desconocimiento de libertades esenciales y e) control centralizado de la economía.

Las raíces ideológicas del totalitarismo son múltiples y variadas. Incluso cada uno de los tres arquetipos reconocen la influencia de determinados autores. Todos, sin embargo, son deudores de Thomas Hobbes, Maquiavelo, Rousseau, Hegel y Sorel.

La Iglesia chocó frontalmente con el totalitarismo en todas sus versiones. Más adelante nos referiremos a algunos documentos fundamentales. Baste, por ahora, señalar que las expresiones condenatorias vertidas por Pío XI en la célebre carta al cardenal arzobispo de Milán, monseñor Schuster, publicada en 1931, reflejan con claridad la posición de la Iglesia. En la oportunidad el Papa condenó el totalitarismo objetivo, es decir, la pretensión de que la totalidad de los ciudadanos deba atenerse al Estado y depender de él para toda su vida individual, doméstica, espiritual y sobrenatural. No menos categórico fue Pío XII al condenar la concepción totalitaria del poder político en la primera encíclica de su pontificado: *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939.

BENITO MUSSOLINI

Es imposible referirnos al fascismo sin aludir a la trayectoria de su propulsor: Benito Mussolini. Nace en la pequeña localidad de Dovia, perteneciente a la Romagna italiana, el 29 de julio de 1883. Su madre, Rosa Maltoni, era maestra y de ideas moderadas. Su padre, Alejandro, herrero de profesión, se caracterizó por su marxismo extremista y revolucionario.

Desde niño Benito está condicionado por un profundo resentimiento. En el conocido *Colloquio con Mussolini* expresa a Emil Ludwig que las humillaciones sufridas como alumno interno en Faenza le transformaron en un hombre revolucionario.

En 1901 se gradúa de maestro. Al año siguiente lee las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel. Ya por entonces es un marxista, ateo, partidario de la revolución armada y violenta. Algun tiempo después, en 1909, se radica en Trento y escribe en el diario *Il Popolo* y en el semanario *L'avvenire del Lavoratore*. Sus colaboraciones exhiben una marcada virulencia antirreligiosa. Ridiculiza los dogmas y pone en duda o niega la existencia de Cristo. Como integrante del ala izquierda del Partido Socialista Italiano define en 1910 su posición con estas palabras: "Yo tengo del socialismo una noción bárbara: yo lo imagino como el acto más grande de destrucción y negación que la historia registra".

El 25 de noviembre de 1914, por su posición belicista, la asamblea de la sección socialista de Milán resolvió expulsar a Mussolini del partido. En esa oportunidad enfrentó a sus correligionarios expresándoles: "A mí me veréis siempre a vuestro lado... No creáis que arrancándome el distintivo borraréis de mi alma la fe socialista, ni que lograreis con ello que deje de trabajar en pro del socialismo y de la revolución." Sin embargo, en estos años, impulsado por el resentimiento inicia una evolución hacia el nacionalismo extremado, sin abandonar gran parte de su anterior bagaje ideológico.

La exaltación de la guerra, en la que participa como voluntario, le lleva a tirar por la borda su pasado antifascismo y a considerar que "la cosa más importante para la vida de un país es el ejército". Como agudamente lo señala Gregorio de Yurre en su libro *Totalitarismo y Egolatría*, en el esquema del "nuevo" Mussolini "la Patria sustituye al proletariado; el ejército sustituye al proletariado armado y dispuesto para la lucha; la guerra sustituye a la revolución". Todo, por cierto, en una perspectiva de extremado nacionalismo.

En estos años de guerra Mussolini crea los *Fascios autónomos de acción*

revolucionaria con el objeto de expandir sus nuevas ideas. La fuerza política que paulatinamente va conformando se nutre de ex-combatientes y nacionalistas, e incluso de elementos sindicalistas marxistas inclinados a participar en el conflicto bélico.

Terminada la guerra, y después de haber celebrado la victoria de los aliados, Mussolini procuró explotar el resentimiento y la frustración que en muchos suscitaron los tratados de paz. Participó, además, activamente de luchas callejeras contra sus antiguos aliados comunistas. Organizó para ello escuadras de combatientes ("Squadri di combattimento") destinadas también a servir de instrumento en su lucha por acceder al poder. Sus miembros utilizaron la camisa negra como distintivo y eligieron el *Fascio* (varias varas y un hacha) como emblema o símbolo de la nueva Roma imperial. Sembraron el terror entre sus adversarios, asaltaron y destruyeron el diario *Avanti* y apoyaron el crecimiento electoral de las fuerzas fascistas. En 1919 la candidatura de Mussolini obtuvo algo más de cuatro mil votos. En 1921 fue apoyado por 124.918 sufragantes.

El 7 de noviembre de 1921 nace el Partido Nacional Fascista, logrando captar un número creciente de jóvenes que se incorporan a las milicias nucleadas bajo el lema *credere, obedire, combattere* (creer, obedecer, combatir).

La lucha violenta por el poder prosigue con el pleno auspicio de Mussolini. Elogia el asalto al diario *Avanti* exclamando: "Esto es heroísmo. Esto es violencia. Esta es la violencia que yo apruebo, que yo exalto. Esta es la violencia del fascismo milanés. Y el Fascismo italiano, hablo a los fascistas de toda Italia, debería hacerla suya..." Esta clara incitación a la fuerza como supremo recurso se encuentra en Mussolini, conocido ya desde varios años antes como el Duce, íntimamente vinculada al más crudo y amoral maquiavelismo: "No podemos aceptar la moral humanitaria, la moral tolstoiana, la moral de los esclavos".

EL ACCESO AL PODER

Los fascistas logran que fracase la huelga general revolucionaria decreta en agosto de 1920 por el socialismo italiano. Dos años después, el camino ha quedado abierto para la *marcha sobre Roma*. La misma se concreta entre el 27 y el 28 de octubre de 1922. El triunfo fascista se consolida en pocas horas. El 30 de octubre Mussolini es llamado por el rey Víctor Manuel III para que presida un nuevo gabinete.

Al principio Mussolini actúa con cautela y forma un gobierno de coalición. No demora, empero, en demostrar su apetencia ilimitada de poder. El parlamento, todavía con mayoría antifascista, no advierte el peligro que se cierne sobre el régimen constitucional de Italia y confiere al Duce plenos poderes.

Poco después de asumir el gobierno Mussolini crea el Gran Consejo del Fascismo y las Milicias Voluntarias para la Seguridad Nacional (M.V.S.N.), a las que se incorporan sus "squadri di combattimento".

En enero de 1924 el fascismo logra una notable victoria electoral. De aproximadamente siete millones de votos obtiene más de cuatro millones. Consigue así los dos tercios de las bancas en el parlamento.

El asesinato del diputado socialista Giacomo Matteotti, el 10 de junio de 1924; por milicianos fascistas, marcó el tránsito definitivo hacia el Estado totalitario. El crimen suscitó la repulsa de algunos miembros del régimen. Mussolini declinó toda responsabilidad en el hecho. Pero los opositores se retiraron del parlamento en lo que se denominó "retirada al Aventino". Mussolini, sin embargo, no cedió. No sólo no aceptó disolver las milicias sino que se encaminó rápidamente hacia el más completo absolutismo. En el discurso del 3 de enero de 1925 anunció claramente la supresión del parlamento y de toda oposición. "La decisión de Mussolini —comenta de Yurre— triunfó. Desapareció la oposición no sólo en el parlamento, sino también en la vida pública y en la prensa. Y nació el régimen totalitario: una nación, un Estado, un partido, una sola voz de mando: la del Duce." Para Mussolini "el fascismo es Italia" y "en Italia no hay sitio para los antifascistas". Todo en un clima de egolatría patológica: estadios, exposiciones, puentes, obeliscos, estatuas, para rendir homenaje permanente a Mussolini; bajo el lema que los italianos leyeron y escucharon hasta la saturación: "El Duce siempre tiene razón" (*Il Duce sempre ha ragione*).

EL TOTALITARISMO FASCISTA

Los límites de esta obra nos impiden exponer la trayectoria del Estado fascista y su derrumbe con la derrota de Italia en la Segunda Guerra Mundial y la ejecución de Benito Mussolini. Sólo señalaremos algunos aspectos más relevantes que acreditan de modo unívoco el carácter totalitario del régimen instalado en la península itálica a partir de 1922.

La Nación fue elevada por Mussolini a la categoría de mito. La idea

de mito la heredó el Duce de Sorel. La definición de Mussolini sobre este punto es terminante: "El mito es una fe, es una pasión. Nuestro mito es la nación... Y a este mito...subordinamos todo lo demás". A su vez, el art. 1º de la Carta del Lavoro expresa: "La nación italiana es un organismo que tiene finalidades, vida y medios de acción superiores por su potencia y su duración a los de los individuos aislados o agrupados que la componen. Es una unidad moral, política y económica que se realiza integralmente en el Estado fascista". En igual sentido, el programa fascista de 1921, declara: "La nación no es solamente la suma de habitantes del territorio, ni un instrumento que cada partido pueda emplear para el logro de sus objetivos, sino un organismo que abraza una serie ilimitada de generaciones, y dentro de la cual cada individuo es solamente un miembro contingente y transitorio. La nación es la síntesis suprema de todas las energías materiales y morales de la raza. El Estado es la expresión de la nación". Queda así clara una visión destructora del hombre, de su dignidad y de su trascendencia. "Para los fascistas —advierte Mussolini— todo está en el Estado, y nada de humano ni de espiritual existe, y menos que tenga valor, fuera del Estado. En este sentido *el fascismo es totalitario*, y el Estado fascista, síntesis y unidad de todo valor, interpreta, desarrolla y da potencia a toda la vida del pueblo."

Esta confesión de fe totalitaria tiene también clara expresión en el conocido lema de Mussolini: "Todo en el Estado. Nada contra el Estado. Nada fuera del Estado".

El 26 de febrero de 1923 se fusionaron el Partido Fascista y el Nacionalista. Se inicia así el camino que conduce al partido único, gobernado por el Gran Consejo Fascista, que preside el Duce y que a partir de 1928 tiene carácter oficial. Además, mediante la ley del 6 de noviembre de 1926, son prohibidos todos los partidos no fascistas. Queda de esta forma instituida la identidad entre el régimen e Italia, entre el partido y la nación, en una visión estatista y totalitaria, bajo la suprema conducción del Duce.

Para Mussolini el Estado, en definitiva, es un resultado de la fuerza, de la violencia, de la capacidad de quienes demuestran decisión para apoderarse del poder público: "El día que un hombre, entre un grupo de otros hombres, asumió el mando porque era el más fuerte, el más astuto, el más sabio o el más inteligente...aquel día nació el Estado". No hay en este esquema sitio para fundar el Estado en un orden objetivo y trascendente. Para el fascismo el derecho es un producto del Estado. Su enfoque

es incompatible con el derecho natural que remonta a Cicerón y a la tradición cristiana. La voluntad estatal queda consagrada como supremo criterio rector para todos los planos de la vida humana.

En lo concerniente a la actividad gremial, el fascismo fue también vertical y totalitario. La ley del 3 de abril de 1926 proclamó el monopolio sindical fascista. Se instituyó así un corporativismo que llevó a considerar a los sindicatos fascistas como órganos de derecho público. La Carta del Trabajo, aprobada por el Gran Consejo del Fascismo en 1927, y el régimen corporativo, formalmente organizado a partir de 1934, condujeron a la negación de la libertad de sindicación y a la total subordinación de los gremios fascistas al Consejo Nacional de las Corporaciones y al Ministerio de las Corporaciones. Obviamente este sistema entró en colisión con la libertad sindical defendida por la Doctrina Social de la Iglesia. Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno*, de 1931, advirtió que "las personas que ejercen una misma profesión conservan la facultad de asociarse libremente en vista de determinados objetos que, de alguna manera, se refieren a la misma profesión... el hombre es libre, no sólo de crear tales sociedades de orden y de derecho privado, sino también de darles los estatutos y reglamentos que parecen más apropiados al fin perseguido".

POSICIÓN DE LA IGLESIA

A pesar de haber suscripto Mussolini los *Pactos Lateranenses*, el 11 de febrero de 1929, que pusieron fin a la anómala situación en que se encontraba la Santa Sede desde la unificación de Italia, el choque entre el fascismo y el catolicismo era inevitable. La visión totalitaria de Mussolini, que lo llevó a interpretar dichos Pactos como una simple concesión del Estado a la Iglesia, debía enfrentarse inexorablemente con principios cristianos arraigados en Italia desde muchos siglos atrás.

Ya hemos señalado el contraste entre la libertad sindical auspiciada por el pontificado y el corporativismo vertical y totalitario del fascismo. El problema fue también muy agudo en el ámbito educativo. Pío XI, en la encíclica *Divini Illius Magistri*, del 31 de diciembre de 1929, había puntualizado los derechos que en el plano natural conciernen a las familias y, en el sobrenatural, a la Iglesia, en materia educativa, destacando el rol supietorio del Estado. Esta advertencia no fue suficiente. El 29 de junio de 1931 Pío XI se vio obligado a expedir una segunda encíclica, *Non abbiamo bisogno*, para defender a la Acción Católica y demás organizaciones ju-

veniles de la Iglesia. La pretensión del Estado fascista de apoderarse de las conciencias de los hombres desde su niñez fue condenada con claras y valientes palabras: "Una concepción del Estado que hace que pertenezcan a este las generaciones jóvenes enteramente y sin excepción desde la primera edad hasta la edad adulta, no es conciliable para un católico con la doctrina católica; y no es tampoco conciliable con el derecho natural de la familia". Como lo señala José Luis Gutiérrez García en la conocida recopilación de documentos pontificios publicada por la B. X. C., la encíclica *Non abbiamo bisogno* fue "una condenación clara de toda estatalización, de toda agresión política a la libertad de las conciencias, del monopolio estatal de la enseñanza..." Al pontificado le preocupaba que quedara perfectamente en claro que "la concepción del Estado totalitario es inconciliable con la doctrina católica".

No menos terminante fue la posición de Pío XI frente al racismo que Mussolini, a la zaga de Hitler, proclamó a partir del "Manifiesto ario" del 14 de julio de 1938 y de la aprobación de leyes antisemitas. El Papa, al día siguiente de publicado el manifiesto, pronunció un discurso en el que declaró que constitúa "una verdadera forma de apostasía" que renegaba de la caridad cristiana, oponiéndose con firmeza al racismo que el régimen pretendía introducir en Italia. Además, con motivo de la visita que Hitler hizo ese año a Roma, el Sumo Pontífice repudió la cruz svástica por ser la negación de la cruz de Cristo, se retiró de la Ciudad Eterna a Castel Gandolfo y ordenó cerrar los museos vaticanos que el Führer pretendía recorrer. Dispuso, asimismo, que la Congregación de Seminarios enviara a todos los centros de formación sacerdotal del mundo un documento que constitúa una nueva condena de las teorías racistas.

ADOLFO HITLER

Para referirnos al nacionalsocialismo es indispensable efectuar previamente una breve reseña biográfica de su promotor: Adolfo Hitler. Nace el 20 de abril de 1889 en Braunau, Austria, cerca de la frontera con Alemania, en el seno de una modesta familia. Desde su niñez demuestra un carácter duro, ególatra y marcadamente irreligioso. Fracasa en el colegio secundario, se ve imposibilitado de cursar estudios de arquitectura y es aplazado en el ingreso a la Academia de Pintura de Viena. Todas estas frustraciones contribuyen a que Hitler incube desde su juventud un profundo resentimiento que se acentuará con el tiempo. En estos años juve-

niles recibe la influencia de las ideas de Nietzsche, que se adecuan a su psicología volcánica y extremista.

Participa voluntariamente en la Primera Guerra Mundial enrolándose en el ejército bávaro. Es herido en 1916 y dos años después, alcanzado por los gases, queda momentáneamente ciego. Recobra la vista pero se siente inutilizado para las actividades artísticas de su predilección como dibujante y acuarelista. Es un fracasado, un agriado, un potencial agitador popular. Ya antes de incorporarse al ejército era, según Gregorio de Yurre, un hombre cargado de odios y fobias: "deseataba a la Academia y a los intelectuales, al Estado austrohúngaro y a la monarquía de los Habsburgo; a la burguesía y a la nobleza, a los partidos y al parlamentarismo, al proletariado y al mundo oficial, al clero, y a la Iglesia, a los de arriba por explotadores y a los de abajo por idiotas. Hitler era ya un pequeño tirano que no toleraba más que su propia voluntad". Albergaba, además, un irracional antisemitismo que constituirá su obsesión a lo largo de toda su vida.

En 1919 participó en la fundación de un grupo de izquierda, ajeno al socialismo oficial, que lleva el nombre de Partido Obrero Alemán. Las condiciones duras impuestas a Alemania por el Tratado de Versalles accentúan el resentimiento y el nacionalismo de Hitler. Con Feder y Streicher funda una alianza nacional-socialista internacional que a partir de diciembre de 1920 toma el nombre de Partido Nacional-socialista de los Obreros (N.S.D.A.P.).

La Asamblea General Constituyente sanciona el 31 de julio de 1919 la denominada Constitución de Weimar. Durante los cuatro primeros años de su vigencia se suceden los golpes de Estado y los motines frustrados ("putschs"). Hitler, que dirige un grupo heterogéneo de socialistas y ultranacionalistas, se inclina por el acceso al poder mediante la violencia, siguiendo el ejemplo de la *marcha sobre Roma*. Participa así en Múnich, en un golpe de Estado que estalla el 8 de noviembre de 1923. Fracasa, es procesado y condenado a cinco años de prisión, permaneciendo recluido durante ocho meses. En este tiempo escribe su famoso libro *Mein Kampf* (Mi Lucha). Esta obra, que monseñor Franceschi califica acertadamente de indigesta y confusa, será el instrumento que utilicen los nazis para exaltar el odio a todo lo que se oponga a sus designios políticos. Profetiza para Alemania el destino de un pueblo de amos que pone el mundo entero al servicio de una civilización superior y que garantizará la paz mediante una espada victoriosa. Proclama el más extremado racis-

mo, auspiciando incluso la esterilización de los enfermos mentales. Advierte que el nuevo Reich necesitará combatientes y no intelectuales. Propone una política exterior maquiavélica y define la teoría del *espacio vital*, en cuyo nombre el pueblo alemán saldrá de su "estrecho habitáculo actual" para extenderse hacia "nuevos territorios".

Para ello resulta imperioso "hacer tomar conciencia de su raza al pueblo alemán". Lo cierto es que esta obra que Jean-Jacques Chevallier define como intrínsecamente mediocre, pangermanista, racista, antisemita, antidemocrática y anticristiana, al amparo del resentimiento difundido entre los alemanes después de la Primera Guerra Mundial, alcanzó una difusión impresionante y contribuyó a que gran parte de un pueblo culto se encolumnara tras un megalómano que empujó a la humanidad al horror de la guerra de 1939-1945. Adviértase que en 1933, cuando Hitler asume la cancillería del Reich, han sido vendidos ochocientos mil ejemplares. Las cifras de los años siguientes son impresionantes: un millón quinientos mil ejemplares en 1934; dos millones quinientos mil en 1936; tres millones doscientos mil en 1937; más de cuatro millones en vísperas de la guerra. *Mi Lucha* de Adolfo Hitler y *El Mito del Siglo XX* de Alfredo Rosenberg, fueron los máximos portavoces del racismo nacionalsocialista. Motivados por estos libros demoniacos, y por la propaganda del régimen, los alemanes fueron lanzados a una conflagración mundial que dejó como saldo a su país en ruinas y una cifra imponente de muertos inocentes. Los ejércitos de Alemania extendieron su poder sobre el Sarre, Austria, los Sudetes, Memel, Bohemia, Polonia, Danzig, Alsacia-Lorena, Eupen, Luxemburgo, Finlandia, Eslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria, Dinamarca, Noruega, Holanda, Bélgica, Francia, Yugoslavia, Grecia, Ucrania y parte de Rusia. Este imperialismo nacionalsocialista se desmoronó como un castillo de naipes en la última etapa de la guerra, finalizando con el suicidio del Führer en su bunker de Berlín el 30 de abril de 1945. Por los límites de esta obra, no haremos la reseña detallada de lo actuado por el régimen nazi en su desenvolvimiento externo e interno. Nos circunscribiremos a destacar algunos aspectos que consideramos relevantes para esta Historia de las Ideas Políticas.

EL TOTALITARISMO NACIONALSOCIALISTA

Hitler fracasa en su intento de acceder al poder por la vía del golpe de Estado. Pero paradójicamente alcanza el ejercicio de las supremas potes-

tades a través de los comicios. En septiembre de 1930 el partido nazi obtiene seis millones de votos y 107 diputados. Dos años después, en las elecciones del 31 de julio de 1932, los votos nacionalsocialistas se multiplican: Hitler logra introducir 230 diputados en el parlamento. Pocos meses después, dueño de la situación, el Führer asume el cargo de canciller el 30 de enero de 1933. Convoca a nuevos comicios para el 5 de marzo. Previamente los nazis queman el Reichstag y atribuyen el incendio a los comunistas. El siniestro sirve de pretexto para restringir las libertades consagradas en la Constitución de Weimar. Por lo demás, las elecciones consolidan al Partido Nacionalsocialista, que alcanza una notable victoria y obtiene 288 diputados. Hitler logra así que el parlamento le otorgue plenos poderes. Suprime la autonomía de los *länders*, establece un régimen de sindicato único, efectúa una purga en la administración y, después de morir el presidente Hindenburg, el 2 de agosto de 1934, asume la presidencia del Estado, la cancillería y el mando supremo de todas las fuerzas armadas. Organiza las S.S. (Schutz Staffeln; escuadras de protección), "símbolo del nihilismo y de la bestialidad". Con el concurso de estos grupos militarizados los nazis ejecutan sin formalidad alguna a una cifra no determinada de potenciales adversarios en la noche del 30 de junio de 1934. Queda patente en toda Alemania que se ha instalado un nuevo régimen con un único partido político, que no reconoce nada superior a la voluntad del Führer, intérprete supremo del racismo nacionalsocialista.

Carl Schmitt, que no era originalmente nacionalsocialista, contribuye, sin embargo, con sus doctrinas, a afianzar el totalitarismo nazi. En la teoría de Schmitt —comenta Gregorio de Yurre— las decisiones del soberano no pueden estar sometidas a principios morales porque esto destruiría su soberanía al existir un orden moral superior. La política está situada más allá del bien y del mal, más allá de las nociones de justo e injusto, como la realidad suprema y primera que determina todo el ser humano. Por eso, toda teoría que tienda a someter la política a un orden moral o jurídico superior es para Schmitt antipolítica.

En el sistema político que queda instaurado en Alemania a partir de 1933, el Führer es cabeza del partido, del Estado y del gobierno. Se lo considera incluso como la encarnación del pueblo, de la raza y del espíritu germánico. Es "norma y modelo" para toda la nación. La llamada "moral del honor" consiste en situar a la voluntad del Führer como norma suprema de conducta. Carl Schmitt llega al extremo de escribir en

1934: "El Führer no está sometido a la justicia, sino que él mismo es la suprema justicia". Por eso, en el esquema nazi, los jueces son meros ejecutores de la voluntad de Hitler. El jusnaturalismo, tal como lo entendían San Agustín, Santo Tomás o Montesquieu, es totalmente incompatible con la visión jurídica del racismo alemán. No hay ordenamiento trascendente ninguno superior a voluntad y decisión del Führer. Así se explica que odiara el cristianismo y se mofara de sus dogmas. En sus célebres diálogos se encuentran particularmente ridiculizados los dogmas de la Encarnación y Redención, la vida eterna y el cielo, y la virginidad de María Santísima. Afirma Rauschning en su libro *Hitler me dijo*, que el Führer le habría manifestado: "Si yo lo quiero, aniquilaré la Iglesia en pocos años, con lo que probaré lo hueco, frágil y engañoso del aparato religioso. Bastará un golpe serio para derribarlo."

Rosenberg, a quien Hitler confió la dirección de la cultura y educación en el Tercer Reich, y que fue el máximo promotor del racismo nazi, odiaba al cristianismo, al que consideraba como un epifenómeno del judaísmo. Llegó incluso al extremo disparatado de negar la condición judía de Jesucristo y a afirmar que había pertenecido a la raza nórdica.

EL RACISMO

El racismo, en todas sus versiones, constituye una doctrina pseudocientífica que el totalitarismo nazi sostuvo hasta extremos alucinantes. Entre los precursores del racismo podemos mencionar al conde José Arturo de Gobineau, autor de cuatro volúmenes titulados *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. En su obra pretende explicar los más relevantes hechos históricos en función de las supremacías raciales, asignando preeminencia a la raza blanca y, en particular, a los grupos arios. Continuador de sus ideas fue Houston Stewart Chamberlain, quien se muestra proclive a encontrar en la historia la influencia de lo que sin clara precisión conceptual denomina "arianismo moral", cuyos óptimos exponentes serían los miembros de los grupos teutónicos.

Alfredo Rosenberg es la máxima expresión de lo que Pio XI denominó paganismo racista. A pesar de adquirir notoriedad como supuesto filósofo e intelectual del Partido Nazi, su obra carece de todo fundamento científico y sólo exterioriza una mentalidad apasionada, cargada de filias y fobias. "Como Hitler —observa Gregorio de Yurre—, Rosenberg era también un resentido, un hombre dominado por un ciego odio contra Rusia

y el marxismo, contra los judíos y el cristianismo. Por ello, la persona de Rosenberg encaja perfectamente en las teorías hitlerianas, opuestas a los intelectuales y partidarios de hombres encendidos en pasiones. Es inútil pretender encontrar en las obras de Rosenberg objetividad, imparcialidad de juicio, medida en sus apreciaciones. Sus obras se pueden presentar como modelo de arbitrariedad, de pasión y de parcialidad de visión. Sus páginas constituyeron, sin embargo, un buen combustible para aquella hoguera de pasiones que fue la Alemania nacionalsocialista."

En su obra *El mito del siglo XX*, Rosenberg inserta apreciaciones que, no obstante su sentido monstrososo, suscitaron incomprendibles adhesiones entre los prosélitos del naciente nacionalsocialismo: "Hoy —escribía Rosenberg— surge una nueva fe; el mito de la sangre. Una fe que, al salvaguardar la sangre, salva la esencia divina del hombre; una fe basada sobre esta verdad: que la sangre nórdica representa el misterio que sustituye y reemplaza los antiguos sacramentos".

