

**REVISTA DE
HISTORIA UNIVERSAL**

2

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

1989

Revista de HISTORIA UNIVERSAL

2



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
1989

Directora de la Revista

Prof. Dra. Nelly Ongay

Consejo de Redacción

Prof. María Eugenia Pareti de Canessa

Prof. Dra. Nelly López de Hernández

Prof. Dra. María Estela Lépori de Pithod

Prof. Dr. Christian Buckrucker

CORRESPONDENCIA Y CANJE
CASILLA DE CORREO N° 345
5500 - MENDOZA-REP. ARGENTINA

HISTORIA ANTIGUA

LA CIUDAD Y EL CAMPO EN LA EPOCA HELENISTICA EN GRECIA

Beatriz Ardesi de Tarantuviez

La fundación de ciudades, fue con Alejandro, la inauguración de un estilo político que continuarán los reyes helenísticos. Tanto el fundar ciudades, como el mejorar las ya existentes con importantes obras, se convirtió en uno de los caracteres destacados de estos monarcas. Es así que se da la paradoja de ir unidas en una misma política dos tendencias: la urbanización y el desmedro de las libertades políticas de las ciudades.

Vivir en la polis era la forma que identificaba el vivir griego, explicitada por Aristóteles¹, como el estado perfecto.

La idea de la polis involucra lo que nosotros entendemos ahora por una "ciudad" y el campo que la sustenta, "con un insignificante número de excepciones una polis era un centro urbano más su traspais rural"² y para Aristóteles "... el territorio es el que ha de suministrar toda clase de producciones. Poseer todo lo que se ha de menester y no tener necesidad de nadie, he aquí la verdadera independencia"³.

1 Aristóteles, La Política, Libro IV: Teoría General de la Ciudad Perfecta.

2 Finley, M. J., El legado de Grecia, pág. 23.

3 Aristóteles, La Política, libro IV, cap. V.

Los monarcas macedonios, herederos políticos de Alejandro, se encontraron en Grecia con una tarea sumamente difícil: gobernarla. Las ciudades griegas acostumbradas a su libertad y a su autarquía⁴, en general no aceptaron el dominio de los reyes y defendían incluso su derecho a litigar entre ellas, como constantemente lo hacían. Los reyes aspiraban a afirmar su autoridad sobre Grecia, y al mismo tiempo hacían una tarea urbanística que llevaba implícito el reconocimiento a una forma de cultura y de vida. Y aunque tendían a anular la vida política independiente de las ciudades, por otro lado, la urbanización con sus pórticos y lugares abiertos invitaba a las interminables reuniones al aire libre tan queridas de los griegos y origen en buena parte de su quehacer político. Priene, por ejemplo muestra "el modelo de vida urbana que acabó por imponerse de una punta a la otra del Mediterráneo"⁵, lo que nos sugiere que la entidad poliada sobrevivió más allá de los embates absolutistas de las monarquías y cada ciudad luchó por mantener su constitución.

Sin embargo no se puede generalizar acerca de las ciudades griegas, cada una tenía caracteres propios y definidos, y así una era sobre todo comercial, como Atenas; otra era eminentemente agrícola, como Megalópolis...

Cuando hablamos de la ciudad griega, hablamos de la parte urbanizada y su integración con el campo que le pertenece como una unidad. Pero en la época helenística comienza a surgir la idea de una diferenciación como estilo de vida entre el campo y la ciudad. Y aún más, surge el anhelo de huir de las complicaciones e inseguridades de la ciudad, para buscar en el campo la tranquilidad necesaria y al mismo tiempo idealizar una forma de vida.

Teócrito en sus Idilios describe a vaqueros y pastores:

4 Para Aristóteles "La agregación que constituye la ciudad no es una agregación cualquiera... es una agregación de hombres de modo que puedan satisfacer todas las necesidades de su existencia", La Política, libro IV, Cap. VII.

5 Kidson, Peter, Arquitectura y planificación urbana, en Finley, M. J., El legado de Grecia, pág. 404.

paisajes y trabajos rurales; costumbres y amores. Literatura bucólica que después retomaré Virgilio.

Teócrito logra describir escenas rurales con gran encanto: por él conocemos paisajes, costumbres, cultivos y animales domésticos propios de los lugares mediterráneos de la época. En uno de los Idilios el entorno de una casa de campo nos lo muestra como que "... Muchos álamos y olmos agitaban sus frondas por encima de nuestras cabezas y el vecino manantial sagrado, que fluía de una gruta de las Musas, bajaba murmurando. En las sombreadas ramitas, las cigarras tostadas del sol chirriaban con afán. Lejos, entre las prietas espinas de las zarzas, la rana verde croaba de continuo. Piaban alondras y jilgueros; la tórtola gemía, revoloteaban las rubias abejas en torno a las fuentes.

Todo olía a ubérrimo verano, olía a tiempo de frutos. Las peras a nuestros pies, y a ambos lados las manzanas, se ofrecían a nosotros en continuo rodar. Y los ramos cargados de ciruelas se vencían hacia tierra"⁶.

En "Los Segadores" vemos el trabajo de la siega tan caro a los griegos porque el cereal era la base de la alimentación: cultivo primordial de su cultura, tenía un sentido religioso y una divinidad lo protegía. Era necesario trabajar desde el amanecer y no dormir a mediodía pues, el trabajo del campo no admite flojos⁷.

Para el campesino no hay mejor regalo que una buena fruta. Un joven pastor de cabras le ofrece a su amada manzanas como prueba de su afecto: "Mira que

6 Teócrito, Idilio VII Las fiestas Talisias. Eran las fiestas de la trilla, realizada en el verano; este idilio es un claro exponente de lo que significaba para los griegos la vida rural.

7 "¡Deméter fructífera, rica en espigas haz que esta siega se realice bien y nos dé una cosecha fecunda.

Atadores, liad las gavillas, no sea que alguno al pasar nos diga:

¡Qué fofos obreros!...

...guardaos de dormir a mediodía...

Iniciad vuestra siega a la vez que despierta la alondra y cesad cuando duerma..."

Teócrito, Idilio X Los Segadores.

diez manzanas te traigo"⁸.

También Teócrito describe la vida de la gran ciudad helenística en "Las Siracusanas". Aquí es el "hombre urbano" al que vemos como antes habíamos visto al "hombre rural". Las desenvueltas señoras protagonistas de este cuadro ciudadano, van al palacio en el centro de la ciudad, y es pretexto para mostrar lo opuesto a la vida campesina, la vida tumultuosa, inquietante, apresurada, desprejuiciada, tan distinta a los plácidos paisajes rurales. "Apresurémonos -dice una de ellas. Una oleada de gente se nos viene encima" y se queja";¡Qué opiñada la gente! ¡Se empujan como cerdos!"⁹. Claro que son otras las cosas que se encuentran agradables, no los árboles y las abejas sino que se aprecian las obras de arte: "Gorgo... echa una mirada a los tapices ¡Qué finos, qué bonitos!"¹⁰.

En la obra de Teócrito encontramos dos estilos de vida: el del campo y el de la ciudad. La vida y el trabajo en el campo son ideales para evadirse del tráfigo ciudadano, para no encontrarse con los individuos de Teofrasto.¹¹ La vida en el campo es tranquila, plácida, rodeada de música de flautas y susurros de abejas y pájaros, se presenta como un lugar de paz frente a la inseguridad constante de los tiempos¹². Sin embargo, por Plutarco sabemos que el campo no se libraba del azote de las guerras que frecuentemente asolaban a las ciudades griegas. Es conocida su descripción de cómo en la guerra cleomélica se arrasaban los campos cultivados¹³.

8 Teócrito, Idilio III, La Ronda.

9 Teócrito, Idilio XV, Las Siracusanas.

10 íd.

11 Teofrasto, Los Caracteres.

12 Puede ser que al estar los campos cultivados lejos de las costas no existía al menos el peligro de los piratas, mal endémico de la época.

13 "... talando el país, para lo que no segaba el trigo como los demás con hoces o con las espadas, sino que lo tronchaba CON UNOS palos largos, hechos en forma de sable, tomando como juego el destrozarse todos los frutos en la misma marcha sin ningún trabajo". Plutarco, Cleómenes, XXVI.

Las guerras fueron factor importante del deterioro económico de Grecia. La pobreza, mal endémico en el suelo griego, se agudizó en el período helenístico e influyó para que los hombres y mujeres fueran el botín principal a falta de otras riquezas. Así los ciudadanos de Mantinea fueron vendidos en su totalidad como esclavos¹⁴.

Tampoco las técnicas mejoraron o aliviaron el trabajo rural.

La ciudad es concebida por los griegos como la forma propia del vivir civilizado. Estrabón diría "cuánto más lejos se está de Grecia, más grande es la ignorancia"¹⁵.

Para el griego el que vive apartado de los demás no merece respeto ni consideración, es un misántropo, como el personaje de Menandro¹⁶.

En cuanto al arte la ciudad helenística supo aprovecharse de él como un objeto muy importante de comercio y artículo de exportación. Los talleres de Atenas hacían reproducciones "en serie" para vender. El realismo es un rasgo distintivo del arte de la época que lo diferencia enormemente del arte clásico. Las estatuillas, por ejemplo, codifican un sinnúmero de signos de la vida de la ciudad y del campo; ilustran los personajes de las comedias de Menandro, de los Caracteres de Teofrasto y de los mimos de Herondas. Figurillas en terracota representan adolescentes en la vida escolar y deportiva. En una, un niño vuelve alegre de la escuela (es invierno por el manto que lo viste), con una guirnalda en la cabeza porque tal vez ganó un concurso (fig. 1). En otra un adolescente se muestra feliz sobre un caballo (fig. 2). Aun otra nos muestra a un posible abogado, un joven, ante un tribunal dispuesto a hablar con seguridad y firmeza según el porte que presenta (fig. 3).

Otra era la vida en el campo, distinta a los idilios

14 Plutarco, Arato. XLV. También Polibio hace referencia a las crueldades cometidas contra los mantineos, libro II, 56.

15 Estrabón, Geografía, Prolegómenos, III, 4, 19.

16 Menandro, El Misántropo, obra representada en Atenas en 316 a. de C. y conocida en 1.957, cuyo personaje es un señor de mal carácter que vive apartado de todos.

de Teócrito, que nos presenta el escultor. En una figurilla vemos a un infeliz campesino que trata de sostener a su burro que ha tropezado y así evitar el desparramo de los racimos que lleva en las cestas repletas al mercado, salvando tal vez su única ganancia (fig. 4). Otra nos muestra como un campesino joven, lleva una vaca (fig. 5).

Las estatuillas que representan campesinos viejos son tan crueles en su realismo que nos impresionan; como ese viejo calvo, narigón, deforme, que lleva sobre sus hombros pesadas cestas con el producto de su trabajo (fig. 6). O la vieja campesina, de senos flácidos y cara arrugada y triste, encorvada por los años y el trabajo (fig. 7).

El realismo de la escultura se nos presenta hasta patéticos como la representación del infeliz esclavo, flaco, desgarrado, pobremente vestido, con la boca abierta, tal vez pregonando algo porque esa sería su obligación (fig. 8); o la del esclavo que azotan y su fea cara se contrae en un gesto doloroso (fig. 9).

Abundan también figuras de pescadores porque la pesca era una actividad económica importante.

Es posible que muchas estatuillas representen personajes de los mimos de Herondas, como Bátaro, el dueño del burdel (fig. 10)¹⁷, pero es que también Herondas se basaba en la vida real y en personajes verdaderos para componer sus cuadros¹⁸.

Por lo que nos ha quedado de la literatura y el arte comprendemos que la vida en la ciudad helenística era rica y variada, llena de personajes característicos.

Comenzaba a diferenciarse el modo de vivir urbano con sus actividades económicas y culturales del modo de vivir campesino con su atavismo de pobreza y sacrificio, aceptando también que era éste una alternativa idealizada de una vida bella y tranquila.

Aquella ciudad-estado autárquica que describe Aristóteles se hace cada vez más compleja y más difícil

17 Herondas, Mimos II.

18 Herondas, Mimos.

de lograr. Políticamente pierde libertad para sus determinaciones y económicamente se va a ir tejiendo una interdependencia que va a dejar cada vez más lejos el ideal de auto-abastecimiento.

Los reyes quisieron hacer de Grecia un reino unido a Macedonia, lo que sólo lograron en teoría, porque las poleis siguieron luchando por su independencia aunque continuaran querellándose entre sí.

Es en la ciudad griega helenística que surgen nuevas teorías políticas. El estoicismo, nacido en Atenas, producto genuino de la vida urbana, tuvo mucha influencia en la época y aún en Roma hasta Marco Aurelio.

Las condiciones de la época influyeron grandemente en los filósofos. Las situaciones de vida, básicamente inseguras, tanto en la ciudad como en el campo, hizo que los pensadores concluyeran en que la virtud y la felicidad son independientes de las contingencias sociales y políticas; que se logran con el esfuerzo individual y con la razón. Filón dirá que "todo hombre bueno es libre" como una forma de evadirse de la constante amenaza de la pérdida de la libertad¹⁹ y considera que la verdadera libertad es la sujeción de las pasiones²⁰.

El cosmopolitismo de los estoicos (aplicación política de la idea de la simpatía universal) sostiene que el hombre no es ciudadano de una ciudad, ya que la ciudad ha decaído, sino ciudadano del mundo. Todos los hombres son ciudadanos de la república de Zeus y deben vivir unidos bajo una misma ley, como un rebaño guiado por un mismo pastor²¹. Así los reyes encontraron en el estoicismo la justificación de su poder. Filósofos estoicos eran llamados para ser consejeros de los reyes. Tradición griega esta de ser filósofo, o si no se es, rodearse de ellos, algo así como el Rey - Sabio de Platón. Aristóteles había sido el maestro de Alejandro, no sabemos si pensó en la paideia del gobernante, según lo habría pensado su maestro; pero no vislumbró

19 Filón, Todo hombre bueno es libre.

20 Habría que preguntarse si tal aseveración demoró la idea de la injusticia de la esclavitud.

21 Brun, El estoicismo, pág. 130.

la novedad política que se perfilaba con su alumno: la absorción de la ciudad-estado en el Estado monárquico, cuyo rey era incluso divinizado. Aristóteles no creía que se podía gobernar un gran estado. ..."es muy difícil, y quizá imposible, organizar una ciudad demasiado populosa"²².

Para Préaux "El filósofo había surgido de la cultura de la ciudad. Carácter impertinente, vengaba a la ciudad de su humillación. Tal vez vengaba también al intelectual del lujo deslumbrante de los reyes. Pero los reyes apenas se vieron afectados por el orgullo receloso de los filósofos que trataban de hacer reconocer su independencia y su superioridad personales, pero solamente personales"²³.

En un mundo conflictuado como era el griego y sobre todo en los tiempos helenísticos, es difícil separar los ideales de unión de las luchas en que continuamente se hundían las ciudades. Un intento de unión sumamente interesante y que tuvo gravitación política fue la liga, una entidad formada por ciudades griegas para oponerse al avance de la autoridad real macedónica y así conservar su libertad.

Es un lugar común hablar de la decadencia de la polis como signo de la finalización del período clásico, pero estaríamos animados a decir que las ideas básicas que llevaron a la formación de las poleis sobreviven en el ánimo fundacional de las ligas. En especial, de la liga aquea que es la que mejor conocemos por Polibio y por Plutarco²⁴.

La liga aquea se formó por ciudades del Peloponeso

22 Aristóteles. La Política, Libro IV, cap. IV. Sin embargo leemos en Aristóteles un texto que nos indica que también pensó en otras posibilidades de la polis: "La raza griega... posee a la par inteligencia y valor; sabe al mismo tiempo guardar su independencia y constituir buenos gobiernos, y sería capaz, si formara un solo Estado, de conquistar el universo", La Política, Libro IV, cap. VI.

23 Préaux, Claire, El mundo helenístico, tomo I, pág. 38.

24 Sobre todo por las vidas de Arato y de Filopemen.

[menos Esparta, que nunca quiso ser miembro de ella por su congénita aspiración al aislamiento y berretines de superioridad). Polibio dice que la liga alcanzó tal consolidación que "usan las mismas leyes, los mismos pesos, las mismas medidas, las mismas monedas, los mismos magistrados, los mismos senadores, los mismos jueces; y en una palabra lo único que impide que casi todo el Peloponeso no sea reputado por una sola ciudad, es el que no estén cercados de unos mismos muros sus habitantes; todo lo demás, ya sea en común, ya en particular en cada ciudad, es idéntico y en todo semejante"²⁵.

Por supuesto que Polibio demuestra un entusiasmo tal vez excesivo, dadas sus simpatías políticas, por las bondades de la liga. El era aqueo, de Megalópolis, ciudad muy importante dentro de la liga. Sin embargo no deja de ser interesante que él, que escribe en la época del dominio romano y es filorromano, elogie en la liga los principios exclusivamente griegos que signaron a las poleis: "No se encontrará república donde la igualdad, la libertad, y, en una palabra, donde la democracia sea más perfecta ni la constitución más sencilla que en la Aquea"²⁶. Pareciera que esta forma de gobierno, exclusivamente griega, es para Polibio la mejor, sin olvidar que alaba la constitución romana en el libro VI, pero no lo hace, según interpretamos, con el convencimiento que muestra aquí al referirse a las ciudades aqueas.

"La idea de la liga obtuvo voluntarios desde el comienzo, pero a otros fue necesario forzarlos o persuadirlos a integrarla, pero incluso éstos se alegraron de haber sido obligados, por las ventajas que le reportaban tal decisión"²⁷.

La constitución aquea fue considerada un modelo y fue puesta en práctica por las ciudades de la Magna Grecia, que si bien la abandonaron obligadas por las circunstancias, no lo hicieron voluntariamente²⁸.

²⁵ Polibio, II, 37.

²⁶ Polibio, II, 38.

²⁷ Polibio, II, 38.

²⁸ Polibio, II, 39.

Esta confederación soportó momentos de dura prueba cuando los reyes de Macedonia trataron de separar las ciudades (tal Demetrio, Casandro, Antígono Gonatas), pero luego estas mismas ciudades, doce fueron las primeras, comenzaron de nuevo a coaligarse porque en ello encontraban más ventajas que en el vivir aisladas o en una utópica autarquía, además lograron que se les unieran otras ciudades a este primer grupo de "las doce"²⁹.

La finalidad de la liga fue "... convidar a los pueblos con la igualdad y libertad de su república, y hacer guerra y resistir de continuo a cuantos, o por sí, o por medio de reyes, intentasen reducir a servidumbre sus ciudades, y... no apetecieron otra recompensa, que la libertad de cada uno y la concordia común del Pelopóneso"³⁰.

Estas expresiones de Polibio indicarían que los ideales políticos griegos de la época no estaban muy alejados de los de la antigua democracia y que imbuídos ahora del estoicismo agregaban la idea de la paz y de la confraternidad, sin menoscabo del profundo patriotismo, que a pesar de serias defecciones, mostraban los griegos. Es decir, aspiraban a "un gobierno propiamente griego y humano"³¹ si nos atenemos a la imagen que de él tiene Plutarco. Para este autor el papel de la liga aquea fue fundamental por el proyecto de unión de todo el Pelopóneso³².

Es notable como la idea de unión de las ciudades griegas se delineaba en esta época basándose en los conceptos democráticos tan caros a los helenos y unida al deseo de paz. Además para el griego así tenía que ser el verdadero gobierno civilizado. Era un esfuerzo que el griego racionalmente trataba de realizar, conciente de una historia abundante en discusiones y querellas.

Las ligas permitieron a las poleis jugar un papel político importante ante el avance de la monarquía, y lograr que varias ciudades dejaran sus particularismos

29 Polibio, II. 41

30 Polibio, II. 42.

31 Plutarco, Filopemen, VIII.

32 Plutarco, Filopemen, VIII.

en beneficio de una acción común.

Incluso en el aspecto económico se beneficiaron por la mayor seguridad que lograron y por el comercio que se desarrolló entre ellas, como se deduce de la moneda común que existía, a la que hace alusión Polibio al referirse a la liga aquea.

Además, el griego tenía la oportunidad, muy importante para él, de seguir actuando como sujeto político en las asambleas de la liga y votar decisiones fundamentales como la guerra y la paz. Eran asambleas federales formadas por los ciudadanos de las ciudades miembros. O podía participar del consejo, grupo restringido de la asamblea, o ser magistrado, o ser elegido estratega. La liga permitió la actuación de hábiles políticos y generales como Arato y Filopemen de la liga aquea.

La liga elaboró también una constitución federal, incluso tenía un centro federal, algo así como una capital e incluso inicia lo que sería el derecho internacional al legislar sobre las relaciones entre las ciudades miembros y establecer deberes y derechos recíprocos como el derecho de asilo.

Las ligas helenísticas se presentan más de una vez como potencias frente a la monarquía macedónica y frente al avance romano como entidades con las cuales también hay que negociar.

Suponemos que la evolución política hubiera llevado a la unidad a Grecia, en un tiempo no muy alejado del debilitamiento macedónico, de no mediar la intrusión de Roma, aceptada inclusive, con poca perspectiva política, por las mismas ligas en su aversión a la monarquía macedónica.

En definitiva, lo más rescatable de las ligas es la decidida inclinación a la concordia entre las ciudades que la forman. Tal vez Polibio exagera las bondades de la liga aquea (él es aqueo), pero "la nostalgia de una democracia perfecta basada en la igualdad y la concordia: la obsesión de evitar preponderancias, ya fueran de tiranos, de reyes o ciudades con objetivos hegemónicos: la ingenua creencia de que un régimen sabio e igualitario consigue

la prosperidad; ese sueño en medio de las violencias, los asesinatos y los abusos de la fuerza... revela la persistencia -entre el ideal de la ciudad griega y la realidad- ... la incompatibilidad trágica que marcó toda la historia griega³³.

Las reproducciones presentadas fueron tomadas de la obra de Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del Mundo Helenístico*, 2 tomos, Madrid, Espasa Calpe, 1967.

BIBLIOGRAFIA

Brun, J., *El estoicismo*, Eudeba, Bs. As., 1977.

Calderón Bouchet, Rubén, *Ensayo sobre la formación y decadencia de la ciudad griega*, Mza., 1966.

Finley, M. J., *La economía de la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1974.

Finley, M. J., *El legado de Grecia*, Crítica, Barcelona, 1983.

Glötz, G., *La ciudad griega*, Uteha, México, 1957.

Kidson, Peter, *Arquitectura y planificación urbana*, en Finley, M. J., *El legado de Grecia*, Crítica, Barcelona, 1983.

Mossé, Claude, *Las doctrinas políticas en Grecia*, Redondo, Editor, Barcelona, 1970.

Préaux, Claire, *El mundo helenístico*, 2 tomos, Labor, Barcelona, 1984.

33 Préaux, Claire, *El mundo helenístico*, t. I, pág. 255.

- Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, 2 tomos, Espasa Calpe, Madrid, 1967.
- Tarn, W. y Griffith, G. T., *La Civilización Helenística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- Tovar, Antonio y otros, *Problemas del mundo helenístico*, Cuadernos de la Fundación Pastor, 2, Madrid, 1961.

FUENTES

- Aristóteles, *La Política*
- Estrabón, *Geografía*, *Prolegómenos*
- Filón, *Todo hombre bueno es libre*
- Herondas, *Mimos*
- Menandro, *El misántropo*.
- Plutarco, *La Vidas de Agis, Cleómenes, Arato, Filopemen*.
- Polibio, *Historia Universal*.
- Teócrito, *Idilios*.
- Teofrasto, *Los Caracteres*.

La coroplastia helenística nos muestra "caracteres" como los descritos por Teofrasto, o los vividos por los personajes de Menandro y Herondas. Son figuras que nos enseñan cómo se vivía en las ciudades helenísticas.

La fig. 1 es un niño que posiblemente viene de la escuela por los útiles que trae en la mano, está vestido con un manto y tiene una corona de flores porque tal vez ganó un concurso escolar.



fig. 1



fig. 2

El adolescente de la figura 2 ó está en un ejercicio militar o monta alegremente un caballo. Mientras la fig. 3 es posiblemente un joven abogado u orador pronunciando un discurso, muy seguro de sí mismo.



fig. 3



fig. 4

También los personajes del campo tienen su representación en la plástica helenística. Los humildes campesinos de las figuras 4 y 5 muestran actividades, animales y productos. Uno trata de ayudar a su burro que ha tropezado y salvar sus cestos; el otro lleva una vaca. Ambos usan gorro y vestimentas cortas.



fig. 5



fig. 6



fig. 7

El realismo a veces cruel del artista se muestra en el viejo y la anciana de las figuras 6 y 7.



fig. 8



Las figuras 8 y 9 son patéticas y posiblemente representen a esclavos.



fig. 10

La expresión burlona del orador de la figura 10 recuerda a algún personaje de los mimos.

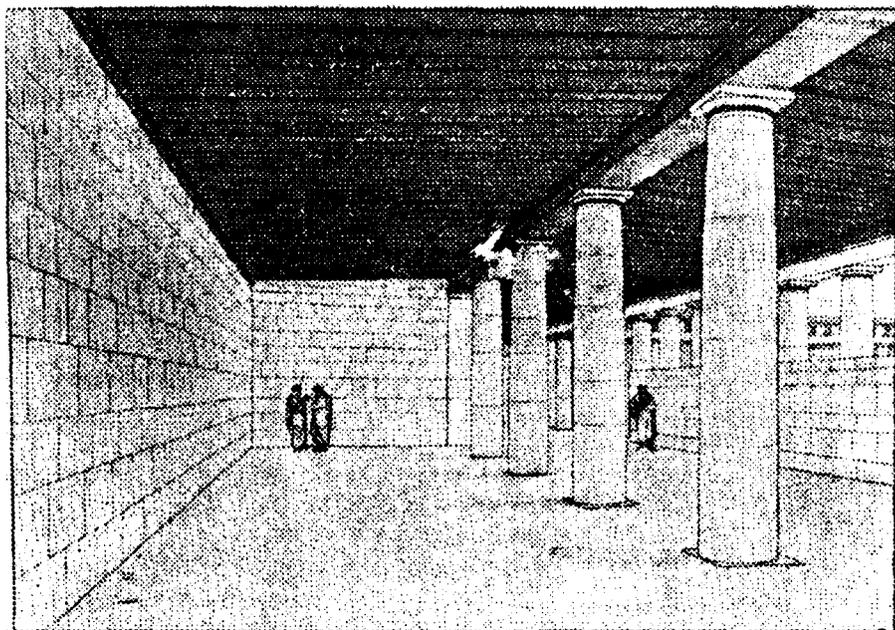


fig. 11

Las reconstrucciones de lo que fueron las urbanizaciones helenísticas nos muestran cómo seguía siendo importante la vida de la ciudad y la especial atención que se ponía en construir ámbitos propicios a las reuniones. La figura 11 es una reconstrucción de lo que sería una parte de la calle principal de Priene, rodeada de pórticos y posiblemente el centro político, mercantil, social y religioso. Los pórticos al resguardar del sol y de la lluvia eran propicios a las continuas reuniones y paseos.