Pero si Rosenberg fue el máximo representante pseudocientífico del racismo alemán, corresponde al propio Adolfo Hitler figurar al frente de tan degradante concepción antropológica. Sus ideas sobre el punto fueron publicitadas desde temprano. El punto 4 del programa nacionalsocialista, aprobado en Munich el 24 de febrero de 1920, ponía claramente en evidencia los propósitos racistas que inspiraban a sus prosélitos: "Nadie —decía el programa—, fuera de los miembros de la nación, podrá ser ciudadano del Estado. Nadie, fuera de aquellos por cuyas venas circule la sangre alemana, sea cual fuere su credo religioso, podrá ser miembro de la nación. Por consiguiente, ningún judío será miembro de la nación".

Hitler, en su libro *Mi lucha*, reitera en numerosos párrafos sus obsesivos prejuicios racistas. "Solamente un derecho sagrado tiene el hombre —sostiene el Führer—, y este derecho es al propio tiempo el más santo de los deberes. Consiste en vigilar que se mantenga la pureza de su sangre, para que la conservación de lo que hay de mejor en la humanidad haga posible un más perfecto desarrollo de los seres privilegiados." El capítulo XI de *Mi lucha* contiene una serie de expresiones generalizantes respecto de los judíos, que acreditan la exactitud del diagnóstico formulado por Sebastián Soler en su ensayo sobre *La mecánica mental del antisemitismo*. A juicio de este ilustre jurista "el pensamiento antisemita no es pensamiento especulativo; no está movido propiamente por una voluntad de conocer, sino por una voluntad de actuar. En su esencia no es propiamente pensamiento sino acción aberrante".

su régimen satanico... personas de "raza" alemana y judíos fue promulgada en 1935, declarándose nulas las uniones existentes con anterioridad a la ley. Otra ley de 1933 impuso la esterilización obligatoria de las personas afectadas por enfermedades hereditarias. Los deficientes mentales fueron también objeto de persecución. Gonzalo Redondo calcula en cien mil el número de tales enfermos que la Gestapo asesinó a partir de 1940. No menos brutal fue la práctica de la eutanasia con enfermos juzgados incurables. De los hospitales alemanes fueron sacados centenares para ser eliminados, por improductivos, invocándose motivos raciales y económicos.

Un atentado cometido en París el 7 de noviembre de 1938 contra el secretario de la embajada alemana, atribuido a un joven judío llamado Gryspan, fue el pretexto que desató a partir de ese año la más integral persecución antisemita que registra la historia. El régimen nazi creó campos de concentración al servicio de su política racista, con el objeto de consolidarse a través del terror. Se practicaron incluso experimentos, por médicos nazis, con los internados en los campos del régimen. A partir del otoño de 1942 se inicia el período de exterminio en masa de los judíos. No hay una cifra oficial exacta de víctimas. Se ha calculado que el número de víctimas del genocidio nazi podría elevarse a seis millones de personas. Pero no sólo el pueblo de Israel soportó la persecución nazi. Por los campos de exterminio pasaron numerosos no judíos —cristianos en su mayoría—, de los cuales muchos no salieron jamás. En el campo de Dachau, por ejemplo, entre 1939 y 1945 estuvieron internados 2.720 sacerdotes. La mayoría —1.777— eran polacos. De estos murieron allí 858. En ese campo estuvo alojado, entre 1941 y 1945, el padre José Kenteich, que desde los inicios de la expansión nazi había advertido claramente el carácter totalitario y colectivista del nacionalsocialismo.

Las discriminaciones cometidas por el régimen en perjuicio de los judíos fueron descriptas por monseñor Gustavo Franceschi, en 1945, con palabras que sintetizan cabalmente la persecución desatada por Hitler: "La historia del antisemitismo alemán durante estos últimos quince años trae a la memoria el título puesto por Dostoievsky a una de sus novelas: *Ofendidos y Humillados*. Se atacó despiadadamente a los judíos en su honor, en su dignidad de hombres; en sus bienes, en su vida. No se hizo diferencia entre justos y delincuentes. Se los bloqueó física, intelectual y moralmente, se les impidió estudiar, fabricar, comerciar, labrar la tierra,

se les vedó acudir a los mismos baños, sentarse en los mismos bancos de las plazas o vivir en las mismas casas que usaban los arios; se consideró como una mancha el trato con ellos, como un crimen el unírseles en matrimonio; se los redujo a la miseria y llevó a los campos de concentración. Y, sobre todo después de iniciada la guerra, se los asesinó sin piedad. Cuando penetraron los ejércitos de Hitler en Francia, Bélgica, Holanda, Yugoslavia, Polonia, Rumania, Rusia, echaron mano de idénticos métodos exterminadores. Y Mussolini, a la zaga de Hitler, estableció también sus leyes raciales, aun cuando no las aplicó con tanto vigor. Más de cuatro millones de judíos, según datos fehacientes, han perecido a manos totalitarias durante los cinco años de guerra".

POSICIÓN DE LA IGLESIA

La Iglesia Católica fue objeto de sistemática persecución por el totalitarismo nazi. Pío XII, en el discurso pronunciado ante el Colegio Cardenalicio, el 2 de junio de 1945, sintetizó en breves palabras los aspectos más relevantes de dicha persecución: "De hecho, la lucha contra la Iglesia se iba agrando cada vez más. Se sucedían la destrucción de las organizaciones católicas; la supresión progresiva de las florecientes escuelas católicas públicas y privadas; la separación forzosa de la juventud, tanto de la familia como de la Iglesia; la opresión ejercitada sobre la conciencia de los ciudadanos, en especial de los empleados del Estado; la denigración sistemática, mediante una propaganda artera y rigurosamente organizada, de la Iglesia, del clero, de los fieles, de sus instituciones, de su doctrina, de su historia; el cierre, la disolución, la confiscación de casas religiosas y de otros institutos eclesiásticos, y, finalmente, el aniquilamiento de la prensa y de la actividad editorial católica".

"Para resistir esos ataques —agrega Pío XII—, millones de valerosos católicos, hombres y mujeres, se agrupaban alrededor de sus obispos, cuya voz valiente y severa no dejó jamás de resonar hasta estos últimos años de guerra, alrededor de sus sacerdotes, para ayudarlos a adaptar incesantemente su apostolado a las nuevas necesidades y circunstancias, y hasta el fin; esos mismos católicos, con firmeza y paciencia, opusieron al frente de la impiedad y del orgullo el frente de la fe, de la oración, de la vida y de la educación francamente católica. Mientras tanto, la misma Santa Sede, sin titubeos, multiplicaba ante los gobernantes de Alemania sus diligencias y sus protestas, llamándoles con energía y claridad al respeto y a

la observancia de los deberes derivantes del mismo derecho natural, y confirmados en el pacto concordatario. En aquellos críticos años, asociando a la atenta vigilancia del pastor la paciente longanimidad del Padre, nuestro predecesor Pío XI cumplió con intrépida fortaleza su misión de pontífice supremo. Pero cuando trabados en vano todos los caminos de la persuasión se vio con evidencia frente a las deliberadas violaciones de un pacto solemne (el Concordato entre el Estado alemán y la Santa Sede) y a una persecución religiosa disimulada o manifiesta, aunque llevada siempre con dureza, el Domingo de Pascua de 1937, en su encíclica *Mit Brennender Sorge* reveló a la faz del mundo lo que el nacionalsocialismo era en realidad: la apostasía orgullosa de Jesucristo, la negación de su doctrina y de su obra redentora, el culto de la fuerza, la idolatría de la raza y de la sangre, la opresión de la libertad y de la dignidad humana."

La condena de Pío XI, en *Mit Brennender Sorge*, con relación al racismo alemán, no podría haber sido más terminante. En la misma el Sumo Pontífice condenó el paganismos del III Reich al afirmar, enfáticamente, que quien eleva la raza, a suprema norma de todo; y la diviniza con culto idolátrico, pervierte y falsea el orden de las cosas creado y querido por Dios. En este documento trascendental, Pío XI reivindica la supremacía del derecho natural sobre los ordenamientos positivos. Como lo expresa Alberto Martín Artajo, "frente al mito de la sangre y de la raza, el Papa no sólo defiende el orden estrictamente sobrenatural; su encíclica es además una decisiva apología de la razón natural, de la libertad y dignidad naturales de la persona humana".

Jacques Maritain precisa que no debe sorprendernos la condena de la Iglesia y de otras comunidades cristianas al racismo. El nacionalsocialismo también fue anticristiano porque fue antisemita. Pío XI sintetizó esta posición cuando expresó el 6 de septiembre de 1938 a un grupo de peregrinos belgas: "El antisemitismo es inaceptable; espiritualmente nosotros somos judíos."

Pío XII, que albergó en los aposentos vaticanos y en las Iglesias de Roma al rabino mayor de esa ciudad y a numerosos judíos, para resguardarlos de los enconos fascistas, precisó en el citado discurso del 2 de junio de 1945 que la encíclica *Mit Brennender Sorge* compendiaba la radical oposición que mediaba entre el Estado nacionalsocialista y la Iglesia Católica. Se refirió, asimismo, a la obra cumplida durante su pontificado, continuando lo actuado por su antecesor, en oposición a "las destructoras e inexorables aplicaciones de la doctrina nacionalsocialista". Juan XXIII,

en la última gran encíclica dedicada al pensamiento político contemporáneo, reiteró la secular oposición de la Iglesia a todo tipo de racismo y de discriminación racial. "No existen —afirmó en el art. 87 de *Pacem in Terris*— seres humanos superiores por naturaleza sino que todos son iguales en dignidad natural". Pablo VI, en la encíclica *Populorum Progressio* reiteró la condena a todo tipo de racismo. Y Juan Pablo II, con su visita al gran rabino de Roma, en abril de 1986, expresó a través de ese gesto fraternal su oposición a todo antisemitismo y a cualquier discriminación racial. En mayo de 1987, al beatificar en Colonia a la monja carmelita de origen hebreo, Edith Stein, Juan Pablo II afirmó: "Aqui, en el corazón de Europa, se ideó una vez más un programa de aniquilamiento de los hebreos. Una ideología aberrante lo decretó en nombre de un racismo satánico y lo impulsó hasta consecuencias desastrosas... Varios millones de hijos y de hijas de Israel, desde niños hasta ancianos, encontraron la muerte en este espantoso destino. La gigantesca máquina de poderes del Estado totalitario no ha excusado a ninguno y ha perpetrado crueles retorciones también contra los que tuvieron la valentía de defender a los hebreos".

EL AUTORITARISMO

En la historia de las ideas y las realizaciones políticas aparecen como tendencias persistentes doctrinas que tienden a servir de sustento a formas de Estado autocráticas o autoritarias.

No resulta tarea sencilla tipificarlas. En un sentido, no deben ser confundidas con las corrientes totalitarias. Ya hemos señalado que el totalitarismo, en todas sus manifestaciones, conlleva la absorción del hombre, con su yo íntegro, en el Estado, en nombre de mitos que adquieren diferentes modalidades según se trate del fascismo, el nacionalsocialismo o el comunismo. En las autocracias —observa Bidart Campos— se acentúa fuertemente el poder sobre los demás elementos de Estado, sin llegar a la agudeza del totalitarismo. Karl Loewenstein, en su Teoría de la Constitución, afirma que "el régimen autoritario se satisface con el control político del Estado sin pretender dominar la totalidad de la vida socioeconómica de la comunidad, o determinar su actitud espiritual de acuerdo con su propia imagen. Los derechos a la vida, libertad y propiedad de los destinatarios del poder están asegurados mientras no entren en colisión con el objetivo y el ejercicio del poder político. La ideología estatal se limitará en el mayor número de los casos, a defender y justificar la configura-

guración del poder existente como estructura determinada por la tradición, o como la más apropiada para el bien de la comunidad. La ideología más general y corriente de los modernos regímenes autocráticos, concluye Loewenstein— es el nacionalismo".

Los regímenes autoritarios menosprecian, generalmente; el principio de la división de poderes y todo sistema, político o jurisdiccional, que impone un control genuino sobre el ejercicio del poder estatal. Con frecuencia se trata de sistemas en los que subsisten el órgano legislativo y los tribunales de justicia, pero la potestad suprema, en última instancia, reside en un líder carismático. Sin embargo, no siempre tales regímenes se empeñan en vulnerar el ámbito de intimidad personal ni numerosos derechos personales que integran lo que genéricamente se denomina libertad civil. Las libertades políticas, en cambio, resultan notoriamente restringidas.

Es difícil formular una tipología del Estado autoritario. En el curso de la historia se presentan como claramente autocráticas organizaciones políticas que tienen bases bastante disímiles: El Estado antiguo fue siempre autoritario. Incluso Grecia y Roma, que sólo disfrutaron de algunas manifestaciones de la libertad política, desconocieron o apenas atisbaron la libertad civil. El cristianismo, al afirmar la existencia de un ámbito de intimidad personal, familiar y religioso que el Estado no debía vulnerar, contribuyó de modo notable a neutralizar las tendencias autocráticas. En la Edad Moderna, sin embargo, las corrientes absolutistas, inspiradas en algunas ideas de la Reforma, en el amoralismo político de Maquiavelo y en doctrinas sustentadas por Bodin, Hobbes y otros autores, sirvieron de sustento a diversos estados autoritarios. El llamado despotismo ilustrado, que tuvo en Carlos III de España un claro exponente, también sirvió de marco para la difusión de doctrinas autocráticas. No menos representativo de esta tendencia fue Napoleón I, emperador absoluto no obstante sus plebiscitadas constituciones de 1800, 1802 y 1804.

En el siglo XX el autoritarismo ha tenido múltiples manifestaciones en Europa, América, Asia y África. Podríamos citar, a título de ejemplo, Franco en España, Vargas en Brasil, Nasser en Egipto y Kemal Ataturk en Turquía.

No es conveniente confundir el autoritarismo con los remedios previstos en las propias constituciones para enfrentar situaciones críticas. Tales medidas (estado de sitio, de conmoción y alarma, etc.), aun cuando se traduzcan en la temporal restricción de determinados derechos y garan-

tías, no implican la conversión del régimen en autocrático o autoritario. El Concilio Vaticano II, en su documento *Gaudium et Spes*, señala que "dónde por razones de bien común, se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes una vez que hayan cambiado las circunstancias".

Tampoco es razonable confundir autocracia con gobierno de facto. Este puede surgir del legítimo ejercicio del derecho de resistencia a la opresión. Incluso la anarquía o tiranía insoportables pueden revestir las apariencias de formas constitucionales. Y no por ello resultará ilegítimo el *jus resistendi*. Lo característico, pues, del autoritarismo no es que temporalmente, como derivación de una guerra interna o externa, o de cualquier situación caótica, los derechos y garantías resulten restringidos. Un gobierno de facto puede surgir para poner término a un proceso de desconstitucionalización emprendido por un gobierno de jure o para enfrentar una implacable agresión subversiva que, con la complicidad del régimen vigente, procure instaurar un Estado totalitario. Tal gobierno de emergencia será autocrático y autoritario sólo si tiene vocación de permanencia. No revestirá ese carácter si considera que la restricción de derechos y garantías es temporal y ordenada a la preservación del bien común, y si pone en evidencia que su meta razonablemente próxima es la restauración plena del orden constitucional.

LA DEMOCRACIA

En el curso de los últimos veinticinco siglos, desde los tiempos de Pericles hasta nuestros días, los autores han dado al vocablo democracia los más dispares significados. Incluso entre los griegos su empleo no tuvo siempre sentido uniforme. Herodoto, en *Los nueve libros de la historia*, para referirse al gobierno popular, emplea la palabra isonomía. Aristóteles, en cambio, se inclinó por el término politeia. Pero Tucídides, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, ya emplea el vocablo democracia para caracterizar el estílo de vida de los ciudadanos atenienses.

Mario Justo López, en su *Introducción a los estudios políticos*, se refiere a la democracia como palabra con muchos significados, de difícil, sino imposible, definición. Desde Sócrates hasta el siglo XX ha sido utilizada con sentidos muy diferentes. Como lo apunta Gerardo Ancarola en su trabajo *Jusnaturalismo, derechos humanos y sociedad democrática*, democracia es "una palabra que hoy carece de un significadoívoco". Se ha consi-

derado, por ello, necesario identificarlo con uno u otro calificativo. Se ha hablado así de democracia antigua y moderna, de democracia directa, indirecta y semidirecta, de democracia social, económica y política; de democracia gobernante y democracia gobernada, de democracia orgánica, participatoria, de masas, dirigida, básica, etc. Lo notable es que los regímenes totalitarios también se han proclamado democráticos. Los de inspiración marxista-leninista se han autodefinido como democracias populares. En el otro extremo, Benito Mussolini, sostenía que el fascismo configuraba "la realización de una verdadera democracia". En igual sentido, Goebbels, al referirse al Tercer Reich nacionalsocialista, lo definía como "la forma más noble de un Estado democrático moderno." No menos equívoco resultaba Oliveira Salazar cuando caracterizaba al régimen corporativo portugués como una democracia en su "recta acepción".

Esta verdadera Torre de Babel semántica mueve a Mario Justo López, en su ensayo titulado *Los requisitos funcionales de la democracia constitucional*, a advertir que la palabra "democracia", por si sola, con su acepción literal o etimológica, padece de ambigüedad y resulta irrelevante.

En el intento de rescatar el vocablo y calificarlo adecuadamente resulta siempre válido recurrir al clásico y triple interrogante: "¿quién gobierna?", "¿cómo se gobierna?" y "¿para qué se gobierna?". Si al responder la primera podemos sostener que rige una genuina participación popular a través de comicios libres, carentes de fraudes pre y post electorales, estamos ante una democracia representativa. Podrá tener esta múltiples matizadas estudiados en los tratados de ciencia política contemporánea. Pero, en general, para hablar de una democracia como forma de gobierno, resulta inexcusable recurrir a tal parámetro objetivo. Ello no excluye que también por vía electoral pueda surgir y consolidarse un régimen totalitario. Bidart Campos, en su libro *Doctrina del Estado democráatico* advierte que un régimen satánico como el nacionalsocialismo alemán obtuvo una "consagración multitudinaria en las urnas". Esta verdadera incongruencia, esta destrucción del régimen democrático "con sus propias armas", fue vislumbrada con preocupación por los autores de *El Federalista* cuando advertían sobre el riesgo de que las mayorías legislativas actuaran de modo prepotente. La misma inquietud volcó Tocqueville en su libro *La democracia en América*. En igual sentido, John Stuart Mill, en su obra *On Liberty*, refutando la visión ingenua y potencialmente absolutista de Bentham y Rousseau, advertía sobre la necesidad de amparar a las minorías frente a los desbordes de las mayorías. Como acertadamente lo señala

Mariano Grondona en su ensayo sobre *Los pensadores de la libertad* (de John Locke a Robert Nozick), para John Stuart Mill la opinión dominante, sostenida por una mayoría tiránica, "puede ser tan opresiva como la del gobernante individual". No sólo uno puede ser tiránico. También pueden serlo muchos. Así lo advirtió José Manuel Estrada en su obra *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*, al denunciar lo que configuraba una verdadera desnaturalización de la democracia: "Dónde hay tiranía del pueblo —también el pueblo puede ser tirano— no hay democracia".

La clave, pues, de la genuina democracia no se agota con la vigencia efectiva de uno u otro régimen electoral. Los otros dos interrogantes ("¿cómo? y ¿para qué se gobierna?") marcan la senda que lleva a una caracterización más cabal de la democracia. Conducen a lo que Bidart Campos y Romero Carranza denominan democracia como forma de Estado. El vocablo democracia alude así no sólo a una forma de gobierno sino a una forma de régimen, a un estilo de vida política, en fin, a lo que Manuel V. Ordóñez definió en el Congreso Demócrata Cristiano de Montevideo (1949) como la "convivencia pacífica de todos en la libertad". En esta perspectiva, la democracia es definida por Juan Zorrilla de San Martín, en sus *Conferencias y Discursos*, como un espíritu que unido al cuerpo social lo anima y especifica, como un régimen inspirado en el respeto a la persona humana, con todos sus atributos esenciales: destino propio inalienable, libertad para realizarlo, igualdad ante la justicia y la ley.

Con base en lo expuesto, Bidart Campos define a la democracia expresando que constituye una forma de Estado que, orientada al bien común, respeta los derechos de la persona humana, de las personas morales e instituciones, y realiza la señalada "convivencia pacífica de todos en la libertad" dentro del ordenamiento de derecho divino y de derecho natural. Los derechos de la persona humana son, pues, sin lugar a dudas, como subraya Gerardo Ancarola, "base y razón de ser de la sociedad democrática y del estado de derecho". Agrega este autor, desde una perspectiva jusnaturalista que compartimos plenamente, que los principios que informan la sociedad democrática obligan a reconocer que la persona humana tiene derechos que emanan de su propia naturaleza y que son atemporales, sagrados e inviolables, debiendo el Estado explicitarlos en normas positivas para que así se constituyan en derechos subjetivos.

Las falsificaciones en esta materia han sido frecuentes. Hemos visto la paradoja de que los derechos humanos, bandera de los movimientos genuinamente democráticos, han pretendido ser monopolizados por co-

rrientes totalitarias que los invocan por razones de propaganda sin declinar en su empeño de aniquilarlos tan pronto como logran acceder al poder político.

Jorge García Venturini, en su obra *Politeia*, adhiere al enfoque de Jacques Maritain cuando precisa los principios que deben servir de sustento a un régimen democrático de inspiración cristiana: 1º) el personalismo, "esto es, la importancia de cada persona humana, como ser libre y trascendente, cuya dignidad es anterior a la vida societaria, que no puede quedar absorbido por la sociedad (ni por el Estado) ni por ninguna visión estatista o totalitaria; 2º) el comunitarismo, es decir, el solidarismo que lleva a reconocer que el hombre se realiza a través de la vida en sociedad; 3º) el pluralismo, que obliga a respetar las diversas tendencias existentes en la sociedad y 4º) el teísmo; no en el sentido de imponer ninguna religión sino "como reconocimiento de que Dios es el fundamento de la persona, del derecho natural y de la sociedad política".

El vocablo democracia no aparece en ninguno de los documentos iniciales de la Revolución Americana (declaraciones y constituciones). Para los autores de *El Federalista* democracia era sinónimo de gobierno ejercido por la propia comunidad, sin intermediarios ni representantes. Tampoco aparece la palabra democracia en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 ni en las constituciones del período revolucionario. Sin embargo, la caracterización más unívoca y actual de la democracia se logra a través de su unión definitiva e irreversible con el constitucionalismo. El liberalismo político, inspirado en Locke y Montesquieu, pasa así a ser un ingrediente esencial de lo que, con diferentes matizadas, Carl J. Friedrich (*Teoría y realidad de la organización constitucional democrática*) y Karl Loewenstein (*Teoría de la Constitución*), así como Segundo V. Linares Quintana, Mario Justo López, Jorge R. Váñossi, Juan Llerena Amadeo, Eduardo Ventura, Natalio R. Botana, Mariano Grondona, Carlos Floria y otros autores argentinos y extranjeros "denominan democracia constitucional". En rigor, esta terminología alude a lo mismo que Bidart Campos define como forma de estado democrática. La democracia constitucional, a juicio de Mario Justo López, requiere, ante todo, la existencia de consenso fundamental o mínimo que significa, en lo esencial: a) no considerar al ciudadano como enemigo mortal, sino como ocasional adversario; b) aceptar las reglas de juego sin dar a las victorias ni a las derrotas carácter definitivo. "Por eso, el requisito previo para la existencia y subsistencia de la democracia constitucional lo constituye la

unión nacional. De ahí que, sin una auténtica nación —un cuerpo de creencias, de tradiciones, de actitudes compartidas y sobre todo de la voluntad para seguir viviendo juntos— la democracia constitucional vive condenada a muerte. La democracia constitucional requiere, como *conditio sine qua non*, que la concordia supere a la discordia, que el consenso sea mayor que el conflicto. Un pueblo con el corazón partido —que eso es la discordia— no es una nación: es un enfrentamiento a muerte entre bandos antagónicos y, ante tal situación, la democracia constitucional se torna imposible.”

Mario Justo López agrega que tal régimen difícil aunque posible exige también otras condiciones y presupuestos: pluralismo, diálogo, oposición y protagonistas idóneos imbuidos de modestia, sinceridad, tolerancia, lealtad, buen sentido y un mínimo de capacidad de adaptación a un mundo complejo y cambiante. A ello hay que sumar líderes idóneos, elites idóneas y partidos políticos idóneos. Uno de los mayores enemigos de la democracia constitucional son los partidos antisistemas que procuran utilizar todas las garantías de la democracia constitucional para destruirla y sustituirla por regímenes totalitarios.

El papa Pío XII, en su célebre alocución sobre la democracia, pronunciada el 24 de diciembre de 1944, señaló que “expresar sus propios puntos de vista sobre los deberes y sacrificios que se le impongan; no estar obligado a obedecer sin ser oido: estos son dos derechos ciudadanos que encuentran en la democracia —como lo infiere su nombre— su propia expresión. De la solidaridad, armonía y buenos resultados que ambos produzcan entre los ciudadanos y el gobierno, júzgase si una democracia es en verdad sana y bien equilibrada, y cuál es su vitalidad, su energía y su poder de expansión”.

Para Pío XII la virtud de quienes son llamados a gobernar es un requisito esencial para la viabilidad del régimen democrático: “Puesto que el centro de gravedad de una democracia normalmente constituida reside en la asamblea popular, desde donde las corrientes políticas irradian hacia todos los campos de la vida pública —para bien o para mal— las elevadas dotes morales, la habilidad práctica y la capacidad intelectual de los diputados parlamentarios vienen a ser, para todo pueblo de régimen democrático, cuestión de vida o muerte, de prosperidad o decadencia, de estabilidad o trastornos continuos.”

Pero si bien Pío XII mira auspiciosamente la democracia como régimen al que vuelven esperanzados sus ojos los pueblos que han sufrido la

terrible Segunda Guerra Mundial, advierte con claridad sobre el peligro de que el sistema sea desnaturalizado hasta el extremo de encubrir el más crudo absolutismo del Estado: “Una democracia sólida, cimentada en los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada, se apartará siempre resueltamente de aquella corrupción que otorga a la legislatura del Estado un poder sin restricciones ni limitaciones, y que, lo que es peor, hace simple y llanamente del régimen democrático, a pesar de todas las declaraciones formuladas en sentido contrario, una forma más de absolutismo estatal.”

Frente a las pretensiones absolutistas de las democracias de inspiración rousseauiana, el papa Pío XII reivindica, como lo hizo su predecesor Pío XI ante los regímenes totalitarios, la trascendencia y supremacía de la ley natural cuyos mandatos no pueden ser vulnerados por las leyes positivas. El absolutismo de Estado —precisa Pío XII— “consiste de hecho en el falso principio de que la autoridad del Estado es ilimitada y que frente a ella —aun cuando dé rienda suelta a sus intentos despóticos violando los límites del bien y del mal— no puede admitirse apelación a una ley superior que obliga en conciencia”. El ilustre pontífice, al poner límites inviolables —derivados de la ley natural y la ley divina— a los llamados a ejercer el poder en los regímenes democráticos, contribuye a consolidar uno de los presupuestos básicos del constitucionalismo que se expande en el mundo a partir de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos (1776) y de la sanción de la Constitución de Filadelfia (1787).

Capítulo 21

EL MARXISMO

CARLOS MARX

Vida y pensamiento se encuentran estrechamente entrelazados en Carlos Marx. Nace en Tréveris, el 5 de mayo de 1818, en el seno de una familia de origen judío, convertida al protestantismo, y que se había deslizado hacia la indiferencia religiosa. No tarda, pues, en desembarazarse de lo que considera una alienación: la fe en Dios y en el mundo del espíritu. En la Universidad de Bonn se incorpora al grupo de los jóvenes hegelianos. Pero no demora demasiado en liberarse de la "alienación" filosófica al orientarse paulatinamente hacia el materialismo. Su evolución ya se advierte en su tesis doctoral (1841) titulada *Diferencias entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*.

Señala Jean-Yves Calvèz, en su obra *El pensamiento de Carlos Marx*, que "liberado de la religión por sus orígenes, liberado de la actitud filosófica puramente teórica por su experiencia intelectual y periodística, Marx tenía que liberarse aún de su confianza en el Estado y en la política". Durante estos años de transición realiza actividad periodística en Alemania y Francia. Se vincula con Bakunin y Proudhon. Pero más tarde romperá toda relación con ambos autores anarquistas. Duradera y definitiva será, en cambio, su vinculación con Federico Engels. Con este escribe en 1845 *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*. Su pensamiento se va radicalizando. Refuta a Proudhon con un panfleto titulado *Miseria de la Filosofía* (1847). Se libera totalmente de la filosofía hegeliana reteniendo sólo el método dialéctico. Rechaza, también, con énfasis, el socialismo de Saint Simon, Fourier y Owen, calificándolo de utópico. Descarta, asimismo, el romanticismo ilustrado de Féuerbach, aceptando sólo los aspectos que tienden a afianzar el materialismo.

En 1847 ya es evidente su avance hacia la acción revolucionaria. Se afilia a la Liga de los Justos y propone que cambie su nombre por Liga

de los Comunistas. Esta asociación le encomienda que, en colaboración con Engels, redacte el Manifiesto del Partido Comunista. En estos años culmina su evolución intelectual. Ya no le interesa sólo superar las alienaciones religiosa, filosófica y política. Ahora apunta a la ruptura violenta de la alienación económica. Al mismo tiempo que Federico Engels escribe obras que tienden a desarrollar el materialismo dialéctico, Marx se ocupará preferentemente de aspectos que conciernen al materialismo histórico, es decir, al rol decisivo que el factor económico tendría en el curso de la historia del hombre.

El Manifiesto Comunista de 1848 constituye la Carta Magna de toda la actividad revolucionaria cumplida desde entonces bajo la inspiración de Carlos Marx. El documento comienza expresando que "un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo". Y agrega que "todas las fuerzas de la vieja Europa: se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes".

En el texto del manifiesto se sustenta una interpretación simplista de la realidad contemporánea, creyendo sus autores que las contradicciones pueden ser reducidas, fundamentalmente, al enfrentamiento entre dos campos enemigos: la burguesía y el proletariado. Profetizan, además, la victoria de los proletarios y su elevación a la condición de clase dominante, constituida en una verdadera dictadura que tendrá por objeto aniquilar los residuos de poder de la burguesía a través de un plan que sintetiza en diez puntos. Los mismos están cargados de criterios estatistas que tienden a destruir la herencia y el derecho de propiedad y a dar relevancia decisiva al sector público en materia de crédito, industria, agricultura y educación. A juicio de Ramón Genaro Díaz Bessone, expuesto en su libro *Guerra Revolucionaria en la Argentina* (1959-1978), la propuesta del Manifiesto Comunista importa la ruptura más radical con las ideas tradicionales, en los órdenes religioso, moral, filosófico, político y jurídico. Sínicaba, lisa y llanamente, auspiciar la abolición de la familia tradicional, la patria, la nacionalidad y la propiedad privada.

Marx y Engels creyeron, equivocadamente, que Alemania se encontraba en vísperas de una revolución burguesa victoriosa destinada a constituirse en el preludio de la revolución proletaria. Por eso advierten que en ese país y en todo el mundo los proletarios apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente. Finalmente, concluyen el Manifiesto expresando:

"Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución Comunista. Los proletarios no tienen nada qué perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAÍSES, UNÍOS!"

Así finaliza este documento que será levantado como estandarte en guerras interminables que han significado para la humanidad millones de muertos. Marx y Engels tienen el triste privilegio de ser los dos grandes profetas del terrorismo y de la violencia.

Los movimientos revolucionarios de 1848 fracasan en Europa. Marx, que ha optado por el activismo revolucionario, peregrina por el continente hasta que en 1849 se refugia en Londres. En los años siguientes escribe *La lucha de clases en Francia* (1850), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) y artículos en diarios que, juntamente con la cooperación económica que recibe de Engels, le permiten sobrevivir. Hacia 1857 predice una catástrofe económica y el advenimiento de una revolución que nunca se produce. A pesar de este nuevo fracaso escribe en 1859 *Contribución a la crítica de la economía política* y comienza a redactar el primer volumen de *El Capital*. En 1864 funda la Asociación Internacional de Trabajadores, conocida después como Primera Internacional. Dos años antes se había producido una escisión en el movimiento obrero al separarse el socialista alemán Ferdinand Lasalle de las tesis violentas de Marx para optar por el cooperativismo y la actividad política. En el seno de la Primera Internacional estallaron otras reyertas al enfrentarse Marx y sus prosélitos con los sectores anarquistas.

En 1870 Marx apoya el movimiento revolucionario conocido como la Comuna de París. El fracaso de este intento le lleva en 1875 a escribir la *Critica del programa de Gotha* en el que, ampliando lo expuesto en el Manifiesto de 1848, expone la conveniencia de que al triunfar la Revolución se instituya, como etapa previa al comunismo, la dictadura del proletariado. Las disidencias internas continuaron hasta que en 1876, luego de un último congreso en Filadelfia, la Primera Internacional se desintegró: "Esa disolución —comenta Ambrosio Romero Carranza en su libro *El Terrorismo en la Historia Universal y en la Argentina*— se debió, especialmente, a las disidencias estalladas en su seno entre los anarco-colectivistas capitaneados por Bakunin y los comunistas que seguían a Marx. También

tenía por causa los excesos de la Comuna de París cometidos durante el año 1871. La matanza de rehenes, entre los cuales figura el arzobispo de París, monseñor Darboy, y el incendio de las Tullerías y otros edificios efectuados por los comunistas, los desestimaron ante los ojos de Europa y provocaron en el Viejo Continente un rechazo general a las ideas revolucionarias".

El 14 de marzo de 1883 muere Carlos Marx. Federico Engels (1820-1895), con quien escribió varias obras, publica en forma póstuma los volúmenes II y III de *El Capital*.

LENÍN

Vladimir Ilitch Ulianov (Lenín) nace el 10 de abril de 1870. En la facultad de derecho de la Universidad de Kazán comienzan sus vínculos con el marxismo. Expulsado de esa casa de estudios consigue graduarse como abogado en la facultad de San Petersburgo (1891). Realiza intensa actividad revolucionaria y es detenido y deportado a Siberia (1897). Retorna en 1900, se vincula con Trotsky, escribe *¿Qué hacer?* (1902) y *Un paso adelante y dos hacia atrás* (1904) y se adhiere en el congreso del Partido Socialista celebrado en Londres (1903) al ala más extremista (bolcheviques). El grupo que queda en minoría (mencheviques) se inclinaba por el reformismo. Participa en la revolución rusa de 1905 y, ante su fracaso, debe optar nuevamente por el exilio. En 1916 escribe *El imperialismo, estado supremo del capitalismo* y, al año siguiente, vuelve a Rusia para participar activamente en los episodios revolucionarios. Enfrenta al gobierno menchevique de Kerensky y exige todo el poder a los soviets. Finalmente, mediante la violencia, consigue imponer en Rusia el poder de los bolcheviques. Promueve la colectivización de su país dirigiendo el Consejo de Comisarios del Pueblo. Actúa con sujeción al criterio expuesto algunos años antes en su libro *El Estado y la Revolución*. Para Lenín el Estado es un instrumento de opresión de una clase sobre otra. La Revolución supone la subsistencia del Estado bajo la dictadura del proletariado hasta el advenimiento de la sociedad comunista sin clases. Sobre este punto Lenín no es muy preciso. Pero los hechos han demostrado que lejos de marchar Rusia hacia la desaparición del Estado, se encaminó a partir de 1917 hacia su consolidación con modalidades absolutamente totalitarias.

En 1920 Lenín escribe *La enfermedad infantil del comunismo, el izquier-*

dismo, en la que procura refutar a quienes desde otras vertientes del socialismo consideraban a la Revolución Rusa como una dictadura del Partido Comunista y no del proletariado.

Con criterio dialéctico y oportunista impulsa la NPE (Nueva Política Económica); de aparente apertura de la economía, qué tiene como único objeto lograr la consolidación de la revolución bolchevique. Muere el 21 de enero de 1924 y su cadáver embalsamado fue depositado en el mausoleo de la Plaza Roja de Moscú.

En la vida de Lenín la acción prevalece sobre el pensamiento. Es primero que nada un activista revolucionario. No desprecia la teoría, pero considera que ésta sólo reviste el carácter de guía para la acción. Acuerda, además, prioridad al partido sobre el difuso concepto del proletariado. Construyó en la Unión Soviética un Estado burocrático y totalitario, sujeto a las directivas de un partido único y dictatorial. Atribuyó a los intelectuales del partido un rol decisivo como fermentos revolucionarios dentro de la clase obrera. Se opuso con énfasis a las propuestas pacifistas de los socialistas no violentos advirtiéndoles que "no han entendido jamás las palabras de Marx sobre la necesidad de reemplazar las armas de la crítica por la crítica de las armas". Fue un revolucionario amoral y desalmado dispuesto a encender una hoguera bílica infernal con tal de que resultara victoriosa la revolución bolchevique: "No importa —escribe Lenín— que las tres cuartas partes de la humanidad se destruyan; lo que importa es que, por fin, el último cuarto se vuelva comunista."

La versión del marxismo desarrollada por Lenín es la que ha prevalecido en todo el mundo. El marxismo-leninismo se difundió, para desgracia de la humanidad, en los cinco continentes.

LOS SEGUIDORES DE LENÍN

Muerto Lenín, se enfrentan en Rusia Trotsky y José Djugachvili, llamado Stalin. Ambos se consideran auténticos intérpretes del marxismo-leninismo. Trotsky propugna la revolución permanente como objetivo primordial al que corresponde dedicar todos los esfuerzos. Para esa revolución mundial Lenín había fundado el Comintern o Tercera Internacional. La Segunda Internacional, fundada en 1889, se había disuelto al iniciarse la Primera Guerra Mundial, minada por los enfrentamientos entre los reformistas de Bernstein y Noske, el marxismo ortodoxo de Bebel, Kautsky y Plejanov, y la izquierda revolucionaria de Lenin y Trotsky.

En el enfrentamiento entre Stalin y Trotsky prevaleció el primero. Sin abandonar su decisión de impulsar la revolución mundial, Stalin se inclinó en un primer momento por la consolidación del Estado totalitario soviético. Trotsky fue desterrado a Siberia y luego huyó a México. El odio stalinista lo persiguió en el exilio, muriendo asesinado en 1940.

En definitiva —comenta Bidart Campós en su *Manual de Historia Política*— la versión ortodoxa del comunismo, según la doctrina de Marx, Lenin y Stalin, recurre para la destrucción de los estados capitalistas, a la violencia revolucionaria. Además, “es internacionalista en el sentido de proyectar la revolución proletaria con dimensión universal. Es imperialista en cuanto conduce desde la Unión Soviética una política de agresión, conquista y subyugamiento de pueblos y estados que coloca bajo su égida. Es totalitaria, porque se pretende realizar la etapa transitoria de la dictadura del proletariado, estructura régimen políticos donde se aniquila la dignidad, la libertad y los derechos de los hombres, en torno del mito de la redención del proletariado y con la herramienta de un partido único que copa todos los órganos del poder.”

Más allá de las discrepancias superficiales con la jerarquía soviética, Mao-Tsé-Tung pertenece a la misma vertiente política. Como lo advierte Isaac Deutscher, “el comunismo chino desciende en línea recta del bolchevismo ruso. Mao se apoya en los hombros de Lenín”. Mao es, además, el teórico máximo de la guerra revolucionaria. En sus *Obras escogidas* se encuentran numerosas reflexiones que confirman lo expuesto: La tarea central —escribe Mao— y la forma más alta de toda revolución es la toma del poder por medio de la lucha armada, es decir, la solución del problema por medio de la guerra”. Este revolucionario principio marxista-leninista tiene validez universal, tanto en China como en los demás países. “Todos los comunistas —agrega Mao— tienen que comprender esta verdad: El poder nace del fusil”.

Uno de los discípulos más fieles de la versión maósta del marxismo-leninismo, a pesar de que el soporte de su poder derivó durante décadas de la Unión Soviética, ha sido Fidel Castro. En efecto, el tirano de la isla de Cuba sostuvo hasta el cansancio que el único y el verdadero camino para la mayoría de los pueblos de la América Latina es sólo el camino revolucionario.

Aun cuando la violencia es la vía predilecta de Lenin, la teoría y prácticas marxistas indican que también por vías pacíficas es posible acceder al socialismo y al comunismo. La fuerza, para Marx, es la partera de las

sociedades. Pero a su juicio también podía llegarse a la victoria del proletariado por vías electorales. Jean Touchard, en su *Historia de las Ideas Políticas*, sostiene que Marx no excluyó la posibilidad de una insurrección violenta, pero tampoco la consideró imprescindible. Por su parte, Federico Engels, en el prefacio a *Las luchas de clases en Francia*, advierte que las insurrecciones, según las circunstancias, pueden ser difíciles y aun inútiles. En su obra *Critica del programa de Erfurt* (1891) agrega que en ciertos países con Francia, Estados Unidos e Inglaterra “en los que la representación popular concentra en sí misma todo el poder, o en donde, según la Constitución, puede hacerse lo que se quiera desde el momento en que se tenga tras sí a la mayoría de la nación”, el socialismo puede imponerse abusando de las posibilidades que otorgan los regímenes democráticos. La misma posición sustentó durante décadas la versión soviética del marxismo-leninismo. En esta perspectiva, todo país está maduro para la eclosión violenta o pacífica de la revolución. Incluso la revolución social puede ser anterior a la política. Sobre el punto los continuadores de Antonio Gramsci (1891-1937) sostienen que resulta prioritario infiltrarse en la sociedad aun antes de controlar el Estado. Acuerdan así relevancia decisiva a la educación, la cultura y los medios de comunicación social, para facilitar el proceso hacia el socialismo y alcanzar eventualmente por vía pacífica el acceso al Poder. Pero como lo advierte Hugo Miatello en su *Introducción a los fundamentos del marxismo leninismo*, incluso en los casos en que los comunistas optaran por vías parlamentarias y aparentemente democráticas no debían olvidar el carácter irreversible que, desde su óptica, siempre debería tener el acceso al socialismo. Por eso, esa táctica pacifista debía ser apoyada, también, por un movimiento revolucionario que desarrollara actividad extraparlamentaria.

Uno de los corolarios del supuesto carácter irreversible de la revolución-socialista fue la llamada Doctrina Brezhnev, proclamada el 12 de noviembre de 1968. En la misma se declara que no es admisible en modo alguno que ningún país socialista retorne al área del llamado “mundo capitalista”. En nombre de esta perversa doctrina la Unión Soviética se consideró habilitada para intervenir violentamente ante cualquier posible derrocamiento de cualquier régimen marxista. La posición de Brezhnev —comenta Alfredo de las Carreras en *Fundamentos de la Política Exterior Soviética*— constituyó una simple actualización del criterio sustentado por Lenín. Cuando a este se le preguntó, después de la firma del tratado de paz con Alemania: ¿Qué es superior, el derecho de las naciones a la auto-

determinación o el socialismo?, la respuesta fue tajante: el socialismo es superior.

Por ello —agrega de las Carreras— la revolución marxista-leninista exigía la conservación del poder en los estados ganados por el comunismo. Esta posición fue reiterada por Lenin en varios escritos. "No es posible —escribe en *Política Exterior del Estado Soviético*— aceptar la pérdida del gobierno en beneficio de otros valores, de ahí que para el socialismo internacional sea obligatorio defender la patria socialista". Este nuevo maquiavelismo político es el que fue invocado por los soviéticos para intervenir violentamente en Polonia, Checoslovaquia, Hungría y Afganistán, mantener a Europa Oriental cautiva del totalitarismo comunista y actuar en Asia, África y América Latina favoreciendo el terrorismo y la guerra revolucionaria.

MATERIALISMO Y DIALECTICIDAD

Materialismo y ateísmo se encuentran en la raíz del marxismo-leninismo. Son dos presupuestos dogmáticos que sirven de principio y fundamento a toda la teoría. Aunque parezca contradictorio, el comunismo es —según clara definición de Jacques Maritain— una religión atea.

El materialismo de Marx, recibido en buena medida de Feuerbach, no constituye una visión estática sino dinámica. La dialecticidad que caracteriza al materialismo de Marx y Lenín reconoce su origen en Georg Wilhelm Hegel (1770-1831). Rechaza, sin embargo, el idealismo de este filósofo alemán, reteniendo sólo el método dialéctico. Para Hegel la clave que sirve para desentrañar el sentido de la historia es la evolución inexorable de la Idea. Su enfoque, a juicio de Jorge García Venturini, conduce a una metafísica inmanentista y panteísta y a un concepto absolutista y totalitario del Estado. Marx, en cambio, va a invertir el esquema de Hegel sustituyendo Idea por materia. El proceso dialéctico se exteriorizaría así en forma trial de tesis, antítesis y síntesis, equivalentes a afirmación, negación y negación de la negación.

El materialismo dialéctico constituye una visión inmanentista negadora de toda trascendencia. Es una negación a priori de toda ontología o filosofía del ser. Las afirmaciones básicas del materialismo podrían sintetizarse expresando que lo real se circumscribe a lo material. La vida, el mundo del espíritu, los hechos espirituales son reducidos a simples epifenómenos de la evolución de la materia.

El enfoque simplista y dogmático del materialismo marxista ha sido objeto de múltiples refutaciones. Florencio José Arnaudo, en su libro *La Lucha Ideológica*, las resume expresando: 1) La materia no es la realidad primera. Filosóficamente se demuestra que no es autosuficiente. Tiene que haber sido creada. 2) Dios y el alma humana son tan reales como la materia. Al margen de toda revelación sobrenatural, los filósofos han precisado, desde Aristóteles hasta nuestros días, que existen diversas vías naturales y racionales que conducen a la afirmación de la existencia de Dios como Realidad Primera; Primer Motor, Causa Eficiente Primera; Ser Necesario, Supremo, Ordenador y Perfección suma 3) Aun en hipótesis neodarwinistas es menester reconocer la existencia de un Autor de las leyes que regularían la supuesta evolución biológica. 4) La inteligencia humana no es explicable en función de criterios exclusivamente evolucionistas y materialistas. La capacidad de abstraer, reflexionar y optar, el lenguaje articulado y el poder de invención conducen al reconocimiento del hombre como sustancia compuesta de materia y espíritu.

"En resumen —observa Gustavo Wetter—, no pudiendo los marxistas resolver los problemas que plantea la negación de Dios optan por divinizar a la materia a la que transfieren los atributos de Aquel. Se trata así de dar nueva forma a un antiguo error filosófico: el panteísmo inmanentista."

La dialecticidad lleva a negar los clásicos principios de la lógica formal: de identidad, de no contradicción y de tercero excluido para sustituirlos por las llamadas leyes de la evolución dialéctica de la materia: 1) Ley de la mutua penetración de los contrarios; 2) ley de negación de la negación y 3) ley del paso de la cantidad a la calidad. Numerosas son las objeciones que científicos y filósofos han formulado a este enfoque marxista. Como atinadamente lo observa Arnaudo, los problemas científicos y filosóficos que crean la aparición de la vida orgánica y del espíritu humano no pueden intentar resolverse con sólo recurrir a bruscas discontinuidades llamadas "saltos dialécticos".

La dialecticidad llevada al plano de la ética conduce a conclusiones terribles. Negada toda trascendencia, no hay lugar en el materialismo dialéctico para ningún ordenamiento objetivo como la ley divina o la ley natural. Como el materialismo histórico es sólo un segmento del materialismo dialéctico, la moral y el derecho son simples superestructuras generadas por una u otra infraestructura económica. La interpretación materialista lleva a sostener que el motor de la historia es el factor económico. La historia queda así reducida a una continua lucha de clases. Los mar-

xistas, en la perspectiva de Lenín, pueden y deben acelerar ese proceso acentuando las contradicciones que presente la vida económica, social, jurídica, cultural y política. Como lo expresa Marx en *Tesis II y XI sobre Feuerbach*: "Los filósofos no han hecho hasta ahora más que dar diferentes interpretaciones del mundo; lo que importa es transformarlo". Para esa transformación revolucionaria los prosélitos de Marx y Lenín no reconocen ninguna limitación heterónoma. Desde su punto de vista la ética no consiste en ninguna sujeción a normas objetivas incompatibles con su visión dialéctica e inmanentista. Para los marxistas-leninistas el correcto proceder se identifica con la adopción de todos los medios, sin exclusión de ninguno, que resulten conducentes para acelerar el advenimiento de la sociedad comunista. Se trata, en síntesis, de un maquiavelismo integral, sin límites ni matices. Los marxistas-leninistas podrán desatar o no una guerra nuclear. Pero la decisión, en todo caso, será adoptada con prescindencia de lo que en Occidente se considera moral o inmoral. El único parámetro será exclusivamente pragmático: la evolución y triunfo total de la revolución comunista.

MATERIALISMO HISTÓRICO

El materialismo histórico esquematiza la historia de la humanidad dividiéndola en cinco etapas: 1) comunidad primitiva; 2) esclavitud; 3) feudalismo; 4) capitalismo y 5) comunismo.

Las autocontradicciones de este esquema son evidentes. En primer lugar, los marxistas sostienen que el tránsito de la comunidad primitiva a la esclavitud, en la que el hombre no habría estado alienado económicamente, es consecuencia de la violencia. Esta posición implica una grave incongruencia. En efecto, significa admitir como motor de la historia no sólo el factor económico, sino también otro —la violencia— capaz de generar instrumentos de opresión y servidumbre. Nada garantiza, pues, que el comunismo final no resulte alterado y superado por nuevas secuencias de violencia.

Las autocontradicciones más graves se advierten en las últimas etapas de la historia. Aclaremos, previamente, que entre el capitalismo y el comunismo, el marxismo-leninismo, según la interpretación soviética, señala la existencia de dos etapas: la dictadura del proletariado destinada a aniquilar todo vestigio de la burguesía capitalista, y el socialismo que constituiría el periodo previo al advenimiento del comunismo.

Jean-Yves Calvez, en *El pensamiento de Carlos Marx y Jacques Maritain*, en *Humanismo integral*, han escrito páginas muy profundas en las que ponen de manifiesto la incompatibilidad que existe entre la visión dialéctica del hombre y el mundo y la afirmación del comunismo o sociedad sin clases como meta o fin de la historia. En efecto, desde un punto de vista dialéctico, el comunismo, como síntesis derivada del enfrentamiento entre capitalistas (tesis) y proletarios (antítesis) no podría ser nunca el fin de la historia. Para ser coherente con la concepción dialéctica el comunismo debiera ser sólo una etapa que actúe como tesis o escalón inicial de un nuevo proceso trial. Pero ocurre que sin comunismo como meta de la historia se derrumba toda la doctrina marxista-leninista.

La dificultad es grande porque el materialismo histórico, según las teorías marxistas, es sólo la prolongación del materialismo dialéctico. Constituye la pretensión de proyectar en la historia una supuesta explicación "científica" de toda la evolución del cosmos. El materialismo histórico sería simplemente el período en el que la materia toma conciencia a través del hombre de su propia existencia. El marxismo-leninismo no puede, pues, renunciar a la dialecticidad en su interpretación histórica. Quizás se sugiera que sacando al comunismo de la Historia para trasladarlo a una suprahistoria podría salvarse la visión dialéctica. Pero en este caso se desmorona el materialismo que es el otro gran soporte de la doctrina. En efecto, ubicando al comunismo más allá de la historia se estaría admitiendo, en forma más o menos oblicua, la existencia de un supratiempo, en otras palabras, la admisión de una dimensión puramente espiritual. La autocontradicción es, pues, grave e insuperable.

Maritain considera que la explicación de esta autocontradicción deriva del mesianismo que quedó grabado en el fondo de la conciencia de Marx por el influjo que en su niñez tuvieron ideas de origen hebreo y cristiano. En efecto, el comunismo sería así una versión secularizada y pervertida del Reino de Dios que, como consumación de la historia, esperan judíos y cristianos. El rol mesiánico aparecería en Marx confiado al proletariado y el pecado original estaría representado por el aborrecido derecho de propiedad. De esta forma, toda la aparente cobertura "científica" del marxismo-leninismo desaparece para quedar sólo como una ideología irracional que sirve de sustento a la acción revolucionaria. Como acertadamente lo advierte Hugo Miatello, todo lo expuesto en esa precaria teoría tiende en última instancia a un objetivo: el cambio, y a una meta: la

acción. Por ello podría afirmarse sin margen de error que la doctrina política del marxismo-leninismo es la revolución.