EL PENSAMIENTO UTOPICO EN LA ANTIGÜEDAD CONCEPTO DE UTOPIA - ORIGEN Y EVOLUCION

Nelly López de Hernández

A principios del siglo XVI Tomás Moro acuñó la palabra "Utopía" la que, desde entonces, ha adquirido una serie de significados que le añaden variedad, complejidad y confusión.

Según su creador, Utopía es el "país de ninguna parte" y en él instaló su feliz república de la que describió la economía, el urbanismo, las relaciones entre los ciudadanos, su constitución y los detalles de la vida cotidiana de sus habitantes.

Moro escribió su obra inicialmente en latín, pero fue ya traducida al inglés en 1551. El término "utopía" hizo fortuna y pronto comenzó a usárselo tanto como sustantivo que como adjetivo.

El sustantivo sirvió para designar todo proyecto irrealizable, mientras que el adjetivo "utópico" se emplea para destacar el carácter imposible de un deseo y "utopista" para calificar a los elaboradores de ensueños.

En su ensayo sobre la nueva y la vieja utopía que figura en la obra *Uso y abuso de la Historia*, Finley afirma que hay un juego lingüístico en la propia palabra, que generalmente se ignora. La "u" inicial corresponde a la

negación griega *ou* y *topos* significa *lugar*. Por lo tanto, *Utopía* significa *en ningún lugar*. Pero, según Finley, si se ejercita la imaginación esa *u* puede también corresponder al prefijo griego *eu* (bueno, bien) y en tal caso obtenemos la expresión *lugar bueno* o *ideal*, lo que sería propiamente la Utopía.

Para sostener esta opinión, Finley se apoya en dos versos que figuran en el apéndice de la obra de Moro:

Por tanto, no Utopía, sino mejor
es mi nombre Eutopía, país de felicidad".¹

Esta ingeniosa interpretación de Finley carece de apoyatura real pues, sin duda, no pensó Moro en *Eutopía* como un país de felicidad ya que consideraba improbable la existencia de un estado tan perfecto. Por consiguiente, para Moro, Utopía significaba literalmente *en ningún lugar*.

En la actualidad, la utopía o el utopismo están en boga, pero es muy difícil saber con exactitud lo que con ello se pretende decir en cuanto al contenido.

Todo pensamiento utópico implica un elemento de fantasía, de sueño, o por lo menos de aspiración a una vida y un mundo mejores. Todos los hombres han tenido y tienen ensoñaciones de ese tipo, tanto acerca de su vida personal como sobre la sociedad o el mundo en que viven. Con frecuencia estos sueños suelen acercarse a las fantasías o proyectos de los paranoicos, razón por la cual, en el lenguaje vulgar el adjetivo "utópico" no sólo tiene connotaciones positivas, sino frecuentemente negativas como "no práctico", "inútil" e incluso peligroso porque distrae la atención y el esfuerzo de aquello que es verdaderamente practicable.²

Desde la aparición de la Utopía de Moro se utilizó esta palabra para designar obras literarias de distinto carácter: novelas, diálogos, etc. que imaginan una sociedad

1 FINLEY, M., *Uso y abuso de la Historia*. Cap. 11. *Vieja y nueva Utopía*. Barcelona, Edt. Crítica, 1977, p. 274.

2 FINLEY, M., *op. cit.*, p. 274 -5.

o estado libre en el que se suponen superadas las deficiencias humanas.

Pero últimamente esas utopías son profundamente pesimistas respecto de la libertad y felicidad que podrían alcanzarse en tales mundos perfectos. Basta citar como ejemplos las obras de A. Huxley *Un mundo feliz* y *La isla o 1984* de G. Orwell.

Sin embargo, en tiempos recientes el término "utopía" ha ido adquiriendo un sentido específicamente sociológico y el análisis del pensamiento utópico se ha convertido en un rico campo de investigación y polémica para los sociólogos.

El pensamiento utópico en la antigüedad

Como introducción al tema del utopismo en el pensamiento antiguo, vale la pena establecer las diferencias existentes entre la ciudad clásica, concebida como un círculo cerrado, y el mundo de la cultura occidental al que se considera como dotado de un movimiento progresivo hacia una meta futura.

La ciudad clásica es vista como un círculo mágico consagrado por el antepasado fundador, renovado por la sangre de los sacrificios, y cuyo fin es proteger a los individuos de todo mal y de las consecuencias de sus propios pecados. Esta ciudad es construída sobre el plan mítico del universo y trata de mantenerse fiel a este mito, buscando por todos los medios evitar los cambios. En efecto, esos cambios, apartándola de la perfección mítica, la conducen al desequilibrio y el caos.

Tales ciudades (o sociedades) aparecen fijadas en el tiempo por el sentimiento de su perfección y permanecen idénticas a sí mismas tanto tiempo como pueden conservar en los individuos que las componen el sentimiento de participar en la inmortalidad de la ciudad. El individuo justifica su existencia en función del grupo a que pertenece.

Nunca un filósofo de la antigüedad pensó que el tiempo podía ser un factor de perfeccionamiento porque acercaba la humanidad al reino del verdadero Dios. En

rigor, vieron la historia de la humanidad como presa en el curso de los tiempos, como un eterno recomenzar, luego de grandes cataclismos³. Es decir, tenían una visión cíclica del tiempo.

A diferencia de esta concepción cíclica del tiempo y de la ciudad como un ente cerrado y perfecto, en armonía con el universo y cuya perfección depende de la eliminación del cambio, la llamada civilización occidental tiene una concepción evolutiva y progresiva de la humanidad, dirigida hacia un fin. Se trata de una civilización dinámica, encaminada hacia el porvenir. Esta característica distintiva de Occidente nació en el curso de la marcha de Israel hacia la Tierra Prometida y durante la larga espera de la llegada del Mesías. Se formó así una concepción nueva de la ciudad, que ya no tiene necesidad de un trazado mágico, integrando al hombre en el universo y aprisionándolo en ritos.

La ciudad nueva, en la concepción occidental, es la reunión de los hombres de buena voluntad y en ella reina la certidumbre de la salvación de cada uno de ellos por la promesa de Dios y la espera de la venida del Mesías al fin de los tiempos.

Para comprender el nacimiento de Occidente y el origen de su deseo de encontrar en el futuro su ideal de perfección en la tierra, es necesario remitirse a los siglos de la lucha de Israel para conservar su tierra, su fe y su templo.

La Biblia fue leída, no tanto como un mito de creación de los tiempos sino como un manifiesto revolucionario con profecías referidas a todos los períodos de crisis, de exilio, de cautividad. Los hombres creyeron y aún creen, que se acerca el fin de los tiempos anunciado por los profetas y que cada sufrimiento, guerra o tribulación es la antecámara del advenimiento del reino de los justos.

En adelante, la ciudad terrestre debía preparar la venida de la ciudad celeste, aboliendo toda distinción entre amos y esclavos, uniendo sus hijos en un mismo

3 PLATON, El político, Parágrafos 269 d y ss. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, pags. 23-30.

amor. El cristianismo, heredero de este movimiento, sacó fuera de sus defensas a la ciudad clásica.

Pero el cristianismo, convertido en religión oficial del estado romano, no cambió la esclavitud por la libertad, la espada por el arado, y los ricos, en su mayoría, aceptaron no entrar en el reino de los cielos con tal de conservar intactas sus riquezas de este mundo. Esta contradicción, que echó por tierra las esperanzas de muchos creyentes que aguardaban algo de felicidad terrenal, continuó a lo largo de la historia y provocó el estallido de crisis agudas manifestadas en movimientos milenaristas o quiliásticos.

Antes del cristianismo, el milenarismo fue la esperanza de Palestina, sojuzgada por diferentes amos, de los cuales uno de los peores fue el reino de los seléucidas, aplastada luego por Roma y dispersados sus habitantes tras la destrucción del Templo y más tarde de la propia Jerusalén.

El cristianismo debió en parte su rápida difusión a la inquieta espera del Mesías, considerado como signo del fin de los tiempos.

El origen bíblico de esta esperanza en el reino milenario de la felicidad, se remonta a Isaías, al libro de Daniel y al Apocalipsis de San Juan, si bien debemos destacar las fuertes influencias de origen iranio.

Aunque existen algunas divergencias entre los diferentes textos que integran la corriente literaria apocalíptica, los rasgos más generales de la misma pueden señalarse con claridad.

El orden divino instaurado en el universo ha sido quebrantado por las fuerzas del mal y se hace necesario restablecerlo logrando que se instale sobre la tierra el Reino de los cielos. Como preludio para ese acontecimiento, han de sobrevenir gran número de calamidades, terrenales y cósmicas. Pasada esta etapa, tendrá lugar el exterminio de los malvados, la vuelta de los judíos de la Diáspora a una Palestina liberada y una Jerusalén gloriosa y el advenimiento de una era de prosperidad y paz que será una vuelta a la felicidad paradisíaca de los orígenes del mundo. Este primer acto del drama escatológico ha de

durar mil años (quiliasmo) y los justos reinarán con el Mesías en una primera resurrección (son los llamados tiempos mesiánicos).

Al cabo de esos mil años, Satanás (el Mal) entrará de nuevo en acción con lo que ha de comenzar una época final de locuras y vejaciones hasta que el fuego de Dios caiga desde el cielo sobre los malvados y se inicie el último Día y el Juicio Final. A partir de él quedará instaurada una segunda creación que hará surgir una nueva tierra y unos nuevos cielos sometidos exclusivamente y para siempre a la soberanía de Dios.

Con el Juicio Final se producirá una nueva resurrección y la separación definitiva entre los buenos y los malos. Los primeros gozarán de la felicidad eterna y los segundos, el eterno castigo o la aniquilación⁴.

Con el correr de los siglos, el milenarismo se conservó como la esperanza de los pobres de este mundo, una esperanza acrecentada por las guerras sin fin, las hambrunas, las epidemias, es decir, cada vez que asolaban la tierra los jinetes del Apocalipsis.

Ante la peligrosidad involucrada en los movimientos milenaristas la Iglesia no tardó en suprimir de su doctrina oficial las esperanzas terrestres de estos movimientos. San Agustín fue quien con más energía los condenó; él fue quien acabó con su fuego y vació la doctrina de su contenido social. Según él, el reino milenario comenzaba con Jesús y la primera resurrección consistía en que el hombre se entregara a su Salvador. El reino en que los justos resucitados reinaban con Cristo no era ni más ni menos que la comunidad de la Iglesia de los creyentes, la Ciudad de Dios terrenal. La segunda resurrección y el juicio final no significaban nada para la historia de la humanidad, sino únicamente para las almas individuales: el reino de Dios en la tierra era y sigue siendo, la Iglesia que se acrecienta.

Sin embargo, y precisamente por estar prohibido

⁴ SIMON, M. y A. BENOIT, El judaísmo y el cristianismo antiguo. Barcelona, Labor, 1972, p. 17-18.

por la Iglesia, este sueño encontró acogida entre los pobres y se amplió hasta hacer explosión durante la revolución protestante en los levantamientos de los campesinos, especialmente en las sectas de los anabaptistas y de los husitas.

El movimiento de los husitas representa la primera revolución que podríamos llamar comunista, en cuyo trasfondo estaba el quilliasmo como doctrina de la posibilidad de realizar en la tierra el reino de Dios. Sus predicadores anunciaban una nueva Jerusalén en la que iba a renovarse el comunismo de los primeros tiempos del cristianismo: ninguna clase social, ningún dominio, ninguna propiedad privada, ningún impuesto; sólo una comunidad democrática bajo la dirección de Dios, concebido como rey místico.

El movimiento husita y el anabaptista, pese a que fracasaron en cuanto a su objetivo de instaurar un reino paradisíaco en la tierra, no hubieran sido posibles sin la doctrina del quilliasmo que los encendió ideológicamente. Podríamos decir que el milenarismo encarnó la ciencia de la revolución y fomentó la voluntad de sublevación de las clases oprimidas y les dio una conciencia revolucionaria.

Con el correr de los siglos los movimientos milenaristas provocaron la inquietud de los ricos y los poderosos. Por ello, los humanistas del Renacimiento y los filósofos de la Ilustración elaboraron sus utopías y ensueños sobre la idea de la ciudad justa pues rechazaban la de la ciudad de iguales que era la que el pueblo anhelaba.

La utopía se convierte en el refugio de aquellos que se espantan de las grandes corrientes que no cesaron de sacudir al Occidente después del advenimiento del cristianismo. Por ello las utopías presentan innegables analogías con la ciudad tradicional clásica, sujeta a leyes que nadie puede cuestionar porque son justas, es decir, conformes al mito.

Utopías de la Antigüedad

Características generales

Finley utiliza conceptos antitéticos para dividir las utopías en dinámicas y estáticas, igualitarias y jerárquicas.

Las dinámicas, según este autor, son aquellas destinadas a satisfacer las necesidades del mundo real en tanto que las estáticas, o mejor ascéticas, son aquellas elaboradas en un período histórico en que la escasez de recursos era el hecho predominante.

El límite entre ambos tipos de utopías puede establecerse en la revolución industrial que trajo aparejados importantes cambios en relación con la producción y distribución de los recursos.

Antes de esa revolución, la escasez era la norma, razón por la cual toda concepción de ciudad ideal debía apoyarse en la simplicidad, el ascetismo y la limitación de las necesidades. La sociedad así generada era de carácter estático y éste es, pues, uno de los rasgos esenciales de las utopías de la antigüedad⁵.

Otro rasgo importante era su carácter autoritario y jerárquico. La sociedad perfecta es aquella establecida sobre clases estrictamente jerarquizadas y basada en la natural desigualdad entre los hombres. Aun los estoicos, con su concepción igualitaria y solidaria de la humanidad, no lograron deshacerse totalmente de la idea de la diferencia natural existente entre los hombres, y el propio Zenón de Citio excluyó de su república ideal a los viciosos y a los moralmente injustos.

El fin de las utopías antiguas era el de poner orden, regularidad y virtud en un mundo sumido en el caos, la injusticia y el vicio.

Remotas fantasías utópicas griegas

Remontándonos a la época heroica del mundo griego, podemos hacer referencia al relato homérico sobre el reino de los feacios presentado como ejemplo de reino

⁵ FINLEY, M., op. cit., p. 284 y ss.

feliz, capaz de llevar la tentación al pertinaz espíritu de Odiseo a quien nada, ni aun la inmortalidad ofrecida por Calipso, había hecho vacilar en su afán de retornar a Itaca.

Varios fragmentos de los cantos VI y VII de la Odisea nos muestran la prosperidad y felicidad de los feacios, pudiéndonos detener en la descripción del palacio de Alcinoos como testimonio de esa prosperidad.

"A derecha e izquierda corrían sendos muros de bronce desde el umbral al fondo; en lo alto de los mismos extendíase una cornisa de lapislázuli; puertas de oro cerraban por dentro la casa sólidamente construída; las dos jambas eran de plata y arrancaban del bronceo umbral; apoyábase en ellas argénteo dintel, y el anillo de la puerta era de oro. Veíanse a entrambos lados unos perros de plata y de oro, inmortales y exentos para siempre de la vejez, que Hefestos había fabricado con sabia inteligencia para que guardaran la casa del magnánimo Alcinoos. Había sillones arrimados a la una y a la otra de las paredes, cuya serie llegaba sin interrupción desde el umbral a lo más hondo y cubriánlos delicados tapices hábilmente tejidos, obra de las mujeres. Sentábanse allí los príncipes feacios a beber y a comer, pues de continuo celebraban banquetes.

Sobre bien construídos pedestales hallábanse en pie unos niños de oro, los cuales alumbraban de noche, con hachas encendidas en las manos, a los convidados que hubiera en la casa.

Cincuenta esclavas tiene Alcinoos en su palacio: unas quebrantan con la muela el rubio trigo; otras tejen telas y, sentadas, hacen girar los husos moviendo las manos cual si fuesen hojas de excelso plátano, y las bien labradas telas relucen como si destilaran aceite líquido. Tanto como los feacios son expertos en conducir una velera nave por el Ponto, así sobresalen las mujeres en fabricar lienzos, pues Atenea les ha concedido que sepan hacer bellísimas labores y posean excelente ingenio"⁶.

En *Los trabajos y los días* de Hesíodo, encontramos referencias, en el llamado *mito de las edades*, a un tema

⁶ HOMERO, La Odisea, cantos VI y VII.

frecuente en la literatura utópica griega: el reinado de Cronos, concebido como una época feliz durante la cual los hombres no conocen las desdichas, el trabajo, la vejez, las necesidades. Un verdadero paraíso terrenal. Las edades que luego se van sucediendo aportan a los hombres cada vez males mayores hasta llegar a la edad de hierro, concebida como una verdadera, antiutopía en donde el hombre no tiene escapatoria y su única esperanza es la de trabajar y aguardar la ayuda de los dioses para aliviar su carga de sufrimientos. No hay posibilidad de retornar a la mítica edad de Cronos y el hombre está condenado a padecer el mal y la muerte. El mito de Pandora permite a Hesíodo explicar el por qué de este reinado del mal en el mundo⁷.

En cierto modo, la edad de Cronos podría ser comparada con el "paraíso terrenal" del pensamiento judaico-cristiano, pero en este pensamiento hay una importante diferencia respecto del mito de la edad de oro: la creencia de que algunos hombres -los justos- podían esperar un retorno al paraíso terrenal mediante el Juicio Final y la Resurrección. Ello ha de ocurrir por la gracia divina y no por la acción social y estará reservado a los elegidos. En ese sentido se puede trabajar mediante la fe o el martirio, pero no cambiando la sociedad.

La concepción del estado ideal en el siglo IV a C.

Hemos hecho mención a algunas fantasías utópicas correspondientes al período más remoto de la historia griega.

Durante la época arcaica y clásica, los griegos se dedicaron a organizar sus instituciones y a dar forma a las "politeiai" destinadas a regir la vida de las ciudades. Se abocaron, pues, a la acción política más que a la reflexión política.

Algunas ciudades evolucionaron hacia regímenes

7 HESÍODO. Los trabajos y los días. Mito de las edades y mito de Pandora.

aristocráticos: otras, encabezadas por Atenas, hacia la democracia, fuera moderada o radical. En el Occidente griego, el sistema que más perduró fue el del gobierno personal de los tiranos.

A mediados del siglo V a. C., especialmente en Atenas, floreció la discusión política estimulada por el racionalismo creciente, por el auge del imperialismo y por la acción de importantes personajes intelectuales que centraron su atención en el individuo y su capacidad para influir sobre la opinión pública. Tales personajes fueron los sofistas. Contrapuesto a ellos, pero utilizando métodos didácticos similares que indujeron a la confusión, se alzó la figura de Sócrates quien habría de ejercer influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico y político de la época.

Los males causados a Grecia por la larga guerra del Peloponeso, la derrota ateniense y la pérdida de su imperio sirvieron como estimulante, no ya para la acción política sino para la reflexión. Precisamente el siglo IV, el de la inevitable decadencia de las "poleis" griegas, marcó la culminación del pensamiento político y la aparición de los más grandes filósofos del mundo antiguo quienes pusieron las sólidas bases sobre las que se levantó el edificio de la teoría política hasta el presente.

Puesto que la "polis" estaba en crisis, también lo estaban sus instituciones, tanto democráticas como aristocráticas. El pensamiento se centró, pues, en la búsqueda de modelos sobre los cuales era factible construir estados ideales, libres de los males que en esa época aquejaban a los estados reales.

A partir de ese momento la filosofía, ligada indisolublemente a la vida de la "polis", buscó por todos los medios sacarla de su crisis y esbozar la "politeia" ideal que sirviera a esos propósitos.

Aristóteles en el libro II de la Política dedicado especialmente a criticar las teorías comunistas e igualitarias expuestas por Platón en la República, hace referencia a otros autores que anticiparon estas teorías. Menciona

a Faleas de Calcedonia⁸ y especialmente a Hipodamo de Mileto, el urbanista más famoso de su tiempo y el primer arquitecto que tuvo ocasión de levantar ciudades enteras, desde su origen, y trazar, al mismo tiempo, los grandes lineamientos de una constitución⁹.

Hipodamo de Mileto era considerado un meteorólogo, es decir, especialista en fenómenos celestes. Por tal motivo es encargado de trazar el plan de la nueva ciudad en armonía con el esquema del mundo, tal como se lo concebía entonces, pues la ciudad debía hacer participar a los hombres de la armonía cósmica.

Hipodamo no podía limitarse a ser un urbanista en el sentido que se entiende actualmente pues, por la ley de las correspondencias, levantando los muros de la ciudad, creaba estructuras sociales y fundaba una constitución.

Según Aristóteles, Hipodamo fue el primero que, sin dedicarse a la política, expuso cierto plan sobre el régimen mejor de gobierno: "Proyectaba una ciudad de diez mil hombres, dividida en tres sectores: una clase, de artesanos; otra, de agricultores, y otra, de defensores, que tendría en su poder las armas. Repartía en tres secciones el país: una parte, consagrada religiosamente; otra, pública y otra, particular. Sagrada, aquella de donde se hicieran las ofrendas rituales a los dioses, pública, la que proveería la subsistencia de los defensores, y particular, la de los agricultores"¹⁰.

La división tripartita de las clases en la ciudad griega no era una innovación de Hipodamo, sino que ella se vincula con todo un pasado legendario, el de los mitos de fundación a partir de Teseo. Hipodamo no busca crear estructuras nuevas sino, por el contrario, aproximarse a la pureza de los orígenes, reencontrando en las leyendas de fundación la rigurosa geometría y las estructuras sociales rígidas nacidas de la concepción de la armonía del cosmos.

8 ARISTOTELES, La Política, libro II, cap. VII.

9 Idem, II, VIII.

10 Ibid.

En el curso de su larga historia Atenas conoció una organización cósmica que expresaba la voluntad de los hombres de integrarse al esquema del universo. En el fragmento 5 de la Constitución de Atenas de Aristóteles se habla de esa primitiva organización de los atenienses: "Se dividen en cuatro tribus, pues los atenienses han imitado las estaciones del año y cada una de las tribus se divide en tres fracciones, de manera que hagan en total doce partes, como los meses del año, y éstas se llaman "trittys" y "phatrias"; en la phatria se ordenan treinta estirpes (gene), como los días del mes, y la estirpe es de treinta varones"¹¹.

La "polis" ideal en el pensamiento platónico

En la época de crisis de la "polis", concretamente después de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, la fantasía utópica se mezcló con el pensamiento científico y la reflexión política, a tal punto que a veces es muy difícil distinguirlos.

En el caso de Platón, las consecuencias de la guerra provocaron sus reflexiones acerca de lo justo y de lo injusto para el individuo y la ciudad, la ciudad perfecta, el arte regio del político, la importancia de las leyes, etc., es decir, toda su filosofía política. Cómo se produjo esa evolución hacia la reflexión filosófica, partiendo del joven deseoso de participar activamente en la vida de la ciudad, lo encontramos claramente expuesto en la famosa Carta VII de Platón, reconocida como auténtica.

La decisión platónica de filosofar está directamente vinculada con su voluntad de corregir la actividad política como ocupación necesaria para toda la vida humana.

En la teoría de Platón se pone de manifiesto la concepción que domina el conjunto del pensamiento antiguo. De acuerdo con ella, el orden del Cosmos, la organización de la ciudad y la disposición del alma humana presentan por naturaleza una analogía u homología estructural. Concretamente, el "cosmos", lo "bien organizado" suministra el plan y el dinamismo al cual deben adecuarse el universo

11 ARISTOTELES, La Constitución de Atenas, fragmento 5.

político y el mundo individual. Con este conjunto se relaciona el problema de la conducta, pues, "conducirse" es actuar en algún sentido -bueno o malo- dentro del cosmos, obrar políticamente en pro o en contra de la ciudad y asegurar, en la propia alma, la preeminencia de tal o cual principio.

Por lo tanto, para Platón, no existe distinción entre política y moral: la ciudad corrompida pervierte las mejores almas individuales, así como las almas decadentes determinan la declinación de la ciudad. En consecuencia, en la teoría platónica están ligados estrechamente el aspecto moral, el aspecto político y el aspecto cósmico, es decir, el alma, la polis y el cosmos.

La teoría del alma humana, su inmortalidad, las partes que la componen y la subordinación existente entre las mismas, constituye elemento esencial de su ética y, por ende, de su política.

Según Platón, el alma es inmortal y en varios diálogos importantes, como el Fedro y el Fedón, afirma esa inmortalidad. La posibilidad misma del conocimiento humano presupone la supervivencia del alma a lo largo de los tiempos. En efecto, el saber no es otra cosa que un re-conocer algo que ya se aprendió antes de que el alma cayera en el mundo fenoménico. La experiencia proporcionada por los sentidos no permite descubrir sino aquello que ya había sido puesto antes en el alma.

La idea de que el alma, antes de su manifestación empírica en el mundo fenoménico, está ya en contacto con el Logos, con la Razón, es un postulado platónico indispensable para alcanzar el conocimiento de lo universal, es decir, de las esencias.

Pero el alma, hundida en la prisión del cuerpo y el mundo de lo sensible, debe aprender a comportarse en el desorden que trae aparejado la participación en el mundo fenoménico. En el diálogo Fedro, Platón nos muestra la complejidad del alma humana y su lucha para imponer en ella el principio superior o racional¹².

En la República, obra fundamental de su pensamiento político, Platón nos hace ver que el alma humana tiene

12 PLATON, Fedro, parag. 245-248.

tres partes: una, la más hundida en el cuerpo y los sentidos, es el alma concupiscente y tiene su lugar en el vientre. A ella se opone el alma racional, situada en la cabeza y casi independizada del dominio de lo corpóreo: constituye la porción divina del hombre pues es la que está en relación con lo inteligible. Su destino último es la contemplación de las ideas, en especial la de Bien.

Entre los impulsos instintivos y la razón se encuentra como intermediario el valor cuyo asiento es el corazón, que no sabe, pero quiere y presente de manera confusa el orden del Bien.

La multiplicidad reconocida por Platón en el alma humana exige un orden, una subordinación al principio superior. Para que reine en el alma la "eudaimonía" (felicidad), la armonía, la justicia, es necesario que las dos partes inferiores se subordinen a la superior (o razón).

De un modo similar debe procederse en la ciudad. La causa de las desdichas de la "polis" y por lo tanto, de las de los ciudadanos es la desunión. Pero la grave dificultad que debe enfrentar el gobernante radica en el modo de lograr la unidad frente a la diversidad y hacer que el Estado sea uno teniendo en cuenta que su naturaleza implica la agrupación de intereses, pasiones y caracteres también diferentes por naturaleza.

A fin de encontrar la solución a estos problemas Platón se remonta a los orígenes de la comunidad humana. En el libro II de la República afirma que la ciudad tiene su origen en que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo y necesita de muchas otras cosas "...un hombre se une a otro llevado por una necesidad, y a otro llevado por otra necesidad diferente, y como las necesidades son varias, su multiplicidad reúne a muchos hombres en un mismo lugar, que se asocian para ayudarse entre sí, y a esta sociedad le damos el nombre de ciudad"¹³.

El hombre es "primitivamente" un ser en la indigencia, necesitado y obligado a defenderse contra la adversidad natural y llevado espontáneamente hacia la unión con sus semejantes. La primera sociedad surgida de este modo

13 PLATON, La República, II, 369 b c.

estuvo basada en el principio de intercambio o trueque directo de los bienes requeridos por los integrantes de esa comunidad.

Con el tiempo aparecen los intermediarios cuya tarea consiste en facilitar los trueques y, aunque con ellos podríamos decir que el gusano ha entrado en el fruto, todavía la corrupción no se ha adueñado de la comunidad. La vida es aún frugal y sencilla, tanto en la vestimenta como en la habitación y en los utensilios indispensables para la vida.

Glaucón, hermano de Platón e interlocutor de Sócrates en la República, objeta esta frugalidad y sencillez afirmando que, de una manera similar, podría cebarse una ciudad de cerdos. Sócrates acepta que no todos han de conformarse con esa vida simple y ruda y buscarán rodearse de comodidades, objetos de lujo, perfumes, manjares pues no sabrán resistir las tentaciones a que los exponen sus impulsos y deseos.

La ciudad sana de cuyos orígenes se ha ocupado Sócrates, será reemplazada por otra compleja, con multitud de oficios, servidores y comerciantes encaminados a dar satisfacción a deseos que hasta entonces habían sido considerados superfluos e inadecuados para una vida frugal¹⁴.

En consecuencia, siempre que se quiera reflexionar con seriedad sobre la organización de la ciudad, será necesario tener en cuenta el hecho de que, sea cual fuere la racionalidad que presida los orígenes de la existencia social, se darán por igual las dos posibilidades de justicia e injusticia, de auténtico orden y de orden falso.

Es necesario, pues, que valiéndose del discernimiento que proporciona el ejercicio de la dialéctica, se ofrezca un modelo político que se ajuste tanto a las realidades comprobadas como a los más exigentes ideales.

Ese modelo político es desarrollado por Platón en la República a través de los rasgos atribuidos a su ideal Kallípolis.

La pequeña ciudad que en sus orígenes se bastaba

14 Idem, 373 a b c.

a sí misma por la sobriedad de sus costumbres y apetencias, al modificarse estos últimos se torna insuficiente y requiere de un territorio cada vez mayor. La necesidad de más y mejores tierras provocará la expansión hacia las ciudades vecinas las que, a su vez, estarán impulsadas por motivos similares. El choque bélico se hará inevitable.

A fin de salvaguardar la libertad y seguridad de la creciente "polis", es indispensable un ejército poderoso, capaz de defenderla de cualquier agresión exterior. Platón se muestra enemigo de un ejército democrático, formado por campesinos mal entrenados física y técnicamente. Por el contrario, es decidido partidario de un ejército profesional, adiestrado para cumplir la función de guardián de la ciudad ideal.

Platón sabe, sin embargo, que la decadencia y muerte de las ciudades procede, no tanto de sus enemigos externos, cuanto de la desunión que se introduce en el cuerpo de los ciudadanos debilitándolo hasta causar su ruina. En consecuencia, es necesario expulsar del Estado todos los gérmenes de división, todo aquello que se interponga entre la comunidad y el individuo, es decir, entre el ciudadano y la "razón hecha realidad" que es, o debería ser, la ciudad. Entre esos obstáculos figuran, en primer lugar, la familia y las relaciones de parentesco. La familia y lo que la constituye: patrimonio e hijos, deben abolirse. También hay que abolir la irracional división del trabajo según los sexos que relega a las mujeres a las tareas domésticas. La mujer -aparte de sus funciones fisiológicas que es posible reglamentar-, posee capacidades que le ha otorgado la naturaleza y puede cumplir, tanto como el hombre los deberes de la ciudadanía y la defensa de la ciudad.

Ello implica, nada menos, que las mujeres pueden desempeñar el oficio de guardianes y, eventualmente, el de magistrados o gobernantes de la ciudad.

Del análisis de la República se desprende que el primer objetivo para lograr la ciudad ideal es el de formar adecuadamente a los "guardianes" o defensores de la misma, quienes han de poseer las cualidades de los perros de raza. Sócrates compara, en efecto, a los jóvenes de noble nacimiento con los perros de raza pues "tanto el uno como

el otro han de tener sagacidad para descubrir al enemigo, velocidad para perseguirlo y fuerza para luchar con él, si fuera preciso, una vez que le hubieran dado alcance"¹⁵.

Puesto que estos guardianes han de recibir una educación especial y estar sometidos a un régimen comunitario severo que les prohíbe poseer cualquier tipo de propiedad o vínculos familiares, Platón juzga necesario utilizar el mito -en este caso un falso mito- para explicarles las relaciones que deben existir entre los hombres, las funciones que cada uno debe desempeñar y los lazos que los unen a la ciudad.

Según este mito, los hombres son nacidos de la misma madre, la Tierra, una madre que es necesario proteger y defender. Pero a la tierra que es la sustancia original, el dios mezcla el oro, la plata, el hierro o el bronce. Así, el niño es marcado desde su nacimiento por el metal que está en él y del cual sólo los filósofos, gobernantes de la ciudad, saben reconocer el brillo. Hay oro en la sustancia con la cual son amasados los magistrados, plata en la de los guerreros y hierro y bronce en la composición de los artesanos y labradores¹⁶.

A pesar de su desprecio por las fábulas de los poetas antiguos, Platón retoma uno de los temas de Hesíodo, el de las razas metálicas que se han sucedido en la historia de la humanidad.

Pero la ciudad de Platón no es una raza, un "genos" que tiene su edad y su tiempo propios, sino que está fundada para la eternidad y su estabilidad no puede ser perturbada. Mientras que en el mito de Hesíodo, las razas se suceden, en Kallípolis viven juntas en un eterno presente para el mayor bien de la ciudad.

Las clases sociales de la República son hereditarias en principio, aunque no totalmente cerradas como las castas de la India, pues puede ocurrir que de los individuos con alma de oro nazca un retoño de plata y de la plata un retoño de oro y las mismas variaciones se producen

15 PLATON, Rep., II, 375 a.

16 PLATON, Rep., III, 415 a.

entre los otros metales¹⁷. Hay, pues, en la República una jerarquía estricta de clases sociales atemperada por una débil movilidad social.

Estas tres clases: la de hierro y bronce de los artesanos, la de plata de los guardianes y la de oro de los magistrados representan las tres funciones principales de toda ciudad: producción, defensa y administración.¹⁸ A cada una de ellas corresponde una de las tres partes del alma humana. A la clase de los productores corresponde la concupiscencia de la cual la virtud es la templanza; a la clase de los soldados conviene la pasión de la cólera, de la cual la virtud es la fortaleza; a la clase de los magistrados corresponden la inteligencia y la reflexión de las cuales la virtud es la prudencia o sabiduría. Así hay en el alma del individuo las mismas partes y en el mismo número que en la ciudad, y en tanto que en el individuo la justicia es la estrecha subordinación jerarquizada entre las diferentes partes del alma, de la misma manera la ciudad es justa cuando cada una de las clases que la componen cumple con su función. La injusticia aparece cuando una de ellas trata de cumplir una función que no le corresponde.

La ciudad debe ser una encarnación de la justicia a fin de permitir el nacimiento de ciudadanos justos. Es por ello que encontramos en Platón una especie de dialéctica ascendente que va del individuo a la ciudad, modelando ésta sobre el arquetipo de aquél y fundando así una psicología, y una dialéctica descendente por la que se pasa de la estructura de la ciudad a la del individuo, fundando una sociopsicología¹⁹.

En la Kallípolis de Platón las leyes son innecesarias pues la sabiduría de los magistrados permite conservar el orden jerárquico y la estabilidad funcional de las clases.

17 Idem, 415 b.

18 En relación con este tema, resulta conveniente recordar los estudios comparativos llevados a cabo por G. Dumézil sobre los dioses de los indoeuropeos y sus tres funciones esenciales.

19 BRUN, Jean. Platón et l'Académie. París, P.U.F., 1960. cap. VII.

Asegurada esa estabilidad, también se asegura la permanencia de la ciudad en su perfección. Esta ilegalidad ideal tiene su fundamento en la educación que ha de recibir cada clase y de cuya vigilancia se encargan los magistrados. En esencia, pues, la ciudad ideal de Platón se apoya en una "paideia" perfectamente organizada y controlada.

Las utopías elaboradas siglos más tarde se basarán, inspirándose en Platón, en una educación permanente y sistemática cuyo producto serán ciudadanos formados para vivir en un estado ideal.

De las tres clases que componen Kallípolis, sólo las de los guardianes y los magistrados reciben la esmerada educación que corresponde a las funciones importantes que han de desempeñar.

A cambio de su derecho de poseer bienes y familia, la de los productores queda excluida de esa educación superior.

La de los guardianes procurará hacerlos fuertes de cuerpo y espíritu, desprovistos de toda ambición que no sea la defensa de la ciudad y carentes de afectos materiales que puedan llegar a inhibirlos en el desempeño eficiente de su superior tarea. Aquellos de los guardianes mejor dotados, los que se revelan como poseedores de un alma de oro, son escogidos para recibir la educación que les permitirá acceder a la ciencia suprema, la dialéctica, que se eleva de idea en idea hasta alcanzar la idea suprema, el Bien. Este logro les impondrá el deber de gobernar de acuerdo con la inteligencia, lo que redundará en beneficio de la comunidad. Si bien estos magistrados filósofos preferirían entregarse al gozo de la contemplación de las Ideas, deberán comprender que su destino está ligado al triunfo de la racionalidad que ellos encarnan. La comunidad será la que resulte beneficiada con el sacrificio de estos gobernantes que no tienen ningún interés personal en hacerlo ni buscarán esquilmar a la ciudad en beneficio propio o el de sus amigos.

Organizada de esta manera, Kallípolis alcanzará la justicia que, como en el caso del alma individual, resultará de la armonía de las partes y de la subordinación de

las clases inferiores a las superiores.

Treinta años más tarde de la elaboración de la República, Platón presentó en las Leyes, no una ciudad ideal sino una de segundo rango.

La República está colocada al nivel de las esencias, en tanto que la ciudad proyectada en las Leyes es una ciudad de tipo colonial (Nueva Magnesia) para la que se plantean problemas concretos tales como el lugar de emplazamiento, el papel que desempeñará en ella el dinero, el comercio, la actividad estética, la religión, etc.

Aunque Platón desarrolla en las Leyes perspectivas que equivalen a una retirada con respecto a las rigurosas exigencias que aparecen en la República y que muchos autores consideran como una concesión a la realidad histórica, tanto en una como en otra trata de salvar, por todos los medios, la independencia y la unidad que son los constitutivos esenciales de la polis.

El Ateniense, uno de los tres participantes del diálogo y que es, indudablemente, el portavoz de Platón, habla como un "nomotheta", es decir, un hombre al que se le ha pedido que fije una constitución y un código civil y moral. Elabora una verdadera utopía en la que nada es dejado al azar, ni la represión de los delitos, la concertación de los matrimonios, las creencias religiosas, etc. El modelo no es menos exigente que el presentado por Sócrates en la República, pero toma como base una hipótesis diferente. Es al hombre deformado, proveniente de cualquiera de las ciudades existentes -Atenas, Tebas, Corinto, etc.-al que hay que organizar tomando en cuenta el hecho de que no ha existido la posibilidad de educarlo desde su nacimiento como se suponía en la República. El legislador de las Leyes se aplica a enderezar a este hombre del siglo IV y trata de demostrar que con los regímenes políticos existentes se puede organizar una nueva ciudad con una aceptable racionalidad.

Lo que preocupa a Platón, más aún que las leyes justas, es el destino de las almas después de la muerte. En el libro X de la República se refiere al tema mediante el mito de Er, el panfilio, resucitado de entre los muertos

al cabo de doce días.

El relato sobre las experiencias de Er en el mundo de las almas cuyos cuerpos habían perecido y debían soportar castigos por sus acciones hasta que, purificadas, reencarnaban en un nuevo cuerpo, constituye la justificación de la teoría platónica acerca de la ciudad armoniosa y de sus leyes austeras. Este tipo de ciudad y legislación es el único capaz de preparar al hombre para la adecuada elección de un nuevo destino, de una nueva etapa en el ciclo de su devenir.

Para alcanzar ese objetivo, la ciudad justa no debe innovar sino, por el contrario, tratar de vincularse con el pasado, depositario de toda sabiduría. Es en el pasado donde Platón tratará de reencontrar las leyes primordiales y lo buscará especialmente en la más antigua historia de Atenas.

Esta historia es reconstruída en dos de los diálogos más conocidos y misteriosos de Platón: el *Timeo* y el *Critias*, este último incompleto o deliberadamente interrumpido.

En el primero de ellos, un sacerdote egipcio de la ciudad de Sais, conversa con Solón a quien instruye acerca del parentesco entre su ciudad natal y Atenas, fundadas ambas por la diosa Neith, llamada en griego Athéna. Según el sacerdote, Atenas es más antigua que Sais, la cual ha recibido sus mejores costumbres y sus leyes de aquellos remotos atenienses²⁰.

Entre las numerosas hazañas atribuídas a aquellos primitivos atenienses, el sacerdote de Sais menciona la destrucción del poderío de la orgullosa Atlántida.

En el diálogo *Critias*, Platón completa los datos relativos a la vida y organización de la antigua Atenas y, al mismo tiempo, da una detallada descripción de la Atlántida²¹.

La primitiva Atenas, fundada sobre la razón, presenta notable similitud con la ciudad ideal de la República y se opone, en el pensamiento de Platón a la Atlántida.

²⁰ PLATON, *Timeo*, 23 d.

²¹ PLATON, *Critias*, Obras Completas, T. II, pag. 856-871.

fundada sobre la "hybris" y arquetipo de ciudad injusta, nacida del capricho de un dios tumultuoso, Poseidón, en recuerdo de sus amores con Clito, una hija de la Tierra. Esta Atlántida llega un día a amenazar el Mediterráneo occidental con todo su poderío y nada parecía poder impedir su victoria sobre Atenas, la ciudad justa. Debemos destacar que la Atlántida no es solamente lo opuesto mítico de Atenas, la virtuosa. Ella representa el Oriente al que Atenas ha de vencer por vez primera rechazando el ataque de los Atlantes; el Oriente cuyo principio político es la monarquía de derecho divino.

A los Atlantes, ricos de todos los tesoros de la tierra, se oponen los atenienses que desprecian los bienes de este mundo hasta el punto de tenerlos en común para no conceder al cuerpo más de lo que éste merece. La victoria de Atenas sobre la Atlántida es ya la victoria de los pobres sobre los ricos, de los que han escogido el desprendimiento sobre aquellos que no pueden apartarse de las riquezas de la tierra.

A pesar del triunfo de Atenas sobre la Atlántida, ambas soportan, aunque de un modo diferente, las consecuencias de un tremendo cataclismo. No debemos olvidar la teoría platónica de las catástrofes o cataclismos periódicos a que se ven sometidos los diferentes pueblos de la tierra.

Cuando ocurre el gran cataclismo, el ejército de la Atenas primitiva, vencedor de los Atlantes, se hunde bajo la tierra, en tanto que la Atlántida desaparece sumergida en el mar.

Si bien Atenas no es destruída por completo, queda privada de la mayor parte de la tierra que antes poseía. "Lo poco que queda de ella, de excelente calidad, es un testimonio de lo que fue el pasado, así como en los atenienses de la época de Solón se ha conservado "algo de la semilla" de los atenienses de antaño. Atenas, pues, no está "perdida", siempre que esta palabra tenga algún sentido en la filosofía de Platón; pero en relación con la ciudad del siglo V y del siglo IV, la que describe Platón es un modelo antitético y, para decirlo de una vez, una anti-

Atenas²².

Este tema de la historia remota de Atenas, nos vincula con el de la filosofía de la historia en Platón. A primera vista parece paradójico hablar de una filosofía de la historia en relación con este filósofo pues se ha afirmado, y con razón, que los griegos carecían del sentido de la historicidad, que ignoraban la noción de un curso dramático y original del devenir humano y que privilegiaban a la Naturaleza, la que se repite en forma de ciclo con relación al tiempo.

A pesar de lo correcto de estas afirmaciones, se requiere la aclaración de algunos matices pues no es totalmente cierto que los griegos estuvieran cerrados a la historicidad. La "indagación" de Heródoto, la Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides, las Hellénicas de Jenofonte, son relatos de historiadores.

En estas obras se señala el destino sensible y profano del hombre; el mito y la interpretación legendaria son discutidos en favor de una racionalidad que encuentra su legitimación en el presente, en aquello que vive el ciudadano común.

Los griegos no tenían ningún concepto para pensar la temporalidad, esa temporalidad que nosotros consideramos como real. Sin embargo, no pudieron menos que reflexionar sobre ella en la medida en que se les imponía de hecho en relación con las decisiones políticas o en las discusiones sobre temas de interés vital.

Tucídides es el doctrinario de la lucha por una nueva racionalización; Jenofonte quiere salvar al hombre por la moralización; Isócrates, por la retórica. Platón, por su parte, crea la filosofía de la historia como género cultural y como manera de pensar.

La filosofía de la historia se nutre de acontecimientos, pero no los toma como tales sino que les confiere sentidos que están legitimados por el solo hecho de inscribirse en una visión totalizadora.

22 VIDAL-NAQUET, P., Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro. Barcelona, Ediciones Península, 1983. pag. 317.

Platón reconstruye, en abstracto, el devenir de la humanidad a fin de proporcionar a sus coetáneos un modelo que les permita comprender cuál es el camino de la degeneración y la posibilidad de combatirla. Este modelo lo expone Platón en dos aspectos: por un lado, un "discurso sobre la historia universal", presentado en dos versiones algo diferentes por el Político y por las Leyes; el otro aspecto es un análisis "de las causas de la grandeza y la decadencia" de una ciudad, desarrollada en el libro VIII de la República. A estos textos se han de añadir los enigmáticos pasajes del Timeo y el Critias en los que se describen las antiquísimas constituciones de Atenas y la Atlántida.

Platón presenta la situación originaria de la humanidad como un estado casi perfecto, como una edad de oro; las relaciones del hombre con los dioses, con la naturaleza y con los demás hombres eran de buena convivencia, sin desarmonías. El devenir acontecía no como una degeneración sino como una repetición de felices sucesos. ¿cómo podía suceder tal cosa, siendo que en la concepción platónica, temporalidad y decadencia están inseparablemente unidas? A esta pregunta encontramos la respuesta en el Político con un mito admirable y extraño ²³.

En las Leyes, Platón evoca las leyendas "según las cuales la especie humana ha padecido muchas veces graves destrucciones por diluvios, epidemias y multitud de otras causas"²⁴.

Los escasos grupos que lograban escapar del cataclismo vivían con patriarcal frugalidad, felices en su autarquía, con independencia económica, social y afectiva. De esta manera venía a realizarse la imagen de los tiempos dichosos de Cronos, anteriores al cambio de dirección del mundo que nos es descrito en el Político. Pero esta imagen no podía mantenerse de forma duradera: era preciso que aquellas familias aumentaran y se reunieran para formar comunidades más vastas²⁵.

23 PLATON, El político, 269-273.

24 PLATON, Las Leyes, IV, 679 b.

25 PLATON, Las Leyes, 680 e, 681 a.

Para lograr la unidad de esas comunidades, sobrevino la política. Hubo que designar legisladores que fijaran reglas aplicables para todos y hubo que ponerse de acuerdo sobre el poder ejecutivo. Las Leyes analiza las diversas modalidades según las cuales se organizaron las "poleis".

Con la política empírica vinculada a las motivaciones de una humanidad sometida en adelante al devenir, se introdujo la historia y, con ella, la amenaza cada vez mayor de la injusticia. El libro VIII de la República explica cómo se impone, psicológica y sociológicamente, la degeneración.

La filosofía de la historia de Platón es desesperanzada, hasta diríamos trágica. La materialidad en que está inmerso el mundo sublunar acaba por derrotar al elemento divino que hay en él puesto que, decididamente, los hombres se rigen por los apetitos, por el deseo de una vida confortable que los arrastra a la infelicidad y la injusticia. ¿Qué sentido tiene, pues, el esquema de la ciudad ideal presentado en la República?

Este interrogante nos conduce al tema esencial que se vincula con lo que suele llamarse la "utopía" platónica.

Con frecuencia nos planteamos en qué sentido es utópica la obra de Platón y en qué forma el conocimiento filosófico puede modificar la suerte de la humanidad, dominada por el ritmo aciago del devenir.

En la República, Sócrates responde a este interrogante afirmando que sólo abordará el problema de la injusticia en la sociedad, en la medida en que este análisis le permita comprender posteriormente la cuestión de la injusticia individual; en efecto, la sociedad escribe con mayúsculas lo que el alma presenta en caracteres tan pequeños que difícilmente se logra descifrarlos.

Al final del libro IX declara que, de todos modos, si el modelo de Kallípolis no es políticamente aplicable, por lo menos cada cual puede servirse del mismo para arreglar su conducta personal. Aceptar y practicar la concepción de la justicia que define la filosofía, es optar por una existencia en la que reina la "eudaimonia".

Por otro lado, debemos destacar que si bien Platón se inspiró para estructurar su ciudad ideal en ciertos hechos muy conocidos, como por ejemplo, la educación espartana, las comidas comunitarias, la facilidad otorgada por la constitución espartana a los maridos para usar mujeres en común, etc., supo organizar todo esto en un sistema coherente de organización política que requería una imaginación verdaderamente utópica.

Finalmente, aunque Platón sabía que la realización de su Kallípolis era una tarea muy difícil, no la consideraba imposible si el poder pasaba a manos de los filósofos o si se lograba convertir, con la ayuda de un filósofo, el peor tirano en el mejor gobernante. Además, si Kallipolis no podía ser realizada, al menos servía para proponer al legislador terrestre un modelo ideal al que podía tratar de aproximarse.

La ciudad ideal de Aristóteles

Aristóteles, en el libro II de la Política había expresado sus críticas a la Kallípolis de Platón, lo mismo que a las constituciones ideales de Faleas de Calcedonia y de Hipodamo de Mileto. No obstante, como todo pensador político griego, debía proponer su propia ciudad ideal como continuación de los principios directivos de la existencia cívica.

En líneas generales, el proyecto de Aristóteles es semejante a la ciudad de las Leyes de Platón. Se explica esta influencia platónica por el hecho de que los libros VII y VIII (inacabados) de la Política de Aristóteles, los últimos de la obra de acuerdo con el orden tradicional, fueron redactados en la primera época del filósofo, la de Assos.

De acuerdo con su maestro, Aristóteles fija a su ciudad ideal ciertas condiciones materiales de población y territorio.

La población, entendiéndose por ella el cuerpo de ciudadanos, debe ser suficientemente numerosa para que

la ciudad posea la "autarkeia", pero no sobrepasar un cierto límite, más allá del cual los ciudadanos no pueden conocerse entre ellos ni saber lo que son. A diferencia de Platón, Aristóteles no fija la cifra límite, pero establece que la población debe poder ser abarcada fácilmente de un golpe de vista.

Esta población debe poseer ciertos caracteres naturales, una cierta naturaleza, propia de la raza griega, de la gran familia helénica. Los pueblos de las regiones frías de la Europa del norte son valerosos, pero poco inteligentes y poco hábiles en la técnica. Las naciones asiáticas, inteligentes y con inventiva, no tienen valor lo que los conduce a la servidumbre. Los griegos, que ocupan una situación geográfica intermedia son, a la vez, inteligentes y valerosos: es por ello que viven libres bajo excelentes instituciones políticas. Y si ellos se atuvieran a la "unidad de constitución", serían también capaces de gobernar el mundo.²⁶

Según Aristóteles, deben ser excluidos de la ciudadanía ideal no solamente los artesanos, los obreros y los hombres de trabajo, sino también los comerciantes y los agricultores. La razón de ello es la falta de virtud y la falta de ocio. El ocio está ligado a la virtud de la cual es inseparable de felicidad.

Aristóteles nos dice que el ocio es preferible a la vida activa y es un fin en sí mismo, aun admitiendo que el trabajo y el ocio son uno y otro indispensables. Es en razón de esta concepción que los grupos sociales mencionados son separados del cuerpo de los ciudadanos por no formar parte integral y orgánica de la comunidad política, si bien son condiciones necesarias de ella, de su existencia y su prosperidad.

En cuanto al territorio, Aristóteles recomienda el que se basta mejor a sí mismo, con un suelo fértil, apto para toda clase de producciones y de una extensión tal que los habitantes puedan llevar una vida de ocio, sin mezquindad ni privaciones y también sin excesos de ninguna clase.

Este territorio debe ser difícil de invadir, por lo

26 ARISTOTELES, La Política, libro IV (VII), 7.

cual conviene que se pueda abarcar de un solo golpe de vista, como la población. El centro de la "polis", la ciudad propiamente dicha, debe estar instalado en una situación favorable tanto en relación con el mar como con la tierra. Aristóteles, rehusándose a una actitud dogmática, pese al pro y el contra antes de decidirse en favor de un acceso al mar, del cual las ventajas militares y comerciales le parecen más evidentes que los inconvenientes²⁷.

Excluídas de la ciudadanía las clases profesionales, reducidas al rango de "condiciones necesarias", todo el acento se coloca en esta constitución ideal sobre las dos clases que son, por excelencia las partes integrales y orgánicas de la ciudad: la clase militar y la deliberativa. En sus manos son concentradas en lotes iguales las propiedades no afectadas al dominio público pues es indispensable que los ciudadanos tengan suficientes recursos. Aristóteles se aparta de todo comunismo y no admite que ningún ciudadano sea privado de los medios de subsistencia. Predica, además, la institución de la comida en común.

En esas dos clases mencionadas son concentrados los cargos públicos. Descartando la especialización rigurosa de funciones establecida por Platón en la República, el Estagirita reglamenta la distribución de cargos o funciones de acuerdo con la edad. Los mismos ciudadanos serán combatientes, gobernantes, jueces y sacerdotes, pero en épocas diferentes y sucesivas de su vida. A los jóvenes corresponderá la guerra, que es la que requiere fuerza física, a los de más edad, la deliberación y la justicia que requieren la prudencia; a los ancianos, retirados de la vida activa, el servicio de los dioses, es decir, las funciones sacerdotales.

Con realismo, Aristóteles destaca la gran ventaja política de este sistema que consiste en apartar de la clase militar la tentación de cambiar la constitución, "pues aquellos que disponen soberanamente de las armas son también dueños absolutos de mantener o de cambiar las instituciones", y sería poco sabio pretender conservar permanentemente en la subordinación a aquellos que tienen

27 ARISTOTELES, Pol., IV (VII), 5 y 6.

la posibilidad de emplear la fuerza. Pero todo peligro parece descartado cuando la función militar y la de gobernar, aunque están en las mismas manos, no lo están al mismo tiempo²⁸.