Muchas otras objeciones podríamos hacer al materialismo histórico. Mencionaremos sólo algunas. En primer lugar, no es cierto que exista ningún determinismo histórico inexorable. En la historia operan la libertad humana y la providencia divina. No es el factor económico el motor de la historia. Con frecuencia los hombres han emprendido empresas heroicas que han modificado el curso de los acontecimientos, impulsados por motivaciones espirituales. No es cierto que las superestructuras (derecho, moral, organización política, etc.) sean un simple epifenómeno de la infraestructura económica. La cultura helena no es explicable invocando razones fundamentalmente económicas. Tampoco la milenaria cultura china. Los principios básicos del derecho romano han perdurado con sistemas económicos muy dispares. Las religiones no son la consecuencia de ninguna estructura económica. El cristianismo es un ejemplo de cómo la supervivencia de la religión es independiente de las modificaciones económicas y sociales registradas a lo largo de dos milenios. La religión no es el opio del pueblo como pretenden los marxistas. Todo lo contrario: ha sido frecuentemente factor decisivo en conductas individuales y sociales que han enaltecido la dignidad humana. El materialismo histórico es, pues, una interpretación esquemática, simplista y unilateral de los hechos humanos. Como exégesis histórica es insuficiente y como profecía "científica" ha sido desmentida innumerables veces en el curso de las últimas décadas.

LA REVOLUCIÓN MUNDIAL

A pesar de la fragilidad de la doctrina comunista, sus adherentes la han utilizado como instrumento para la actividad revolucionaria a nivel mundial. Lenín se empeñó en proyectar la lucha de clases al enfrentamiento entre naciones poderosas y explotadas. A la lucha de clases —comenta Arnaudo— se ha sumado la lucha política entre los estados por la conquista de colonias como fuente de materias primas y mercados para la colocación de los productos elaborados: es la lucha imperialista. Los países menos evolucionados, víctimas del imperialismo o incipientemente imperialistas, son en esta perspectiva el terreno más propicio para la revolución. La ruta de la revolución mundial se desplaza así hacia el oriente. Para acelerar la revolución debe aumentarse la opresión. Sobre este punto

Marx, en *Critica de la filosofía del derecho de Engels*, es terminante: "Es necesario aumentar la opresión sumándole la conciencia de tal opresión; es necesario hacer que la vergüenza sea más vergonzosa; es necesario enseñar al pueblo el horror de sí mismo, para darle valor". No menos categórico es Marx cuando debe definir los instrumentos idóneos para la acción. En *Nueva Gaceta Renana* expresa: "Sólo hay un medio de abreviar, de simplificar, de concentrar los dolores mortales del fin de la antigua sociedad y los dolores sangrientos del parto de la sociedad nueva, un solo medio: el terrorismo revolucionario". En forma complementaria, Federico Engels, en *Situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* advierte: "Las huelgas son para los obreros la escuela de guerra en que se preparan para el gran combate". Y Lenín, acorde con las enseñanzas de sus maestros, en *El Estado y la Revolución*, agrega: "Es claro que la libertad de la clase oprimida no es posible sin una violenta revolución: es más, es inevitable destruir el aparato del poder del Estado, creado por la clase dominadora".

La revolución mundial que auspicia Lenín no sobrevendrá, como alguna vez lo creyó Marx, de modo espontáneo. Las contradicciones que conducen a la revolución deben ser acentuadas a través de la acción revolucionaria dirigida por intelectuales. Lenín, en *Qué hacer*, declara: "no se puede concebir un movimiento revolucionario sólido sin una organización de dirigentes estables que asegure la continuidad del trabajo. Tal organización debe componerse principalmente de hombres que tengan como profesión la actividad revolucionaria". Tanto para la revolución pacífica inspirada en Gramsci, como para la violenta, urge organizar una fuerza política. En *El izquierdismo, la enfermedad infantil del comunismo*, Lenín subraya que "sin un partido de hierro...es imposible llevar al éxito tal lucha".

La sanguinaria guerra revolucionaria propuesta por Lenín y Marx tiene por objetivo teórico la implantación de un difuso y utópico comunismo o sociedad sin clases cuya vigencia se comprobó como totalmente inalcanzable en los países sometidos al totalitarismo marxista. El Estado, lejos de tender a desaparecer, se mostró cada vez más ferreo en sus controles sobre la vida individual y social, desconociendo y aniquilando las libertades más elementales. A pesar de esta cruda realidad, la estrategia revolucionaria no ha cesado totalmente en su propósito de trasladar la lucha de clases a nivel mundial.

Advierte Hugo Miatello que para la doctrina soviética el mundo se hallaba dividido en dos campos antagónicos: el imperialismo y el antiimperialismo.

perialismo. En el primer bloque se encontraban alineados los países capitalistas. En el otro debían figurar todos los demás. Los autodenominados no alineados o eran marxistas-leninistas o integraban en el orden internacional el sector que Marx en su *Manifiesto* despectivamente definió como el lumpenproletariado. Las autoridades moscovitas consideraban que estaban directa o indirectamente al servicio de la revolución mundial.

El significado inmediato de esta política internacional es evidente. Las potencias marxistas-leninistas temían los peligros de una guerra nuclear, pero continuaban la acción revolucionaria mundial promoviendo guerras civiles e insurrecciones armadas, o interviniendo en diversos países en nombre de la "Doctrina Brezhnev".

Lo notable es que la revolución mundial sólo ha significado en los hechos la organización de regímenes totalitarios integrales y el surgimiento de una nueva clase gobernante que hizo uso y abuso de los privilegios del poder al amparo de una supuesta victoria del proletariado.

Resulta, por lo demás, paradójico que en el siglo XX los "imperialistas" hayan efectuado un incuestionable proceso de descolonización y los sédientes antiimperialistas pusieran las bases de un impresionante imperio totalitario. En el siglo XX —comenta Florencio José Arnaudo en su libro *La lucha ideológica*— se observa la progresiva y generalmente pacífica liberación de los grandes imperios coloniales. Entre las colonias británicas, francesas, italianas, holandesas, belgas y norteamericanas que han obtenido su total independencia en las últimas décadas, pueden citarse: Birmania, Camboya, Camerún, República del África Central, Ceilán, Chad, República del Congo, Chipre, Dahomey, Eritrea, Gabón, Ghana, Guinea, India, Indonesia, Israel, Costa del Marfil, Jordania, Laos, Libano, Libia, República Malgache, Malasia, Mauritania, Marruecos, Nepal, Níger, Nigeria, Pakistán, Filipinas, República del Mali, Senegal, Somalia, Vietnam del Sur, Sudán, Siria, Togo, Túnez, Alto Volta. Estas naciones —entre las que figuran algunas que pasaron al área marxista— suman en total una población de más de 800 millones de habitantes y una superficie de más de 25 millones de kilómetros cuadrados.

No está demás señalar —agrega Arnaudo— que simultáneamente entraron a formar parte de la URSS, en forma bastante poco espontánea: Armenia, Azerbaiyán, Besarabia, Estonia, Georgia, Islas Kuriles, Karelia, Letonia, Lituania, Polonia Oriental, Prusia Oriental, Rutenia Subcarpática, Sakhalin, Tannu Tuva y Ucrania, con 80 millones de habitantes y 1.500.000 km². A esta serie hay que agregar aquellos países que bajo la

apariencia de naciones independientes estuvieron sujetos al régimen colonial soviético: Alemania Oriental, Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia, Rumanía y Vietnam. O a aquellas que están sometidas al régimen chino: Camboya, Corea del Norte, Mongolia Exterior, Tíbet. El conjunto de naciones seudoindpendientes sojuzgadas por el imperialismo chino-soviético, suma más de 6.500.000 km² con 120 millones de habitantes. Tenemos, pues, en total, 200 millones de habitantes y 8.000.000 km² incorporados al más moderno de los imperialismos: el marxista-leninista. En América la serie se inició con Cuba y Nicaragua. El intento de implantar el socialismo marxista en Chile fue evidente. Y la guerra revolucionaria es o ha sido implacable en Argentina, Brasil, Uruguay, Perú, Bolivia, Venezuela, Colombia y El Salvador.

El costo en vidas humanas del imperio totalitario organizado sobre la base de una ideología precaria y contradictoria es aterradora. Jorge Santa Cruz, en un estudio publicado en *Esquíu*, el 30 de julio de 1978, suministra cifras impresionantes. Señala que precisamente, cuando la izquierda internacional levanta las banderas de los derechos humanos, conviene recordar detalladamente que para concretar y mantener su dominio en Eurasia, el marxismo ha perpetrado el genocidio más impresionante de la historia de la humanidad; llegando a masacrar 72 millones de seres, desde 1917 hasta 1967, tal como lo documenta *Acta Báltica*. Durante el gobierno de Lenin, desde 1917 a 1924, perdieron la vida 7 millones de personas. Molotov, en un discurso pronunciado en Odessa en 1933, se jactó del exterminio de más de 20 millones de "burjuí", de 1917 a 1930. Stalin le confesó a Churchill haber liquidado 10 millones de "kulaks" —campesinos independientes— en tres años, para implantar el sistema de granjas colectivas. En 1918 se produce la represión de trabajadores en Petrogrado y la matanza de estudiantes en Kruty; en 1919 comienza la deportación masiva de ucranianos, que concluirá en 1930 sumando 6 millones de desplazados. Un año después se registra la invasión de Georgia y en 1924 se aplasta la rebelión de esa nación: mueren 7.000 personas y otras 20.000 son deportadas.

En 1939 —agrega Santa Cruz— es invadida Polonia, donde son fusilados 10.000 oficiales del ejército de ese país en Katyn y un millón de ciudadanos son deportados. En 1941, estonios, letones y lituanos son ejecutados y deportados. En 1943 se descubre la fosa común donde se enterró a 12.000 ucranianos fusilados por orden de Kruschev. Desde 1944 hasta 1948, los soviéticos imponen gobiernos comunistas en Bulgaria,

Hungría, Rumanía, Polonia, Albania y Checoslovaquia. En 1953, sus cañones de asalto sofocan la huelga de trabajadores en Alemania Oriental. Un año después, 500 mujeres ucranianas son aplastadas por los tanques del ejército del Kremlin en Karanga. En 1956 se rebelan los húngaros: 60.000 resultan muertos; 6.000 ejecutados y 55.000 son deportados a Siberia. El 13 de agosto de 1961 se termina de levantar el muro de Berlín: 164 kilómetros de largo, de los cuales 102 eran ladrillos de cemento armado y 62 cercas metálicas con 242 puertas de vigilancia. Desde entonces, frente a él, cientos de personas fueron asesinadas por intentar alcanzar su libertad. A estas cifras impresionantes habría que sumar las derivadas del genocidio practicado por los rusos en Afganistán, a partir de 1979, en nombre de la "Doctrina Brezhnev". No menos significativas son las atrocidades cometidas en el sudeste asiático, los fusilados y encarcelados en Cuba durante la tiranía de Fidel Castro, las tropelías cometidas por el régimen marxista-leninista de Nicaragua, y la sistemática aniquilación de todas las libertades, particularmente las que conciernen al ámbito religioso, en todos los países en que los seguidores de Marx y Lenin lograron consolidarse.

LA AGRESIÓN SUBVERSIVA

La expansión del imperialismo comunista se manifiesta a través de múltiples vías políticas, sociales, económicas, jurídicas y culturales. La subversión de los valores de Occidente ha sido cumplida a lo largo de las últimas décadas por activistas que han hecho uso y abuso de las libertades democráticas para preparar el advenimiento del Estado totalitario. Antonio Gramsci, dirigente italiano adicto a la línea de Lenin, es el gran precursor del eurocomunismo. Este líder político, muerto en la prisión en tiempos de Mussolini (1937), le atribuyó importancia esencial a la penetración ideológica en el campo de la cultura. Además, se empeñó en neutralizar la acción docente de la Iglesia Católica procurando plantear contradicciones entre las "bases" y la jerarquía. Es evidente —observa Gustavo Laya— que Gramsci no apuntó a comenzar con apoderarse de los medios de producción (Marx), ni del poder político (Lenín), sino de los medios de comunicación social y educativos, considerándolos como la primera fortaleza que debía conquistar el comunismo. Ese es el sentido de la guerra cultural emprendida en Occidente por los partidos antisistema que se inspiran en el marxismo-leninismo. La utilización abusiva de las garan-

tías que otorga la democracia constitucional fue cínicamente reconocida por Enrico Berlinguer, líder del Partido Comunista Italiano, en el congreso partidario de 1973: "Nosotros no padecemos cretinismo parlamentario, necesitamos el parlamento en un período de transición al socialismo".

El Premio Nobel Alexander Soljenitsin, que padeció y relató en su obra *El archipiélago Gulag* los horrores de las cárceles soviéticas, de modo insistente ha alertado a Occidente frente a lo que considera una actitud ciega e inconsciente. Escéptico ante las actitudes meramente apaciguadoras, ha declarado con énfasis: sólo la firmeza hará posible resistir los asaltos del totalitarismo comunista.

El empleo de técnicas y métodos de penetración en ámbitos culturales, educativos y políticos no excluye, en modo alguno, la utilización de métodos violentos de subversión. Esta vía fue claramente marcada por Marx en el *Manifiesto* de 1848 con expresiones que definen claramente lo que sus prosélitos han entendido por guerra revolucionaria: "Al bosquejar a grandes rasgos las fases del movimiento proletario hemos trazado la historia de la guerra civil más o menos latente que mina a la sociedad hasta el momento en que ésta guerra estalla en una revolución declarada y en la que el proletariado fundará su dominación por el derrumamiento violento de la burguesía".

En coincidencia con lo expuesto en el *Manifiesto*, encontramos en los escritos de Lenín (*La cuestión militar y el trabajo político en las fuerzas armadas*, *Obras Completas* y *El marxismo y la revolución*) numerosas referencias a la guerra revolucionaria. Transcribimos algunas: "Los socialistas jamás han sido ni nunca podrán ser enemigos de las guerras revolucionarias..." Reconocemos sin reservas, como legítimas, progresistas e inevitables, las guerras civiles; es decir, las guerras de la clase oprimida contra la clase opresora... La historia sabe de muchas guerras progresistas —pese a los horrores, las atrocidades, las calamidades y los sufrimientos que acaurren inevitablemente— es decir, útiles para el progreso de la humanidad, porque contribuyeron a destruir instituciones particularmente nocivas y reaccionarias... "La guerra civil es una guerra como cualquier otra. Quien admite la lucha de clases no puede dejar de admitir las guerras civiles, que en toda sociedad de clases son la continuación, el desarrollo y la intensificación —naturales y en determinadas circunstancias inevitables— de la lucha de clases. Esto ha sido confirmado por todas las grandes revoluciones. Repudiar la guerra civil u olvidarla es caer en un oportunismo extremo y renegar de la revolución socialista..." Marx resume la

enseñanza de todas las revoluciones, en lo que a insurrección armada se refiere, citando las palabras de Dantón, el más grande maestro de la táctica revolucionaria hasta ahora conocido: audacia, audacia y siempre audacia.”

En 1918 la dirigente comunista alemana, Rosa de Luxemburgo, escribe: “La lucha por el socialismo es la guerra civil más gigantesca que la historia mundial jamás conoció”. Y José Stalin, en *Fundamentos del Leninismo*, advierte: “Es tarea esencial de la revolución victoriosa de un país, desarrollar y apoyar la revolución en otros. La revolución en un país victorioso no debe considerarse a sí misma una unidad autocontenido, sino como un auxiliar y un medio para acelerar la victoria del proletariado en otros países”.

En las *Obras Escogidas* de Mao-Tsé-Tung encontramos también numerosas reflexiones vinculadas con la necesidad de promover la guerra revolucionaria. “Dado su carácter disperso —escribe Mao—, la guerra de guerrillas se extiende por todas partes. Muchas de sus tareas, tales como el hostigamiento, la contención, el sabotaje y el trabajo de masas, exigen la dispersión de fuerzas; pero una unidad o cuerpo guerrillero debe concentrar sus fuerzas principales cuando lleva a cabo la tarea de aniquilar al enemigo.”

Para llevar adelante la guerra revolucionaria, el marxismo-leninismo no reconoce límites territoriales. S. Kovalev escribe en *Pravda*, el 26 de septiembre de 1968, pretendiendo convalidar la invasión de Checoslovaquia: “La soberanía individual de los países socialistas no se puede contraponer a los intereses del socialismo mundial, ni al movimiento revolucionario mundial”. Manifestación de este criterio intervencionista es la “Doctrina Brezhnev”, renunciada el 12 de noviembre de 1968.

La doctrina de la inexorable guerra revolucionaria tuvo siempre en la doctrina soviética plena vigencia. V.V. Zagladin y S.V. Alexandrov, en *Las fuerzas motrices del proceso revolucionario mundial*, ratificaron las teorías que venían repitiendo durante décadas los autores marxistas y expresaron: “Tiene cada vez mayor actualidad la tesis de Lenín de que el proletariado no puede prepararse para la victoria sobre la burguesía sin librarse una lucha revolucionaria general”.

Señala Ramón Genaro Díaz Bessone que “para este instrumento que es la guerra subversiva, se adiestraban agitadores y guerrilleros, tanto en la URSS como en sus satélites: Cuba, Checoslovaquia, Corea del Norte, etc. Normalmente la ruta pasaba por París, u otro lugar de Europa Occi-

dental, desde donde llegaban a Praga sin que se registrara este movimiento en sus pasaportes... En África la URSS avanzó sus peones desde la década del 50. Tuvo avances y retrocesos en Egipto, Libia, Argelia, Chád, Etiopía, Eritrea, Tanzania, Mozambique, Ghana, Benín, Santo Tomé, Príncipe, Guinea Ecuatorial, Congo, Somalia, Uganda, Zimbabwe-Rodesia, Zambia, Burundi, Cabo Verde y Zaire. Desde la década del 60 la acción marxista contó con el respaldo de la China de Mao”. Esta actividad revolucionaria fue respaldada desde abril de 1955, por China y Rusia, a través de la Conferencia de Bandung (Indonesia). De esta reunión surgieron las Conferencias de Solidaridad de los Pueblos de Asia y África (OSPAAL).

En América Latina la guerra revolucionaria se intensifica a partir del desembarco de Ernesto Guevara y Fidel Castro en Cuba, el 26 de julio de 1956. Afianzado el régimen castrista, se reúne en La Habana, el 3 de enero de 1966, la Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina (OSPAAL), conocida comúnmente como “la Tricontinental”. Asistieron representantes asiáticos, africanos y de 25 países americanos —entre ellos la Argentina—.

La Tricontinental fijó los siguientes objetivos:

1º) Unir, coordinar e impulsar la lucha de los pueblos de Asia, África y América Latina contra el imperialismo, el colonialismo y el neocolonialismo encabezados por los Estados Unidos.

2º) Prestar efectivo apoyo a los Movimientos de Liberación Nacional en los tres continentes, utilizando todos los medios a su alcance.

3º) Sostener la lucha revolucionaria como un derecho imprescriptible e inalienable de los pueblos contra el imperialismo, el colonialismo y el neocolonialismo.

En el seno de la Tricontinental los delegados de América Latina convinieron en fundar la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS). Este nuevo organismo subversivo celebró su primera Conferencia el 31 de julio de 1967. Ernesto Guevara (a) “Che”, designado presidente de honor, envió a sus miembros un mensaje en el que expresó que la misión de la revolución cubana en América consistía en la creación del Segundo o del Tercer Vietnam. Manuel Río, en su estudio sobre *La guerra revolucionaria en la Argentina*, señala que en esta primera conferencia de la OLAS se declaró oficialmente que la lucha revolucionaria armada es la línea fundamental de la revolución necesaria de los pueblos de América.

La OLAS declaró también, entre sus conclusiones, que la guerrilla,

como embrío de los ejércitos de liberación, constituye el método más eficaz para iniciar y desarrollar la lucha revolucionaria en la mayoría de nuestros países.

Fidel Castro, al clausurar la Tricontinental, no fue menos categórico: "En muchas naciones de América se dan las condiciones plenas para la lucha armada revolucionaria... En la América Latina, no debe quedar ni uno, ni dos, ni tres pueblos luchando solos contra el imperialismo... Nosotros creemos que en este continente, en todos o en casi todos los pueblos, la lucha asumirá las formas más violentas".

La violencia auspiciada por Castro, amparada por Moscú, Pekín y la IV Internacional fundada por Trotsky en 1938, y favorecida por la Tricontinental y la OLAS, se tradujo en una feroz guerra revolucionaria que ensangrentó virtualmente a todos los países de América Latina. Terrorismo, secuestros, guerrillas, con su secuela de muertos, heridos y mutilados, han sido las manifestaciones más notorias de esa terrible agresión en las décadas del sesenta y del setenta. En Nicaragua las fuerzas subversivas lograron una victoria. En otros países —como la Argentina— fueron derrotadas. Pero la lucha, desde distintos planos, continúa. Para los marxistas-leninistas la guerra revolucionaria, por vías pacíficas o violentas, es permanente.

POSICIÓN DEL PONTIFICADO

Dos años antes de la publicación del *Manifiesto Comunista*, el 9 de noviembre de 1846, Pío IX expide su primera encíclica, *Qui Pluribus* en la que califica de abominable y antirracional al comunismo, señalando que constituye una nefanda doctrina totalmente contraria al derecho natural. Pío IX ratificó la posición de la Iglesia adversa al socialismo y al comunismo en las encíclicas *Quibus quantique*, del 20 de abril de 1849, y *Nostis et Nobiscum*, del 8 de diciembre de 1849.

León XIII promulga el 28 de diciembre de 1878 la encíclica *Quod Apostólicí Muneris* en la que condena las doctrinas comunistas, socialistas y nihilistas, advirtiendo que tienden a derribar los fundamentos de la sociedad civil al atacar el principio de autoridad, el matrimonio y el derecho de propiedad.

León XIII reitera su condena en la encíclica *Rerum Novarum*, del 15 de mayo de 1891; subrayando en su texto los errores de las doctrinas socialistas.

Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno*, del 15 de mayo de 1931, destacó el carácter impío e inicuo del comunismo. Recordó, asimismo, los horrores sufridos en Europa y Asia a partir de la Revolución de 1917: una encarnizada lucha de clases, la total abolición de la propiedad privada y las horrendas matanzas y destrucciones que han devastado inmensas regiones. Finalmente, puntualizó que "aun cuando el socialismo, como todos los errores, tiene en sí algo de verdadero" (cosa que jamás han negado los sumos pontífices), se funda sobre una doctrina de la sociedad humana propia suya, opuesta al verdadero cristianismo. Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios: nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista".

El 19 de marzo de 1937, cinco días después de publicada la encíclica *Mit Brennender Sorge*, Pío XI expide la encíclica *Divini Redemptoris*. Observa Federico Rodríguez que posiblemente con esta simultaneidad el Pontífice quiso poner en evidencia el igual rechazo que suscitaban en la Iglesia el racismo pagano y el comunismo ateo.

En *Divini Redemptoris* Pío XI define al comunismo ateo como un satánico azote. Al resenjar las características del materialismo evolucionista de Marx, expresa: "Es evidente que en semejante doctrina no hay lugar para la idea de Dios, no existe diferencia entre espíritu y materia, ni entre cuerpo y alma; ni sobrevive el alma a la muerte, ni por consiguiente puede haber esperanza alguna en una vida futura. Insistiendo en el aspecto dialéctico de su materialismo, los comunistas sostienen que los hombres pueden acelerar el conflicto que ha de conducir al mundo hacia la síntesis final. De ahí sus esfuerzos por hacer más agudos los antagonismos que surgen entre las diversas clases de la sociedad; la lucha de clases, con sus odios y destrucciones, toma el aspecto de una cruzada por el progreso de la humanidad. En cambio, todas las fuerzas, sean las que fueren, que resistan esas violencias sistemáticas, deben ser aniquiladas como enemigas del género humano".

Advierte Pío XI que el comunismo "despoja al hombre de su libertad, principio espiritual de su conducta moral, quita toda dignidad a la persona humana y todo freno moral contra el asalto de los estímulos ciegos. No reconoce al individuo, frente a la colectividad, ningún derecho natural de la persona humana; por ser ésta en la teoría comunista simple rueda del engranaje del sistema". El pontífice atribuye a una propaganda astuta y vastísima la difusión que en 1937 ya habían alcanzado las doctrinas comunistas. Señala que se trata de "una propaganda verdaderamente diabólica".

lifica cuál el mundo tal vez jamás ha conocido: propaganda dirigida desde un solo centro y adaptada habilísimamente a las condiciones de los diversos pueblos; propaganda que dispone de grandes medios económicos, de gigantescas organizaciones, de congresos internacionales, de innumerables fuerzas bien adiestradas; propaganda que se hace a través de hojas volantes y revistas, en el cinematógrafo y en el teatro, por la radio, en las escuelas y hasta en las universidades, y que penetra poco a poco en todos los medios aun de las poblaciones más sanas, sin que apenas se den cuenta del veneno que, intóxica más y más las mentes y los corazones". Agrega Pío XI que "allí donde el comunismo ha conseguido afirmarse y dominar—y nuestro pensamiento va ahora con singular afecto paterno a los pueblos de Rusia y de México—se ha esforzado por todos los medios en destruir desde sus cimientos (y así lo proclama abiertamente) la civilización y la religión cristiana, borrando todos sus vestigios del corazón de los hombres y especialmente de la juventud. Obispos y sacerdotes han sido desterrados, condenados a trabajos forzados, fusilados y asesinados de modo inhumano; simples seglares, por haber defendido la religión, han sido detenidos por sospechosos, vejados, perseguidos y llevados a prisones y tribunales".