Se nos presenta un problema, cuando pretendemos clasificar este sistema preconizado por Aristóteles para su ciudad ideal. En efecto, entre aquellos que componen el estrecho cuerpo de ciudadanos, todo es legal: propiedad, participación en el poder, educación. Todos los ciudadanos alcanzan el mismo nivel social, moral y cultural. Es grande, pues, la tentación de hablar de una "democracia idealizada". Sin embargo, analizando el conjunto de grupos sociales que quedan al margen de la ciudadanía, comprendemos que es demasiada idealización.

El término "Aristocracia" es el que se nos impone y ajusta al régimen preconizado por Aristóteles.

Como en el caso de la Kallípolis de Platón, también en la ciudad ideal aristotélica ocupa un lugar destacado la educación. La misma queda excluida de la iniciativa privada y es el legislador el que tiene como cargo fundamental el ocuparse de ella. Aristóteles, apartándose de la práctica ateniense que dejaba a los padres el cuidado de la educación de sus hijos, señala que, en realidad, "todos pertenecen a la ciudad pues cada ciudadano es una parte de ella y el fin de cada parte está dirigido naturalmente hacia el fin del todo".

En primer lugar, el legislador debe asegurar a los niños que educa un cuerpo en perfecto estado. Ello implica practicar una política de eugenesia que fija la edad del matrimonio hacia los 18 años en las mujeres y 37 años o un poco menos para los hombres, siendo la mejor estación para realizar las uniones el invierno. Determina igualmente el período de procreación, pues los infantes nacidos de padres de edad avanzada son deficientes, como los nacidos de padres muy jóvenes. El período de procreación debe corresponder al pleno vigor de la inteligencia, que llega hasta cerca de los 50 años. Cuando esta edad haya sido sobrepasada en cuatro o cinco años, se debe liberar a

28 Idem, 9.

los ciudadanos de la obligación de traer hijos al mundo y durante el resto de vida que les quede por delante no tendrán relaciones sexuales salvo por razones de salud o una causa semejante. En caso de engendrarse hijos en edad avanzada, debe practicarse el aborto.

También el legislador prescribe el régimen que deben seguir las mujeres embarazadas: actividad corporal y completa tranquilidad de espíritu.

El infante nacido en las mejores condiciones debe recibir una educación fundada en un cierto espíritu y desarrollada siguiendo un cierto programa.

En el primer aspecto, la educación pone el acento en el saber por sí mismo, la inteligencia por ella misma, el gusto artístico por él mismo.

Toda especialización es excluida y por lo tanto, toda tendencia profesional: un hombre libre no debe dedicarse con exceso y de manera profunda aun a las artes liberales, que deben servirle para alegrar la vida de ocio fuera de toda base utilitaria.

En relación con el programa educativo, la legislación dispone que el infante reciba una primera educación hasta los siete años: un cuerpo de inspectores o paidónomos controla a los padres, sobre todo en lo relativo a los juegos. Luego, en el curso de dos ciclos sucesivos de siete años -el primero hasta la pubertad a los 14 años y el segundo hasta los 21- la ley establece reglas que los padres deben respetar estrictamente. De siete a catorce años habrá un entrenamiento del cuerpo mediante la gimnasia. De los 14 a los 21 años serán educados en las artes liberales (con un lugar especial otorgado a la música), a fin de promover la virtud en el espíritu de los educandos pero evitando cuidadosamente toda especialización. La forma de educación prescrita por Aristóteles debe ser liberal y noble, no útil o necesaria²⁹.

El estoicismo y su influencia

²⁹ ARISTOTELES, Pol., V (VIII).

La filosofía por excelencia del período helenístico fue la del Pórtico o estoicismo. Su fundador, Zenón de Kitium (en Chipre), rechazó la moral de evasión preconizada por los epicúreos y, aunque al principio fue discípulo del cínico Crates de quien recibió la mayor influencia, también se apartó de esta escuela por sus excesos y su gusto por el escándalo.

El estoicismo, a través de las diversas etapas de su evolución y de sus distintos representantes, puso su marca indeleble sobre el mundo helenístico: la marca de su cosmopolitismo y su idea de fraternidad universal, la de su concepción del sabio y la de su actitud, variada, frente a la política.

El pensamiento político estoico es inseparable de la filosofía general del Pórtico, apoyada sobre la conciencia de sus relaciones con el universo.

En consecuencia, la física, moral y política estoicas deben ser analizadas en conjunto.

Zenón, fundador del estoicismo antiguo, tenía la convicción de que el esfuerzo realizado por el hombre para liberarse de sus pasiones, hacerse dueño de sí mismo y, encontrar de ese modo la felicidad, no podía cumplirse sin tomar el mundo como punto de apoyo y como modelo.

En efecto, la regla de vida interior que cada hombre debe darse no puede dar frutos si no concuerda con la naturaleza y se inspira en la razón que la gobierna.

Ante sus ojos, el dios supremo y universal es el mundo, su sustancia y su razón. Los dioses tradicionales de la religión griega son personificaciones de las fuerzas de la naturaleza. Lo que hay de divino en el mundo es el fuego, uno de los cuatro elementos de la física estoica: fuego, aire, agua y tierra; pero el fuego tiene un rango privilegiado pues es el elemento por excelencia.

El fuego es el principio, el autor, el organizador del mundo. La influencia de Heráclito es aquí evidente.

El fuego da nacimiento al aire, el aire se convierte en agua y luego se origina el elemento más pesado, la tierra. Este fuego divino lleva consigo el orden y la inteligen-

cia: es la razón cósmica o Logos. Todo el acontecer cósmico se produce de acuerdo con leyes rigurosas que son la expresión de una Providencia divina (Pronoia). La mezcla del fuego y del aire produce un hálito ardiente [pneuma] que penetra el universo en sus partes más minúsculas y hace del mundo un gran viviente, una verdadera "physis". El alma del hombre es una parte de este hálito divino y el factor determinante de su ser es la capacidad de pensar (nous). El alma del hombre no es inmortal, sino que al producirse la muerte del cuerpo se disipa en lo invisible y vuelve al universal espíritu divino, al fuego de donde salió.

Esta física estoica, que en realidad es una metafísica, merece ser llamada "panteísmo" pues su principio característico es la inmanencia de Dios en el mundo. El fuego divino es el origen de todo y su providencia lo penetra todo. En consecuencia, todas las cosas están coordinadas y unidas; el cuerpo más pequeño es solidario con los otros cuerpos y está presente en ellos. El universo entero está presente en todas sus partes.

La unidad de la naturaleza se expresa en la célebre teoría estoica de la simpatía universal según la cual todas las partes del universo se influyen recíprocamente, cualquiera sea la distancia que exista entre ellas. La simpatía universal es el fundamento de la práctica religiosa de la adivinación, que tantas críticas atrajo sobre los estoicos.

Otros aspectos de la física estoica también suscitaron problemas y críticas, en especial los relativos al tema del mal y al de la libertad del hombre.

Para los estoicos el mundo es perfecto: nada le falta, todas sus partes están ajustadas. Su perfección se explica por la acción de la divinidad que le es inmanente, que pone todo su orden y que mantiene el curso razonable de las cosas. ¿Cómo puede entonces encontrar cabida el mal en ese mundo perfecto?

Una forma de explicar esa presencia es la de que el mundo es un cuerpo acabado, en tanto que sus partes existen en función del todo y no en función de ellas mismas. En razón de que esas partes deben someterse a la unidad,

se puede concluir que lo que es un bien para el conjunto puede ser un mal para alguna de sus partes.

Por otro lado, los estoicos consideran que el mal existe en el mundo en virtud de una necesidad fatal por la cual nada puede existir sin su contrario. Esta idea fue aceptada por la mayor parte de los filósofos griegos.

Además, el mal entra en el plan de la naturaleza y tiene su utilidad en función del todo.

Tal vez el problema de mayor importancia suscitado por la física estoica es el del destino y sus relaciones con la libertad del hombre, esa libertad que los estoicos afirmaron como la única propiedad exclusiva del hombre, como el principio del conocimiento y el principio de la moral. Para los estoicos el hombre tiene la seguridad de ser libre, pero en esta seguridad encuentra la advertencia de que se destruirá si obra según el capricho. La verdadera libertad consiste en querer que las cosas se produzcan, no de acuerdo a nuestro deseo, sino tal como se producen. En el terreno más importante de todos, el de la conducta, el hombre es libre de querer las cosas tal como ellas son y los acontecimientos tal como se producen.

Llegamos así a la fórmula que es como la directiva del estoicismo: *vive conforme a la naturaleza*, lo que equivale a decir: *vive conforme a la Razón* (Logos), pues lo que define al hombre y lo diferencia de los demás seres vivos es la razón.

El hombre se da cuenta de que no vale nada sin la razón y también de que no puede tener conciencia de la razón sin quererla: la razón implica la voluntad pues ambas son inseparables. La voluntad debe ser esclarecida, la razón debe ser querida y ambas entrelazan sus fuerzas.

La voluntad, con el tiempo, terminó por alcanzar un valor extraordinario y por dominar la doctrina estoica. La idea de una voluntad inflexible y todopoderosa es, tal vez, lo que los estoicos han legado de más precioso a los hombres.

De acuerdo con los estoicos, se podría creer que la vida según la razón y la naturaleza es el medio para alcanzar la felicidad (eudaimonía), pero se advierte que

la vida según la razón y la naturaleza es ella misma la vida feliz: ella es su propio fin.

La vida según la razón es la virtud, el único bien, que se basta a sí misma y no existe nada sobre ella.

La virtud es el único bien del cual no podemos ser desposeídos, pues depende sólo de nosotros. Nos podrá ser arrebatada la fortuna o la salud, pero no podrán despojarnos de la razón ni de la voluntad de ser razonables.

El verdadero estoico es aquel hombre capaz de alcanzar la "autarquía", bastarse a sí mismo, ser el capitán de su alma³⁰.

El esfuerzo de liberación que cada hombre debe realizar, de acuerdo con la moral estoica, parece corresponder a un mundo personal y solitario. Sin embargo, este esfuerzo que, necesariamente debe ser solitario, nos permite acceder a lo que hay de más universal en el hombre. Se comprende, entonces, cómo esta moral estoica que parece limitada estrictamente al individuo, pudo hacer aparecer los lazos existentes entre los seres humanos que hasta entonces no habían sido tomados en cuenta.

En el mundo antiguo reinaban la separación de clases y la desigualdad: todas las ciudades estaban cerradas a los extranjeros, la mayoría de los cuales eran menospreciados por su condición de bárbaros; además, era muy grande la distancia que separaba al hombre de la mujer, al hombre libre del esclavo.

Frente a esta visión del mundo, los estoicos elaboraron la idea de la igualdad universal, tanto en relación con los individuos como con las naciones. Puesto que los

30 Una muy bella manera de expresar este sentimiento la encontramos en la poesía de William E. Henley:

"Out of the night that covers me,
black as the Pit from pole to pole
I thank whatever gods may be
for my unconquerable soul.

It matters not how strait the gate
how charged with punishments the scroll,
I am the master of my fate:
I am the captain of my soul."

hombres participan de una misma razón, poseen una misma libertad y son imágenes de un mismo Dios, existe entre ellos una igualdad radical.

El conocimiento de esta igualdad es el origen de una noción muy importante que debemos a los estoicos: la noción de derecho natural. Los derechos que el hombre posee por naturaleza están garantizados por la ley, que no es otra cosa que la expresión de la razón. Según los estoicos, toda ley positiva debe respetar los derechos naturales. Esta idea es una de las más importantes que introdujeron en el mundo. Retomada y confirmada por los juristas latinos, en especial por Cicerón, se fue enriqueciendo a lo largo de los siglos: su culminación es la célebre Declaración de los derechos del hombre, aporte imperecedero de la Revolución Francesa. Algunos de sus artículos parecen haber sido redactados por los filósofos estoicos.

Otra idea muy importante desarrollada por el estoicismo es la de la ciudad del mundo o Cosmópolis.

En los fragmentos del escrito de Zenón acerca "Del Estado", sobre el cual los antiguos opinaban que estaba escrito *en la cola del perro*, es decir, bajo la influencia de los filósofos cínicos, figuraban las siguientes palabras: "No deberíamos vivir en estados o poblaciones divididas y cada una con su derecho, sino creer que todos los hombres son nuestros compatriotas y conciudadanos: no debería haber más que una forma de vida y un orden estatal, del mismo modo que un rebaño común se cría según una sola ley". De acuerdo con esta concepción, en el estado mundial estoico no desempeñan papel decisivo la nacionalidad, la posición social o aun los lazos familiares. Lo único que importa es la humanidad, entendida y educada en el sentido estoico, "sólo los justos son entre sí conciudadanos y amigos, parientes y libres"³¹.

Esta concepción utópica de Zenón no pasó de un mero ejercicio literario y ni siquiera los discípulos del fundador del estoicismo aceptaron un proyecto de comunidad elaborado según los principios cínicos. Sin embargo, la idea principal, la de la unidad del género humano y el

31 DIOGENES LAERCIO, Vida de Zenón, 25.

consecuente ideal del estado mundial y la fraternidad entre los hombres, pasó a la escuela estoica que se convirtió en la principal portadora del ideal humanístico durante el período helenístico.

En la ciudad mundial o Cosmópolis, reinarán la libertad y la igualdad; en consecuencia, la justicia y el derecho encontrarán su lugar verdadero.

Las utopías igualitarias del período helenístico

Un tema que ha suscitado y continúa suscitando largas controversias, es el relativo a la influencia de ciertas corrientes del estoicismo en el surgimiento de teorías igualitarias durante el período helenístico, época convulsinada tanto en el aspecto político como en el socio-económico.

La presencia de algunos representantes del estoicismo junto a los hombres que trataron de llevarlas a la práctica, constituye el elemento fundamental de las controversias.

Posiblemente el caso más interesante sea el protagonizado por Aristónico de Pérgamo, descendiente bastardo del rey Eumenes II.

En el año 133 a. C., cuando en Roma se iniciaba la agitación campesina suscitada por Tiberio Graco, murió Atalo III, rey de Pérgamo. Como no tenía descendencia legítima y anticipándose sin duda, a lo que inevitablemente habría de suceder, legó en su testamento el reino de Pérgamo a Roma.

Pero un hijo ilegítimo de Eumenes II, Aristónico, se negó a aceptar esta disposición de su hermanastro y desató una guerra para recuperar el trono. Roma, por supuesto, no pensaba renunciar a tan suculenta herencia y procuró por todos los medios acabar con Aristónico.

Puesto que las clases altas, normalmente aliadas de Roma, no le brindaron ningún apoyo, Aristónico trató de atraerse a las clases oprimidas de Asia Menor, a los desheredados de la fortuna y, en especial, a los esclavos.

En su Geografía, Estrabón nos dice lo siguiente

en relación con el levantamiento de Aristónico: "Retirándose al interior, unió rápidamente una multitud de pobres y esclavos, a los que conquistó con las promesas de libertad y a los que llamó Heliopolitanos"³².

En esta escueta frase de Estrabón aparece mencionado el nombre de Heliópolis o Estado Solar lo cual, unido al hecho de que junto a Aristónico halló refugio el expulsado maestro y consejero de Tiberio Graco, el estoico Blossius de Cumas, llevó a suponer que Aristónico se proponía introducir en su reino el régimen utópico igualitario enunciado por el pensamiento estoico y ya descrito por lambulos, protagonista de un curioso viaje hacia una isla del océano Indico -acaso Ceilán- cuyos habitantes, los Heliopolitanos, vivían en completa igualdad y no existían los esclavos.

Conocemos este fantástico viaje y relato de lambulos a través de Diodoro de Sicilia³³, quien nos describe ese amable pueblo primitivo que adoraba al Sol y vivía según un derecho natural comunista. Los habitantes de esta Isla del Sol gozaban de una permanente juventud, desconociendo las enfermedades y, luego de disfrutar de una larga vida (150 años) se acostaban para dormir eternamente.

No necesitaban trabajar para vivir pues la tierra les brindaba en abundancia (compárese con Hesíodo y Platón) cuanto les era indispensable para su vida placentera y sana.

Entre ellos reinaba completa igualdad y su estructura política realizaba en muchos aspectos los ideales sociales de cínicos y estoicos.

lambulos, al final de su relato, reconoce que éste es una invención suya.

El hecho de que Aristónico haya llamado a sus partidarios "heliopolitanos" y que les prometiera una vida de libertad e igualdad, indujo a muchos a pensar que buscaba llevar a la práctica el proyecto utópico de lambulos. Sin embargo, no hay ningún fundamento para aceptar esa

32 Estrabón, XIV, 1.

33 DIODORO SICULO, II, 55-60.

dependencia, aunque sí puede suponerse que tanto Aristónico como lambulos compartieran una tradición común relativa al dios solar Helios. Este no tuvo nunca importancia en el ámbito religioso propiamente griego, pero sí dentro de las religiones orientales en las que los cultos solares fueron preponderantes y el sol divinizado estuvo estrechamente ligado al imperio de la justicia. Esos cultos solares cada vez cobraban más fuerza dentro del mundo helenístico, sobre todo entre los estratos más miserables de la sociedad y los esclavos.

Para terminar esa referencia a Aristónico, digamos que su levantamiento fue aplastado por Roma con la ayuda de los reinos de Bitinia, Capadocia y las ciudades griegas del Asia menor. El bastardo revolucionario constituía una seria amenaza para todos ellos.

Otra interesante utopía narrada también por Diodoro³⁴, es la atribuida a Evémero de Messana, amigo del rey Casandro de Macedonia y que parece haber vivido entre fines del siglo IV y principios del III a. C.

La campaña de Alejandro Magno a la India despertó, como ocurrió más tarde con el descubrimiento de América, no sólo el interés por los aspectos exóticos de los pueblos que allí vivían sino las ensoñaciones sobre reinos ideales que podían ser ubicados en ese contexto geográfico.

Tal es el caso de Evémero quien relata un viaje de exploración hacia la Arabia Feliz en cuyo transcurso había ido a dar a una isla llamada Pancaia, situada cerca de las costas de la India. En ella vivían, además de los aborígenes del lugar, grupos de escitas, cretenses e indios.

La forma en que la sociedad está organizada, según Evémero, responde a las estructuras ideales elaboradas por los filósofos.

Los habitantes de la isla están divididos en tres clases: sacerdotes, campesinos y guerreros, siendo la de los sacerdotes la más importante, por lo que podemos decir que la población vivía en un estado teocrático regido por el clero. La idea de una casta sacerdotal, extraña a la mentalidad religiosa griega, posiblemente haya sido

34 DIODORO SICULO, V, 41-46.

tomada de la sociedad hindú.

En Pancaia no existe la propiedad privada y cada habitante solo posee su casa y el jardín que la rodea. Los productos de la tierra son distribuidos por los sacerdotes quienes, debido a su posición privilegiada, se reservan una doble cantidad.

La lectura de Diodoro nos amplía estos datos:

"El cuerpo político de los habitantes de Pancaia está dividido en tres clases: la primera entre ellas es la de los sacerdotes a la cual están asignados los artesanos; la segunda comprende a los campesinos y la tercera a los soldados, a los cuales se agregan los pastores.

Los sacerdotes son los conductores para todas las cosas tomando las decisiones en discusiones legales y teniendo la autoridad final en todas las cuestiones que atañen a la comunidad; y los campesinos, que están sujetos al cultivo de la tierra, traen sus frutos al mercado común ... y lo mismo sucede con los pastores... Hablando en general, no hay nada excepto la casa y el jardín que el hombre posea, pero todos los productos y las rentas son tomados por los sacerdotes quienes reparten con justicia lo que corresponde a cada hombre y ellos guardan para sí una porción doble.

La ropa de los habitantes de Pancaia es suave porque la lana de las ovejas de la tierra se distingue de otras por su suavidad; ellos usan ornamentos de oro, no solamente las mujeres sino también los hombres, con collares de oro retorcido alrededor de sus cuellos, brazaletes en sus muñecas y anillos colgando de sus orejas a la manera de los persas.

La misma clase de calzado es usada por ambos sexos y es de variados colores.

Los soldados reciben un pago que es prorrateado entre ellos y a cambio protegen la tierra por medio de fuertes y puestos fijados a intervalos..."

Como reflexión final acerca de estas utopías que hemos descrito, podemos afirmar que, aunque persistan las discrepancias en torno a la vinculación que pueda haber existido entre estas utopías igualitarias y las teorías políti-

cas de los estoicos. parece poco probable que se trate de una mera coincidencia la presencia de filósofos estoicos junto a personajes que intentaron llevar a cabo revoluciones sociales durante el período helenístico.

Tal es el caso de Blossius de Cumas junto a Tiberio en Roma y luego a Aristónico en Pérgamo o el de Sphairos de Bizancio (o de Borístenes) junto a Cleómenes III de Esparta.

Pese a que estas revoluciones, en especial las de Esparta, no lo fueron en el sentido de progreso social, sino que pretendieron un retorno a la "polis" de la época clásica con sus aspiraciones de perfección y permanencia, no cabe duda que sus jefes, o al menos algunos de ellos, escucharon las doctrinas estoicas acerca de la igualdad y solidaridad entre los hombres.

**SENECA: UN NOBLE ROMANO
FRENTE AL PODER IMPERIAL
(1er. siglo de nuestra era)**

María Eugenia Pareti de Canessa

I.- INTRODUCCION

Para comprender la actitud que los intelectuales romanos del s. I d C. adoptan frente al poder absoluto es preciso destacar un hecho fundamental: en este período el pensamiento filosófico juega un importantísimo papel. Hecho sorprendente si tenemos en cuenta que el gobierno monárquico muestra poco agrado por la libertad de pensamiento y prefiere la propaganda a la libre discusión. Sin negar que hubo algunos emperadores que fueron una excepción, es bajo el reinado de muchos de ellos que los filósofos se vieron frecuentemente desterrados, cuando no cayeron víctimas de su sabiduría. Justamente esto atestigua que la filosofía ejerció una influencia espiritual extraordinariamente poderosa. La mayor parte de los notables romanos hace venir de países griegos a sus filósofos para tener consejeros privados en la acción, maestros en la meditación, apoyos en el sufrimiento, consuelo en el momento de la muerte. Algunos emperadores se rodean de filósofos y los reciben en sus villas. En los períodos de opresión, la filosofía se opuso a las propagandas; en los períodos de tolerancia, ella fue para los mismos gobernantes el mejor medio para reflexionar sobre las condiciones y verdaderos

problemas de la acción política. En el reposo como en la acción, en la serenidad como en la tragedia, la filosofía participa de la vida política del Imperio¹.

II.- PRIMERA PARTE

Los nobles romanos y el poder imperial

a) *Planteo del problema*

Debido a su prodigiosa habilidad política, Augusto ha sabido llegar, a través de largas marchas y contramarchas, al poder absoluto. Por su amplitud de miras comprendió que su régimen, nacido de la crisis del Imperio, sólo subsistiría apoyándose en la grandeza del Imperio y pidió a las ideologías y a las ciencias de su época que le explicasen las razones de esa crisis y de esa grandeza. Encontró las primeras en la libertad, las segundas en ciertas virtudes y en una Filosofía de la Naturaleza y del Derecho. ¿Pero, qué es el derecho sin la libertad? ¿Puede el ciudadano recibir del Príncipe una moral de libertad enteramente hecha? ¿Puede acomodarse a una libertad y dignidad ilusorias? A partir de estas contradicciones y de estos planteos, se comprende que los problemas del Imperio en sus primeros tiempos hayan sido principalmente problemas individuales. De ahora en adelante, todo depende directamente de las relaciones entre el ciudadano y un hombre: el príncipe.²

Hacia el fin de la República, la actividad política comenzó a ser interpretada en función de ciertas teorías; y las distintas interpretaciones que estas teorías daban a la acción política provocó la conocida querrela del *otium*. Estas doctrinas sobre el ocio proponen a quienes las eligen actitudes muy diversas frente al compromiso político: algunas extremas, otras matizadas. Los estoicos niegan en gran medida el derecho a la abstención; piensan que el hombre de bien debe, siempre, actuar por la felicidad de la comunidad y, por consiguiente, ejercer cargos. Sólo si el poder lo obliga a obrar contra su conciencia, el estoico

1 Cfr. Michel, A.: La philosophie politique a Rome d'Auguste a Marc Aurele. Coll. U, Armand Colin. Paris, 1969. p. 85 s.s.

2 Cfr. Michel, A. La philos..., op. cit., p. 14-46.

se abstendrá. Los cínicos, por el contrario, manifiestan un enorme desdén por las cargas públicas. Los epicúreos afirman que el ciudadano debe vivir alejado de toda ambición y debe, por consiguiente, evitar participar en los negocios públicos, salvo si deberes rigurosos de solidaridad para con su ciudad le obligan a ello.

Cualquiera sea la doctrina que se abrace, todas comportan un peligro, un riesgo. Los que se hallan satisfechos de renunciar a la acción y dejar las cargas a uno solo (en cuya competencia confían) favorecen el establecimiento del poder absoluto. Quienes asumen una actitud anti-social, no sólo cuestionan las relaciones con el príncipe y el Estado sino algo mucho más profundo: las relaciones del individuo con la sociedad. En cuanto a los estoicos, su filosofía es la filosofía del rigor, de la rectitud de pensamiento, de la absoluta repugnancia hacia el equívoco y el problema que se les plantea es, pues, cómo llegar a conciliarla con la no abstención frente a un régimen que, desde su comienzo, ha fundado su autoridad en el equívoco.³

b) *El poder imperial deviene en un régimen de terror*

Bajo Augusto la solución es simple porque éste no fuerza al compromiso personal. Si bien el espíritu de su constitución va contra todo rigor de pensamiento y contra toda honestidad de las conciencias, las relaciones con este príncipe se mantienen en el justo medio. Esto es posible no sólo por el profundo conocimiento que Augusto tiene de las tradiciones romanas y por la situación histórica nacida de la guerra civil, sino también porque supo captarse a los nobles que escaparon de los baños de sangre de la época triunviral. Colmó de honores a los senadores e hizo del Senado un cuerpo altamente jerarquizado.

Tiberio, su sucesor, quiso asociar el Senado al gobierno, pero a pesar de toda su moderación sus actos estaban condenados al fracaso. Los senadores sintieron todo lo que de ilusoria tenía esa libertad que el Emperador les

³ Cfr. Andre, J. M.: Recherches sur l'otium romain. Besancon-Paris, 1962. 82 p. consultan también sobre los problemas de Séneca para gozar de un justo otium.

dejaba y pronto Tiberio se encontró apresado entre la mentira intrigante de unos y la adulación servil de otros; para asegurar su autoridad, recurrió entonces al terror. La lista de condenados u obligados al suicidio es larga y oscurece su memoria. Bajo los restantes emperadores de la dinastía Julio-Claudia, la tónica general fue la represión contra la nobleza, llevada a cabo de diferentes maneras, según las psicologías patológicas de los príncipes. En casi todos el rasgo común es el miedo. En Calígula, su miedo a los nobles (a los que veía como una amenaza para su persona o como rivales de su narcisismo) se tradujo en sadismo y crueldad: *"La ferocidad de sus palabras hacía todavía más odiosa la crueldad de sus acciones"*⁴ y los que murieron por orden suya sin previa tortura, fueron considerados como actos ejemplares de misericordia imperial. En Claudio, el miedo a las conjuraciones se tradujo en excesiva desconfianza, en sospecha permanente y el temor le indujo a la venganza; sobre su conciencia pesan una multitud de muertes *"tan numerosa como la arena y el polvo del desierto"* en palabras de Eaco (Apoc., 14, 1). También los excesos y crímenes de Nerón desataron las conjuraciones. Entre ellas, la de Pisón, en el 65 dJC., fue descubierta y salvajemente reprimida; así murió la élite intelectual y política de Roma: Séneca, Lucano, Petronio...⁵ *"Y tras haber inmolado a tantos varones insignes, concibió por fin Nerón, el deseo de aniquilar la virtud misma haciendo perecer a Trásea Peto y a Bârea Sorano"*⁶.