Expresiones severas dedica también Pío XI a los horrores cometidos por los comunistas en España: "También allí donde, como en nuestra queridísima España, el azote comunista no ha tenido aún tiempo de hacer sentir todos los efectos de sus teorías, se ha desquitado desencadenándose con una violencia más furibunda. No se ha contentado con destruir alguna que otra iglesia, algún que otro convento, sino que, cuando le fue posible, destruyó todas las iglesias, todos los conventos y hasta toda huella de religión cristiana, por más ligada que estuviera a los más insignes monumentos del arte y de la ciencia. El furor comunista no se ha limitado a matar obispos y millares de sacerdotes, de religiosos y religiosas, buscando de modo especial a aquellos y aquellas que precisamente trabajaban con mayor celo con pobres y obreros, sino que ha hecho un número mayor de víctimas entre los seglares de toda clase y condición que, diariamente, puede decirse son asesinados en masa por el mero hecho de ser buenos cristianos, o tan sólo, contrarios al ateísmo comunista. Y una destrucción tan espantosa la lleva a cabo con un odio, una barbarie y una ferocidad que no se hubiera creído posible en nuestro siglo."

"Ningún particular que tenga buen juicio, ningún hombre de Estado

consciente de su responsabilidad, puede menos que temblar de horror al pensar que lo que hoy sucede en España, tal vez pueda repetirse mañana en otras naciones civilizadas".

"El comunismo —subraya Pío XI en *Divini Redemptoris*— es intrínsecamente perverso y no se puede admitir que colaboren con él en ningún terreno los que quieren salvar la civilización cristiana."

Pío XII, en reiterados mensajes, confirmó las enseñanzas de su predecesor. En la alocución *Con Semper*, pronunciada ante el Sacro Colegio Cardenalicio el 24 de diciembre de 1942, precisó que "movida siempre por motivos religiosos, la Iglesia ha condenado los varios sistemas del socialismo marxista, y los condena también hoy, porque es su deber y derecho permanente preservar a los hombres de corrientes e influencias que ponen en peligro su eterna salvación".

El 3 de octubre de 1941, al inaugurar el año jurídico del tribunal de la Sagrada Rota Romana, Pío XII condenó la revolución social-marxista: "No en la revolución, sino en una evolución concorde están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escómbrlos, no hacer fraternizar a los contendientes; y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia. Sólo una evolución progresiva y prudente, intrépida y conforme con la naturaleza, iluminada y guiada por las santas normas cristianas de justicia y de equidad, puede llevar al cumplimiento de los deseos y de la honestas necesidades del obrero".

En la misma alocución, conocida como *La posta gradita presenza*, Pío XII recomienda: "No destruir, por consiguiente, sino edificar y consolidar; no abolir la propiedad privada, fundamento de la estabilidad de la familia, sino promover su difusión como fruto de la concienzuda fatiga de todo trabajador y trabajadora, de modo que vaya disminuyendo gradualmente esa masa de pueblo inquieta y audaz que, unas veces por profunda desesperación, otras por ciegos instintos, se dejan arrastrar por cualquier viento de falaces doctrinas o por solapados artificios de agitadores carentes de toda moral".

En el radiomensaje del 24 de diciembre de 1947—*La festividad*— Pío XII declara: "Desertor y traidor será quien quisiera prestar su colaboración material, sus servicios, su capacidad, su ayuda, su voto, a partidos y poderes que niegan a Dios, que sustituyen el derecho por la fuerza, la li-

beria por la amenaza y el terror; que hacen de la mentira, de las luchas, de la rebelión de las masas, otras tantas armas de su política; que hacen imposible la paz interior y exterior". Acorde con esta enseñanza, el 1º de julio de 1949 el Santo Oficio decretó que "no es lícito afiliarse a los partidos comunistas o prestarles apoyo". Dos años después, en el radiomensaje navideño de 1951 —*La Decimaterza*—, Pío XII tuvo un recuerdo especial para la *Iglesia del Silencio* que sobrevive oprimida por el comunismo, en medio de "los sepulcros todavía recientes de sus mártires", mostrando al mundo "las cadenas de sus confesores, con la esperanza de que su mudo holocausto y sus sufrimientos habrán de ser el más eficaz subsidio para la causa de la paz".

En los radiomensajes navideños de 1954 (*Ecce Ego*) y 1955 (*Col cuore aperto*) Pío XII ratificó su posición adversa al comunismo. Negó, incluso, enfáticamente, la posibilidad de aceptar que el comunismo constituye una etapa inexorable del devenir histórico. Poco después, en el *Mensaje al Katholikentag* (1956), alerta a los fieles "contra el espejismo de una falsa coexistencia, como si entre la fe católica y aquel sistema pudiera haber un acuerdo, se pudiera llegar a un acercamiento íntimo".

Juan XXIII, en la encíclica *Máter et Magistra*, del 15 de mayo de 1961, recordó que Pío XI había recalcado que la oposición entre comunismo y cristianismo es radical. Aludió también a la sistemática persecución "que desde varios decenios arrécia en muchos países" y señaló que la misma pone en evidencia "la digna superioridad de los perseguidos y la refinada barbarie de los perseguidores".

Pablo VI, el 22 de mayo de 1966, al conmemorarse el 75 aniversario de la *Rerum Novarum* pronunció en la Basílica de San Pedro un discurso en el que expresó: "La Iglesia no adhirió y no puede adherir a los movimientos sociales, ideológicos y políticos que, tomando su origen y su fuerza en el marxismo, han conservado sus métodos y sus principios negativos, por causa de la concepción incompleta, propia del marxismo radical y por eso falsa, del hombre, de la historia y del mundo. El ateísmo, que el marxismo profesa y promueve, no está en favor de la concepción científica del cosmos y de la civilización, sino que es una ceguera que el hombre y la sociedad, finalmente, pagan con las consecuencias más graves. El materialismo que deriva de él, expone al hombre a experiencias y tentaciones sumamente nocivas; extingue su auténtica espiritualidad y su esperanza trascendente. La lucha de clases, erigida en sistema, vulnera e impide la paz social y desemboca fatalmente

en la violencia y en la opresión, conduciendo a la abolición de la libertad y luego a la instauración de un sistema pesadamente autoritario y tendencialmente totalitario".

El 12 de septiembre de 1965 Pablo VI lanzó un vibrante grito de protesta desde las antiguas catacumbas romanas contra los "perseguidores modernos" que empujan a los cristianos a nuevas catacumbas. A continuación formuló tres cargos básicos contra los regímenes comunistas que oprimen a los cristianos: a) Impiden gradualmente la posibilidad de renovación del clero, ya infinitamente reducido. b) Obstaculizan el ejercicio normal de la administración pastoral, presionando a los religiosos y a los fieles para que colaboren con el régimen, cuando no pueden doblegarlos de otro modo. c) Monopolizan todos los medios a disposición de la organización totalitaria: la prensa y los recursos de la vida cultural, escolástica, educativa y recreativa para apartar a los jóvenes de la Iglesia e imponerles la palabra del marxismo. El Papa agregó que la Santa Sede no eleva su voz más frecuente y vehementemente en legítima protesta y lamentación no porque no esté muy al tanto de la realidad, sino por su paciencia cristiana y por su deseo de no provocar males mayores.

En la encíclica *Ecclesiam Suum* del 6 de agosto de 1964, Pablo VI reiteró las razones que tornan incompatible el materialismo con el cristianismo. Ellas "nos obligan, como han obligado a nuestros predecesores —y con ellos a cuantos estiman los valores religiosos— a condensar los sistemas ideológicos que niegan a Dios y oprimen a la Iglesia, sistemas identificados frecuentemente con regímenes económicos, sociales y políticos y, entre ellos, especialmente el comunismo ateo".

En la encíclica *Populorum Progressio* del 26 de marzo de 1967, Pablo VI advirtió que "el cristiano no puede admitir lo que supone una filosofía materialista y atea, que no respeta ni la orientación de la vida hacia su fin último, ni la libertad ni la dignidad humanas".

Al cumplirse 80 años de la promulgación de la *Rerum Novarum* el 14 de mayo de 1971, Pablo VI expidió la encíclica *Otogenesis Adveniens* en la que advirtió: "El cristianismo que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio, no puede adherirse sin contradecirse a sí mismo, a sistemas ideológicos que se oponen, radicalmente o en puntos sustanciales, a su fe y a su concepción del hombre. No es lícito, por tanto, favorecer a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual den-

tro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva".

El concilio Vaticano II, en el documento *Gaudium et Spes* suscripto por Pablo VI el 7 de diciembre de 1965, en clara alusión al materialismo dialéctico e histórico y a lo actuado por sus propulsores, expresó: "La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de reprobar con dolor, pero con firmeza, cómo hasta ahora ha reprobado esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza".

Juan Pablo II, cuando desempeñaba el arzobispado de Cracovia, y en el curso de su pontificado, en reiteradas oportunidades señaló la incompatibilidad existente entre el materialismo dialéctico e histórico y el cristianismo. En la encíclica *Dominum et Vivificantem* dedicada al Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo, expedida el 18 de mayo de 1986, expresó: "Por desgracia, la resistencia al Espíritu Santo, que San Pablo subraya en la dimensión interior y subjetiva como tensión, lucha y rebelión que tiene lugar en el corazón humano, encuentra en las diversas épocas históricas y, especialmente, en la época moderna su dimensión externa, concentrándose como contenido de la cultura y de la civilización, como sistema filosófico, como ideología, como programa de acción y formación de los comportamientos humanos. Encuentra su máxima expresión en el materialismo, ya sea en su forma teórica —como sistema de pensamiento— ya sea en su forma práctica —como método de lectura y de valorización de los hechos— y además como programa de conducta correspondiente. El sistema que ha dado el máximo desarrollo y ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas esta forma de pensamiento, de ideología y de praxis, es el materialismo dialéctico e histórico, reconocido hoy como núcleo vital del marxismo".

EL DERRUMBE DEL COMUNISMO

En la década del ochenta comienza a exteriorizarse una verdadera crisis terminal del comunismo.

En forma sucesiva, a partir de 1917, el imperio soviético había soportado: 1º) la etapa de Lenin, caracterizada por la organización de un Estado totalitario que abarcaba un centenar de etnias, nacionalidades y culturas diversas; 2º) el periodo de Stalin, que subordinó completamente la vida personal, familiar, social y económica, a los fines mitológicos de dicho

Estado totalitario; 3º) la asunción al poder de Kruschev, quien en su célebre discurso de 1956, y en el vigésimo segundo congreso del Partido Comunista, en 1961, reconoció las atrocidades cometidas por Stalin. Las mismas mueven al historiador inglés Robert Conquest a sostener que probablemente Stalin haya sido "el más grande asesino en masa de la historia de la humanidad"; 4º) el régimen de Brezhnev, que configuró en ciertos aspectos una restauración del estalinismo, con sus controles centralizados y asfixiantes, su *nomenklatura* privilegiada y la supremacía de la burocracia estatal. En esta etapa quedó configurado un Estado estancado, dominado por un partido totalitario y corrompido; 5º) el intento reformista de Iuri Andropov, sucesor de Brezhnev, frustrado como consecuencia de su repentina muerte en 1984. Su sucesor, Konstantin Chernenko, pretendió prolongar la vida del régimen totalitario, prescindiendo del clamor de reformas. Con su gestión sólo postergó algunos meses la irrefrenable evolución, porque falleció en 1985.

El surgimiento como primera figura de Mijail Gorbachov marcó el comienzo de una nueva etapa, signada por la *perestroika* o reforma económica, el *glasnost*, que abrió el campo a la crítica histórica y contemporánea de los abusos del régimen, y la *demokratizatsia*, que impulsó un proceso democratizador cuya expansión demostró rápidamente que el sistema comunista marchaba a su derrumbe.

Como lo expresa el padre Alfredo Sáenz en su libro *De la Rusia de Vladímir al "hombre nuevo" soviético*, las nuevas tendencias se tradujeron, en los hechos, en "un escapársele a Gorbachov las cosas de las manos, tanto dentro de la URSS como en su vasto imperio exterior, perdiendo la capacidad de controlar el curso de los acontecimientos".

El papa Juan Pablo II —quien ha desempeñado un rol decisivo en el derrumbe del comunismo—, sostiene en su encíclica *Centesimus Annus* que son varios los factores que precipitaron la crisis. Menciona entre ellos la violación de los derechos del trabajador y las respuestas que ese desconocimiento generó en Polonia a través de grandes revueltas organizadas bajo el signo de Solidaridad. A juicio del Sumo Pontífice, el segundo factor fue la inefficiencia de un sistema económico que vulneraba "los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad". En el mismo documento se puntualiza que "la verdadera causa de la crisis fue, sin embargo, el vacío espiritual provocado por el ateísmo, el cual ha dejado sin orientación a las jóvenes generaciones y en no pocos casos las ha inducido, en la insoslayable búsqueda de la propia identidad y del

sentido de la vida, a descubrir las raíces religiosas de la cultura de sus naciones y la persona misma de Cristo, como respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre".

Zbigniew Brzezinski, en su profético libro *El gran fracaso*, señala que fue Aleksandr Solzhenitsyn, con su impresionante obra *Archipiélago Gulag*, quien terminó de demoler el mito de Stalin: "Hasta los partidos comunistas occidentales llegaron a advertir que el estalinismo había sido un crimen histórico innecesario". Para Solzhenitsyn, "El cristianismo es la única fuerza espiritual viva capaz de emprender la curación espiritual de Rusia".

No menos ciclopéa ha sido la resistencia demostrada frente al totalitarismo comunista por otras figuras disidentes como Amalrik, Pasternak y Sájarov. En el proceso del renacimiento religioso de Rusia tiene especial significación el caso de Tatiana Goricheva, nacida en 1947 y convertida al cristianismo a los 26 años, fundadora de un "movimiento feminista" llamado María, en homenaje a la Madre de Dios, y autora de un libro titulado *Hablar de Dios resulta peligroso* (1986).

A partir del glásnost y de la perestroika, la situación religiosa en los territorios que integraban la URSS tendió a mejorar. La celebración del milésimo aniversario de la conversión al cristianismo de lo que hoy es Ucrania reavivó el interés por la religión, sobre todo entre los intelectuales. También el Islam, frente al cual se estrelló el ateísmo soviético, exteriorizó un despertar religioso que contribuyó al resurgimiento de los sentimientos nacionales en las repúblicas de tradición musulmana.

El proceso de liberación del comunismo y desintegración de la URSS se acentuó a partir del enero de 1987. Entre esta fecha y mediados de 1988 se produjeron innumerables perturbaciones sociales y políticas en nueve de las quince repúblicas soviéticas: reuniones de masas con decenas o centenares de miles de participantes, algunas con derramamientos de sangre que se traducían en cientos de muertos.

Las repúblicas bálticas fueron precursoras en la evolución hacia la emancipación de la URSS. La primera manifestación de importancia se produjo en Riga, capital de Letonia, el 14 de junio de 1987. El mismo movimiento de rebeldía se exteriorizó en Estonia y Lituania. El proceso de liberación continuó su marcha y tuvo su momento culminante en el año 1989 no sólo en las repúblicas bálticas sino también en Polonia, Checoslovaquia, Croacia, Eslovenia y Hungría.

El hecho más espectacular fue, tal vez, la demolición del Muro de Berlín y el levantamiento de la Cortina de Hierro que dividía a los países comunistas del mundo libre. No menos impresionante fue el proceso de unificación de Alemania y la sangrienta lucha contra el régimen comunista en Rumania, que costó aproximadamente 80.000 vidas humanas y culminó con la ejecución de Ceausescu.

Otro factor decisivo en el proceso de derrumbe del comunismo fue el atraso tecnológico de la URSS con relación a los países líderes de Occidente. La comparación tomada como base el número de computadoras (grandes, medianas y pequeñas) y de robots industriales, o las cifras del comercio exterior en mercados competitivos, o la cantidad de automotores o teléfonos per cápita, o las tasas de mortalidad infantil, pone en relieve el atraso del bloque soviético, frente al avance de la "revolución tecnológica", ante la cual los marxistas-leninistas se aferraron a conceptos anticuados y equivocados.

Esa diferencia se manifestó también en el plano bélico, a través del sistema de defensa estratégica (conocido como "guerra de las galaxias"), que impulsó Ronald Reagan y que significó la virtual rendición del comunismo ante la superioridad tecnológica occidental.

Los sacrificios impuestos a la población durante setenta años habían sido enormes. Empero, al finalizar la séptima década, los estrategas soviéticos debían reconocer que los esfuerzos cumplidos para asegurar el triunfo militar mundial del comunismo eran vanos. El nivel occidental, a partir del sistema de defensa estratégica, se presentó a los dirigentes moscovitas como verdaderamente inalcanzable. Luego de esta conclusión sólo podía sobrevenir el rápido deterioro de "la más extraordinaria aberración política e intelectual del siglo XX".

Brzezinski, en "El gran fracaso", ha hecho el cálculo del costo humano que significó el surgimiento y consolidación del comunismo:

1º) Ejecuciones sumarias en el proceso de la toma del poder, sin contar las muertes en combate: un millón en la URSS, varios millones en China, cien mil en Europa Oriental y unos ciento cincuenta mil en Vietnam.

2º) Ejecuciones de oponentes políticos y resistentes después de la adquisición del poder: aproximadamente dos millones y medio de víctimas.

3º) Exterminio de personas pertenecientes a categorías sociales potencialmente hostiles: entre tres y cinco millones de personas.

4º) Liquidación del campesinado independiente en la URSS, China, Corea del Norte y Vietnam: diez millones de personas.

5º) Fatalidades vinculadas con las deportaciones en masa en la URSS, Europa Oriental, China, Repúblicas Bálticas, Polonia, tártaros de Crimea, etc.: no menos de treinta millones de personas.

6º) Ejecuciones o muertes en campos de trabajo de la URSS (más de un millón), Europa Oriental (decenas de miles) y China, sobre todo durante la Revolución Cultural (varios millones).

7º) Cicatrices físicas y psicológicas de un prolongado encarcelamiento y trabajos forzados: varios millones de personas en la URSS y cantidades difíciles de precisar en Europa Oriental y en China.

8º) Persecución de las familias de las víctimas del régimen, sometidas a castigos que iban desde la ejecución al encarcelamiento, o la deportación y la discriminación habitacional y laboral.

A las cifras expuestas habría que sumar las víctimas del terrorismo financiado y promovido por los centros de poder del marxismo-leninismo.

"Estos costos sociales —que incluye, cuando menos, unos 50 millones de casos fatales— representan sin duda el más extravagante y desorbitado experimento de ingeniería social que jamás se haya intentado."

La reacción ante tanta iniquidad nunca dejó de manifestarse. Las convicciones religiosas y los sentimientos nacionales, que el comunismo no logró extinguir, fueron los grandes factores del cambio que tuvo su momento culminante en 1989.

Es difícil hacer profecías hacia el futuro. Dios y la Libertad humana son los dos grandes motores de la historia.

Además, en 1995, el comunismo no ha muerto totalmente en las repúblicas de la disuelta URSS ni en las de Europa Oriental, y sobrevive en países como China —no obstante sus promisorias reformas económicas—, Cuba, Corea del Norte y Vietnam. Además, la agresión subversiva, ahora con fondos propios (secuestros, asaltos, etc.) o provistos por el narcotráfico, no ha cesado, sobre todo en varios países de América que continúan soportando ese terrible flagelo.

Los países que integraron la URSS o formaron parte del bloque comunista de Europa Oriental, tienen todavía un largo camino para recorrer, con posibilidades en muchos casos de tensiones, reacciones, turbulencias, situaciones críticas, posibilidades de golpes de Estado que intenten restablecer el totalitarismo comunista y otras situaciones imprevisibles.

Un grave riesgo que afrontan los países que estuvieron sojuzgados por

el comunismo es ceder al influjo del creciente materialismo occidental. Un testigo calificado, Aleksandr Solzhenitsyn, en la célebre conferencia que pronunció en la Universidad de Harvard, en junio de 1978, ha descripto con palabras conmovedoras el horror del materialismo soviético y la impresión que provocó en su espíritu encontrar en Occidente, a donde huyó buscando libertad, los signos alarmantes de otro materialismo que tiende a destruir la civilización cristiana. Le inquieta al gran escritor ruso que hayamos "perdido a Dios, el Todo, el Altísimo, que antaño fijaba un límite a nuestras pasiones". Es la misma advertencia que recibimos a través del magisterio de Juan Pablo II, cuando en la encíclica *Centesimus Annus* clama por el reconocimiento de la dignidad inherente a toda persona y alerta contra la pretensión de "derrotar" al marxismo sólo en "el terreno del puro materialismo", sin advertir que si se niega a Dios, a la moral, al derecho, a la cultura y a la religión, se coincide con el marxismo en "reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales".

Esta visión materialista, relativista e inmanentista, que se ha arraigado en Occidente, conduce al hombre a su total degradación y constituye la amenaza más peligrosa para los países que salen del comunismo.

Sus péridas proyecciones se manifiestan, por ejemplo, en el desconocimiento del derecho a nacer de las personas que se encuentran en el claustro materno; en la negación del derecho a la vida de los enfermos terminales; en el menosprecio hacia sectores desvalidos, sumergidos y fuera de todo mercado; en políticas demográficas que ignoran la jerarquía del hombre en el cosmos; en campañas sanitarias encaradas con más criterio zoológico que antropológico, y en subsidios y regulaciones proteccionistas de los países del primer mundo que condicionan o frustran las posibilidades de crecimiento de aquellos que se encuentran en vías de desarrollo.

Los hechos ocurridos en 1989 demostraron al mundo, en pocos meses, que el totalitarismo soviético tenía pies de barro. Confiamos en que el materialismo que agobia a Occidente, y que condena con énfasis Solzhenitsyn, no contamine el proceso de recuperación de pueblos que a lo largo del siglo XX han soportado el horror de "una pasión verdaderamente humanicida disfrazada de razón científica": el comunismo.

Capítulo 22

DOCTRINAS PONTIFICIAS

INTRODUCCIÓN

Jesucristo confió a la Iglesia la misión de educar y guiar las conciencias de los hombres. No le atribuyó fines políticos o económicos. La Iglesia tiene, principalmente, autoridad y jurisdicción sobre el orden moral. El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et Spes*, es sobre el punto terminante: "La misión propia que Cristo confió a la Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina".

La Iglesia—advierte el Concilio Vaticano II—“no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno”. Además, como lo recomienda Pablo VI en la Carta Apostólica *Ottogesima Adveniens*, el Evangelio no debe ser utilizado “en provecho de opciones temporales particulares, olvidando su mensaje universal y eterno”. Por eso, León XIII, en la encíclica *Sapientiae Christianae*, enseña que “querer complicar a la Iglesia en querellas de política partidista o pretender tenerla como auxiliar para vencer a los adversarios políticos, es una conducta que constituye un abuso muy grave de la religión”. Agrega León XIII que la Iglesia “juzga que no es competencia suya la declaración de la mejor forma de gobierno ni el establecimiento de las instituciones rectoras de la vida política”.

Cuando la Iglesia juzga sobre cuestiones políticas, sociales y económicas, lo hace desde una perspectiva moral. Esta posición se encuentra claramente expuesta por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo Anno*: “Ciento que no se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente cáduta y temporal, sino a la eterna; más aún, la Iglesia considera impropio混misiuirse sin razón en asuntos terrenos”. Pe-

ro no puede en modo alguno renunciar al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, si no en todas aquellas que se refieren a la moral".

La Iglesia -observa el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) en su Introducción a la edición argentina de la encíclica *Pacem in Terris*, por su misión religiosa, es guardiana del orden moral e intérprete del derecho natural. La ley moral y el orden natural deben regir no sólo la libre actividad de los hombres y de los grupos, sino también toda la estructuración de la convivencia social. El derecho natural y el orden moral tienen sus exigencias, crean derechos e imponen responsabilidades y deberes que atañen no sólo a la zona de autonomía que la vida en sociedad deja librada a la responsabilidad espontánea de los hombres y los grupos, sino también a los principios y normas sobre los que se estructura toda la vida comunitaria, en lo político, en lo social, en lo económico y en lo cultural. Con relación a esos principios y normas, de incuestionable significación ética, la Iglesia ha ejercido un magisterio dos veces milenario.

Agrega el CIAS que "para los católicos responsables la admisión de una serie de principios éticos fundamentales y de exigencias de equidad y justicia en la estructuración comunitaria, no es asunto que pueda discutirse. Exige unanimidad, que brota de la fe, de un concepto común de lo que es el hombre y de los fines de la sociedad y del poder político. Cuál sea la mejor forma de realizar estos principios, a través de qué tipo de política económica, social o cultural, cuál sea el partido o movimiento político que ofrezca más posibilidades y garantías de realizar el bien común, es una cuestión opinable y discutible. Bajo su propia responsabilidad y ante su propia conciencia el cristiano debe hacer su opción y comprometer su acción. Su responsabilidad cristiana prohíbe quedar indiferente ante los problemas comunitarios; encerrado en una actitud de egoísmo individualista. Pero la opción que hace, pertenece al campo político y no a la jurisdicción de la Iglesia. Y, naturalmente, como las opciones posibles, coherentes con la conciencia cristiana, son múltiples, en el terreno político los católicos aparecen y están divididos en distintos grupos. Nadie tiene derecho a pretender imponer su propio y personal punto de vista como el único posible dentro de la ortodoxia, o el único capaz de salvar el bien común, o buscar la homogeneidad política de los católicos". Por tratarse de posturas que conciernen al campo de lo opinable, no es válido exigir unanimidad sino libertad. La

Iglesia reserva su magisterio para cuestiones de relevancia moral o religiosa. Le preocupa todo lo que concierne a la dignidad y libertad de la persona humana y al bien común porque en estos grandes temas se encuentran comprometidos principios fundamentales de ética social.

En este capítulo faremos una reseña de algunos principios fundamentales desarrollados por el magisterio pontificio a partir del pontificado de Pío IX. En atención a los límites de este libro, solamente nos referiremos a temas de ética política. Sólo tangencialmente mencionaremos desarrollos vinculados con la ética social y económica. La exégesis, por lo demás, no puede ni debe ser meramente literal. Los mismos vocablos, a lo largo de un siglo y medio, han sido utilizados con sentidos diversos. Y, a su vez, algunos conceptos han sido enunciados con palabras diferentes. Además, si bien los principios no cambian, son definidos para una realidad política que si es cambiante y que plantea, de modo progresivo, nuevos interrogantes. Corresponde, pues, al magisterio pontificio extraer de los mismos principios nuevas consecuencias para evaluar de modo actualizado las novedosas situaciones planteadas por la realidad contemporánea. Todo lo expuesto obliga a ser muy cuidadoso en la interpretación de los documentos pontificios, procurando siempre tener presente el verdadero sentido y alcance de los textos y las modalidades históricas de los hechos, conductas y doctrinas que los papas han procurado iluminar con sus enseñanzas.

PRINCIPALES DOCUMENTOS

Pío IX extendió su pontificado desde el 21 de junio de 1846 hasta el 7 de febrero de 1878. Entre los documentos promulgados durante este dilatado período se destacan, por su importancia para la Historia de las Ideas Políticas, la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*. La primera condena el llamado "naturalismo social y político" que negaba el orden natural y perseguía a la Iglesia. En cuanto al *Syllabus*, contiene un catálogo de errores filosóficos como el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el indiferentismo, el latitudinarianismo y otras doctrinas en auge durante el siglo XIX. Este documento, que debe ser interpretado en función del sentido y alcance que Pío IX confirió a las proposiciones condenadas, reseña también errores relativos al Estado, a la Iglesia y a sus derechos, al matrimonio y a una visión anticristiana del progreso, la civilización y el liberalismo.

León XIII gobernó la Iglesia entre el 20 de febrero de 1878 y el 20 de julio de 1903. Expidió documentos de indudable significación para la ética social, política y económica. Entre los más significativos figuran: *Inscrutabili Dei* (La Iglesia y la civilización); *Quod apostolici munera* (el socialismo), *Diuturnum illud* (la autoridad política); *Humanum genus* (la masonería), *Rerum Novarum* (la cuestión social), *Immortale Dei* (la constitución cristiana del Estado), *Libertas* (libertad, tolerancia y liberalismo), *Sapientiae christiana* (los deberes del ciudadano cristiano), *Notre consolation* (bien común y formas de gobierno).

San Pío X ocupó la sede de Pedro desde el 4 de agosto de 1903 hasta el 20 de agosto de 1914. Entre los documentos relevantes para el desarrollo del pensamiento político que suscribió este santo pontífice debemos mencionar a *Vehementer Nos* (Iglesia y Estado); *Notre charge apostolique* (sobre el movimiento social y político "Le Sillón", las ideas de Marc Sangnier y su interpretación de la democracia); y *La libertad de la Iglesia* (discurso en italiano pronunciado con motivo del XVI centenario del Edicto de Milán).

Benedicto XV (1914-1922) es autor de cuatro importantes documentos: *Ad Beatissimi* (la guerra mundial y sus causas), *Dés le début* (las bases de una paz justa), *Pacem Dei* (la reconciliación cristiana y la paz), e *In hac quidem* (relaciones entre la Iglesia y el Estado).

Pío XI (1922-1939) expidió numerosas encíclicas y cartas de profunda significación social y política. Se destacan por su importancia *Quas primas* (la realeza de Jesucristo), *Nous avons lu* (la "Action Française"), *Divini Illius Magistri* (la educación de la juventud), y *Quadragesimo anno* (la cuestión social). Pío XI dedicó a los tres totalitarismos europeos las encíclicas *Non abbiamo bisogno* (el fascismo), *Mit Brennender Sorge* (el nacional-socialismo), *Divini Redemptoris* (el comunismo ateo). Se ocupó también de la persecución religiosa en México en *Dilectissima Nobis* y *Firmissimam constantiam*. En la encíclica *Dilectissima Nobis* Pío XI se refirió a la persecución desatada contra la Iglesia durante la segunda república española.

Pío XII (1939-1958) inicia su pontificado con la encíclica *Summi Pontificatus* en la que condena el totalitarismo tanto en el plano nacional como en el internacional. Durante su larga permanencia en la sede papal tuvo que afrontar los terribles problemas que planteaba la guerra y contribuir a poner los cimientos morales de la paz. Pío XII es autor de numerosos documentos de indudable relevancia para la historia del pensamiento

político. Podemos mencionar, entre muchos otros, *In questo giorno* (postulados fundamentales de una paz justa); *Grazie* (bases indispensables de un nuevo orden internacional); *Con sempre* (fundamentos del orden interno de los estados); la alocución pronunciada en la Navidad de 1944: *Benignitas et humanitas* (la democracia); el discurso del 2 de junio de 1945 sobre la Iglesia Católica y el nacional-socialismo; la carta a la XIX Semana Social, del 19 de octubre de 1945, sobre los requisitos que desde la perspectiva cristiana debía reunir la nueva Constitución de Italia; *Negli ultimi* (la supranacionalidad de la Iglesia y la paz); y las palabras dirigidas al I Congreso Internacional de la Prensa Católica, el 17 de febrero de 1950, sobre la opinión pública. Son importantes, también, varios discursos referidos a temas de ética política internacional: *La organización política mundial* (17-2-1950); *La Decimaterza* (aportación de la Iglesia a la paz, del 24-12-1951); *La paz internacional y la guerra fría* (13-9-1952); El espíritu europeo (15-3-1953); Comunidad internacional y tolerancia (6-12-1953); *Ecce Ego* (radiomensaje del 24-12-1954 sobre la coexistencia); y el conocido como *Il programma*, del 13 de octubre de 1955, en el que se afirma que el primer postulado de toda acción pacificadora debe fundarse en el reconocimiento de la existencia de una ley natural común a todos los hombres y todos los pueblos. Finalmente, de indudable relevancia para la ciencia política es la carta dirigida al presidente de las Semanas Sociales de Francia, el 14 de julio de 1954, titulada *Crisis de poder y crisis de civismo*, en la que Pío XII aborda el tema de los grupos de presión.

Juan XXIII (1958-1963) es autor de dos encíclicas fundamentales que constituyen una recopilación y una actualización de las doctrinas pontificias. La primera, *Mater et Magistra*, contiene los principios esenciales que rigen la ética social y económica en lo individual, familiar, profesional, estatal y internacional. La otra gran encíclica, *Pacem in Terris*, sintetiza el pensamiento del magisterio papal en el ámbito de la ética política.

Pablo VI (1963-1978), durante los quince años de su pontificado, publicó numerosos documentos y siete encíclicas. De especial importancia para la Historia de las Ideas Políticas son *Ecclesiam suam* (renovación de la Iglesia y diálogo con todos los hombres); el discurso pronunciado el 22 de mayo de 1966, al conmemorarse el 75º aniversario de la *Rerum Novarum*; la encíclica *Populorum Progressio* (el desarrollo de los pueblos) y la carta apostólica *Octogesima adveniens*, dirigida al cardenal Mauricio Roy, presidente del Consejo para los seglares y de la Comisión Pontificia "Justicia y Paz", el 14 de mayo de 1971.

Los documentos del Concilio Vaticano II son todos de importancia capital. Hay tres, sin embargo, que debemos citar de modo expreso en ésta breve reseña: la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, cuyos capítulos IV y V están dedicados a la comunidad política, la guerra, la paz y el orden internacional, la declaración *Dignitatis humanae*, sobre libertad religiosa, y la declaración *Nostra Aetate*, en la que el Concilio "deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos".

Tras el brevísimo pontificado de Juan Pablo I, que se prolongó sólo durante 33 días, asumió la sucesión de Pedro el arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla, como Juan Pablo II, el 16 de octubre de 1978. Desde entonces ha pronunciado innumerables discursos en Roma y en los cinco continentes. Entre sus documentos más importantes figuran *Redemptor Hominis* (el misterio de la redención y la situación del hombre en el mundo contemporáneo), *Laborem exercens* (el trabajo humano y la empresa), *Familiaris Consortio* (la familia y la educación), *Reconciliatio et Paenitentia* (la reconciliación y la penitencia en la Iglesia), *Dominum et Vivificantem* (el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo), y la carta apostólica del 31 de marzo de 1985, con ocasión del Año Internacional de la Juventud. Durante su visita a la República Argentina, en abril de 1987, Juan Pablo II ratificó las líneas fundamentales de su magisterio pastoral.

EL ORDEN NATURAL

Carlos A. Sacheri, en su obra póstuma *El Orden Natural*, expone una síntesis de los principios de ética social, política y económica contenidos en las encíclicas pontificias. En el prólogo de su obra subraya un punto que constituye el principio y fundamento de las doctrinas desarrolladas por los papas: "El orden natural es anterior al hombre. Se fundamenta en Dios y participa del recóndito misterio del mismo Dios, cuyo orden divino y eterno se refleja en el orden natural".

Pío XI, en *Divini Redemptoris*, es al respecto terminante: "Por encima de toda otra realidad está el sumo, único y supremo Ser, Dios, Creador omnipotente de todas las cosas, juez sapientísimo de todos los hombres". En igual sentido, Pío XII, en la alocución *Con Sempre*, del 24 de diciembre de 1942, enseña que "de la vida individual y social hay que ascender hasta Dios, causa primera y fundamento último, como Creador de la pri-

mera sociedad conyugal, fuente de la sociedad familiar, de la sociedad de los pueblos y de las naciones".

La admisión de la existencia de un orden natural cuyo fundamento trascendente es el propio Dios, conduce a una visión jurídica y política incompatible con el positivismo y con cualquier otro enfoque inmanentista. "El fundamento jurídico del orden social y político —observa Alberto Martín Artajo, en su estudio introductorio a los documentos pontificios— se encuentra formulado por el derecho natural, o sea, aquel sistema de normas impresas por Dios en el corazón del hombre, que este descubre mediante la razón. La ley natural es la misma ley eterna, que, grabada en los seres racionales, inclina a estos a las obras y al fin que les son propios. El derecho natural no es, por tanto, creación del Estado: es anterior a él." Este enfoque jusnaturalista, expuesto por los pontífices en numerosos documentos, ha sido ratificado por el Concilio Vaticano II, en *Gaudium et Spes*, con estas expresivas palabras: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obédecser, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal".

A las enseñanzas del Pontificado se oponen varias corrientes contemporáneas. En primer lugar, el positivismo jurídico que pretende emanar de la ley humana de toda sujeción al orden natural trascendente, negando la efectiva vigencia del derecho natural. Las advertencias que al respecto formula Pío XII en su alocución *Con Sempre* son muy precisas. Para el ilustre pontifice el positivismo jurídico constituye un postulado erróneo "que atribuye una engañosa majestad a la promulgación de las leyes puramente humanas y abre el camino hacia una funesta separación entre la ley y la moralidad". El positivismo jurídico, al negar los principios trascendentales, sirvió de soporte de regímenes totalitarios que dieron forma de normas a las más notorias iniquidades. El comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo constituyen un ejemplo de los extremos a los que pueden llegar los hombres cuando se rebelan contra el orden natural.

EL LIBERALISMO

También las doctrinas que bajo el rótulo del liberalismo condena Pío IX en la última proposición del *Syllabus* se caracterizan, fundamental-

mente, por prescindir del orden natural. Como lo ha precisado Gabriel J. Zanotti en su estudio titulado "Liberalismo y Religión Católica Apostólica Romana", el liberalismo es un vocablo equívoco que en la Historia de las Ideas Políticas ha sido utilizado con sentidos muy diversos. León XIII condenó al liberalismo que se inspira en un racionalismo emancipado de Dios e independiente de toda ley divina y eterna (*Encíclica Libertas*). El mismo León XIII (*Libertas*) y Pío IX en *Quanta Cura* y en el *Syllabus* rechazan al liberalismo en cuanto pueda significar negar la Revelación Divina. Similar condena recibe la pretensión de sostener una separación entre la Iglesia y el Estado que se traduzca en la posibilidad de que los gobernantes sancionen cualquier legislación prescindiendo de los preceptos del derecho natural. Esta posición, sostenida por un supuesto liberalismo, que perseguía a la Iglesia y negaba sus derechos esenciales, fue reiteradamente condenada por los papas (Pío IX: *Quanta Cura* y *Syllabus*; León XIII: *Libertas, Nobilissima galorum gens, Immortale Dei*; San Pío X: *Vehementer nos*).

También en nombre del liberalismo se ha sostenido y proclamado una democracia ilimitada, prescindente del orden natural trascendente, y que funda la legitimidad del ordenamiento jurídico exclusivamente en la voluntad popular.

Pío IX en *Quanta Cura* advierte con alarma "que algunos hombres, negando con un desprecio completo los principios más ciertos de la sana razón, se atreven a proclamar que la voluntad del pueblo, manifestada por lo que ellos llaman la opinión pública o de otro modo cualquiera, constituye la ley suprema, independiente de todo derecho divino y humano, y que en el orden político los hechos consumados, por el mero hecho de estar consumados, tienen un valor jurídico propio". Pío IX condena así un equívoco liberalismo que en la práctica se traduce en el más crudo maquiavelismo político. En forma concordante, León XIII en *Libertas* condena a quienes pretenden fundar sólo en criterios mayoritarios el reconocimiento de derechos o la imposición de deberes.

En síntesis, el liberalismo que la Iglesia condena es el que otorga al hombre o a cualquier cuerpo legislativo una autonomía absoluta, no sujeta a ningún ordenamiento trascendente y heterónomo. Este liberalismo sin freno —según elocuente expresión utilizada por Pablo VI en *Populorum Progressio*— tiene manifestaciones políticas, sociales y económicas. Todas ellas derivan de un genérico liberalismo filosófico que el mismo Pablo VI rechaza en la carta apostólica *Octogesima adveniens* cuando ex-

presa que "tampoco apoya el cristiano la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación..."

En definitiva, eso es el liberalismo que la Iglesia, a través de varios documentos pontificios, ha condenado: una visión licenciosa de la libertad humana que le lleva a prescindir de Dios y de los órdenes natural y sobrenatural.

La Iglesia, en cambio, no ha condenado el liberalismo entendido como corriente política que inspirada en Locke y Montesquieu defiende las genuinas libertades políticas y civiles, oponiéndose con énfasis al absolutismo. Tampoco ha condenado el constitucionalismo. Al contrario, Juan XXIII, en *Pacem in Terris* dedica extensos párrafos a las declaraciones de derechos y a la división de poderes, señalando que constituyen "una señal ineludible de que los seres humanos, en la época moderna, van adquiriendo una conciencia más viva de la propia dignidad".

Así como el vocablo democracia tiene hoy significados muy disímiles según se lo utilice para mencionar a los regímenes totalitarios comunistas (democracias populares) o a las organizaciones políticas de Occidente (democracias constitucionales), también la palabra liberalismo es empleada con significados antagónicos.

Una acepción es la acordada en el *Syllabus* de Pío IX y en otros documentos posteriores. Pero hay otras. Alberto Benegas Lynch (h.) menciona varias en su estudio titulado "Algunas reflexiones sobre el liberalismo y el cristianismo". En efecto, algunos consideran que liberalismo es sinónimo de doctrina rousseauiana. El equívoco no podría ser mayor. Como hemos procurado ponerlo de relieve en el capítulo XVI, Rousseau es un absolutista que se encuentra en las antípodas del liberalismo de Locke y Montesquieu. Otra acepción es la americana. En los Estados Unidos liberalismo es sinónimo de progresismo y, frecuentemente, de estatismo.

Gabriel J. Zanotti ha procurado poner orden en esta compleja cuestión semántica. Reseña en su citado libro tendencias heterodoxas que se escudaron en un supuesto liberalismo, motivando los antes referidos pronunciamientos pontificios. Advierte, sin embargo, que entre las modernas corrientes de pensamiento adversas al absolutismo se nota la presencia de autores genuinamente liberales cuyas ideas, más allá de sus eventuales errores, conforman un cuerpo doctrinal inspirado en autores cristianos, particularmente en Santo Tomás de Aquino y los autores de la neoescolástica. La afirmación de la dignidad y libertad de la persona humana, así como de sus derechos esenciales, el reconocimiento expreso

del orden natural a través de posiciones claramente jusnaturalistas, la imposición de límites al poder estatal, la inclinación por formas de gobierno que establecen una creciente participación ciudadana, la igualdad ante la ley, etc., son principios políticos impulsados por la predica de Locke, Montesquieu, Burke, Jefferson, Tocqueville y otros publicistas que, en buena medida, han sido receptados por el magisterio pontificio.

Como dijimos antes, la interpretación de los documentos pontificios no puede ser meramente literal. Hay que extraer el sentido y alcance de sus enseñanzas. Pío IX, en la última parte del *Syllabus*, condena la siguiente proposición: "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna" (*Alocución lamidudum cernimus*, del 18 de marzo de 1861). Una interpretación superficial de esta proposición podría llevar a conclusiones torpes y equivocadas. Nadie puede sensatamente sostener que la Iglesia pueda oponerse al progreso y a la civilización. El sentido dado a estos vocablos, válido también para entender cuáles doctrinas se condonaban bajo el rótulo del liberalismo, surge de la citada alocución *lamidudum cernimus*. En la misma, después de exponer los sistemas coreados por los enemigos de la Iglesia como la última palabra del progreso y la civilización, Pío IX declara: "Si por civilización hay que entender los sistemas inventados... para debilitar y tal vez destruir a la Iglesia, nunca podrán la Santa Sede y el Romano Pontífice aliarse con una civilización semejante". Pío IX añade que, por el contrario, la Iglesia ha admitido y favorecido siempre el auténtico progreso. Análoga distinción debe hacerse con el vocablo liberalismo. La Iglesia ha condenado una visión licenciosa de la libertad, negadora de Dios y del orden natural, pero ha enaltecido, a lo largo de dos mil años, la libertad y dignidad de la persona humana.

LA LIBERTAD RELIGIOSA

Jacques Maritain, en su *Filosofía de la Historia*, ha señalado que en la historia rige una ley de crecimiento paulatino de la conciencia moral. El Concilio Vaticano II, en el documento sobre libertad religiosa, expresa la misma idea al advertir que "la dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres". Por insuficiente desarrollo de esa conciencia moral los propios cristianos han incurrido en desviaciones a lo largo de la historia. El referido documento conciliar reconoce que "en la vida del Pueblo de Dios, peregrino a través de los ava-

tares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme al espíritu evangélico, e incluso contrario a él". Sin embargo, "el fermento evangélico fue actuando durante largo tiempo en la mente de los hombres y contribuyó poderosamente a que estos, en el decurso de los siglos, percibieran con más amplitud la dignidad de su persona y madurara la persuasión de que, en materia religiosa, esta dignidad debía conservarse inmune de cualquier coacción humana dentro de la sociedad".

La afirmación de la libertad religiosa no significa, en modo alguno, que el Concilio Vaticano II contradiga las enseñanzas de Pío IX y León XIII. Cuando estos pontifices condenaban ciertas libertades ilimitadas y absolutas, no se referían al tema tratado en *Dignitatis humanae*. Aludían a la pretensión de equiparar en tesis verdad y error, incurriendo en posiciones relativistas, agnósticas o nihilistas. En cambio, el Concilio Vaticano II alude a la libertad o inmunidad de coacción en materia religiosa que compete tanto a las personas individuales como a las comunidades religiosas. Advierte el documento *Dignitatis humanae* que se hace "injuria a la persona humana y al orden que Dios ha establecido para los hombres si se niega al hombre el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que quede a salvo el justo orden público. Además, los actos religiosos con que los hombres, partiendo de su íntima convicción, se relacionan privada y públicamente con Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre y temporal. Por consiguiente, la autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien común temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla; pero hay que afirmar que excede sus límites si pretende dirigir o impedir los actos religiosos".

Las enseñanzas del Concilio Vaticano II no están tenidas de sincretismo ni de relativismo. En la declaración sobre la libertad religiosa expresamente proclama que la "única y verdadera religión se verifica en la Iglesia Católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres" y que "todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla". Pero "la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas". Advierte, además, el Concilio Vaticano II que "el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona sino en su misma naturaleza. Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos

que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede ser impedido con tal que se guarde el justo orden público".

EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

El principio de subsidiaridad constituye un elemento esencial en el cuadro de las doctrinas pontificias. Es aplicable a todos los ámbitos: político, económico, social, educacional, etc. Alude, sobre todo, al papel del Estado frente a la iniciativa privada de los individuos, las familias y las asociaciones intermedias. En la encíclica *Quadragesimo anno*, promulgada el 15 de mayo de 1931, Pío XI advierte que se trata de un principio inamovible e inmutable de la filosofía social, definiéndolo en los siguientes términos: "Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria; así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos".

Este principio de subsidiaridad significa una rotunda afirmación de la libertad de personas y grupos frente a cualquier avance estatista. "Obsérvese —comenta Gabriel J. Zanotti— que es un principio que rige para toda organización social, y no sólo para el Estado. Y obsérvese además que está expresado en una forma negativa: las comunidades superiores no deben hacer lo que las comunidades inferiores y los individuos puedan (y por ende deban) hacer por sí mismos".

En materia pedagógica, la Iglesia —enseña Pío XI en *Divini Illius magistri*— tiene derechos fundados en títulos sobrenaturales que el Estado no puede ni debe vulnerar. Además, advierte el pontífice que la familia recibe inmediatamente del Creador su misión educativa. Se trata de un derecho irrenunciable que está unido al cumplimiento de estrictas obligaciones. "Es —dice Pío XI— un derecho anterior a cualquier otro derecho del Estado y de la sociedad, y, por lo mismo, inviolable por parte de toda potestad terrena". En *Mit Brennender Sorge*, al oponerse a las extralimitaciones del nacionalsocialismo, Pío XI subraya que "las leyes y demás disposiciones semejantes que no tengan en cuenta la voluntad de los padres

en la cuestión escolar o la hagan ineficaz con amenazas o con la violencia, están en contradicción con el derecho natural y son íntima y esencialmente inmorales".

Con sujeción al principio de subsidiariedad, el rol del Estado en materia educativa es supletorio y debe ser ejercido en función del bien común. Le corresponde tutelar y facilitar el ejercicio de su derecho a los padres, la Iglesia y asociaciones intermedias. Los principios que rigen la libertad religiosa deben ser en este campo cuidadosamente preservados. "Es función primordial del Estado —enseña Pío XI en *Divini Illius Magistri*—, exigida por el bien común, promover de múltiples maneras la educación e instrucción de la juventud. En primer lugar, favoreciendo y ayudando las iniciativas y la acción de la Iglesia y de las familias, cuya gran eficacia está comprobada por la historia y la experiencia; en segundo lugar, completando esta misma labor donde no exista o resulte insuficiente, fundando para ello escuelas e instituciones propias." Por amplia, pues, que en determinado estadio histórico resulte la acción del Estado en materia educativa, no debe nunca olvidarse que —de acuerdo con las Doctrinas Pontificias— resulta siempre supletoria de los padres. Negar a las familias, a la Iglesia o a las distintas confesiones religiosas el derecho de enseñar constituye una grave lesión al bien común, de inspiración claramente totalitaria. El Concilio Vaticano II, en la declaración *Dignitatis Humanae*, ha precisado que "la autoridad civil debe reconocer el derecho de los padres a elegir con verdadera libertad las escuelas u otros medios de educación, sin imponerles ni directa ni indirectamente gravámeres injustos por esta libertad de elección".

Se violan, además, los derechos de los padres, si se obliga a los hijos a asistir a lecciones escolares que no corresponden a la persuasión religiosa de los padres o si se impone un único sistema de educación del que se excluye totalmente la formación religiosa".

Pío XII adhirió expresamente a lo enseñado por su predecesor en materia de subsidiaridad, destacando que sus enseñanzas "valen para la vida social en todos sus grados". En igual sentido, Juan XXIII ratificó y amplió lo enseñado por sus antecesores sobre este tema fundamental. En la encíclica *Mater et Magistra* hizo especial referencia a la vigencia de este principio sosteniendo, en primer término, que "ante todo se ha de afirmar que el mundo económico es creación de la iniciativa personal de los ciudadanos, ya en su actividad individual, ya en el seno de las diversas asociaciones para la prosecución de intereses comunes". Transcribió a

continuación el principio de subsidiariedad, tal como lo definió Pío XI y expresó más adelante: "Es menester afirmar continuamente el principio de que la presencia del Estado en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no se encamina a empequeñecer cada vez más la esfera de la libertad en la iniciativa de los ciudadanos particulares, sino antes a garantizar a esa esfera la mayor amplitud posible, tutelando efectivamente, para todos y cada uno, los derechos esenciales de la persona: entre los cuales hay que reconocer el derecho que cada persona tiene de ser estable y normalmente el primer responsable de su propia manutención y de su propia familia; lo cual implica que en los sistemas económicos está permitido y facilitado el libre desarrollo de las actividades de producción". Señala Juan XXIII en otro parágrafo de *Mater et Magistra* que "la experiencia efectivamente atestigua que donde falta la iniciativa personal de los particulares hay tiranía política; pero hay además estancamiento de los sectores económicos destinados a producir sobre todo la gama indefinida de bienes de consumo y de servicios, que se refieren, no sólo a las necesidades materiales, sino también a las exigencias del espíritu: bienes y servicios que ocupan, de un modo especial, la genialidad creadora de los individuos".

En la encíclica *Pacem in Terris* ratifica la validez universal, para todos los campos: político, económico y educacional, del principio de subsidiariedad, extendiéndolo incluso al ámbito internacional: "Así como en cada nación es menester que las relaciones que median entre la autoridad pública y los ciudadanos, las familias y las asociaciones intermedias, se rijan y moderen con el principio de subsidiariedad, con el mismo principio es razonable que se compongan las relaciones que median entre la autoridad pública mundial y las autoridades públicas de cada nación".

La inobservancia del principio de subsidiariedad conduce inexorablemente a la anarquía o al absolutismo de Estado. "Con el sometimiento total de la persona —observa Octavio N. Derisi en *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*— y con la privación de su libertad y de sus derechos, necesarios para el logro de su último Fin divino y consiguiente perfección humana, el Estado pierde su propia finalidad específica y se auto-destruye como Estado, para convertirse en un órgano antinatural, que desconoce el espíritu de la persona, con su Fin divino y sus derechos para alcanzarlo, y que se inserta, por eso mismo, en una concepción enteramente materialista, colocándose como Fin supremo del hombre, en lugar

de Dios. Tal el totalitarismo de todos los matices (siempre materialista, como el actual totalitarismo vigente del marxismo)." Para evitar esta pendiente que conduce al más crudo absolutismo estatal, Derisi señala la conveniencia de ajustar la función del Estado, frente a la iniciativa privada de los individuos y los grupos, al principio de subsidiariedad: "Este concepto de subsidiariedad implica: primeramente que todo lo que le compete al Estado en razón de su fin: el bien común, en condiciones ordinarias, no es proporcionar los bienes a sus miembros —persona, familia y sociedades intermedias— sino crear y ofrecerles las condiciones y medios para que aquellos puedan adquirirlos con su propia actividad. En segundo lugar, que cuando, por deficiencia de los miembros de la sociedad, el Estado deba asumir por sí mismo funciones que tocan a estos, lo hace subsidiariamente, a saber, con la conciencia de que está tomando sobre sí actividades que no le tocan, pero que las asume para suplir lo que las personas, familias y sociedades intermedias, por diferentes motivos, no son capaces de hacer en tales circunstancias; el Estado lo hace para subsidiar una ausencia de quienes lo debían hacer".