En situaciones como ésta, cuando la libertad ha fracasado y el poder ha enloquecido, la única esperanza está en la sabiduría. Se perfilan así nuevas actitudes, hay una toma de conciencia y la libertad individual es cuestionada. Cuando los conflictos estallan en las conciencias, se evidencia la grandeza de algunas de esas conciencias cuya lucha será la lucha de la libertad y la dignidad humanas contra los engaños de una política totalitaria.

4 Suetonio, Los doce Césares, Calígula, XXIX.

5 Cfr. Conde Guerri, E. La sociedad romana en Séneca Univ. de Murcia, 1979. p. 37-100.

6 Tácito, Annales, XVI, 21.

c) Los senadores definen su papel

Los senadores son los miembros de uno de los órdenes superiores que ejercen las principales magistraturas. Estas, desprovistas de su contenido republicano, guardan un carácter poco menos que honorífico, pero conservan algo que es fundamental: la *auctoritas*. El origen familiar de los *patres*, así como la riqueza, contribuyen a determinar el rango de los senadores y les aseguran un importante papel económico y social: es entre ellos que se elige a los príncipes. Se comprende así el carácter complejo y ambiguo de sus relaciones con el emperador. Él aparece como uno de ellos, está ligado a ellos por una suerte de solidaridad jerárquica dentro de lo que constituye un orden político más que una clase social. Pero, al mismo tiempo, es principalmente de ellos de quienes desconfía porque, dentro de este rango corre el riesgo de encontrar a su sucesor y adversario. Por lo tanto les impone obligaciones muy estrictas y los senadores sienten que en estas condiciones el *otium* toma el carácter de una sublevación. El príncipe comparte esta opinión. Es muy difícil rebelarse abiertamente sin destruir un régimen que afirma su supremacía. Ante esta situación, creada a la vez por el rigor estoico y la debilidad de los príncipes necesitados de apoyo, numerosas actitudes son posibles para los miembros de los órdenes superiores. Aquí reside uno de los más ricos y ejemplares capítulos de la historia del pensamiento político de Roma que se manifiesta en lo que Gastón Boissier ha llamado "La oposición bajo los Césares".⁷

Una primera actitud consiste en un esfuerzo de colaboración, colaboración sincera y entrega total que no puede durar demasiado. Pronto los espíritus rectos reaccionan: lo que parecía colaboración sólo es complicidad con la violencia.

Una segunda actitud es la de rehusarse a colaborar con el príncipe, demostrándole con ello su desaprobación. El senador se abstiene de aparecer en el Senado, se niega a brindar el apoyo de su autoridad a una política que él

7 Cfr. Michel, A.: Histoire des doctrines politiques a Rome. P.U.F., Paris, 1971. p. 65 s.s.

estima culpable. Esta abstención se convierte en el único medio de expresar oposición dentro de la más estricta legalidad; es una negativa a colaborar, pero no va acompañada de ninguna acción contra el emperador. Es una oposición al emperador, no al Imperio. No es una lucha en el sentido institucional, sino una lucha llevada a cabo por individualidades para preservar la libertad contra un régimen de terror y de violencia. Los hombres que así se comportan no buscan cambiar el orden político: permanecen fieles al juramento que han hecho al emperador y, precisamente por respetar esta *fides* le manifiestan su desacuerdo. Entre ellos los más grandes se llamaron Séneca y Trasea Paetus.

Otros, también entre los mejores, intentan adoptar una actitud distinta. Buscan conciliar la colaboración con el príncipe con la fidelidad a su libertad y creen que actuando lo lograrán. Pero en ese generoso actuar lleno de claridad, sin mentiras, sin apoyos casuísticos, se enfrentan nuevamente con el equívoco fundamental del régimen imperial. Bajo Vespasiano, Helvio Prisco obtuvo la pretura. Estoico verdadero, quiso hacer uso de sus prerrogativas. El príncipe, más tolerante que Nerón, le aconseja abstenerse: Helvio se niega a abandonar lo que considera su papel y elige morir antes que aceptar la solución que tal vez hubiese contentado a los discípulos de Atenodoro.⁸

d) Y fundamentan sus actitudes

La fundamentación filosófica de estas actitudes se encuentra en la concepción acerca del Estado ideal de la Stoa. Los partidarios de Zenón consideraban como la mejor forma de gobierno al Estado que tendiese al punto medio entre la democracia, la monarquía y la aristocracia, tal como lo había querido la doctrina platónico-peripatética. Pero no existía un Estado que respondiese a tal exigencia y la práctica demandaba, en consecuencia, que el estoicismo

8 Cfr. Lana, J.: L. Anneo Séneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato. Turin, 1964. 146 p. (muy importante)

fijase la actitud del sabio frente a las formas existentes. El sabio -dice Crysipo-⁹ asumirá voluntariamente la realeza y preferirá las ventajas que ella comporta: no pudiendo ser él mismo rey, vivirá en la corte y acompañará al rey en la guerra. De este testimonio-y de muchos otros- se puede concluir que de todas las formas existentes es la monarquía la que prefiere el estoicismo. La doctrina no se opone a que se tome parte activa en el gobierno, en todo caso, de preferencia el estoico participará en el gobierno de los Estados que tengan una tendencia a desarrollarse en el sentido del Estado perfecto. Pero más de una vez se hace la reserva de que puede haber -en el Estado- motivos que le impidan tomar parte en el gobierno del mismo.

Panecio, fundador de la Stoa romana, es quien ha tomado de Grecia la doctrina del *genus mixtum*. Este género mixto reúne las ventajas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia y puede lograr un conjunto armonioso puesto que los inconvenientes de cada uno están anulados por los otros dos. En su consideración teórica, Panecio expone la célebre doctrina de que cada una de estas tres formas podría degenerar. El rey, si se torna hacia el mal y deja de ser bueno y justo se convertirá en tirano; la aristocracia degenerada pasará a ser una oligarquía y la democracia, una olocracia. Es una concepción perfectamente estoica la que sostiene que el sabio no podrá tomar parte en el gobierno de un Estado degenerado.

Esta doctrina del género mixto se mantuvo durante dos siglos. Se la encuentra no sólo en Polibio sino también en Cicerón y en Tácito. Panecio había hecho concordar la doctrina de la antigua Stoa con las concepciones romanas concernientes al Estado. Los principios filosóficos halagaban los sentimientos patrióticos de los romanos y, en tanto que la República romana existió, los estoicos romanos pudieron persistir en su opinión. Pero cuando la República declinó y se anunciaban los signos ciertos del futuro Principado, los fundamentos del compromiso de Panecio se quebra-

9 Plutarco: de Stoic. rep. 20, p. 1043 b.

ron. Sin embargo, si se leen las obras de los estoicos del primer siglo de nuestra era y particularmente las de Séneca, se verá que el estudio de la Antigua Stoa volvía a ponerse de moda y la moral práctica se unía particularmente a ella. En esta época, en la que aquella doctrina se encuentra en primer plano, es cuando se comienza a comprender que, siendo enteramente romano se podía, también ser estoico sin aceptar rigurosamente la teoría del *genus mixtum* y la aplicación que de ella se había hecho en la República Romana; en otras palabras: se podía participar en el gobierno de un *rex iustus*.¹⁰

III.- SEGUNDA PARTE:

Séneca, bosquejo de su pensamiento político

Tal vez sea Séneca la personalidad que mejor ilustra a través de todas sus obras a los nobles romanos de este tiempo. Con él, el estoicismo cobra toda su importancia en el destino de Roma. Se podría decir que es quien mejor advierte los problemas individuales de la libertad política. También es una de las personalidades que más profundamente puede examinarlos en toda su complejidad puesto que su destino personal (desempeñó una activa labor en el gobierno y en la oposición) lo ubica en el corazón de todos los grandes dramas políticos de su tiempo.¹¹

Nacido en Córdoba, su familia es de origen español. Estas "irremisibles raíces hispanas" estarán siempre presentes en sus escritos y en su actuación política. Pero Séneca es también un "absoluto latino", un ciudadano romano que ejerció en el Senado los más altos cargos. Ha vivido los tiempos del terror imperial primero bajo Tiberio, luego bajo Calígula, más tarde bajo Claudio. Llamado del exilio por Agripina, después de la sospechosa muerte de Claudio, se convierte en el preceptor de Nerón. Su influencia predominante en los negocios del Imperio dura hasta que su

10 Cfr. SIZOO, A., Paetus Thrasea et le Stoicisme. R. E. L., 1925-26, p. 234 s.s. (229-237) y Zda. parte 1927-28, p. 41-52.

11 Ucatescu, G.: Séneca, nuestro contemporáneo. Madrid, 1965.

imperial discípulo se aparta de él y, en el 62 d JC.. Séneca decide dejar de colaborar con un gobierno que se había convertido, a sus ojos, en injusto. Nerón jamás se lo perdonó. Lo obligó al suicidio en el 65 dJC., en ocasión de la conjuración de Pisón con la cual Séneca parecía comprometido¹².

La actitud de Séneca frente al poder absoluto y la evolución de las principales líneas de su pensamiento político podrían bosquejarse a través de tres momentos de su actuación durante el reinado de Nerón, época en la que su carrera política alcanza su punto culminante y conoce también la más trágica de las caídas.

El primer momento se podría ubicar en los comienzos de su actividad como preceptor del joven emperador. El moderado optimismo y la confianza que lo animan se refleja en *De Clementia* (obra que data, sin duda, de esta época).

En el Segundo momento, el horror ante tantos crímenes alcanza a Séneca; la duda y la intranquilidad lo agitan; la lucha entre la *fides* al príncipe y la *fides* a la filosofía estoica no da reposo a su alma, a pesar de su tratado *De tranquillitate animi*.

Con el tercer momento llega finalmente la decisión: Séneca opta por retirarse. La abstención, el *De otio*, es su silenciosa condena a la ficción y la violencia.

a) *Primer momento*

El 13 de octubre del 54 d. de J. C.. Nerón "es aclamado como Emperador: a la sentencia de los soldados siguió la decisión del Senado, sin que se registraran vacilaciones en las provincias."¹³

Con el consentimiento del *populus romanus* entero (senadores, caballeros y plebe) llega Nerón al poder. No sólo se aceptaba favorablemente al nieto de Germánico, sino que se aceptaba también el régimen mismo. Todas las capas de la población pensaban igualmente que "el Estado

12 Grimal, P.: Séneque: Sa vie, son oeuvre, sa philosophie, París, 1948.

13 Tác., Ann., XII, 69, 2.

no estaría en mejores condiciones de estabilidad que bajo un monarca justo"¹⁴. Pero cada capa social, cada grupo, tenía su imagen propia del *iustus rex*.

Para los medios conservadores la presentación que el joven Emperador hizo de sí mismo, al anunciar "que reinaría de acuerdo con los principios de Augusto, no desaprovechando ocasión de mostrar dulzura y clemencia"¹⁵, fue suficiente para vencer cualquier vacilación y brindar al Príncipe toda su confianza y simpatía: sería este gobierno el renacer de las tendencias aristocráticas y nacionalistas de la política augusteana.¹⁶

Para los senadores estoicos y los estoicos en general, Nerón también encarnaba al *rex iustus*:

"Nadie podrá jamás escoger cosa de más honor para su príncipe que la clemencia, sean cuales fueren la manera y el derecho con que se antepuso a los demás... su poder, que no ha de ser forzosamente nocivo si se ajusta a la ley de la Naturaleza. La Naturaleza, en efecto, instituyó la realeza".¹⁷

La encarnación del ideal del *genus mixtum* en la República Romana pertenecía para siempre al pasado porque las antiguas costumbres se habían perdido¹⁸. Sin embargo, la doctrina de la antigua Stoa enseñaba que, al lado del género mixto, también eran aceptables otras formas y señalaba como la mejor el *status sub rege iusto*¹⁹.

14 Séneca. De Benef., II, 20, 1.

15 Suet. Nerón, X.

16 Cfr. LEVI, M. A., *Nerone e i suoi tempi*, Milano, 1949. p. 51 s. s. citado por Brisset, J., Les idées politiques de Lucain. París, S. d'E. "Les Belles Lettres", 1964. p. 17.

17 En De clementia se encuentra toda la teoría estoica sobre la realeza ideal. En una de sus últimas obras, De Beneficiis, Séneca sostendrá todavía que la monarquía es el mejor gobierno. Sobre el conjunto de la carrera de Séneca ver WALTZ, R., La vie politique de Sénèque, Paris, 1909.

18 Cfr. Sen., Re Benef., II, 20: Lucano, Phars., IV, 373-378.

19 Cfr. Sizoo, A., Paetus Thrasea et.... op. cit. p. 234 s.s.

De acuerdo con lo anunciado, Nerón presenta un programa de gobierno (redactado sin duda por Séneca, su preceptor y consejero) que se oponía en todos los puntos al de Claudio²⁰: no intervenir en el dominio judicial, distinguir cuidadosamente su casa del Estado y la promesa de que "*el Senado conservaría sus antiguas prerrogativas*"²¹. La mutua colaboración entre Séneca -senador y cónsul en el 56 d. de J. C. y por lo tanto, representante de los medios senatoriales -y Burro- Prefecto del Pretorio que sumaba a su apoyo el de los caballeros y pretorianos -simbolizaba perfectamente la *concordia ordinum* que había sido una de las bases de la política de Augusto. Y dice Tácito que Nerón "*no faltó a su palabra y muchas resoluciones se tomaron según el parecer del Senado*"²².

Esta política senatorial aseguraba la colaboración de los estoicos con el gobierno puesto que el Senado representaba el principio de gobierno aristocrático y por consiguiente, era el único que podía prevenir que la monarquía se convirtiese en tiranía. La *libertas* no era la libertad republicana sino la libertad de que gozaba un ciudadano bajo el imperio de un rey justo, es decir el monarca que respetaba la equidad y la legalidad. La defensa de la libertad consistía, por lo tanto, en tratar de impedir que el rey se convirtiese en tirano y el Senado era el cuerpo que podía actuar como elemento correctivo de las desviaciones del príncipe. Sólo un príncipe que ejerciera justamente el supremo poder podía impedir que la libertad muriese²³.

20 Séneca quería poner término a la política de persecución aristocrática. Aspiraba a ver un Senado munido de libertad y de poder, un patriciado liberado del silencio y de la inercia, una más amplia y humana interpretación y aplicación de la ley respecto de las clases más humildes y menos favorecidas. Cfr. en MARCHESI, C. *Seneca*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano, 1944, p. 66.

21 Tac., Ann, XIII, 4, 2.

22 Ann., XIII, 5.

23 Cfr. MARCHESI, C., *op. cit.*, p. 68.

Por ello es que, a los ojos de los estoicos, el Principado de Augusto era la perfección²⁴.

Desde la época de las guerras civiles, la noción de *clementia* había sido objeto de muchas leyes por medio de las cuales César y Augusto supieron ganarse a aquellos enemigos que no habían eliminado.

"Tu bisabuelo Augusto perdonó a los vencidos; pues si no los hubiera perdonado ¿a qué súbditos hubiese gobernado?²⁵

La *clementia* fue también una de las virtudes cardinales sobre las cuales Augusto cimentó los fundamentos morales de su régimen. Pero pronto vinieron Tiberio, Calígula, Claudio, el terror... Se dice que hay terror político cuando los gobernantes pretenden justificar por la razón de Estado el uso generalizado de la violencia. Esta definición, que data, claro está, de la época moderna, se aplica incuestionablemente al gobierno imperial cuando éste se apoya tanto en la ley de Majestad como en el poder que le confiere su carácter militar y policíaco.

Séneca muestra los efectos desastrosos de este modo de gobernar. Puede decirse que el libro más importante sobre el tema es el *De Clementia*. Esta obra no constituye un simple manual del preceptor y filósofo a su discípulo imperial. Es mucho más, es una política la que está en juego, es el destino de Roma. Séneca quiere demostrar que se puede gobernar sin terror y éste debe considerarse como el verdadero objeto de la obra.

"El pueblo romano estaba sumido en una duda angustiosa, mientras ignoraba su suerte, esperando

24 Cfr. JAL, P., Images de Auguste chez Sénèque, R.E.L., 36, 1958, p. 242 s.s. Príncipe justo por excelencia, símbolo del príncipe perfecto. Sus críticas muy violentas sólo tienen valor sobre el comportamiento de Octavio durante las guerras civiles. La oposición entre Octavio y Augusto De Brevitate Vitae, IV, 2-4- y 5. Cfr. De Clementia. I, IX, 12.

25 Sen., De Clem. X, 1.

la dirección que tomaría tu noble carácter ... ahora todos tus súbditos se ven obligados a confesar que son felices y que nada se puede añadir ya a su bienestar, sino que sea perpetua. Muchas son las cosas que los llevan a esa confesión... una profunda seguridad que se desborda, sus derechos puestos a salvo y libres de ser pisoteados. Se ve a simple vista la alegría que les produce la forma de gobierno que ahora tiene la República a la cual nada le falta para alcanzar la suprema libertad... Sin embargo, lo que principalmente ha llegado a todas las clases sociales, tanto a las altas como a las bajas, ha sido la admiración que sienten por tu clemencia".²⁶

Estas importantes afirmaciones revelan la confianza que Séneca tenía en poder ejercer una influencia determinante sobre la dirección de todos los negocios del Estado; de alguna manera, también revelan los principios sobre los cuales el filósofo esperaba y deseaba que descansase el nuevo gobierno: 1º.- La misión del hombre de Estado es lograr la felicidad de sus súbditos; 2º.- El Imperio, bajo Nerón, obtiene ese resultado afirmando la legalidad y la seguridad; 3º.- Este gobierno asegura también la verdadera libertad; 4º.- El Imperio es la mejor y más duradera constitución. Gracias a la poderosa influencia que ejerció sobre el joven César, Séneca logra estabilizar -con gran acierto- los primeros años del gobierno neroniano haciendo que estos principios fuesen una realidad para los ciudadanos romanos. Realidad que ciertamente tuvo muy corta duración²⁷.

Apoyándose en las enseñanzas del estoicismo, el *De Clementia*, muestra que la clemencia constituye de hecho una actitud general, una norma de gobierno:

"...todos los hombres se han de servir de la Clemencia como de algo que adorna la propia naturaleza,

26 De Clem., I, 1.

27 Michel, A.: La Philos. ... op. cit. p. 208, nº 4.

pero en los emperadores será donde resplandezca con mayor hermosura por cuanto ellos tienen más cosas que guardar ...La grandeza de alma sienta bien a cualquiera de los mortales... se aprecia mejor en un lugar elevado que en uno llano. A cualquier casa que entrase la hará feliz y tranquila, pero en los palacios de los reyes será más admirable, precisamente por ser más rara. ¿Qué otra cosa puede haber más digna de ser recordada que un rey a cuya ira nada se opone... que él mismo ponga freno a su cólera y emplee su poder para el favor y la mansedumbre, porque se dice a sí mismo: "Todos pueden matar contra la ley, pero nadie, excepto yo, puede salvar a otro sin que la ley se oponga"... Así es propio de un espíritu grande el ser agradable y sereno... No corresponde a la dignidad de un rey la crueldad ni ser inexorable en la ira, pues no se distingue mucho de aquél a quien se iguala al enfurecerse..."²⁸

En este pasaje, Séneca critica la cólera de los príncipes oponiéndole la concepción estoica de la grandeza de alma, con un evidente matiz de alcance político. La clemencia es propia de las almas grandes. El fundamento y la fuerza de la *magnitudo animi* radica en la bondad: nada grande se encuentra en la cólera, sólo es grande la virtud y ésta siempre es serena, apacible. Esta oposición entre cólera y grandeza de alma se diferencia de la concepción de los peripatéticos para quienes la ira moderada es un estímulo necesario y útil. (cfr. Séneca, *De Ira*). Otra característica de la clemencia que se desprende de este texto es el hecho de que ella se halla ligada a la teoría de la equidad y se opone al derecho estricto: la clemencia tiene un criterio libre, juzga dejándose llevar por la justicia y la bondad²⁹ y se conforma con menos de lo que las leyes podrían imponer³⁰. Así, la clemencia del "sabio" no es

28 De Clem., I, 5.

29 De Clem., II, 7.

30 De Clem., II, 3.

lo contrario a la "crueldad cansada" ni a la "severidad", sino que el sabio se muestra tranquilo y ecuánime ante los errores porque no es un enemigo sino un corrector de los que delinquen³¹.

La clemencia se funda también en la naturaleza misma del poder; Séneca retoma la imagen de las abejas, muy conocida ya por los socráticos: "*su reina el rey, como dice Séneca al igual que todos los antiguos carece de aguijón. Sin duda que la naturaleza lo quiso así..., le quitó el dardo y dejó desarmada su cólera. Esto es un modelo para los grandes reyes... : la clemencia hará que el rey se encuentre seguro y a salvo en campo descubierto*".³² Continúa este capítulo con la idea ya ampliamente expuesta en el L. I, Cap. 4 del amor que los ciudadanos sienten por su rey puesto que él es el alma del cuerpo social, el vínculo por el cual la República permanece unida, su aliento vital

"...Rege incolumi mens omnibus una;
Amissio rupere fidem..."

"El día que Roma se cansa de obedecer, ese mismo día habrá llegado el final de su dominio en el mundo... Desde los tiempos más remotos se identificó el César con la República y no puede separarse el uno de la otra sin perjuicio de los dos, así pues como aquél necesita de las fuerzas de la República para subsistir, de la misma manera necesita ésta de una cabeza que la dirija".³³

La autoridad no puede fundarse sino en una superioridad espiritual: más exactamente, toda verdadera superioridad es espiritual porque la parte hegemónica y directriz es la parte más espiritual del alma, la razón.³⁴

31 Cfr. De Ira, II, 10.

32 De Clem., XIX.

33 De Clem., 5, 4.

34 Michel, A.; La Philos. ... op. cit., p. 94 s.s.

b) Segundo momento

Desde el comienzo de su tratado *De Clementia*, Séneca no puede ocultar ciertas dudas que lo inquietaban acerca de las tendencias naturales del carácter de su discípulo:

"Se exige que tu reinado responda al buen gusto de su primer año. Difícil sería esto si esa bondad no fuera en tí natural, sino tomada únicamente por algún tiempo, porque nadie puede llevar por mucho tiempo la careta"³⁵

Esta duda pronto se convirtió en certeza. El hecho de haber ejercido un papel dominante en el Consejo del Príncipe lo llevó frecuentemente a encontrarse mezclado en acontecimientos atroces como las muertes de Agripina y de Británico, de las cuales el Príncipe lo obligaba a aprovecharse.

La mayor parte de los historiadores habla del '*quinquenium aureum*' o '*neronis*' refiriéndose a los cinco primeros años de buen gobierno, los que habrían terminado en el 59 d. de J. C. con el asesinato de Agripina. Pero sería el año 62 d. de J. C. el que marcaría el cambio decisivo en el gobierno de Nerón con la muerte de Burro, el alejamiento de Séneca, el nombramiento de Tigelino como Prefecto del Pretorio, la puesta en vigencia nuevamente de la ley de Majestad, el repudio y posterior asesinato de su esposa Octavia. Rotos todos los frenos, habría comenzado a gobernar tiránicamente... Pero, ¿es en realidad tan tajante, tan rotunda la diferencia entre uno y otro período? ¿No será que la confianza y simpatía inspiradas por Nerón condujeron a la aristocracia a engañarse un cierto tiempo sobre las verdaderas intenciones del Príncipe? Tal vez a causa de este prejuicio favorable se interpretó exageradamente el alcance de su primer discurso atribuyéndole una moderación que, quizás, no tuvo³⁶. Si

35 De Clem., I, 1.

36 Cfr. BRISSET, J., Op. cit., p. 16-17.

se analiza detenidamente la imagen que Nerón esbozó de su Principado en ese discurso sólo se encontrará ambigüedad, reticencia y vaguedad. Sus métodos de administración -dijo- no serían los de su predecesor, pero ¿cuáles serían? ¿A qué antiguas prerrogativas del Senado se refería? ¿A las que le correspondían dentro del derecho público de la época republicana cuando era un cuerpo puramente consultivo? En definitiva, Nerón no renunció en esta época a afirmarse como monarca absoluto; las concesiones hechas sólo eran actos de generosidad, gestos de clemencia libremente consentidos por la benevolencia del soberano³⁷. Sus tendencias absolutistas muy pronto se hicieron evidentes y, ya en el 58 d. de J. C., Paetus Thrasea denunciaba la falta de independencia del Senado en cuestiones de importancia³⁸. No obstante, ese mismo año el Senado sale airoso al impedir que el Emperador aboliese los impuestos indirectos³⁹; Nerón descubrió entonces que existían límites para su poderío. Según A.M. Levi⁴⁰, habría que datar en esta fecha la ruptura de Nerón con el Senado.

Es fácil comprender que tanto horror añadiese nuevas inquietudes y nuevas repugnancias a las ya vividas. Ensayo responder a esta situación con un tratado cuyo título es por demás significativo: *De tranquillitate animi*.

37 Cfr. CANAVESI, Nerone, Milano, 1945, p. 45, citado por BRISSET, J., Op. cit., p. 18.

38 Tác. Ann., XIII, 49, 4.

39 El Senado cometió el error de hacer comprender al entusiasmado Nerón que esto era la ruina de las finanzas públicas. Cfr. GARZETTI, A., L'Impero da Tiberio agli Antonini, T. VI de Storia di Roma. Licinio Cappelli Editore, Bologna, 1960, p. 161-162 y MAZZARINO, S. L'Impero romano, t. III de G. Giannelli e S. Mazzarino, Trattato di storia greca e romana, Home, 1956. Tácito, Ann., XV, 20-22.

Desde el 56 d. de J. C. Paetus Thrasea está alejado de las magistraturas, sólo actúa en el Senado, actitud que adoptó, como estoico consecuente, debido al cambio político que se va operando en el príncipe, hasta que su retiro fue total en el 63. Cfr. ZIZOO, A., Paetus Thrasea..., Op. cit., p. 41-52.