La aplicación concreta del principio de subsidiariedad, no obstante la claridad de su formulación, puede ofrecer dificultades. Para resolverlas, debe tenerse en cuenta que el fundamento del referido principio es la defensa de la libertad de la persona humana, anterior y superior a la sociedad y al Estado.

BIEN COMÚN Y DERECHOS PERSONALES

León XIII, San Pío X, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, el Concilio Vaticano II, y Juan Pablo II, son autores de innumerables encíclicas, discursos y cartas pastorales referidas al bien común. Juan XXIII, fiel a una tradición docente que remonta a Santo Tomás de Aquino y San Agustín, e incluso a autores prechristianos como Aristóteles, Polibio, Cicerón y los estoicos, en la encíclica *Mater et Magistra* enseña que el bien común consiste "en el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su persona".

Entre las condiciones señaladas, el magisterio pontificio ha hecho particular referencia a la vigencia efectiva de los derechos inherentes a la persona humana y a la observancia de los consecuentes deberes. Pío XI en *Divinis Illiis Magistri*, cuando Italia se encontraba sometida al totalitarismo fascista, puntualizó que "el bien común de orden temporal consiste

en una paz y seguridad de las cuales las familias y cada uno de los individuos pueda disfrutar en el ejercicio de sus derechos, y al mismo tiempo en la mayor abundancia de bienes espirituales y temporales que sea posible en esta vida mortal mediante la concorde colaboración activa de todos los ciudadanos".

Todos los documentos pontificios son, pues, contestes en afirmar que el bien común es el fin del Estado y que, como enseña Benedicto XV en *In hac quidem*, procurarlo "es oficio propio de los gobernantes". Además, como lo destaca Juan XXIII en *Pacem in Terris*, al adherir a lo enseñado sobre el punto por Pío XII: "En la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana. De ahí que los deberes principales de los poderes públicos consistirán sobre todo en reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover aquellos derechos, y en contribuir por consiguiente a hacer más fácil el cumplimiento de los respectivos deberes. Tutelar el intangible campo de los derechos de la persona humana y hacer fácil el cumplimiento de sus obligaciones, tal es el deber esencial de los poderes públicos".

Juan XXIII enumera entre los derechos esenciales de la persona humana a los siguientes: derecho a la existencia; a la integridad física y a un nivel digno de vida; derecho al debido respeto de la persona, a la buena reputación, a la libertad para buscar la verdad, a manifestar y defender las ideas, a cultivar cualquier arte y a tener una objetiva información de los sucesos públicos; a participar de los bienes de la cultura y a una instrucción fundamental; a honrar a Dios según el dictamen de la recta conciencia; a la elección del propio estado y a fundar una familia; a mantener y educar los propios hijos; a la libre iniciativa en el campo económico y al trabajo en condiciones que no sufran daño la integridad física ni las buenas costumbres; a una retribución del trabajo determinada según los criterios de la justicia y suficiente, por tanto, en las proporciones correspondientes a la riqueza disponible para consentir al trabajador y a su familia un nivel de vida conforme con la dignidad humana; a moverse dentro del territorio de cada comunidad política y a emigrar; a reunirse, asociarse y tomar parte activa en la vida pública y a la defensa jurídica de los propios derechos.

Entre los derechos que reclaman especial tutela y reconocimiento por parte del Estado y sus gobernantes figura el de asociación. León XIII, en *Rerum Novarum*, enfáticamente enseña que "el constituir sociedades pri-

vadas es derecho concedido al hombre por la ley natural, y la sociedad civil ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo". Agrega León XIII que "si los ciudadanos tienen el libre derecho de asociarse, como así es en efecto, tienen igualmente el derecho de elegir libremente aquella organización y aquellas leyes que estimen más convenientes al fin que se han propuesto". El derecho a la libre asociación, que conlleva también el derecho a no asociarse, fue ratificado por Pío XI en *Quadragesimo Anno* con elocuentes palabras: "Así como los habitantes de un municipio suelen crear asociaciones con fines diversos con la más amplia libertad de inscribirse en ellas o no, así también los que profesan un mismo oficio pueden igualmente constituir unos con otros asociaciones libres con fines en algún modo relacionados con el ejercicio de su profesión". En la misma doctrina se inspira Juan XXIII cuando en *Mater et Magistra*, siguiendo las enseñanzas de Pío XII, auspicia la constitución de "sociedades menores de carácter económico y profesional, no impuestas por los poderes del Estado".

Finalmente, el Concilio Vaticano II reitera la misma doctrina en *Gaudium et Spes* con los siguientes términos: "Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y pueda colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias." Todos estos textos pueden resumirse expresando, con el cardenal Antonio Caggiano, que "ante todo la Iglesia proclama el postulado de la libertad sindical".

El Concilio Vaticano II, en *Gaudium et Spes*, acepta la posibilidad de que en determinadas situaciones de emergencia el ejercicio de los derechos sea restringido. Aunque no lo diga expresamente, pensamos que alude a hipótesis de guerra, caos o graves perturbaciones internas. Fija, para esos casos, una norma de aplicación prudencial que tiende al pronto restablecimiento de los derechos: "Allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restáblézcase la libertad cuanto antes una vez que hayan cambiado las circunstancias. De todos modos, es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales."

EL DERECHO DE PROPIEDAD

Aun cuando hemos procurado tratar sólo tangencialmente temas de ética económica, no podemos dejar de formular una síntesis de lo enseñado por los papas con relación al derecho de propiedad por su directa vinculación con la vida política. Es oportuno recordar que Pío XII el 1º de septiembre de 1944, en las postimerías de la Segunda Guerra Mundial, al reiterar el principio enunciado en 1891 por León XIII, advirtió que "todo orden económico y social normal debe apoyarse sobre la base sólida del derecho a la propiedad privada".

Como lo ha explicado con exactitud José Corts Grau, en su *Curso de Derecho Natural*, el derecho de propiedad descansa primordialmente en el derecho a la vida y en el señorío del hombre sobre las cosas, y se ajusta a las exigencias, no sólo esenciales, sino históricas, de la naturaleza humana. El deber de conservación implica la facultad de disponer de ciertos medios de subsistencia, y la propiedad surge al servicio de aquel fin. Más aún: este autor señala, contra las deformaciones que periódicamente aparecen en la historia de las ideas, que el cristianismo, al ejercer influencia en las inteligencias y los corazones de los hombres, ha contribuido a humanizar los ordenamientos jurídicos positivos. Con respecto a la propiedad, y sin perjuicio de haber advertido sobre los grandes riesgos que llevan su uso abusivo o el apego desordenado a los bienes del mundo, la prédica cristiana contribuyó en definitiva a consolidar la propiedad privada. Sin menoscabo de los deberes morales emergentes de su titularidad, lo cierto es que en el curso del Medioevo y, sobre todo, en la enseñanza de Santo Tomás de Aquino, el derecho de propiedad se consolida como derivación de la ley natural. En esta doctrina plurisecular se inspiraron los pontífices romanos desde la primera encíclica social—*Rerum Novarum*. Para León XIII la propiedad privada, incluso de los bienes instrumentales, es un derecho natural que el Estado no puede suprimir. Esta doctrina fue ratificada y ampliada por San Pío X en el *Motu proprio*, y por Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo Anno*, en la que confirmó que la propiedad privada es de derecho natural. Similar fue la enseñanza de Pío XII, enfatizando en su Radiomensaje de Pentecostés, de 1941, en la necesidad de difundirla para que sea satisfecha la inderogable exigencia de que los bienes, creados por Dios para todos los hombres, equitativamente fluyan a todos, según los principios de la justicia y de la caridad.

"La doctrina social católica —afirma Manuel Río— ha distinguido luminosamente la doble función que ha de cumplirse mediante los bienes tenidos en propiedad. Pío XII explicó el sentido de esta distinción con las siguientes palabras:

"Hoy más que nunca es necesario tener presente en el espíritu que por la voluntad misma de Dios Creador, dueño verdadero y absoluto de todas las cosas, la propiedad tiene una doble función: una función individual en cuanto ha de proteger a las legítimas necesidades de quien la posee y, al mismo tiempo, una función social conforme a las necesidades primordiales de todos los miembros de la familia humana."

"Tales principios, que valen para toda especie de propiedad, tienen un valor especial en cuanto se refieren a la propiedad de la tierra, fuente primera de vida y de bienestar común."

"La tierra —escribe León XIII en *Rerum Novarum*— a pesar de su división en propiedades particulares, no está menos al servicio y beneficio de todos, puesto que no hay hombre en el mundo que no reciba de ella su alimento."

Juan XXIII ratificó y amplió las enseñanzas de sus predecesores. En oposición a las tendencias estatistas, refutando dudas y desviaciones, precisó que "el derecho de propiedad privada de los bienes, aun de los productivos, tiene valor permanente, precisamente porque es derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de finalidad de los seres humanos particulares respecto a la sociedad. Por otra parte, en vano se insistiría —agrega el Papa— en la libre iniciativa personal en el campo económico, si a dicha iniciativa no le fuese permitido disponer libremente de los medios indispensables para su afirmación. Y además, la historia y la experiencia atestiguan que, en los regímenes políticos que no reconocen el derecho de propiedad privada de los bienes incluso productivos, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad; por eso es legítimo deducir que estas encuentran garantía y estímulo en aquel derecho."

No se requiere, pues, un gran esfuerzo exegético para advertir la vinculación que el Papa señala entre las democracias constitucionales, que amparan el derecho de propiedad, y los totalitarismos, que niegan este y también las restantes libertades políticas y civiles. Juan XXIII, por ello, subraya su preocupación por el recto uso de la propiedad para "que sea garantía de la libertad esencial de la persona y al mismo tiempo un elemento insustituible del orden de la sociedad". La posición, pues, de la

doctrina social de la Iglesia, en orden al derecho de propiedad, es clara y terminante. "No se comprende —agrega Juan XXIII— cómo puede ser contradicho el carácter natural de un derecho que halla su origen prevaleciente y su perenne alimentación en la fecundidad del trabajo; que constituye un medio apropiado para la afirmación de la persona humana y el ejercicio de la responsabilidad en todos los campos; un elemento de consistencia y de serenidad para la vida familiar y de pacífico y ordenado progreso en la convivencia". Por ello el pontificado ha destacado en su magisterio la necesidad de difundir por todos los medios posibles el derecho de propiedad. Acorde con este criterio, Juan XXIII advierte que "tanto más debe propugnarse y realizarse la difusión de la propiedad en un tiempo como el nuestro, en el cual los sistemas económicos de un número creciente de comunidades políticas están en camino de rápido desarrollo; por lo cual, si se utilizan recursos técnicos de comprobada eficacia no resulta difícil promover iniciativas y llevar adelante una política económico-social que aliente y facilite una más amplia difusión de la propiedad privada de bienes de consumo durables, de la habitación, del terreno, de los enseres propios de la empresa artesana y agrícola-familiar, de acciones en las sociedades grandes o medianas; como ya se está practicando ventosamente en algunas comunidades políticas económicamente desarrolladas y socialmente avanzadas".

Ante las tendencias estatistas que impulsan a efectuar expropiaciones injustificadas, Juan XXIII reclama la rigurosa observancia del principio de subsidiariedad "según el cual no deben extender su propiedad el Estado ni las otras entidades de derecho público sino cuando lo exigen motivos de manifiesta y verdadera necesidad de bien común, y no con el fin de reducir la propiedad privada y menos aún de eliminarla".

La misma doctrina fue sustentada por el Concilio Vaticano II, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, al sostener que "la propiedad privada o una cierta posesión de los bienes exteriores dan el espacio necesario para la autonomía personal y familiar y deben ser consideradas como una expansión de la libertad humana".

En idéntico sentido, Juan Pablo II, en su carta encíclica *Laborem Exercens*, al tiempo que enaltece el trabajo humano y las iniciativas tendientes a dignificarlo, advierte que las reformas que se implementen en las empresas no deben "llevarse a cabo mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción". Por ello, las propuestas que formula el Santo Padre, cuya exposición excede los límites de es-

te libro, apuntan, en última instancia, no a destruir sino a difundir —especialmente entre los trabajadores— el derecho de propiedad.

En síntesis, la doctrina social de la Iglesia ha contribuido a clarificar el sentido y alcance de un derecho que el totalitarismo marxista-leninista se ha empeñado en desconocer. Rechazan los papas, como no podría ser de otra manera, que revista carácter absoluto. Ningún derecho puede pretender tal condición. El derecho a la libertad puede ser severamente restringido cuando se vulneran los derechos ajenos hasta el extremo de que resulte legítimo imponer pena de prisión a su violador. Y aun el derecho a la vida puede céder ante las exigencias de una guerra justa.

En fin, todos los derechos, incluso por supuesto el de propiedad, tienen una función social que deriva de la prioridad que debe acordarse al bien común y al destino universal de los bienes. Por ser el hombre una sustancia individual de naturaleza social, no puede pretender ejercer ningún derecho con menoscabo del fin natural de su comunidad. Además, en una visión humanista y cristiana, tal fin está ordenado necesariamente al desarrollo pleno de la persona humana.

Por otra parte, los deberes morales que el magisterio de la Iglesia impone a quienes son titulares del derecho de propiedad, sólo son comprensibles en su cabal significado desde una perspectiva religiosa. "Los papas —observa Federico Rodríguez en la introducción al volumen titulado *Doctrina Pontificia de la B.A.C.*— insisten, una y otra vez, en el carácter religioso de la doctrina social de la Iglesia. Tal insistencia responde a una verdadera realidad, a saber: sin el coronamiento de la religión, las afirmaciones que en materia social postulan los papas son prácticamente irrealizables y parciales, por muy razonables que parezcan y sean. Sin el influjo de la gracia es imposible pedir en la práctica al propietario que administre sus bienes como bienes recibidos de Dios, ante el cual debe dar cuenta de su administración. Es imposible pedir a los hombres que acepten las desigualdades humanas como consecuencia necesaria de la naturaleza del hombre; es imposible pedir, en definitiva, al ser humano que coloque el centro de gravedad de su vida en Dios y no en su egoísmo. Sin este coronamiento religioso, los textos sociales pontificios, racionales, perfectos, absolutamente válidos para cualquiera, quedarán letra muerta y serán, para cualquiera, absolutamente irrealizables."

AUTORIDAD Y LIBERTAD

Son numerosos los textos pontificios que ratifican el precepto expuesto por San Pablo en la Epístola a los Romanos (13-1/6) según el cual no hay autoridad que no venga de Dios. Juan XXIII, en *Pacem in Terris*, al efectuar una síntesis de lo enseñado por sus predecesores en el curso de los siglos, explica el sentido y alcance de la doctrina paulina transcribiendo lo expresado al respecto por San Juan Crisóstomo (347-407): “¿Qué dices? ¿Casos todos y cada uno de los gobernantes son constituidos como tales por Dios? No, no digo esto; no se trata aquí de los gobernantes por separado, sino de la realidad misma. El que existe la autoridad y haya quienes manden y quienes obedezcan y el que todas las cosas no se dejen al azar y a la temeridad, eso digo que se debe a una disposición de la divina sabiduría.”

La causalidad divina alude, pues, no a la persona del gobernante sino al principio de autoridad. Y este, a su vez, como lo precisa León XIII en *Immortale Dei*, y lo reitera Juan XXIII en *Pacem in Terris*, deriva de la sociabilidad y politicidad connaturales al hombre: “Por el hecho de que Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede subsistir si no hay alguien que presida moviendo a todos por igual con impulso eficaz y con unidad de medios hacia el fin común, resulta que es necesaria a la sociedad civil la autoridad con que se gobierne; autoridad que de manera semejante a la sociedad, proviene de la naturaleza y por lo tanto de Dios mismo como Autor”.

El afirmar que Dios es la Causa Primera Eficiente de la naturaleza humana, de su sociabilidad y, por ende, del principio de autoridad, contribuye a dignificar el ejercicio legítimo del poder. En el enfoque de las doctrinas pontificias, la autoridad no es una fuerza exenta de control sino la facultad de gobernar según la razón. “La fuerza obligatoria —apunta Juan XXIII— procede consiguientemente del orden moral, el cual se fundamenta en Dios, como primer principio y último fin suyo.”

Quedan así descartados, como fundamentos de la autoridad, las amenazas, el temor y aun las promesas de premios o beneficios. Son otras las razones que deben impulsar a los hombres a cooperar para el mejor logro del bien común. “La autoridad es, sobre todo —según *Pacem in Terris*—, una fuerza moral.” “Por consiguiente, puede obligar en conciencia solamente si está en relación con la voluntad de Dios y es una participación de ella. De esta manera —agrega Juan XXIII— queda también a salvo la

dignidad personal de los ciudadanos, ya que su obediencia a los poderes públicos no es sujeción de hombre a hombre, sino que, en su verdadero significado, es un acto de homenaje a Dios creador y providente, quien ha dispuesto que las relaciones de la convivencia sean reguladas por un orden que Él mismo ha establecido.”

Pero si bien el cristianismo, a lo largo de dos milenios, ha enaltecido con el Apóstol San Pablo el principio de autoridad, también desde los inicios de la prédica evangélica le ha fijado a los gobernantes límites que deben en conciencia respetar. Cuando así no ocurre, la enseñanza que leemos en Hechos de los Apóstoles (5, 29) es terminante: *Hay que obedecer a Dios más bien que a los hombres*. En *Pacem in Terris* el Papa transcribe el autorizado criterio de Santo Tomás de Aquino para subrayar la necesidad de que las leyes humanas no vulneren el orden natural: “Cuando una ley está en contradicción con la razón, se la llama ley injusta, y así no tiene razón de ley, sino que más bien se convierte en una especie de acto de violencia”. Por ello, León XIII en *Libertas*, ensaña que cuando “se manda algo contrario a la razón, a la ley eterna, a la autoridad de Dios, es justo entonces desobedecer a los hombres para obedecer a Dios”. Y en *Dicitur num illud* el mismo pontífice advierte que “si la voluntad de los gobernantes contradice a la voluntad y a las leyes de Dios, los gobernantes rebasan el campo de su poder y perversen la justicia. Ni en este caso puede valer su autoridad, porque esta autoridad, sin la justicia, es nula”.

Es doctrina de la Iglesia que los ciudadanos deben tolerar abusos y extralimitaciones de los gobernantes sin que tales desviaciones, en tanto no adquieran el carácter propio de una tiranía insopportable, justifiquen recurrir a la insurrección. Advierte Pío XI en la carta *Firmissimam Constantiam*, dirigida al episcopado mexicano, que “es muy natural que, cuando se atacan aun las más clementes libertades religiosas y civicas, los ciudadanos católicos no se resignen pasivamente a renunciar a tales libertades. Aunque la reivindicación de estos derechos y libertades puede ser, según las circunstancias, más o menos oportuna, más o menos energica”. Agrega Pío XI en su carta una distinción prudential que resulta esencial para la clara comprensión del *jus resistendi*: “Vosotros (los obispos) habéis recordado a vuestros hijos más de una vez que la Iglesia fomenta la paz y el orden, aun a costa de graves sacrificios, y que condena toda insurrección violenta, que sea injusta, contra los poderes constituidos. Por otra parte —añade Pío XI—, también vosotros habéis afirmado que, cuando llegara el caso de que esos poderes constituidos se levantasen contra la

justicia y la verdad hasta destruir incluso los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender la nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados contra los que se valen del poder público para arrastrarla a la ruina".

Obviamente la determinación de la justificación del *jus resistendi* depende de "circunstancias concretas" que en la perspectiva de la carta *Firmissimam Constantiam* estaban estrechamente vinculadas a la situación en México. Sin perjuicio de ello, resulta ilustrativo señalar qué Pío XI fija algunos principios generales, de raigambre tomista, aplicables a otras circunstancias en las que resulte viable el ejercicio del derecho de resistencia a la opresión. Entre ellos figuran: a) que las acciones a emprender sean lícitas y no intrínsecamente malas; b) que se recurra a medios proporcionados al fin para que no generen daños mayores que aquellos que se quieren reparar.

La antigua doctrina del *jus resistendi* fue ratificada por Pablo VI en *Popolorum Progressio* al sostener la posible legitimidad de la insurrección "en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país". Finalmente, el Concilio Vaticano II, en *Gaudium et Spes*, ha enseñado que "cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, opprime a los ciudadanos, estos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica".

Queremos, por último, cerrar este párrafo destacando que todo lo expuesto en orden al origen divino de la autoridad no excluye, en modo alguno, la compatibilidad de ese principio con la vigencia de cualquier amplio sistema de elección popular de autoridades. León XIII, en *Notre Consolation*, ya había advertido que "si el poder político es siempre de Dios, no se sigue de aquí que la designación divina afecte siempre e inmediatamente a los modos de transmisión de ese poder, ni a las formas contingentes que reviste, ni a las personas que son el sujeto del poder. La misma variedad de estos modos en las diversas naciones demuestra con evidencia el carácter humano de su origen". Por eso, Juan XXIII, confirmando la doctrina de sus predecesores, declara en *Pacem in Terris* que "del hecho de que la autoridad derive de Dios, no se sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la

misión de ejercitárla, así como de determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar". Por lo cual —subraya el Pontífice—, la doctrina paulina sobre el origen divino de la autoridad "es plenamente conciliable con cualquier clase de régimen genuinamente democrático". La Iglesia, pues, no rechaza las formas democráticas de participación ciudadana. Lo que no acepta es la pretensión de fundar la legitimidad de las normas positivas o el ejercicio del poder estatal sólo en la voluntad del cuerpo electoral o de cualquier legislatura, prescindiendo de Dios, de la ley divina y del derecho natural.

SOLICITUD REI SOCIALIS

Entre 1987 y 1995 el papa Juan Pablo II expidió varios documentos que, no obstante formar parte del magisterio pastoral y moral del pontificado romano, tienen significación para el desarrollo del pensamiento político. Ello así porque, como lo ha expresado el Santo Padre, fruto de ese magisterio es un amplio movimiento mundial "para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia" (*Centesimus Annus*).

Entre dichos documentos debemos mencionar, en primer término, a la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, expedida el 30 de diciembre de 1987. En su texto, reiterando el criterio fijado por León XIII, Pío XI, Pablo VI y el Concilio Vaticano II que anteriormente hemos citado, se advierte que el examen de las cuestiones temporales se realiza exclusivamente desde la perspectiva moral. Sobre el punto, el Santo Padre es muy explícito. Señala expresamente que la doctrina social de la Iglesia "no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral".

Juan Pablo II enseña que "la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo". Tampoco "propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo".

Precisamente por ese enfoque ético y religioso de la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* se exponen en su texto temas como el pecado personal,

con sus obvias implicancias sociales, y el de la conversión o transformación del corazón por obra del Espíritu Santo. Desde la misma perspectiva, al pontificado romano le preocupan problemas morales como los planteados por el materialismo, la pérdida de la visión trascendente del hombre, la "sed de poder" absoluto, el egoísmo, la codicia, el desconocimiento del orden natural, el menosprecio de los diez mandamientos, las diversas idolatrías contemporáneas, el terrorismo, el racismo, el desconocimiento de los derechos de la persona humana, las campañas opresivas contra la natalidad, en fin, todo lo que desde un enfoque moral condiciona o traba el genuino desarrollo, entendido no como simple incremento de bienes, sino como crecimiento integral del hombre, imagen y semejanza del Altísimo, con vocación de trascendencia y eternidad.

Las "transformaciones y puestas al día" que el Papa reclama en la *Sollicitudo Rei Socialis* al capitalismo liberal no importan, en modo alguno, una descalificación de la libertad ejercida con observancia de los principios morales en los ámbitos político, económico y social. Por el contrario, esa libertad, en la perspectiva del magisterio pontificio, constituye un elemento esencial del bien común temporal.

Como dijimos, el enfoque de Juan Pablo II es moral y tiende a la renovación del hombre, a su santificación y conversión, y al desarrollo pleno, material y espiritual. Nadie puede negar que en el mundo crecen simultáneamente el trigo y la cizalla de la parábola y que las transgresiones morales que preocupa al Santo Padre tienen múltiples manifestaciones. Pase recordar, entre los graves pecados personales y sociales que se resenian en la encíclica, los cometidos en nombre de un supuesto eugenismo. El Papa reclama "la condena más energica" de tales desviaciones morales por derivar de "una concepción errada y perversa del verdadero desarrollo humano".

Para entender el sentido de las severas admoniciones que la encíclica dirige al mundo occidental es oportuno recordar que en países del Primer Mundo como Estados Unidos, Italia, Francia, España e Inglaterra, se matan anualmente, al amparo de la legislación positiva y de la jurisprudencia de los tribunales, millones de personas antes de su nacimiento.

El Papa, en la *Sollicitudo Rei Socialis*, no propone, como expresamente lo advierte en su texto, una "tercera vía" entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. Las advertencias que dirige a los cristianos y "a todos los hombres de buena voluntad" pertenecen, como él mismo lo advierte, a una "categoría" diferente; es decir, al ámbito de la teología. Sus

palabras, como ya lo hemos dicho, tienen un sentido ético y tienden a "la superación de los obstáculos morales" que impiden o condicionan el verdadero desarrollo humano.

CHRISTIFIDELES LAICI

El 30 de diciembre de 1988 Juan Pablo II suscribió la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Christifideles Laici*, sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

En este documento el Santo Padre afirma que "el efectivo reconocimiento de la dignidad personal de todo ser humano exige el respeto, la defensa y la promoción de los derechos de la persona humana. Se trata —agrega el Papa— de derechos naturales, universales e inviolables. Nadie, ni la persona singular, ni el grupo, ni la autoridad, ni el Estado pueden modificarlos y mucho menos eliminarlos, porque tales derechos provienen de Dios mismo".

Entre ellos el Sumo Pontífice enaltece especialmente el derecho a la vida, "condición de todos los otros derechos de la persona humana". "El titular de tal derecho —subraya el documento— es el ser humano, en cada fase de su desarrollo, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural".

Juan Pablo II, ratificando el magisterio del Concilio Vaticano II, proclama el "derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, cuyo reconocimiento efectivo está entre los bienes más altos y los deberes más graves de todo pueblo que verdaderamente quiera asegurar el bien de la persona y de la sociedad".

El Papa exhorta a los laicos a que no abdiquen de la participación en la actividad política, debiendo encararla como un servicio cuyo fin es el bien común. Agrega que "las acusaciones de arribismo, de idolatría de poder, de egoísmo y corrupción que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifican lo más mínimo la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública".

Sin embargo, el Santo Padre considera de suma importancia, con arreglo a lo enseñado por el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes*, "distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo

con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores". "Porque la Iglesia, por razón de su misión y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno". Puede así hablarse —en la perspectiva de la *Christifideles Laici*— de la obligación que tienen los laicos que trabajan en política de respetar "la autonomía de las realidades terrenas". Todo ello sin perjuicio de que la Iglesia, en todo tiempo y circunstancia, sea "a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana".

El fruto de la actividad política —enseña Juan Pablo II— es la paz. Por ello, "los fieles laicos no pueden permanecer indiferentes, extraños o perezosos ante todo lo que es negación o puesta en peligro de la paz: violencia y guerra, tortura y terrorismo, campos de concentración, militarización de la política, carrera de armamentos, amenaza nuclear". Los exhorta, en consecuencia, a la conversión del corazón y a la acción "en favor de la verdad, de la libertad, de la justicia y de la caridad, que son los fundamentos irrenunciables de la paz". Recomienda, también, una labor educativa "destinada a derrotar la imperante cultura del egoísmo, del odio, de la venganza y de la enemistad, y a desarrollar a todos los niveles la cultura de la solidaridad".

CENTESIMUS ANNUS

En esta encíclica, promulgada el 1º de mayo de 1991, al conmemorarse el centenario de la *Rerum Novarum* de León XIII, Juan Pablo II confirma y amplía lo expuesto en la *Sollicitudo Rei Socialis* y en la *Christifideles Laici* con relación a la "autonomía de las realidades terrenas" y a los límites del magisterio pontificio.

Seguramente para contrarrestar la tendencia de críticos y columnistas a interpretar los documentos pontificios con criterios temporales, prescindiendo de su significación moral y religiosa, desde la Introducción de la *Centesimus Annus* advierte que examinará "algunos acontecimientos de la historia reciente" (se refiere a los sucesos de 1989 que pusieron en evidencia el derrumbe del comunismo) "para discernir las nuevas exigencias de la evangelización", destacando que "tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio". Reconoce, más adelante, que "la Iglesia no tiene modelos para proponer" —se refiere obviamente a modelos políti-

cos o económicos— y señala que en los últimos cien años la única finalidad de la doctrina social ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a ella por Cristo mismo, "hacia este hombre que, como el Concilio Vaticano recuerda, es la única creatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna. No se trata —subraya Juan Pablo II— del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico; se trata de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio. De ahí se sigue que la Iglesia no puede abandonar al hombre, y que este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión..., camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención". "Es esto y solamente esto lo que inspira la doctrina social de la Iglesia".

Juan Pablo II, en todos sus documentos, se ha mostrado muy cuidadoso en lo referente a los límites de la doctrina social de la Iglesia. Todo su magisterio es obviamente incompatible con el cesaropapismo. Pero también es adverso a cualquier pretensión papacesarista. Tiene muy clara la distinción entre lo que es del César y lo que concierne a Dios. Y advierte contra toda tentación que empuje hacia un secularismo horizontal o a una hipertrofia de lo espiritual. La Iglesia —leemos en *Centesimus Annus*— "no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado".

Acorde con la perspectiva expuesta, el Santo Padre considera que el valor particular de la encíclica *Rerum Novarum* "le viene de ser un documento del magisterio, que se inserta en la misión evangelizadora de la Iglesia, junto con otros muchos documentos de la misma índole. De esto se deduce —sostiene el Papa— que la doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente —atendamos estas palabras porque en ellas se encuentra la clave exegética de la doctrina social de la Iglesia— bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del 'proletariado', la familia y la

educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional; la vida económica; la cultura; la guerra y la paz, así como el respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte.”

Todos estos aspectos conciernen —enseña el Santo Padre— al misterio insondable del hombre. Constituyen aspectos de la antropología cristiana, a la que en la *Centesimus Annus*, como en la *Sollicitudo Rei Socialis*, se la ubica como un capítulo de la teología, “especialmente de la teología moral”. En otras palabras, la encíclica *Centesimus Annus*, como cien años antes la *Rerum Novarum*, son documentos pastorales que los papas han promulgado en virtud de su ministerio apostólico para examinar cuestiones contemporáneas siempre desde una perspectiva moral y religiosa.

En la *Centesimus Annus* Juan Pablo II condena una visión deformada de la libertad, a la que deberíamos definir como libertinaje, que se traduce en menosprecio de Dios y del prójimo; rechaza la pretensión de cierto “realismo político” de eliminar del ruedo de la política el derecho y la moral; niega que el agnosticismo y el relativismo escéptico puedan servir de fundamento sólido a las democracias contemporáneas; y afirma que la libertad es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. Efectúa, además, una invaluable contribución a la siempre compleja “cuestión semántica” al reconocer implícitamente que determinados vocablos, utilizados por los papas en sus documentos, son susceptibles de ser empleados con sentidos diversos. Lo interesante es que este reconocimiento lo efectúa con relación al vocablo “capitalismo” que, precisamente, es uno de los que ha motivado mayores polémicas. “Si por ‘capitalismo’ —dice Juan Pablo II— se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizás sería más apropiado hablar de ‘economía de empresa’, ‘economía de mercado’ o simplemente de ‘economía libre’. Pero si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema en el cual la libertad en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa”.

Los romanos pontifices no han sido estatistas ni han negado el rol insustituible de la iniciativa privada, llegando al extremo Juan Pablo II, en

Sollicitudo Rei Socialis, de considerar a la ausencia de libertad económica como signo de empobrecimiento. Al Papa reinante, como a sus predecesores, le inquieta la vigencia del principios que son connaturales a una visión cristiana del hombre. Los mismos conlleven límites infrangüeables al Estado, en los ámbitos político, social y económico. “La actividad económica —enseña la *Centesimus Annus*—, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia —destaca Juan Pablo II— del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo, y por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente”. Agrega, a continuación, palabras de actualidad en todo el mundo: “La falta de seguridad —afirma el Santo Padre—, junto con la corrupción de los poderes públicos y la proliferación de fuentes impropias de enriquecimiento y de beneficios fáciles, basados en actividades ilegales o puramente especulativas, es uno de los obstáculos principales para el desarrollo y para el orden económico”. Está, pues, muy claro, que siempre la perspectiva del Papa es moral y religiosa y que nunca avanza hacia la proposición de recetas técnicas, económicas o políticas, que estén más allá de su magisterio. Incluso la referencia a un sistema monetario estable reviste carácter moral porque la emisión inflacionaria configura, sin lugar a dudas, una censurable falsificación.

VERITATIS SPLENDOR

El 3 de octubre de 1993 Juan Pablo II promulgó la encíclica *Veritatis Splendor* en cuyo texto se afirma la necesaria relación que existe entre la libertad y la verdad, rechazando las posiciones relativistas, innmanentistas y materialistas que niegan el orden natural objetivo y que en el curso del siglo veinte han servido de sustento a los variados atentados cometidos contra la dignidad de la persona humana.

El Papa señala con preocupación que “en algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se ha atribuido a la concien-

cia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de 'acuerdo con uno mismo', de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetiva del juicio moral".

El Santo Padre reivindica la verdadera libertad de conciencia que se traduce en "el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad". Pero apunta qué también existe "la obligación moral grave para cada uno de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida".

Contra las corrientes subjetivistas e inmanentistas que niegan o son escépticas frente a la verdad objetiva, el Papa proclama la existencia y vi- gencia del orden natural y rechaza un falso concepto de autonomía de las realidades terrenas que conduce en la práctica a la negación de Dios y de sus mandamientos.

Contra las corrientes positivistas, la *Veritatis Splendor* sostiene un genuino jusnaturalismo. Afirma en tal sentido que la ley natural "no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar". Agrega que "la autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales ... La verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral".

A esa ley moral, objetiva y trascendente, remite el Concilio Vaticano II cuando hace una extensa reseña de actos gravemente ilícitos por razón de su objeto: "Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infráhumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a

quienes la practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador".

Juan Pablo II enaltece a quienes dan testimonio de la verdad. Destaca que es la verdad la que nos hace libres ante el poder y su reconocimiento es condición para la auténtica libertad: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Juan, 8, 32). "La voz de la conciencia —subraya el Santo Padre— ha recordado siempre sin ambigüedad que hay verdades y valores morales por los cuales se debe estar dispuesto a dar incluso la vida".

El desconocimiento del orden natural objetivo se traduce en corrientes relativistas que —como lo señala Paul Johnson en el primer capítulo de su importante obra *Tiempos Modernos*— han empujado a la humanidad hacia las grandes catástrofes del siglo XX. En igual sentido, Juan Pablo II advierte que "el totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres: los intereses de clase, grupo o nación los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás... La raíz del totalitarismo moderno —agrega la *Veritatis Splendor*— hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría del cuerpo social oponiéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla".

Queda así patente la "relación inseparable entre verdad y libertad, que expresa el vínculo esencial entre la sabiduría y la voluntad de Dios". Por ello, "en el ámbito político se debe constatar que la veracidad en las relaciones entre gobernantes y gobernados; la transparencia en la administración pública; la imparcialidad en el servicio de la cosa pública; el respeto de los derechos de los adversarios políticos; la tutela de los derechos de los acusados contra procesos y condenas sumarias; el uso justo y honesto del dinero público; el rechazo de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener o aumentar a cualquier costo el poder, son principios

que tienen su base fundamental —así como su urgencia singular— en el valor trascendente de la persona y en las exigencias morales objetivas de funcionamiento de los estados. Cuando no se observan estos principios —advierte el Papa—, se resiente el fundamento mismo de la convivencia política y toda la vida social se ve progresivamente comprometida, amenazada y abocada a su disolución”.

La *Veritatis Splendor* formula algunas reflexiones que corroboran lo que expresamos en el capítulo anterior, al referirnos al derrumbe del comunismo y a los riesgos que enfrentan los pueblos recientemente liberados del totalitarismo. Juan Pablo II observa que “después de la caída, en muchos países, de las ideologías que condicionaban la política a una concepción totalitaria del mundo —la primera entre ellas, el marxismo—, existe hoy un riesgo no menos grave...: es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad”.

Esta advertencia muestra la inquietante alternativa que encaran hoy no solo los pueblos que salen del yugo comunista sino todos los demás, inmersos en una ola de materialismo hedonista que se extiende sobre el planeta. Porque, como lo destaca la *Veritatis Splendor*, “si no existe una verdad última —la cual guía y orienta la acción política— entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”.

Con arreglo a lo expuesto, en este importante documento el Papa pone de manifiesto que “en cualquier campo de la vida personal, familiar, social y política, la moral —que se basa en la verdad y que a través de ella se abre a la auténtica libertad— ofrece un servicio original, insustituible y de enorme valor no solo para cada persona y para su crecimiento en el bien, sino también para la sociedad y su verdadero desarrollo”.

EVANGELIUM VITAE

El 25 de marzo de 1995 Juan Pablo II promulgó la encíclica *Evangelium Vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana.

El tema abordado por el Sumo Pontífice es arduo y gira en torno a

cuestiones esenciales. El explosivo desarrollo tecnológico de los últimos años plantea posibilidades nunca imaginadas por las generaciones que nos precedieron. Este progreso, en la medida en que sea mal orientado, conlleva la tentación de olvidar que el hombre es siempre un sujeto y nunca un objeto, desde la concepción hasta la muerte. Por eso, como lo subraya el Papa en la *Evangelium Vitae*, dirigida no sólo a los creyentes sino a todos los que están dispuestos a reconocer la dignidad connatural a toda persona, el hombre en ninguna circunstancia, ni siquiera en su etapa embrionarial, puede ser reducido al rango de cosa.

Frente al avance tecnológico, acompañado frecuentemente de una mentalidad hedonista y utilitarista que no marca límites éticos al obrar humano, resulta vital recordar en todo momento —como lo reclama Juan Pablo II— la vigencia efectiva del derecho natural, cuyas raíces remontan a Sócrates, Platón, Aristóteles, Polibio y Cicerón, y a la tradición judeocristiana. Entre sus normas figura una aceptada durante siglos por todos los hombres de buena voluntad, cualesquiera fueran sus convicciones religiosas, y cuya defensa asume con énfasis el Papa en la *Evangelium Vitae*. Nos referimos, concretamente, a la que prohíbe matar, de modo directo, a un ser humano inocente. Ese precepto es válido, sin margen para la duda, tanto frente a la persona que aún no ha nacido, como ante la que se encuentra en el último tramo de su vida. Porque el derecho a la vida no abarca sólo un periodo, sino toda la vida, desde la concepción hasta la muerte.

Como lo ha señalado acertadamente Olsen A. Ghirardi en su libro *La persona antes de su nacimiento*, no tiene sentido ni coherencia amparar sólo un segmento de la vida y condenar el otro a la experimentación y a la muerte. La vida humana —lo recuerda con firmeza Juan Pablo II— es sagrada antes y después del alumbramiento, y también en el tiempo que precede a la muerte.

Para asombro de los que vivimos el último tercio del siglo XX, ese principio elemental para toda convivencia civilizada ha sido cuestionado de modo explícito o implícito por ordenamientos legislativos que pretenden acordar legitimidad a prácticas contra la vida inocente repudiadas virtualmente en todos los países hasta hace pocas décadas. Como lo advierte Juan Pablo II, opciones anties consideradas unánimemente como delictivas y rechazadas por el común sentido moral, llegan a ser poco a poco socialmente respetables. La misma medicina, que por su vocación está ordenada a la defensa y cuidado de la vida humana, se presta cada

vez más en algunos de sus sectores a realizar estos actos contra la persona, deformando así su rostro, contradiciéndose a sí misma y degradando la dignidad de quienes la ejercen. Queda si en evidencia lo que la *Evangelium Vitae* define como "una actitud prometeica del hombre que, de este modo, se cree señor de la vida y de la muerte, porque decide sobre ellas, cuando en realidad es derrotado y aplastado por una muerte cerrada irremediablemente a toda perspectiva de sentido y esperanza".

Al perder la vida comunitaria todo nexo con la realidad trascendente, con Dios, Supremo Legislador, y con el orden natural objetivo, cuyas disposiciones no deberían ser vulneradas a través de las leyes sancionadas por los hombres, el mundo se desliza hacia un relativismo absoluto en el que todo es pactable, todo es negociable, incluso el primero de los derechos fundamentales: el que resguarda la integridad de la vida inocente. De esta forma, como lo apunta Juan Pablo II, el derecho deja de ser tal porque no está ya fundamentado sólidamente en la inviolable dignidad de la persona, sino que queda sometido a la voluntad del más fuerte. "De este modo la democracia, a pesar de sus reglas, va por el camino del totalitarismo. El Estado deja de ser la casa común donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental, y se transforma en Estado tiránico, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos, desde el niño no nacido hasta el anciano, en nombre de una utilidad pública que no es otra cosa, en realidad, que el interés de algunos. Parece que todo acontece en el más firme respeto a la legalidad, al menos cuando las leyes que permiten el aborto o la eutanasia son votadas según las así llamadas reglas democráticas. Pero en realidad estamos sólo ante una trágica apariencia de legalidad, donde el ideal democrático, que es verdaderamente tal cuando reconoce y tutela la dignidad de toda persona humana, es traicionado en sus mismas bases. ¿Cómo es posible —se pregunta el Papa— hablar todavía de dignidad de toda persona humana, cuando se permite matar a la más débil e inocente? ¿En nombre de qué justicia se realiza la más injusta de las discriminaciones entre las personas, declarando a algunas dignas de ser defendidas, mientras a otras se niega esta dignidad? Reivindicar el derecho al aborto, al infanticidio, a la eutanasia, y reconocerlo legalmente, significa atribuir a la libertad humana un significado perverso e inicuo: el de un poder absoluto sobre los demás y contra los demás".

El Papa, en la *Evangelium Vitae* aborda diversas situaciones que tienen como resultado la muerte de personas humanas. Tal es el caso de la legi-

tima defensa, o el de la pena de muerte, reservada por el documento pontificio para "casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo. Hoy, sin embargo —precisa el Santo Padre—, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes".

Pero el gravísimo problema que preocupa particularmente a Juan Pablo II, y al que dedica mayor extensión en la *Evangelium Vitae*, es el derecho a la vida inocente, desde la concepción hasta la muerte natural.

El tema es acuciante porque nunca como en nuestro siglo la persona humana, titular de ese derecho elemental a vivir, ha sido simultáneamente exaltada y menospreciada. Por una parte tenemos que su dignidad ha sido proclamada en constituciones y declaraciones de derechos, a nivel planetario, como nunca en el curso de la historia. Y por otra, advirtimos que el hombre jamás ha sido tan verdugo de su prójimo como en nuestra época, signada por el materialismo, el racismo, el totalitarismo, el genocidio, las guerras mundiales, el terrorismo y todas las catástrofes que, según Zbigniew Brzezinski, en su obra *Out of control*, elevan a 170 millones de muertos el número de las víctimas de las atrocidades ejecutadas por los hombres a lo largo de esta centuria.

El inventario adquiere dimensiones impresionantes si abarcamos dentro del obsesivo humanicidio del siglo XX a las personas antes de su nacimiento, eliminadas mediante el aborto, los dispositivos intrauterinos o el manipulo embrionario, y ahora, de modo creciente, a las víctimas de la eutanasia.

El Papa advierte, siguiendo el magisterio del Concilio Vaticano II, que el aborto directo, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave, un crimen nefando. Juan Pablo II subraya que "ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la Ley de Dios, escrita en el corazón de cada hombre, reconocible por la misma razón, y proclamada por la Iglesia".

El Papa destaca que la "valoración moral del aborto se debe aplicar también a las recientes formas de intervención sobre los embriones humanos que, aun buscando fines en sí mismo legítimos, comportan inevitablemente su destrucción". Es el caso de los experimentos con embriones, su generación *in vitro* para utilizarlos como abastecedores de órganos o tejidos para trasplantes, y la homicida mentalidad eugenésica, "que

acepta el aborto selectivo para impedir el nacimiento de niños afectados por varios tipos de anomalías. Semejante mentalidad —clama el Papa— es ignominiosa y totalmente reprobable, porque pretende medir el valor de una vida humana siguiendo sólo parámetros de 'normalidad' y de bienestar físico, abriendo así el camino a la legitimación incluso del infanticidio y de la eutanasia".

"También las distintas técnicas de reproducción artificial —señala el Santo Padre—, que parecerían puestas al servicio de la vida y que son practicadas no pocas veces con esta intención, en realidad dan pie a nuevos atentados contra la vida. Más allá del hecho de que son moralmente inaceptables desde el momento en que separan la procreación del contexto integralmente humano del acto conyugal, estas técnicas registran altos porcentajes de fracaso. Este afecta no tanto a la fecundación como al desarrollo posterior del embrión, expuesto al riesgo de muerte por lo general en brevísimo tiempo. Además —agrega el Papa—, se producen con frecuencia embriones en número superior al necesario para su implantación en el seno de la mujer, y estos así llamados 'embriones supernumerarios' son posteriormente suprimidos o utilizados para investigaciones que, bajo el pretexto del progreso científico o médico, reducen en realidad la vida humana a simple 'material biológico' del que se puede disponer libremente".

Preocupa también al Santo Padre los trasplantes cuando, para aumentar la disponibilidad de órganos, se procede a su extracción "sin respetar los criterios objetivos y adecuados que certifican la muerte del donante".

En la *Evangelium Vitae* se explica con claridad que el carácter sagrado de la vida inocente no debe considerarse excepcionado por la circunstancia de que una ley positiva lo desconozca y lo vulnere, aun cuando haya podido ser aprobada por la mayoría. Ello así porque están en juego valores humanos y morales esenciales y originarios que —como lo expresa Juan Pablo II— "derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover". Como lo advirtió Juan XXIII en la encíclica *Pacem in Terris*, cuando los legisladores y magistrados civiles no reconocen un derecho fundamental como es el que ampara la vida inocente, "no sólo faltan ellos mismos a su deber, sino que carece de obligatoriedad lo que ellos prescriben". En

igual sentido, la instrucción *Donum Vitae* recuerda que "en ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia".

En el curso del siglo XX hemos visto otros atentados contra la vida inocente ejecutados también con observancia formal de la ley y los reglamentos. Baste recordar que a partir de 1939 se dispuso en Alemania la obligación de declarar los recién nacidos con defectos físicos a fin de disponer su exterminio. Poco después se puso en marcha la denominada 'Acción T-4'. Se dio este nombre al conjunto de disposiciones legales y al programa eutanásico destinado a suprimir las denominadas "vidas humanas sin valor". Un gobierno satánico, que paradójicamente alcanzó el poder por la vía electoral, encarnó al pueblo alemán hacia la senda desviada y degradante trazada por Nietzsche, A. Höche, K. Binding y A. Guett. Ochenta mil enfermos mentales, sin contar otros grupos de "indeseables" marginados por el régimen, fueron eliminados en las cámaras de gas. No puede sorprender que después el genocidio haya adquirido dimensiones de holocausto, pereciendo millones de personas por aplicación de las aberrantes normas racistas sancionadas por el nacional-socialismo.

El Tribunal de Nuremberg condenó a muerte al doctor Karl Brandt, director del programa eugenésico, y a otros médicos colaboradores, por esos incalificables homicidios eutanásicos. Estos hombres pasaron rápidamente de la muerte provocada para evitar dolores a la eliminación sistemática de minusválidos. Perdida la noción de dignidad inherente a toda persona, no hubo límites para quienes se atrevieron a aplicar posteriormente políticas genocidas mediante normas positivas que fueron la negación del derecho.

El avance materialista y relativista que, con pretextos tecnológicos y eugenésicos, vulnera de modo directo el derecho a la vida, fue más lento a partir de las postguerra con la eutanasia que con el aborto. El recuerdo horroroso de las experiencias nacionalsocialistas frenó los impulsos eutanásicos y el manipuleo de embriones. Pero en las últimas décadas la experiencia hitlerista ha comenzado a perderse entre las brumas del pasado, observándose que pueblos de tradición judeo-cristiana rompen con sus raíces culturales y morales y arrojan por la borda todo freno inhibitorio de carácter ético.

Al pretender emancipar la medicina de la ley moral, prescindiendo de las reiteradas admoniciones del pontificado romano, actualizadas ahora por la *Evangelium Vitae*, se ha avanzado últimamente hasta extremos ver-

daderamente impresionantes que urge revertir. Tal vez resulte suficiente recordar, a título de ejemplos, la industrialización de fetos humanos, el trasplante de páncreas fetal humano a ratas de laboratorio, la implantación de embriones humanos en conejas y cérdas, la concepción extracorpórea empleando óvulos de fetos concebidos con ese objeto, la utilización de personas por nacer extraídas del claustro materno, prematuramente y al solo efecto de experimentar placenta artificiales, y el "tratamiento" de la enfermedad de Parkinson implantando en el mesencéfalo gran número de células neuronales provenientes de 8 a 12 fetos concebidos y abortados con ese fin, de 8 a 10 semanas de edad. El colmo de la aberración se alcanza a través de los tests y experimentos que tienen por objeto mezclar gametos humanos y no humanos, expresamente autorizados por la ley española del 22 de noviembre de 1988. Estos horrores ocurren en nuestro mundo "civilizado" y urge revertirlos en defensa de la dignidad humana.

La tradición hebrea y cristiana, que comparte también el Islam, de riguroso respeto al *nasciturus* y al moribundo, inspiró las leyes sancionadas bajo su influjo durante dos mil años. Resulta por ello sorprendente que, en el final de este contradictorio siglo XX, cuando se proclama a diario la intangibilidad de los derechos humanos, se haya extendido a lo largo del planeta la negación más completa del primero y fundamental: el derecho a nacer y morir con dignidad.

Solzhentsyn ha dicho, en reiteradas oportunidades, que una de las mayores sorpresas de esta centuria es la expansión del materialismo y el relativismo en pueblos de añeja tradición espiritualista. Vivimos bajo el signo de una apostasía planetaria que mueve a prescindir de valores que remontan a lo mejor de la tradición grecorromana y que asumieron siempre como propios las grandes religiones monoteístas. Los mismos, hasta hace poco, parecían incontrovertibles, y hoy resultan vulnerados por legislaciones y reglamentaciones que ofenden la dignidad humana y desconocen el derecho a la vida.

Urge una reacción a nivel mundial. La empresa es difícil, pero reviste carácter impostergable. Para ello, como lo sugiere Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae*, hay que promover un gran cambio cultural proclamando, 'a tiempo y a destiempo', como lo sugiere San Pablo a Timoteo, el valor inmenso e inviolable de toda vida inocente.

"Es ciertamente enorme —agrega el Papa— la desproporción que existe entre los medios numerosos y potentes, con que cuentan quienes

trabajan al servicio de la 'cultura de la muerte', y los de que disponen los promotores de una 'cultura de la vida y del amor'. Pero nosotros sabemos que podemos confiar en la ayuda de Dios, para quien nada es imposible (cf. Mat. 19, 26)".

Como lo destaca Juan Pablo II al finalizar su admirable documento "sólo el respeto de la vida puede fundamentar y garantizar los bienes más preciosos y necesarios de la sociedad, como la democracia y la paz. En efecto, no puede haber verdadera democracia; si no se reconoce la dignidad de cada persona y no se respetan sus derechos. No puede haber si quiera verdadera paz; si no se defiende y promueve la vida".

MATER TER ADMIRABILIS: ORA PRO NOBIS