40 Cfr. LEVI, M. A. Nerone..., Op. cit., p. 136, 142 s. s.

En esta obra, Séneca manifiesta abiertamente su oposición a Atenodoro, gran amigo de Augusto y partidario como él de las soluciones matizadas. Nada es preferible a un compromiso moderado -dice Atenodoro- y la mejor solución reside en el justo medio: el buen ciudadano participa de los negocios públicos, pero tiene derecho a cierto reposo:

"A mí me parece, carísimo Sereno, que Atenodoro se sometió demasiado a la época en que vivía y retrocedió asustado antes de lo debido" ⁴¹

Inspirado por el más riguroso estoicismo, Séneca declara que es preciso, siempre, actuar realizando los máximos esfuerzos; toda ocasión debe ser explotada, el abandono de la actividad pública no está justificado y se parece mucho a la desertión; el ciudadano no debe retirarse de la acción sino ante la injusticia⁴¹. Y si se retira debe hacerlo como un soldado "*a paso lento, salvando siempre las banderas y el honor militar*"⁴².

Las consecuencias de tal doctrina llegan muy lejos. En una primera consideración, ella concuerda en todo con el Príncipe ya que implica que el ciudadano -y el senador en particular (que participa en mayor medida de los cargos públicos)- debe al Emperador un compromiso total. Nerón, necesitado de grandes apoyos, debe haber concordado plenamente con esta doctrina. Pero si, en una segunda mirada, se ahonda en las consecuencias de esta filosofía se comprende el riesgo que implica. El estoicismo, con su rigor, con su rectitud, con su firme rechazo del engaño y la mentira, no puede conciliarse con un régimen que es ficción y violencia⁴³.

Es por ello que el gran problema de Séneca radica en saber hasta qué punto el "sabio" puede colaborar con el poder imperial cuando este último ha cedido a sus vicios.

41 De Tranq. , IV, 1.

42 Cfr. De Tranq., III.

43 De Tranq., IV, 1.

Esta es, en definitiva, la cuestión a la que responde en todas sus obras; lo hace con una elocuencia concisa, plena de contrastes y sentencias, que no se debe atribuir sólo a la formación recibida de su padre -ilustre retórico-, sino también a sus raíces hispánicas que afloran en la concepción de la moral y de la resignación. El uso constante de paradojas, que invierten -por así decirlo- el sentido de las falsas apariencias y "convierten" las hipocresías de la vida exterior en profundas realidades interiores, se debe fundamentalmente a la sólida formación filosófica de un estoico sincero⁴⁴. Por ello su respuesta, en este momento, consiste en un esfuerzo de colaboración tan grande como sea posible:

"... un buen soldado encuentra siempre el puesto que le corresponde en el combate, porque solamente con estar presente y gritar, presta ya su ayuda. Eso mismo harás tú, si la fortuna te hubiera apartado de la primera línea del servicio de la República, tú, sin embargo, debes colocarte firme y ayudar con tus gritos y si alguien te aprieta la garganta, a pesar de todos los inconvenientes, tú permanecerás en tu puesto siempre firme y ayudarás con tu silencio. Jamás ha resultado inútil la obra de un ciudadano honrado"⁴⁵

El estoicismo autoriza una casuística en la que Séneca debe haberse inspirado para justificarse ante sus propios ojos cuando Nerón lo convertía en cómplice de sus crímenes. La filosofía no se limita a servir a un buen príncipe, sirve, a veces, a uno malo contra otro peor: Agripina podía hacer más mal que Nerón.

"El que simplemente no es malo lo consideramos

44 Cfr. FONTAN, A. Séneca, un intelectual en la política. en Atlántida, IV, N° 20 (1966); García-Borrón Moral: Séneca y los estoicos. Barcelona, 1956.

45 Cfr. WATESCU, G. Séneca, nuestro contemporáneo. Madrid, 1965; Sánchez Albornoz, cl.; Espanoles ante la historia, Buenos Aires, 1958.

como el mejor"⁴⁶

"Un mal combate a otro mal"⁴⁷

A pesar de ello, Séneca no pudo impedir que, en el 59 d. J. C., Nerón llegara al matricidio. Entonces decide dejar de aconsejar al Príncipe sobre cuyas acciones ya no tiene control; aún conserva, sin embargo, la esperanza de poder guiarlo hacia un mal menor y por eso permanece a su lado. Esta es la manera en que el filósofo aplica los principios vertidos en su tratado *De la Tranquilidad del Alma*, que redactaba -sin duda- en estos momentos. Pero su corazón no estaba tranquilo...

c) Tercer momento

Finalmente, en el 62 dJC., Séneca vence la contradicción que tanto lo inquietaba; la vence trágicamente: se decide por la abstención. Escribe *De Otio*, último tratado formal que, indudablemente, data del momento en que da el paso decisivo al alejarse de la actividad política. A partir de entonces, afirma abiertamente que no puede colaborar con Nerón. Es Tácito⁴⁸ quien ha descrito esta decisión heroica por la cual Séneca toma decidido partido contra la política del Príncipe, exponiéndose a su furor. En el *De Otio* se encuentra la justificación teórica que Séneca se da a sí mismo ante la actitud adoptada.

En esta obra, al igual que en otras⁴⁹, aparece su pesimismo:⁵⁰ asimila el Imperio a una tiranía y vuelve a las reflexiones tradicionales que los estoicos consagraban a las monarquías helenísticas. A sus ojos, tales constituciones no son ideales sino sólo los menores males posibles.

46 De Tranq., IV, 5-6.

47 De Tranq., VII.

48 De Tranq., IX.

49 Cfr. Ann., XIX, 53-56.

50 Sobre todo en De Tranquilitate Animi, V, 1.

Su pesimismo se agrava por la desconfianza que le inspiran las democracias, por ejemplo, la ateniense que dio muerte a Sócrates:

"Pregunto a qué República ha de acercarse el sabio. ¿A la de Atenas en la cual Sócrates es condenado y de la cual Aristóteles ha de huir para no serlo; en la que la envidia oprime la virtud?... ¿Se acercará, pues, el sabio a la República de Cartago, en la cual es continua la sedición y la libertad es hostil a los mejores y la justicia y el bien sufren igual vilipendio, es inhumana la crueldad contra los enemigos y ella misma es hostil para con los suyos? También huirá de ésta. Si quiere recorrerlas a todas una por una, no hallará ninguna que pueda soportar al sabio o que el sabio pueda soportar"⁵¹.

Poco importa, en efecto, la constitución ya que los hombres que gobiernan hacen un uso más o menos justo del poder. Corresponde al filósofo restituir esta justicia tanto como le sea posible; si, a pesar de todos los esfuerzos realizados dentro de un total compromiso, esta justicia es arrasada, lacerada, manoseada, el "sabio" debe retirarse. Así alcanza una libertad total sea en la vida contemplativa, sea en la abstención, sea en la muerte... Sólo la inutilidad de un supremo esfuerzo realizado como respuesta a un compromiso total da derecho al reposo.

Ante el terror, no caben las medias tintas y la medida misma ya no es posible:

"... si no se encuentra aquella República que soñamos empieza ya el retiro a sernos necesario, porque no existe en lugar alguno aquello que al retiro podría ser preferible"⁵².

51 Michel, A.: La Philos.... op. cit. p. 90 y ss; 207.

52 De Otio, VIII.

IV- CONCLUSION

Es en torno a Séneca y a otros estoicos que se configura en su forma más rigurosa el ideal heroico de la no-violencia, de la no-aceptación. Todos ellos llegaron a él sustentados por una misma doctrina, lo que no impidió que la forma en que lo hicieron fuese distinta. Está Paetus Thrasea, práctica y teóricamente un filósofo, a quien sus principios filosóficos le fueron mucho más queridos que la influencia política; está también Lucano, que se vuelve hacia el ideal de la República no tanto por convicción cuanto porque es impulsado por la actitud de Nerón hacia él; y Séneca... filósofo teórico más que práctico puesto que de alguna manera, entre sus principios y la política, eligió la política y el retiro sobrevino cuando los acontecimientos lo forzaron a poner su teoría en práctica; y tantos otros... con sus grandezas, con sus pequeñeces... Pero por encima de sus limitaciones se elevan sus espíritus aunados en la defensa de la *libertas* porque el *rex iustus* ha dejado de serlo. Catón serán entonces -para Lucano, Séneca, Paetus Thrasea y todos los estoicos- el símbolo inmortal de la única libertad posible bajo un tirano: la libertad interior y, en la añoranza de la República perdida, se lloran no sus instituciones sino las costumbres y virtudes que labraron su grandeza

"si la República está tan corrompida que ya no se la pueda ayudar, si está tan abrumada de males, no hará el sabio esfuerzos estériles..."⁵³

La suprema decisión de la abstención cobra ahora un nuevo sentido: no es el reposo sino la elección de la libertad; no es el silencio de la conveniencia, sino el del rechazo. Así también lo interpreta el príncipe. La venganza llega. Acusados del crimen de la ley de Majestad, los nobles romanos se ven obligados a enfrentar una muerte que se parece al suicidio. Con ellos nace en el Imperio el martirio por la libertad: murieron porque consideraron que

53 Ibidem

54 De Otio, III.

era el único medio de preservar su libertad. Y allí está su gloria y una de las más grandes que Roma nos ha legado: la de no haber separado jamás la sabiduría y la virtud del espíritu de libertad.

V.- BIBLIOGRAFIA

* Fuentes

ARISTOTELES: *Obras completas*, Madrid. Aguilar, 1964. Trad. de Francisco de P. Samaranch.

SENECA, Lucio Anneo: *Obras completas*, Madrid. Aguilar, 1949. Trad. de Lorenzo Riber.

SENECA, Lucio Anneo: *Tratados filosóficos. Tragedias. Epístolas Morales*. Madrid. Edaf, 1964. Trad. de J. Azagra. Prólogo de J. Ma. Pemán.

SUETONIO: *Los doce Césares*, Barcelona. Ed. Iberia, 1972. Trad. del latín y notas Jaime Arnal, establecido sobre la francesa de M. T. Baudement.

TACITO: *Annales*, Madrid. Gredos, 1979-1980. Trad. y notas José L. Moralejo.

Historias.

* Obras de consulta

ANDRE, J. M.: *"Otium et vie contemplative dans les Lettres a Lucilius"* Rev. des études latines. XL, 1962. p. 125-128.

ANDRE, J. M.: *Recherches sur l'otium romain*. Besancon-París, 1962. 82 págs.

BOISSIER, G.: *La oposición bajo los Césares*, Buenos Aires, 1944.

BRISSET, J.: *Les idées politiques de Lucain*. París. S. d'E. Les Belles Lettres, 1964.

CONDE GUERRI, E.: *La Sociedad romana en Séneca*. Univ. de Murcia, 1979.

FONTAN, A.: *Séneca, un intelectual en la política*, en *Atlántida*, IV, N° 20 (1966).

GARCIA-BORRÓN MORAL: *Séneca y los estoicos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía. Barcelona, 1956.

GRIMAL, P.: *Séneque: Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, París, 1948.

JAL, P.: *Images des Auguste chez Seneque*. R.E.L. 36, 1958 p. 242 s.s.

LANA, J.: *L. Anneo Séneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*. Turín, 1964. 146 págs.

MARCHESI, C.: *Séneca*. Casa Ed. Giuseppe Principato. Milano, 1944.

MICHEL, A.: *Histoire des doctrines politiques a Rome*. París, P.U.F. 1971.

MICHEL, A.: *La philosophie politique a Roma D'Auguste a Marc Aurele*, París, Armand Colin Coll U², 1969.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C.: *Españoles ante la historia*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1958.

SIZOO, A.: *Poetus Thrasea et le Stoicisme*. REL. 1925-26 p. 229-237 y 2da. parte 1927-28 p. 41-52.

USCATESCU, G.: *Séneca, nuestro contemporáneo*. Madrid, 1965.

WALTZ, R.: *La vie politique de Sénèque*, París, 1909.

WISTRAND, E.: *The Stoic opposition to the Roman Principate* en *Resúmenes de las ponencias del VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos*, 1974.

HISTORIA MEDIEVAL

SOBRE UN SIMBOLO POLITICO MEDIEVAL: LA SANTA CORONA

Nelly Ongay

La Santa Corona o Corona del Imperio, por la excelencia de su simbolismo, se conserva en el Kunsthistorisches Museum Weltliche Schatzkammer de Viena.

Los ricos y significativos elementos que la constituyen pueden valorarse gracias al detallado y profundo análisis y a las originales interpretaciones efectuadas por los estudiosos alemanes Schramm y Decker-Hauff¹, cuyas ideas fundamentales recogemos aquí; ellas permitirán comprender uno de los signos característicos de poder en la Edad Media así como también advertir su jerarquización en el campo de las ideas políticas medievales².

1 Schramm, P. E. y H. Decker-Hauff: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, en Mon. Ger. Hist., XIII, Stuttgart, 1954-1956. Cit. por García-Pelayo, Manuel: El Reino de Dios, arquetipo político. Madrid, 1959, p. 141.

2 Cfr. Ullmann, Walter: Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona, 1983, p. 9; Folz, Robert: L'idée d'Empire en Occident du Ve. au XVe. siècle. Paris, 1953, p. 6; Le Goff, Jacques: Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. Barcelona, 1985, p. 168; Kantorowicz, Ernest H.: LOS DOS CUERPOS del rey. Un estudio de teología medieval. Madrid, 1985, p. 320.

Desde la perspectiva actual, la Santa Corona es un instrumento gnoseológico profundamente revelador de la realidad política de una época.

La Corona y su simbolismo

Según los ritos de coronación medievales, La Corona, "signum sanctitatis", "res sacra o sancta" -ante la cual podía prestarse juramento al igual que ante la cruz, el Evangelio, el altar o las santas reliquias-, pertenecía a Dios y se interpretaba que con ella se trasmitía al rey los dones y virtudes del Espíritu Santo. Era, pues, trasmisora del poder de Dios y a El debía revertir al final de los tiempos³.

Dichos ritos insisten además en que la Corona está destinada al monarca "preelectus", "accipe coronam a Domino Deo tibi praedestinata"⁴, estableciéndose así un vínculo entre el cielo y la tierra que determinaba la legitimidad de la autoridad trasmitida.

Al simbolismo de santidad, se agregaba el significado de justicia, de fortaleza, de victoria, de gloria y de gobierno supremo⁵. En mayor grado que las demás insignias era la imagen visible de un poder "originario, misterioso, mayestático y tremendo"⁶; por ello, mediante su imposición sobre la cabeza del rey durante la lectura de las fórmulas rituales, éste se hacía partícipe del poder en ella contenido.

Este complejo simbolismo ha sido develado gracias a estudios minuciosos, análisis comparativos que trascienden las fuentes tradicionales de lo político para internarse en la Historia del Arte, la Antropología, la Historia de las Religiones o la Teología Política, entre otras. Su rastreo

3 García-Pelayo, Manuel: El Reino, p. 111.

4 García-Pelayo, Manuel: Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político. Madrid, 1968. p. 20, nota 17.

5 Ullmann, W. ob. cit. p. 60.

6 García-Pelayo, M. Del mito, p. 24.

conduce a un conjunto de ideas político-religiosas enraizadas, en mayor o menor medida, en casi todos los pueblos de la Antigüedad y conforman lo que ha sido llamado el pensamiento político mítico, precedente del racionalizado⁷.

El mundo medieval recibió ese conjunto de ideas después de su asimilación y transformación por las dos instituciones que, en lo político, ejercieron un papel predominante en los siglos de gestación de su pensamiento: el Imperio romano y la Iglesia.

Para Roma -influida por el pensamiento mítico de los pueblos greco-orientales que había conquistado todo lo en la tierra está ordenado lo es en cuanto imagen, proyección y parte del orden cósmico visible mediante determinados ritos, lugares, personas y objetos dotados de fuerza santa. Así, la legitimidad y firmeza del orden político se asentaba de manera especial sobre las insignias, entre ellas, la más importante era la Corona, imaginada como la condensación material de la luz (inteligencia) y el poder cósmico. Esta, en cuanto objeto santo que contenía el poder, lo trasmitía a cada uno de sus portadores. De este modo, el acto de la coronación del nuevo rey se constituía en un momento trascendental pues se lo interpretaba como la repetición del acto primigenio-fundacional del orden político⁸.

Por los estudios del historiador húngaro Alföldi se conoce el origen y la forma de la Corona utilizada desde la época helenística, ya que los griegos -hasta Alejandro- permanecieron ajenos a estas ideas. Desde entonces se utilizó la Corona radial nacida de la asociación de la diadema con el "hvareno" iranio (luz-fuego), identificado con Mitra y con el sol⁹.

Los romanos, a su vez, sólo a partir de los Severos utilizaron estos símbolos con el agregado importantísimo

7 Id. p. 13.

8 Id. p. 16.

9 Alföldi, A.: Insignien und Tracht der römischen Kaiser, en Römische Mitteilungen, 50, 1953, cit. por García-Pelayo, M. p. 15-18.

de la identificación de la persona del emperador con el sol. Todo ello como consecuencia de un largo período de asimilación de ideas religiosas orientales que condujeron a la deificación de Roma, primero, y del emperador y su familia, después. De este modo, institucionalmente, el Imperio quedó constituido en una realidad sacro-política¹⁰.

Simultáneamente, el Cristianismo se había expandido silenciosa y profundamente en ese Imperio. Sus principios político-religiosos -a partir de un Dios único, fuente de todo poder, justicia y misericordia- eran totalmente contrapuestos a los de los romanos. Si bien los cristianos eran respetuosos del orden político romano (San Pablo y San Pedro, en sus epístolas son claros al respecto) consideraban que aquél que detentaba el poder lo hacía en nombre de Dios¹¹. Por tanto, reconocían la autoridad del emperador romano y lo respetaban pero se negaban a aceptar su carácter divino y, en consecuencia, a adorarlo como a un dios tal como lo establecía su culto. Estas diferencias fundamentales no podían sino provocar un enfrentamiento entre el Cristianismo y el Imperio. Pues, como expresa García-Pelayo: "Roma fue liberal en materia de religión, pero no así en materia política... si bien en Roma cabían distintos cultos, sólo el emperador y su culto daban unidad y fortaleza al Imperio"¹².

Durante esta penosa lucha de "fidelidades" ("fides" a Cristo-"fides" al César), se ordenaron los principios del pensamiento político del Medioevo. Es el período de "cristianización" de los símbolos imperiales y de "politización" de los cristianos. Cristo, cuya imagen ha sido politizada, se convierte en la antítesis del emperador romano. Cristo es el único Rey o Emperador verdadero, fuente de la auténtica "maiestas", sujeto originario de las insignias -llenas ya de referencias bíblicas- mientras que los reyes terrenales gobiernan y poseen estos símbolos de poder en calidad de vicarios del verdadero Dios.

10 García-Pelayo, Manuel: El Reino, p. 20-21.

11 Rom., 13, 1-7; I Pe., II, 13-17.

12 García-Pelayo, El Reino, p. 23.

La iconografía y la liturgia nos muestran cómo la Corona imperial es uno de los supuestos de la legitimidad política del vicariato de Cristo. La liturgia bizantina es clara y precisa al respecto, al mostrarla como el símbolo capital del Imperio -superior al cetro y a las demás insignias-. El patriarca la imponía físicamente, pero "inspirado" por Cristo o por el Espíritu Santo o bien, en nombre de Dios o de la Trinidad. Expresión acabada de esta vinculación entre la autoridad derivada de Dios y la Corona son las palabras que se pronunciaba cuando se inhumaba al emperador bizantino: "¡Entra, emperador: el Rey de reyes y Señor de señores te llama. Depón la Corona de tu cabeza!"¹³.

La síntesis de esta multiplicidad de elementos pero con prevalencia de los cristianos acuñados durante los siglos V y VI, nos dará la figura del gobernante alto-medieval que muestra en sus preocupaciones de gobierno y en el uso de símbolos, el pensamiento de unidad entre el reino de Dios y el reino de la tierra.

La Santa Corona Imperial

Estamos ante la "triumfal Corona del Imperio", como expresa el papa Juan XII en el privilegio concedido a Otón I el 12 de febrero del 962 para continuar su obra evangelizadora al este del Elba. Corona Santa, cuyo simbolismo es tan elevado que por sí misma puede definir este Imperio que acaba de ser recreado. Con la sola riqueza de su significado, nos enseña qué sentido tenía la institución imperial en este siglo X.¹⁴ En efecto, siendo un instrumento gnoseológico nos da acceso a determinados presupuestos de la realidad política¹⁵.

13 Folz, Robert: La naissance du Saint-Empire. París, 1967, p. 36.

14 Id., p. 119.

15 García-Pelayo, M.: Mitos y símbolos políticos. Madrid, 1964, p. 136.

Merece que nos detengamos en una minuciosa descripción.

La Corona está formada por ocho placas de oro unidas por bisagras con pequeños clavos de oro rematados en una perla. Cuatro de estas placas son altas y están adornadas por perlas y piedras preciosas y las otras cuatro con las que se alternan son más bajas y presentan figuras reales esmaltadas, bordeadas de perlas y piedras.

El cierre superior está formado por un arco único que une la placa frontal alta con la contrapuesta. Este arco está constituido por ocho pequeñas placas semicirculares de bordes perlados. En la unión de éste y la placa frontal está colocada una importante cruz adornada de piedras en el anverso y con el Cristo Crucificado en el reverso.

Aunque la forma octogonal puede sugerir una influencia bizantina, Folz nos indica que la Corona tiene su propia originalidad, dada entre otros elementos por el arco único a manera de cresta de gallo (hasta el momento de confección de esta Corona, tanto las de origen bizantino como franco, estaban cerradas por dos arcos que se cruzaban en la parte superior). El arco único está atestiguado por la documentación iconográfica desde la época de Otón I correspondiendo también a este momento el agregado de la gran cruz frontal. De acuerdo con los estudios de Schramm, este detalle singular encuentra su explicación en el Antiguo Testamento donde se lee "le puso una corona de oro sobre la tiara"¹⁶. Este arco, entonces, permitía su colocación sobre la mitra cuyas dos puntas podían emerger así cómodamente por detrás de las placas. Debe agregarse que este arco, según antiquísimo simbolismo, significa el lugar en el cual la divinidad colocaba su trono. También era interpretado como el océano que divide el mundo¹⁷.

16 Ecles., 45, 14.

17 García-Pelayo, M.: El Reino, p. 141, nota 109. Originado en Bizancio fue hasta cierto punto normal el modelo de corona con dos o más arcos cruzados en cuya inserción se colocaba la cruz.

El plano octogonal -que recuerda el de la capilla de Aquisgrán- es también significativo pues resulta de la integración de dos cuadrados, figura ésta representativa del mundo espacial en el pensamiento de la época¹⁸. A su vez, el formado por las placas altas decoradas con perlas y piedras evocaría la Jerusalén Celeste de planta cuadrada según el Apocalipsis y el otro, bajo, con las figuras reales esmaltadas, representaría la Roma "quadrata", sede, cabeza del Imperio y ciudad del futuro¹⁹.

Con "certeza absoluta", nos dice Folz, La Corona, a pesar de llevar una inscripción donde se lee el nombre del emperador Conrado II (1027-1039), puede ser datada entre los años 950 y 962. El obispo Liutprando de Cremona, testigo de la ceremonia de coronación de Otón I cumplida en Roma el 2 de febrero del 962, nos dice que su jefe llegó a esta ciudad: "miro ornatu novoque apparatu", es decir con los vestidos y las insignias de poder con que se adornaría en ocasión tan solemne. No es exagerado pensar que, de ellas, la más preciosa sería la Corona, de belleza deslumbrante.

La raíz bíblica del pensamiento político religioso (que no ha cesado de acrecentarse desde la época carolingia) brinda la clave para la interpretación total del objeto que nos ocupa. No sólo su forma singular sino sus riquísimos adornos alcanzan una profunda significación a la luz de las Sagradas Escrituras.

El detenido análisis y comparación con dichas descripciones brinda una mejor comprensión de su riquísimo simbolismo.

Las dos grandes placas frontal y posterior presentan cuatro líneas de tres grandes piedras preciosas cada una, enmarcadas por perlas, las cuales son interpretadas como los doce Apóstoles, símbolo del fundamento de la Iglesia según el Apocalipsis (frente) y de las doce tribus de Israel (nuca)²⁰.

18 Delort, Robert: La vie au Moyen Age. Paris, 1982, p. 83.

19 Folz, Robert: La naissance, p. 53. Apoc., 21,16.

20 Id, p. 53; Ex., 28, 17 ; García-Pelayo, M. El Reino, p. 140.

En primer término, el formato y la disposición de las piedras de ambas placas conducen a la descripción del pectoral del sumo sacerdote detallada en el Exodo:

"Harás un pectoral del juicio artísticamente trabajado... Será cuadrado y doble...Lo guarnecerás de pedrería en cuatro filas. En la primera fila pondrás una sardónica, un topacio y una esmeralda, en la segunda, un rubí, un zafiro y un diamante; en la tercera, un ópalo, un ágata y una amatista; y en la cuarta, un crisólito, un ónice y un jaspe. Todas estas piedras irán engarzadas en oro, doce en número, según el número de los hijos de Israel."

En segundo lugar, el número total de perlas -que alcanza al 144- [doce veces doce] permite la comparación con pasajes capitales del Apocalipsis, y de manera especial, con la descripción de la Jerusalén celestial hecha en el Apocalipsis: "la lumbrera de ella era semejante a una piedra preciosa de jaspe, a manera de cristal. Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas doce ángeles, y los nombres escritos que son los nombres de las doce Tribus de los hijos de Israel... y la ciudad es cuadrada... y midió su muro, y tenía ciento cuarenta y cuatro codos, de medida del hombre, que era la del ángel."²² En la Santa Corona encontramos no sólo los preciosos adornos, número y disposición de aquella descripción, sino también la escala de colores dominantes: el azul de los zafiros, el verde de las esmeraldas, los tonos claros de los jaspes y berilos²³

Las figuras alegóricas de las placas bajas nos dan idea de la misión imperial que se espera sea cumplida

21 Id., p. 35; Ex., 28, 15-21; García-Pelayo, M. Id.

22 Apoc., 21, 16 Cfr. Adão da Fonseca, Luis: La Cristiandad Medieval. En Historia Universal, E.U.N.S.A. T. V, Pamplona, 1985, p. 199.

23 García-Pelayo, M.: El Reino, p. 140; Folz, Robert: La naissance, p. 53.

a imagen de las cualidades que adornaron a los reyes bíblicos en ella representados. Allí están presentes: David, el gran rey inspirado; Salomón, el sabio y justo y Ezequías, rey de Judá a quien el Señor concediera quince años más de vida para que pudiese liberar a su pueblo de los Asirios de Asaradón²⁴. El profeta Isaías, quien tuvo la visión del Pantocrator con los dos serafines, es el cuarto personaje²⁵. La figura del rey Ezequías es "absolutamente inhabitual" en las representaciones de la época, nos indica R. Folz y, en consecuencia, se pregunta si habría que pensar en la grave enfermedad que padeció Otón en el año 957 que sin duda produjo tanta alarma en la corte como para que se dejara constancia escrita de la misma²⁶. Esta circunstancia brinda un aspecto de apoyo suplementario para la datación de la Corona como lo ha propuesto el mismo autor.

Por su forma y por la riqueza de detalles representativos (sabiamente elegidos), la Corona bien merece el título de "signo de gloria" que se halla en el ritual de consagración imperial y más aún "signo de santidad", como se la califica en una antigua fórmula del ceremonial de la realeza alemana.

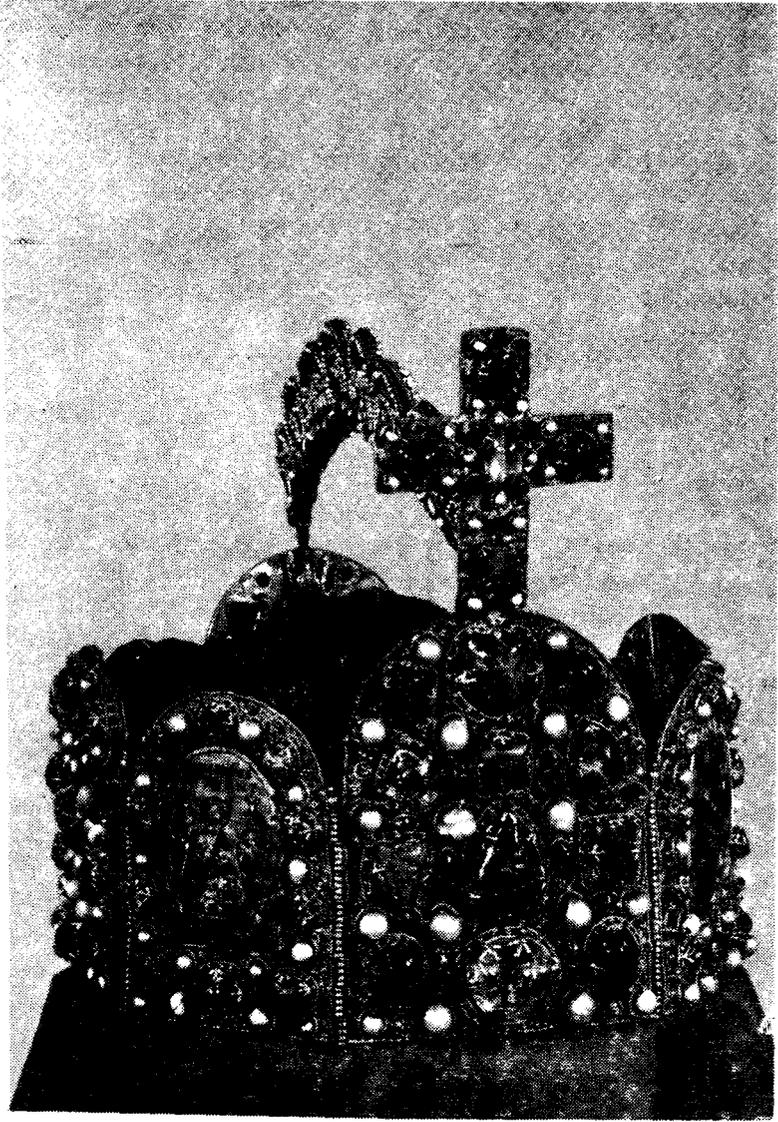
Es el símbolo político-religioso que distingue a quien la ciñe entre todos los reyes. Recuerdo del pasado y anuncio del futuro al proclamar los nombres de Jerusalén y Roma; símbolo del triunfo del Cristianismo y la Ciudad Celeste.

Expresión magnífica de la idea que Otón el Grande tenía acerca de su misión imperial, al igual que Carlomagno de quien se consideraba el legítimo sucesor: instrumento de Cristo para gobernar el Imperio, difundir la fe cristiana, hacer reinar la justicia y la paz. Ese Imperio que era

24 Is., 38, 1-5.

25 Is., 6, 1-3 García-Pelayo a diferencia de R. Folz indica que las figuras representadas son el Cristo Majestad y tres reyes bíblicos, El Reino, p. 141.

26 Folz, Robert; La naissance, p. 54.



La Santa Corona Imperial.
Kunsthistorisches Museum. Viena

considerado uno de los eslabones de la historia general de la salud de los hombres²⁷ insertado en la larga vida de lucha entre la primera y la nueva Jerusalén.

En la Edad Media, la Corona es, pues, la expresión de ideas profundas y auténticas de una época: signo, además, de aspiraciones y objetivos imposibles de aprehender de otro modo. Para los representantes del Santo Imperio, el verdadero gobernante es Cristo: ellos sólo son los primeros y humildes servidores de la Iglesia en el orden temporal.

27 Id.

HISTORIA MODERNA

"MAQUIAVELO: SU FORMA DE CONCEBIR LA HISTORIA"

Elba Liliana Cilveti

Para comprender la concepción que Maquiavelo tiene de la Historia es indispensable pensarlo dentro del marco de los acontecimientos históricos y de la cultura de su época. Después de leer y estudiar su obra, no sólo la histórica sino su producción en general, no podemos negar que es un historiador fuertemente influenciado por el contorno histórico cultural que le tocó vivir.

La Europa de los siglos XIV a XVI presenta una serie de notas tan típicas y originales en el orden de lo histórico y cultural que nos permiten caracterizarla como una época diferente.

A los elementos procedentes de la Edad Media se suman otros nuevos, cuyo resultado es una ampliación de horizontes y una profunda transformación en las condiciones de vida y modo de pensar de los pueblos europeos.

En el ambiente y en el nuevo espíritu que se define en la Europa de los siglos XIV y XV brota un conjunto de corrientes muy diversas y hasta opuestas, pero todas confluyen a un profundo cambio en el pensamiento de los siglos posteriores. En pocas palabras, lo que ha cambiado es la concepción del hombre y de la vida.

Entonces, no podemos entender a Maquiavelo separa-

do de la Italia de los siglos XV y XVI ni del movimiento renacentista. El es, en gran medida, un producto de esa Italia y de ese Renacimiento. Cabe aclarar que el movimiento renacentista como fenómeno cultural es sólo un aspecto de un fenómeno histórico más complejo, como hemos señalado, que se pone en evidencia a través de cambios en lo político, social, económico, religioso, científico, artístico y literario.

Es una época en que se produce el abandono de ciertas pautas y normas, de ciertos principios fundamentales propios de la visión mística y teológica que de la vida tuvo el hombre medieval, y que desembocará en el racionalismo desenfrenado del siglo XVIII.

Respondiendo a la nueva visión antropocéntrica que en esta época se gesta, y acorde con la nueva cultura humanista, racionalista, naturalista y en camino de una progresiva secularización, tendremos también una historiografía renacentista con características tales que la alejan de las producciones históricas de la época medieval y la acercan a las creaciones historiográficas de la antigüedad. Nos dice Croce:

"La negación de la trascendencia cristiana fue obra de la época del Renacimiento, cuando... la historiografía se secularizó".¹

En efecto, el historiador renacentista abandonará la concepción de la trascendencia cristiana que caracterizó a la época medieval y que dio lugar a una historiografía profundamente religiosa. Ya no interesa el fin trascendente del hombre -que no se niega-; ahora la preocupación sustancialmente humanista será la investigación acerca de la vida terrena exclusivamente. Se ha producido, entonces, una secularización en el campo de la historia, acorde con la secularización de la cultura renacentista.

Se abandona la concepción teológica, pero también el interés por la historia de la Iglesia, la vida de los santos

¹ CROCE, Benedetto. Teoría e historia de la historiografía. Buenos Aires, Escuela, 1955. p. 183.

y sobre todo por la milagrería que en gran medida empañó las historias medievales. Resulta, pues, muy natural que la nueva forma de la historiografía produzca un retorno a la antigüedad greco-romana, retorno que se expresó en el culto de la antigüedad clásica, y en todas las otras manifestaciones literarias, artísticas, morales y de costumbres. Al respecto nos dice Croce:

"... el documento y el monumento mayor... del retorno fue la formación del tipo humanístico de la historiografía, opuesto al tipo medieval. Este había sido predominantemente cronicista; y la historiografía humanística, aun aceptando el ordenamiento por años y por estaciones según los ejemplos griegos y romanos, eliminó todas las indicaciones numéricas que pudo, y se esforzó por transcurrir bien unida, sin cortes ni interrupciones cronológicas".²

Así, la crónica medieval es reemplazada por una nueva forma de historia política que trata en lo posible de evitar cortes cronológicos para dar visiones unitarias a la manera de los clásicos.

Sobre todo tratarán los nuevos historiadores de rescatar la vida política de los pueblos, que es donde ven desenvolverse el proceso histórico.

En este culto por lo clásico, los críticos y filólogos de la época dan valor de autoridad indiscutida a las obras de los antiguos al mismo tiempo que hacen objeto de la crítica más severa a los autores medievales.

El Renacimiento agrega al culto del mundo antiguo una nota propia: el culto del individuo. Nos dice Catlin:

"El residuo que queda después que el hombre del Renacimiento ha terminado su crítica del medievalismo, es el individuo, el superhombre de talento universal, el universale uomo, íntegro y equilibrado como una obra de arte, libre de inhibiciones derivadas

² CROCE, Benedetto. Op. Cit. p. 185-6.

de la conciencia socrática o eclesiástica".³

En efecto, la recuperación de la cultura antigua abrió el camino para lo que se ha llamado el "descubrimiento del hombre"; es decir, para una consideración puramente naturalística de la realidad, cada vez más desligada de los dogmas cristianos y de toda clase de religión positiva.

Este tipo de historiografía, así como la nueva erudición y crítica filológica es un fenómeno italiano. No exclusivamente, pero sí fundamentalmente italiano, ya que en Italia surge y se desarrolla con mayor fuerza y originalidad a través de destacadas figuras.

Son italianos los grandes precursores de esta línea de historiografía humanista: Guicciardini y Maquiavelo. Ambos integran una de las corrientes típicas de la época: la llamada Escuela política florentina.

Cambios ocurridos en toda Europa produjeron como cosa natural cambios paralelos en la reflexión política. Y en los años iniciales del siglo XVI, ese cambio se resume en la figura de Maquiavelo. Ningún hombre de su época vio con tanta claridad la dirección que estaba tomando en toda Europa la evolución política. Por otra parte, nadie conocía Italia tan bien como Maquiavelo.

Haremos algunas consideraciones sobre esta corriente historiográfica que nos adelantarán muchas de las características de la obra de Maquiavelo.

En Florencia, a fines del siglo XV y comienzos del XVI, surgen historiadores que exhuman el pragmatismo político de los clásicos y lo llevan a la exageración. Son historiadores preocupados por lo político, o mejor, políticos que recurren a la historia para buscar lecciones de política. Florencia se halla en una grave encrucijada y el momento es propicio para las especulaciones sobre el destino político de la ciudad, basadas en el ejemplo de la historia.

Nos cabe la pregunta acerca de la situación histórica que tanto influye en la obra de los historiadores florentinos, en la de Maquiavelo sobre todo. A despecho del fabuloso

³ CATLIN, George G. Historia de los filósofos políticos. Buenos Aires, Peuser, 1956. p. 217.

momento cultural que Italia vive, su situación política no puede ser más caótica. A pesar del sentimiento de italianidad que denotan muchos italianos ilustres, Italia, es un mosaico de diferentes estados entre los que se destacan los cinco principales: Milán, Venecia, los Estados Pontificios, el reino de Nápoles y Florencia. Además de ellos existe una multitud de estados pequeñísimos que se debaten por subsistir a cualquier precio eludiendo el avance amenazador de los grandes estados italianos.

Pero esta pulverización territorial y política no es el único mal que aqueja a Italia. La Italia dividida y anarquizada es presa además de las grandes potencias extranjeras. En el paisaje político europeo en los comienzos de los tiempos modernos, el contraste con la Italia desunida lo marca la existencia de tres grandes monarquías nacionales, consolidadas y convertidas en grandes potencias: España, Francia, Inglaterra. Dos de ellas -Francia y España- no permanecen indiferentes a la tentación de prevalecer en esa Italia fácil por su anarquía política, y tentadora por el brillo de su cultura y su espléndida situación económica. No olvidemos que las ciudades italianas son prácticamente las más ricas de Europa.

Los estados italianos luchan, pues, no sólo por prevalecer unos sobre otros, sino también por subsistir frente a la amenaza de las grandes naciones extranjeras que luchan entre sí en el mismo territorio italiano.

Florencia, la rica y espléndida Florencia, vive como pocas el drama que afecta a las ciudades italianas. Interiormente había sido devastada por las luchas de sus facciones internas, hasta que en 1434 cae bajo el poder de la familia de los Médicis. Esta familia de orígenes oscuros, enriquecida gracias a la banca y al comercio, va a dominar a Florencia por largos años y la ciudad vivirá bajo este dominio un brillante esplendor económico y cultural, sobre todo en la época de Lorenzo el Magnífico que hace de Florencia el centro del Renacimiento italiano.

Pero Florencia se estremece y tambalea cuando se produce en 1494 la invasión a Italia de Carlos VIII de Francia. Esta invasión sacará en alguna medida a los estados italianos de su localismo y les hará jugar en las cuestiones

internacionales de su época. Pero en Florencia, además, la invasión francesa provocará la caída de los Medicis y el establecimiento de la república. Una república joven, inmadura, improvisada. Es necesario dotarla de una nueva y estable organización. El momento no puede ser más propicio, pues, para que se insista en especulaciones en torno a la mejor forma de gobierno que convenga a la flamante república florentina.

Domina entonces una preocupación política que alcanza a los historiadores y se refleja en la historiografía, que buscará en la historia el ejemplo del pasado, las sabias lecciones de política que la ocasión exige. Los maestros serán los clásicos, a ellos se apelará para encontrar los fundamentos de sus deducciones políticas.

Justamente cuando se produce la expulsión de los Médicis y el establecimiento de la república florentina, comienza su carrera política Nicolás Maquiavelo.

Contra lo que podría creerse, no fue Maquiavelo un personaje importante en la política florentina de su época. Fue sí un hábil funcionario que participó como tal en la conducción de las relaciones internacionales de Florencia a cuyos organismos pertenecía en calidad de secretario. Nunca llegó a embajador pero participó en muchas embajadas. Su vida es la de un oscuro funcionario pero logró conocer íntimamente la vida política de Florencia, de Italia e incluso de Europa, lo hemos dicho ya, que lo dotará de un bagaje de conocimientos y experiencias que se reflejarán en su obra política e histórica. No olvidemos que Maquiavelo será historiador, pero un historiador político y a la vez un político práctico.

En 1512 las vicisitudes de la política florentina e italiana llevan a la caída de la república y al retorno de los Médicis. A pesar de que Maquiavelo no es una figura de importancia, está demasiado comprometido, a los ojos de los Médicis, con el régimen anterior. Se interrumpe así su carrera política en momentos en que ésta se encaminaba con grandes perspectivas de éxito. Maquiavelo es despojado de sus cargos y después de haber sufrido incluso las humillaciones de la cárcel, se refugia en su retiro de San Casciano. Se ha interrumpido su vida pública pero

comienza la gran etapa de su creación intelectual. La mayoría de sus obras importantes fueron escritas en su refugio de San Casciano.

Para conocer a Maquiavelo como historiador, para llegar a captar en su profundidad el pensamiento histórico que fundamenta no sólo su obra histórica sino también la política, se deberá recurrir a todas sus obras y prescindir de clasificaciones artificiosas a las que se ha llegado por un excesivo prurito de rigor metodológico.

No es difícil encontrar clasificaciones puramente externas que agrupan en tres clases sus obras: las literarias, las políticas y las históricas.

La Historia de Florencia es la de mayor envergadura historiográfica, la más estructurada, la que presenta materiales históricos más elaborados, sin embargo las mayores sugerencias sobre los fundamentos de su pensamiento histórico las encontraremos en sus llamadas obras políticas: en *El Príncipe*, y sobre todo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, e incluso en sus obras estrictamente literarias donde podremos alcanzar, como en *El asno de oro*, una visión más acabada de su concepto de la naturaleza humana.

José Luis Romero, acerca de esta cuestión, nos dice:

"[...]narración histórica y sistemática política no son sino dos polos de una misma preocupación que atraen hacia sí, indistinta y permanentemente, los materiales históricos para organizar en ese juego pendular -y no alrededor de uno de los núcleos- una profunda y estructurada concepción de la vida histórica que satura su obra estrictamente historiográfica, que nutre su reflexión política, y que subyace, todavía, en el satírico de *La Mandrágora o Clizia*".⁴

Estas aclaraciones sobre el carácter de su obra

4 ROMERO, José Luis. Maquiavelo historiador. Buenos Aires, Editorial Nova, 1953. p. 62.

nos permiten afirmar la existencia en ellas de una profunda y coherente concepción de la vida histórica, que si bien no fue deliberadamente expuesta y sistematizada, subyace como trasfondo de toda su obra y se manifiesta no sólo en observaciones aisladas sino en todo el desarrollo de la narración.

A esta concepción de la vida histórica haremos referencia ahora, pero señalando primero cuál es el valor que tiene para Maquiavelo el conocimiento de la historia. En parte ya lo hemos adelantado al ubicar a Maquiavelo dentro de la corriente de historiografía política florentina. Maquiavelo no es un historiador en sentido estricto. No llega a la historia por la historia misma. Recurre a la historia, la usa. ¿Por qué? Porque el conocimiento de la historia es útil. ¿Util para qué? Para solucionar los problemas políticos que aquejan a su época. La historia como tal queda reducida a una situación de subordinación, es una mera auxiliar de la política. Hay en esta actitud pragmática una reducción de lo histórico a lo estrictamente político. En pocas palabras, es una historia pragmática que sólo vale por su utilidad política y que queda reducida en su contenido a lo puramente político y militar, ya que es en este plano donde Maquiavelo ve desarrollarse la vida histórica de los pueblos.

Escribe Maquiavelo en el prólogo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*:

"Nondimeno, nello ordinare le repubbliche, nel mantenere gli stati, nel governare i regni, nell'ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi, nello accrescere lo imperio, non si trova nè principe, nè repubblica, nè capitano, nè cittadino, che agli esempi degli antichi ricorra. Il che mi persuado che nasca, non tanto dalla debolezza, nella quale la presente educazione ha condotto il mondo, o da quel male che uno ambizioso ozio ha fatto a molte provincie e città cristiane, quanto dal non avere vera cognizione delle istorie, per non trarne, leggendole, quel senso nè gustare di

loro quel sapore che le hanno in sè".⁵

Se ve aquí el sometimiento que, a lo político, sufre lo histórico en Maquiavelo. En otro párrafo de los *Discursos* queda aún más marcado el carácter utilitario que adjudica a la historia:

"... ho giudicato necessario scrivere sopra tutti quelli libri di Tito Livio, che dalla malignità dei tempi non ci sono stati interrotti, quello che io secondo le antiche e moderne cose giudicherò essere necessario per maggior intelligenza di essi, acciocchè coloro che questi miei discorsi leggeranno, possano trarne quella utilità, per la quale si debbe ricercare la cognizione della istoria".⁶

Para Maquiavelo, la historia de los primeros siglos romanos es una historia privilegiada, más rica en enseñanzas que ninguna otra. Es esta historia la que primero debe conocer a fondo y la que debe iluminar siempre su pensamiento y su práctica. Se propone estudiarla según Tito Livio. Se entrega a la tarea de comentar la obra completa del historiador paduano. Pero la brevedad de la vida humana no le permitió sobrepasar los diez primeros libros. Conoce también, sin duda, la historia griega, y, mejor que la mayor parte de sus contemporáneos, la historia moderna de Europa desde la caída del imperio de Occidente; y conoce, en fin, la política europea, en la que ha participado. Pero ni la historia griega, ni la historia moderna, ni la crónica reciente, contienen una enseñanza igual a la que, para un hombre de Estado, se desprende del pasado romano. Maquiavelo, que disfrutó mucho al contemplar el mundo moderno, pero que conocía sus taras y debilidades, después de un largo periplo a través de Italia y Europa, volvió a buscar las enseñanzas de Roma.

Así se define la obra intentada por Maquiavelo.

5 MACHIAVELLI, N. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, en Il Principe e le Deche. Milano, Istituto Editoriale Italiano, s/f. p. 144.

6 Ibid., p. 144-5.

El problema planteado permanece a un nivel estrictamente político. El método es histórico, analógico, experimental, se funda sobre el hecho tal como lo da la historia. La historia griega y la historia moderna le permiten establecer, entre las instituciones romanas, las de Grecia y los Estados recientes, algunas comparaciones que ayudan a comprender el espíritu de unos y otros. El método de Maquiavelo se apoya, finalmente, sobre la experiencia. Lo que pudo saber, por la práctica, del gobierno de una ciudad libre y sus relaciones con los Estados italianos o europeos, le permite verificar en lo vivo las conclusiones que le sugieran las lecciones del pasado. De esta forma llega a desprender el gusto y el sabor de los hechos históricos. De esta forma se eleva poco a poco hasta los principios generales según los que se desarrollan necesariamente la sucesión y evolución de las formas políticas.

Entonces, en la historia romana, en la comparación de la historia romana con la historia griega y moderna, en la confrontación de las teorías que ha podido extraer de los hechos con los acontecimientos de los que ha sido espectador, Maquiavelo prosigue su estudio, se eleva a los principios generales, desciende de nuevo a la práctica. Ya hemos dicho que el problema que se plantea Maquiavelo se limita voluntariamente a la política. Emprende la tarea de definir los medios más seguros que, en el universal transcurso de las cosas, permiten fundar un Estado sólido y mantenerlo contra las amenazas internas de disolución, contra los peligros del exterior; conservarlo, detener su decadencia, reformarlo. Problema de arte político. En efecto, la política le parece dominar y mandar la economía y la vida social. Hay razones de salud pública que le imponen tomar este camino. Quien quiera salvar a Italia, o solamente a Florencia, debe, ante todo, construir o reconstruir la armadura del Estado. Lo primero, la política. Análogamente, el estudio científico de Maquiavelo se impone unos estrictos límites. Recae casi únicamente sobre el estudio de los hechos que parecen concurrir a la conservación del Estado. Al respecto, Sabine afirma:

"A pesar de lo clara y amplia que era su visión

de la política, Maquiavelo fue, de modo muy acusado, un italiano del primer cuarto del siglo XVI. Si hubiese escrito en cualquier otro tiempo y lugar, su concepción de la política habría tenido que ser distinta".⁷

Así, primeramente, y sobre todo, hechos de orden político: leyes, instituciones, constituciones, actividad del legislador, del hombre de Estado, del ciudadano; hechos de orden militar, estudiados no bajo su aspecto técnico especial, sino en las relaciones que mantienen con las necesidades de la defensa nacional y el espíritu de las instituciones; hechos de orden diplomático, estudiados no bajo su aspecto técnico y especial, sino en cuanto a las relaciones que se establecen naturalmente entre los Estados, según las necesidades de su competencia, de su equilibrio. Y hechos de orden religiosos. Pero Maquiavelo, escasamente informado de las religiones antiguas, poco accesible a los sentimientos e ideas que constituyen la esencia del cristianismo, sólo considera los hechos religiosos en las relaciones que mantienen con la política, y la religión como un medio subordinado a los fines del Estado.

Maquiavelo conoce la política, la legislación, la diplomacia, y cree conocer la guerra, pero conoce mal y desdeña la economía. Maquiavelo eligió a Tito Livio y Polibio como maestros de sus estudios históricos. Y en el estudio de la historia olvida lo que ellos han olvidado: como ellos, no atiende más que al drama de los acontecimientos políticos, diplomáticos y militares; la acción del legislador; la evolución de los principios y de los caracteres que imprimen a las instituciones.

Maquiavelo aleja finalmente de su estudio, si no la vida moral, que reduce por lo demás a la práctica de las virtudes cívicas, al respeto por la ley y por las tradiciones y prácticas religiosas cuya conservación juzga necesaria el Estado para su propio mantenimiento, por lo menos toda la vida intelectual. El esfuerzo de las generaciones humanas para comprender el mundo y comprenderse

7 SABINE, George H. Historia de la Teoría Política. México, F. C. E., 1982. p. 252.

a sí mismas no le interesa. Arte y letras, trabajo del espíritu y del pensamiento, son para Maquiavelo terrenos donde personalmente, como autor de relatos y comedias, como poeta, incluso como teórico de doctrinas políticas, pudo buscar y obtener un rango eminente; terreno, sin embargo, donde la ciencia histórica, para él, no tiene ninguna razón para aventurarse.

Maquiavelo pensó que la creación de un Estado unitario y nacional en Italia, o más simplemente, la reforma de la constitución florentina, sólo podía fundarse sobre una política positiva. Desde el comienzo del *Discurso* definió esta política como una nueva ciencia, con el orgullo de seguir una vía que nadie todavía había hallado:

"... ho deliberato entrare per una via la quale non essendo stata per ancora da alcuno pesta, se la mi arrecherà fastidio e difficoltà,...".⁸

Maquiavelo no es, sin embargo, un verdadero técnico de la política. Se eleva a una visión general de la evolución humana, pero, hemos dicho, no considera ni la sucesión de formas económicas o sociales, ni el progreso del espíritu. Hombre de Estado, político, sólo desea estar atento a los destinos de los Estados, a las vicisitudes de las formas políticas. Pensamos que es bien acertado el juicio que emite Sabine:

"Los escritos políticos de Maquiavelo pertenecen más bien a la literatura diplomática, de la que hay abundantes muestras debidas a los escritores italianos de la época, que a la teoría política... Además, no puede calificársele de científico en sentido propio, aunque su juicio se formaba empíricamente, por la observación de los gobernantes que había conocido o por el estudio de los ejemplos históricos. Pero su empirismo era de sentido común o de astuta previsión práctica y no un empirismo inductivo dominado por el deseo de comprobar teorías o principios generales".⁹

8 MACHIAVELLI, N. Op. Cit. p. 143.

9 SABINE, George H. Op. Cit. p. 254-6.

En efecto, el juego diplomático no se ha desarrollado nunca con mayor dureza que en las relaciones entre los estados italianos de la época de Maquiavelo. Nunca han contado más los cambios y vueltas de las negociaciones que entre aquellos gobernantes, todos ellos aventureros, que basaban sus éxitos por igual en la habilidad del juego y la fuerza menos disimulada. Los escritos de Maquiavelo tienen méritos y defectos característicos. Se encuentra en ellos una situación política, el juicio más claro y más frío respecto a los recursos y la posición de un adversario, la apreciación más objetiva de las limitaciones de una política, el más firme sentido común en la previsión de la lógica de los acontecimientos y el resultado de una determinada política.

Del mismo modo es equívoco sostener que Maquiavelo seguía un método "propiamente histórico", porque sus ejemplos están tomados con frecuencia del pasado. Ya nos hemos referido más arriba del límite de su método, de cómo utilizaba la historia lo mismo que sus propias observaciones para dar ejemplos o apoyar conclusiones a las que había arribado.

Como los filósofos antiguos, como Platón y Aristóteles, como los teólogos de la Edad Media, Maquiavelo se había planteado, entonces, el problema del buen gobierno. Ninguno de ellos dudaba que la cuestión fuera de orden moral. Cristianos habían pedido solución a la moral cristiana. Maquiavelo reduce la política al arte de captar, cultivar y ordenar las fuerzas en juego, tan al margen de la ética pagana como del cristianismo. En Maquiavelo se ve bien claro lo que dice Catlín:

"El centro de gravedad de la cultura se había desplazado definitivamente del otro a este mundo; de la teología a la política".¹⁰

Entre todos los espíritus del Renacimiento italiano, Maquiavelo es el más ajeno al Evangelio, el menos accesible

10 CATLIN, George G. Op. Cit. p. 220.

a esa fe de la que Dante vive, el más indiferente a la moral cristiana, a la que acusa de haber debilitado la energía de carácter de los hombres de su tiempo. Ya hemos señalado que sólo ve en la religión un instrumento en manos del hombre de Estado. Asimismo, las virtudes que exaltan los humanistas sólo tienen valor como medios que el hombre de Estado puede utilizar. Una política que subordina a sus fines el derecho y la moral, valora y calcula exactamente los medios, considera los sentimientos o pasiones de los hombres, sus creencias o sus ideas, únicamente como un simple dato para medir las fuerzas o debilidades que pueden ayudar o contrariar su juego. La política se propone un solo objetivo: la fundación del Estado, la conservación, el desarrollo, la grandeza del Estado. Dicha política se define y desarrolla para sostener una concepción republicana del Estado, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Más desnuda, apretada y resueltamente simplificada, se ofrece en el libro del *Príncipe* a servir a una monarquía que todavía no se ha llegado a fundar. Pero el Estado es siempre aquí un hecho histórico e impuesto por lo real. En efecto, Maquiavelo funda el Estado sobre un hecho histórico que es, a la vez, de orden material y espiritual: la existencia de la nación. Imagina un Estado nacional, todavía no definido con la suficiente claridad como para poder recibir en él a todos los pueblos de Italia, bastante fuerte al menos para poder atraerlos y conducirlos, para rechazar las invasiones extranjeras, para asegurar la salvaguarda de esa patria italiana cuya imagen parece ya haber entrevisto Petrarca.

Con este fin político se ha lanzado Maquiavelo a investigar sobre el espíritu de las leyes que regulan el gobierno de los pueblos, la fundación y conservación de los Estados. Con este mismo fin político se ha dirigido Maquiavelo a crear, a la vez, la crítica del pasado ambiguo y el estudio de esos tiempos modernos durante mucho tiempo despreciados. Su experiencia de los asuntos contemporáneos le llevó a la comprensión de ese pasado. Además se supo poner en situación de solazarse con el espectáculo que los acontecimientos iban desarrollando ante sus ojos, lo que le condujo a la comprensión del mundo moderno.

Así, pudo confrontar, como él mismo dijo, una lectura ininterrumpida de las cosas antiguas con una larga experiencia de las cosas modernas. Leemos sus propias palabras en la dedicatoria a Lorenzo de Médicis en *El Príncipe*:

"... non ho trovato intra la mia suppellettile cosa quale io abbia piú cara o tanto existimi, quanto la cognizione delle azioni delli uomini grandi imparata con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antique...".¹¹

Veamos ahora qué es la realidad histórica para Maquiavelo. Piensa que ésta se presenta ante nuestra mirada como caótica, inconexa, como si en ella sólo rigiera el azar y lo fortuito. Pero esto es sólo una apariencia. Bajo esta apariencia él percibe en la historia un orden profundo, una ordenación lógica con leyes y principios rigurosos, tan rigurosos como las leyes y principios que rigen el mundo de la naturaleza. De este modo, Maquiavelo historiador, estudia la aparición de las formas políticas, investiga las causas internas y externas que producen su decadencia, intenta captar las leyes que, a través del mundo antiguo y moderno, determinan su nacimiento y evolución. Según sus propias palabras:

"... infiniti che leggono, pigliano piacere di udire quella varietà degli accidenti che in isse si contengono, senza pensare altrimenti d'imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile, ma impossibile; come se il cielo, o il sole, gli elementi, gli uomini fossero variati di moto, di ordine e di potenza da quello ch'egli erano anticamente".¹²

Maquiavelo sólo se preocupa de definir los principios en virtud de los cuales los hechos particulares se ven ilumi-

11 MACHIAVELLI, N. *Il Principe*, en *Il Principe e le Deche*. Milano, Istituto Editoriale Italiano, s/f. p. 59.

12 MACHIAVELLI. N. *Op. Cit.* p. 144.

nados por la inteligencia. Contempla cómo las repúblicas y monarquías nacen, crecen, se hacen ocultas, perecen y se restauran, según ciertas leyes históricas, de la misma manera que el naturalista observa el desarrollo de tales órganos o tales funciones según las leyes de la fisiología. Con idéntica objetividad examina los casos históricos presentados por el nacimiento, la creación o la reforma de un Estado autoritario o republicano. Este estudio crítico de los hechos puede fundar una técnica de gobierno segura hasta lograr un carácter de perennidad, en armonía con la perennidad de las leyes naturales y de los caracteres esenciales de la especie humana. Nos dice en los *Discursos*:

"... gli uomini... nacquero, vissero, e morirono sempre con un medesimo ordine".¹³

Maquiavelo, que hace una historia sin Dios, considera que las leyes rectoras del mundo histórico provienen de la manera de ser del hombre, de su propia naturaleza. A pesar de los cambios, de lo discontinuo, hay algo que se mantiene constante en la historia: la naturaleza del hombre, que es invariable, permanente. Los hombres pasan y la historia cambia, pero la naturaleza humana permanece invariable en la historia. Nos dice:

"Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso nè immeritamente, che chi vuol vedere quello che ha ad essere, consideri quello che è stato: perchè tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce, perchè, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbero sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortiscano il medesimo effetto".¹⁴

Justamente, esa naturaleza del hombre, constante y universal, jugando en la historia, es lo que lleva al eterno

13 Ibid., p. 179.

14 MACHIAVELLI, N. Op. Cit. p. 479.

retorno de las cosas, como ley que se cumple inexorablemente. Aquí también Maquiavelo se aparta de la concepción cristiana que afirmaba la progresión de los acontecimientos en la historia hacia un fin que era el advenimiento del reino de Dios. El, por el contrario, se adscribe al esquema griego del ciclo. Hay un indefinido sucederse de civilizaciones que pasan siempre por las mismas etapas. Esta es la gran ley de la historia que se cumple tan rigurosamente como cualquier ley natural. Pero donde con mayor claridad ve Maquiavelo la recurrencia de lo histórico es en la vida institucional de los pueblos. Hay en todo estado un suceder de etapas que conforman un ciclo que es siempre el mismo y como tal se repite. Retoma, como ya hemos visto, el concepto clásico del ciclismo y, al igual que los griegos, lo aplica a las formas de gobierno que se suceden según una ley inmutable. Las tres formas puras: monarquía, aristocracia y democracia, y las tres formas degradadas: tiranía, oligarquía y demagogia, se suceden necesariamente en un orden fijo. Leemos en *Discursos*:

"E questo è il cerchio, nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano; ma rade volte ritornano ne governi medesimi, perchè quasi nissuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piedi. Ma bene interviene che nel travagliare una repubblica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno Stato propinquo che sia meglio ordinato di lei; ma dato che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi".¹⁵

Es decir, si en un Estado no encontramos todas las etapas, no es porque la ley no se cumpla, sino porque el Estado ha desaparecido antes de completar el ciclo pasando por todas las etapas. Estas formas de gobierno son tomadas de Platón y Aristóteles, pero interpretadas y combinadas como elementos de la dinámica a la manera de Polibio, quien, a pesar de no ser nunca mencionado

¹⁵ MACHIAVELLI. N. Op. Cit. p. 152.

por Maquiavelo, es evidentemente el autor de la concepción.

Señalamos antes el carácter pragmático que para Maquiavelo tiene el conocimiento de la historia. Aquí, precisamente, está el fundamento de ese pragmatismo. Si el suceder histórico se repite, es evidente que el conocimiento del pasado es una permanente lección útil para el presente y para el futuro. Si conocemos cuáles son los efectos que determinadas causas produjeron en el pasado, sabremos pues, cuáles son los efectos que esas mismas causas producirán en el presente y en el futuro. Esto lo expresa claramente en los *Discursos*:

"E' si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città e in tutti i popoli sono quelli medesimi desideri e quelli medesimi umori, e come vi furono sempre".¹⁶

Notemos cómo en este texto ha recalcado la presencia de deseos y pasiones humanas. Maquiavelo tiene muy triste opinión de la naturaleza humana universal y permanente. Para él los hombres son mediocres, ingratos, volubles y movidos siempre por la insatisfacción y una enfermiza pasión por los cambios. Es por eso que el personaje de *El osno de oro* prefiere continuar entre los cerdos antes que retornar a su antigua condición humana. Es su inconformable pesimismo, lo que lleva a Maquiavelo en *El Príncipe* a hacer la apología de los regímenes fuertes y autoritarios, como único medio de frenar la maldad natural de los hombres.

Esto nos lleva a considerar otro de los aspectos del pensamiento histórico de Maquiavelo. Es típico del Renacimiento la exaltación que el hombre "secularizado y autónomo" hace de su querer voluntarioso, es decir la fuerza de su voluntad que asegura su acción en la historia. Entremos ahora en aquel tema que se refiere a la génesis de los acontecimientos, a los factores que desencadenan los hechos históricos y al papel que en ellos juega el hombre.

Por un lado reconoce esa fuerza de voluntad que

16 Ibid., p. 231.

permite al hombre actuar en la historia. Hay hombres que pueden tener una capacidad de eficacia en la acción, capacidad que él designa con la palabra "virtú". Es una "virtú" que nada tiene que ver con el concepto de la virtud cristiana. Para Maquiavelo la "virtú" es un compuesto de aptitudes, es la capacidad que hace obrar con eficacia a algunos hombres e incluso a algunos pueblos y que les permite destacarse, sobresalir sobre el conjunto e imponer su voluntad al rumbo de los hechos históricos. En fin, se traduce en efectividad en la acción, en la política sobre todo.

De acuerdo a esto parecería que Maquiavelo reconoce la libertad del hombre, su libertad de acción, o al menos, la libertad de ciertos hombres, de aquellos que poseen la fuerza de su propia "virtú". Pero en realidad Maquiavelo hace jugar a la libertad humana en la historia enfrentándola con las fuerzas que la limitan, con las fuerzas que son la negación de la libertad.

Nos preguntamos, entonces, cuáles son esas fuerzas que limitan el libre accionar de la "virtú", la voluntad de acción del hombre.

La primera ya la hemos visto: es la historia, la historia misma que encierra al hombre en esa ley fatal e ineludible de la repetición, la recurrencia, el ciclo. Pero no es ésta la única valla para el libre accionar del hombre. Maquiavelo agrega la idea de fortuna, rescatada también del pensamiento histórico de los clásicos y que tanta importancia tiene en Polibio, por ejemplo. En algunos pasajes de Maquiavelo, la fuerza de la fortuna adquiere tal valor que pareciera ser un sucedáneo de la Providencia cristiana. Es la fuerza que dirige a los hombres, que los acerca, y contra la que no caben resistencias. Nos dice:

"Fa bene la fortuna questo, che ella eleggere un uomo, quando ella voglia condurre cose grandi, di tanto spirito e di tanta virtù che è conosca quelle occasioni che ella gli porge. Così medesimamente, quando ella voglia condurre grandi rovine, la vi prepone uomini che aiutino quella rovina. E se alcuno fusse che vi potesse ostare, o la lo ammazza,

o lo priva di tutte le facultà da poter operare alcun bene".¹⁷

Pero a pesar de este pasaje y de otros similares que encontramos en todas sus obras, en general, no podemos afirmar que Maquiavelo haya tenido una idea perfectamente clara del valor de esta fuerza que escapa a su interpretación inmanente de la historia. Más bien la fortuna se configura con una personalidad imprecisa. A veces es el mero azar, otras es una especie de inteligencia directora cuyos designios se ocultan al hombre. Es decir le adjudica a la fortuna todo lo imprevisto, todo cuanto escapa al cálculo o a la previsión humana. Pero lo realmente interesante es cuando Maquiavelo enfrenta a la fortuna con la fuerza y voluntad del hombre, con su "virtú". El hombre, si bien no puede cambiar los designios de la fortuna, haciendo uso de su "virtú" podrá aprovechar lo que ella ha establecido, podrá secundarla, contrarrestarla. Esto es lo que dice en una de las partes más conocidas de *El Príncipe*:

"... molti hanno avuto et hanno opinione, che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbono iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuora d'ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta; mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Non di manco, perchè el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere esser vero che la fortuna sia arbitre della metà delle azioni nostre, ma che ancora lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. Et assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li adifizii,

17 MACHIAVELLI, N. Op. Cit. p. 361.

lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar. E, benchè sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe nè sì licenzioso nè sì dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla".¹⁸

De esta manera, Maquiavelo resguarda, reivindica una parte de la libre acción del hombre en la historia. La voluntad humana no podrá contradecir los dictados de esa fuerza imprevisible que es la fortuna, pero la fuerza de la "virtú" podrá sí acomodar su acción inteligentemente a las condiciones que la fortuna va presentando.

Hay, además, una tercera fuerza que Maquiavelo considera como una limitación a la libertad del hombre, o mejor, a la libre acción de la "virtú" en la historia: es la necesidad. La necesidad surge de las circunstancias dadas en el momento de la acción: es el conjunto de condiciones del medio y el momento en que el hombre vive. Estas condiciones son el punto de partida, los estímulos que en gran parte llevan al hombre a obrar decididamente e imprimir cambios en el desarrollo histórico. Por eso, considera Maquiavelo, no es sólo una limitación lo que impone la necesidad, antes bien, la necesidad ejerce una función estimulante en el accionar del hombre. Es, lejos de un impedimento o un obstáculo, un estímulo eficaz para la acción provechosa. En un pasaje de los *Discursos* nos dice:

"... gli uomini operano o per necessità o per elezione, e perchè si vede quivi essere maggior

18 MACHIAVELLI, N. Op. Cit. p. 132.

virtù, dove la elezione ha meno autorità, è da considerare se sarebbe meglio eleggere;...".¹⁹

Virtú, fortuna y necesidad son, pues, para Maquiavelo los tres factores del suceder histórico, las tres fuerzas que engendran los acontecimientos. De ellos, la "virtú", esa capacidad especial que tienen los hombres de ejercer su voluntad traducida en una acción eficaz, se ve siempre obligada a contar con las limitaciones que le ofrecen las otras dos fuerzas que juegan en la historia: fortuna y necesidad, y a ellas agregamos la historia misma con la fatal e ineludible ley que la rige y que lleva a la reiteración, la repetición de los hechos a través del ciclo.

Entonces, hemos tratado de señalar cuáles son los principios fundamentales del pensamiento histórico de Maquiavelo, que si bien no están perfectamente sistematizados a la manera de una verdadera filosofía de la historia, subyacen como fundamento de todas sus obras, tanto históricas como políticas.

La sujeción de la historia a lo político que observamos en toda su producción, como también una permanente intención pedagógica; este buscar en la historia la confirmación de sus propias doctrinas políticas, ha hecho que sus obras no alcanzaran el vuelo histórico que sus dotes de historiador podrían hacer suponer. Le faltó intención de sumergirse en el pasado para vivirlo y revivirlo, lo que constituye la pasión de todo verdadero historiador. Y si lo hizo, fue siempre acuciado por los problemas de la realidad viva y envolvente de su época, de esa época italiana cuyos males quiso superar.

En efecto, Maquiavelo, como hemos ido señalando a lo largo de este trabajo, realiza el análisis de los problemas planteados por la necesidad de curar las miserias de Italia. El problema militar, el que exige más urgente solución, le lleva al problema político; el problema político, al problema social; el problema social, al problema moral y religioso. Ante su mente se reconstruye un mundo nuevo.

¹⁹ MACHIAVELLI, N. Op. Cit. p. 146-7.

No se le oculta lo que exige la creación en Italia de un Estado nacional, bastante fuerte para resistir a los extranjeros. Abolición o debilitamiento definitivos de la autoridad imperial; abolición o debilitamiento definitivos del poder temporal de los papas; desaparición, supresión de los pequeños Estados sin vigor ni futuro, de la mayor parte de las ciudades republicanas y los señoríos; desaparición, supresión de todo lo que queda del pasado feudal, o por lo menos imposición a los nobles de la disciplina de un gobierno civil y de la autoridad del Estado.

No nos puede extrañar ahora que Maquiavelo al hacer historia no haya podido desprenderse de su presente. No obstante debemos reconocer los esfuerzos teóricos por fundar una ciencia nueva. Nos dice Renaudet:

"La grandeza de Maquiavelo no está, pues, ni en lo que hizo,... a menudo discutible, ni en lo que quiso hacer, ya que sus proyectos de acción, florentina o italiana, fueron igualmente ilusorios... No está siquiera en su obra, compuesta esencialmente por un libro inacabado de filosofía histórica, y un vigoroso tratado de política, pero discutido y discutible, y que, bien mirado, resulta incompleto y sumario... La grandeza de Maquiavelo reside en su análisis de los hechos que forman la trama de la política, en su análisis de las instituciones y las leyes, del espíritu de las leyes y del espíritu de las instituciones; en el esfuerzo que realizó para construir,... la ciencia de la política".²⁰

La obra de Maquiavelo no se sostenía en una dialéctica de ideas puras. Se nutría de historia y sagacidad crítica. Únicamente la doble luz de la historia que creyó saber y de la historia en que se mezcló activamente permiten comprender el origen, la seguridad dogmática y las incertidumbres de su pensamiento.

20 RENAUDET, Agustín. Maquiavelo. Madrid, Tecnos, 1965. p. 134-5.

LOS TITULOS DE DOMINIO AMERICANO DE CASTILLA

Enrique Díaz Araujo

Un debate que atraviesa los siglos es el referido a las causas del dominio de España en América. Si fuera posible trazar un vector que dividiera la inmensa masa historiográfica, al pronto se advertiría cómo se han privilegiado los hechos sobre el derecho. Ciento, por no decir miles, de obras aplicadas a la indagación de los sucesos del Descubrimiento y Conquista de las Indias Occidentales, contra una decena de trabajos encaminados a verificar la validez de los títulos jurídicos de aquellos acontecimientos. Esto es lo primero que llama la atención al espectador del panorama americano. Si es verdad que el orbe cultural ibérico peca de legalismo, en detrimento de los substractum fácticos de su sociabilidad, en este caso particular, no se cumple el axioma conocido. Los juristas, en especial, los peritos en Derecho Internacional Público, quedan en manifiesta minoría frente a los historiadores políticos, militares, eclesiásticos, económicos y sociales de la cuestión. Aludimos, claro, a los investigadores propiamente dichos. Porque resúmenes, divulgaciones y reiteraciones, más o menos pasatistas, abundan aquí, como es de rigor. Para asentar esta primera observación, no computamos, pues, a los manuales de derecho indiano que, por lo general, se limitan a incorporar, sin beneficio de inventario, ni estructura ordenada, parte del ingente volumen de datos

de la historiografía general.

No se nos escapa que la historia, ante todo, se compone de hechos. Decididamente, no apreciamos mucho los frutos de esa tendencia hacia la "historia sin acontecimientos", que provoca la delectación de los sociólogos apresurados. Mas, a la inversa, tampoco nos satisfacen en demasías los innúmeros cricones que prescinden de las interpretaciones valorativas, prevalidos de una cierta "pureza histórica". Pareciera, que el equilibrio o armonía entre los dos elementos del proceso histórico, se impone, un tanto perogrullescamente. Proporcionalidad que es jerárquica. Puesto que sin la prioridad de los principios de los saberes específicos el material fáctico resulta un magma ininteligible. Dicho de otra forma: si no se conocen previamente, como ocurre en el ejemplo que nos ocupa, las normas reguladoras del derecho Internacional, ¿qué es lo que sondeará en su pesquisa el historiador...? Se extraviará en infolios y portulanos, transcribiendo o fotocopiando línea tras línea, sin obtener ni para sí ni para su público un sentido orientador de tanto papel impreso. Por el contrario, si tiene en claro la teoría de la disciplina enmarcadora, como hipótesis de trabajo, podrá ir, rápida y sencillamente, hacia los documentos para ver si se verifican o no en el dato histórico aquellos principios fundamentales. Por cierto que se trata de seguir esa dirección de investigación, puesto que al revés, sería instalar el acontecimiento en un lecho de Procusto, tal cual suele hacerlo, no la teoría, sino la utopía devenirista, que "sabe" por anticipado las supuestas "leyes de la historia" y, por consiguiente, procede a descartar todo cuanto no las confirman.

Bien: prevalidos de ese cartabón epistemológico, intentaremos nosotros delinear una síntesis del problema dominial americano.

Al pronto, nos asalta una molestia intelectual.

Vemos como muchísimos historiadores, bajo el rubro del epígrafe, en realidad se ocupan de la materia demográfica y no de la geográfica, que se avoca al tema de las personas y no de las cosas, que tratan de un "jus in persona" y no un "jus in rem". Que se entremezcla el

tema del Descubrimiento con el de la Conquista y Colonización. Y que, producto de tal confusión, se habla de los "justos títulos" de España sobre América, no ya en función de las Indias, sino de los indios. Como decimos, el punto de partida consiste en establecer qué es lo que queremos saber. Porque son cosas bien distintas averiguar si España tenía derecho dominial sobre América, o si debía evangelizar a los indígenas. En un contrato de compraventa, el comprador puede no respetar alguna cláusula fijada por el vendedor en favor de un inquilino de la casa comprada. Será de justicia que el inquilino reclame por recibir el trato de intruso y no de arrendatario. Pero, su derecho personal, demandable, no altera el derecho real transmitido por el contrato principal. De similar manera, la disputa acerca de los procedimientos de los conquistadores españoles con los nativos, no afecta el título dominial hispánico. Porque son campos jurídicos diversos: uno es del derecho personal consensual, y el otro del ámbito del derecho real. Y, como la cosa en cuestión, es decir, América, presentaba inmensos territorios desiertos o deshabitados, toda esa larguísima polémica acerca de los derechos de los indios, resulta relativamente irrelevante para la consideración del asunto básico. Porque si España no tenía derecho al dominio de América, es completamente inoficioso ponerse a compulsar si atendió o no al encargo adoctrinador. El usurpador de una vivienda podrá respetar muy bien los derechos humanos de sus antiguos ocupantes. Eso no lo convierte en legítimo poseedor. Por lo tanto, la segunda observación que formulamos es que éste no es un problema de derecho penal, como lo examinan los lascasianos, sino de derechos reales.

De inmediato, damos con otra aporía semejante.

Hay quienes examinan el punto como si fuera de derecho privado y no de dominio público. Por supuesto que esa óptica corresponde a la escuela anglosajona. Ella ha propiciado el reconocimiento de títulos de dominio no originados en los modos directos principales, sino en la ocupación y en la usucapión larga. No distingue, como la hacía el Derecho Romano, entre las cosas "extra commercium" y las que son susceptibles de apropiación privada.

Con las teorías del holandés Hugo Grocio, primero, y con las del inglés Emerico Vattel, después, ha querido desplazar el dominio por la posesión, y reemplazar al derecho por el hecho. Doctrinas no especulativas, sino solventadas por empresas de navegación piratesca. Llama la atención que hayan recibido tan alto trato no sólo de historiadores ignorantes del derecho en el mundo hispánico, sino de los propios juristas españoles y americanos. Por modo tal que, el tercer momento de nuestra excursión sintetizadora se presenta embrollado por un error elemental. El pragmatismo u oportunismo pedestre, que no accede al nivel de las formas y de los símbolos jurídicos, pretende hacer hincapié en los hechos posesorios. Una comunidad civilizada por Roma sabe que el dueño de una cosa no precisa pasearse arma en mano las veinticuatro horas del día para retenerla en la esfera de su custodia. Sabe que, para algo se han inventado los registros escriturales, los códigos de fondo y el debido proceso legal. Y que no cabe decir, muy suelto de cuerpo, como el diputado británico Mr John Biggs Davidson, en la Cámara de los Comunes, el 26 de marzo de 1968, refiriéndose a las Malvinas: "El hecho importante -por lo menos para mí, que no he estudiado Derecho- es que Gran Bretaña ha mantenido una ocupación firme desde 1833". Nosotros trataremos de dialogar con personas que sí conocen el Derecho. Y, por ello, sólo concederemos al descubrimiento y la ocupación el lugar supletorio que merecen jurídicamente.

Nuestro examen, pues, se centrará en un punto de partida suficientemente claro: el del señorío sobre las cosas, el del dominio eminente de un Estado sobre su territorio. Para nada veremos la cuestión como un trapicheo entre mercaderes.

Si eso es así, un Principio fundamental de Derecho Internacional, reconocido por la Corte Permanente de Justicia de La Haya el 4 de abril de 1928, en el "leading case" Isla de Palmas (disputada entre Holanda y los Estados Unidos), es el de la *Inter-temporalidad de las Leyes*. Principio que establece que: "el hecho jurídico debe ser apreciado a la luz de la ley contemporánea a él, y no según la ley en vigor cuando se produce una disputa, o cuando una

disputa no puede ser solucionada". Principio Público que es una traducción de otro del Derecho Privado, el de la *Irretroactividad de las Leyes*, que preceptúa que "las leyes disponen para lo futuro: no tienen efecto retroactivo, ni pueden alterar los derechos adquiridos". De modo que acá, lo que corresponde averiguar es cuáles eran las normas escritas o consuetudinarias que regían la adquisición de territorios a fines del siglo XV, y no las reglas posteriores que pudieran haberlo reglamentado. La legislación o doctrinas de siglos posteriores podrán erosionar la vigencia de un derecho, pero nunca atacar su validez originaria. Distinción ésta, básica, que suele escapar a la consideración de los especialistas de la materia indiana. Nos referimos a los legos, puesto que cualquier abogado sabe la diferencia que hay entre la legitimidad de una norma jurídica y su subsistencia temporal.

Aspecto menor es el de la analogía entre los institutos del derecho privado y los del público. Producida por el trasvasamiento ya operado en el Derecho Romano. En el caso bajo examen se trata de la figura del contrato. De un acto jurídico bilateral y consensual. Que puede tener por objeto la transmisión de una cosa. En tal caso se está ante un contrato real. Transferencia que si no sólo implica el "dominium" privado, sino también el ejercicio del "imperium" público, configura un contrato de Derecho Público, constitutivo de soberanía o jurisdicción. Mas, las notas básicas del contrato se mantienen: eso sí, conforme a la ley de la época. En este caso: el derecho romano, modificado por el derecho medieval, con sus componentes: canónico, feudal y consuetudinario. Porque es obvio que nos estamos refiriendo al Derecho Público Europeo, anterior a su moderna modificación, y, en particular, a la articulación del Derecho de Gentes, luego Derecho Internacional Público. Los derechos positivos posteriores, tal como el derecho civil argentino, consagrado en el Código Civil de 1872, mantienen muchas de esas instituciones románicas. De ahí que puedan ser utilizados como dato de comparación, con la notoria salvedad de la desagregación de sus institutos más modernos.

Bueno: puntualizadas esas facetas de la materia,

estamos ya en condiciones de ir proporcionando la síntesis de la cuestión dominial americana. Esto, conforme al siguiente esquema:

1. Substracto Histórico:

El 12 de octubre de 1492, el gran Almirante de Castilla Cristóbal Colón desembarcó en la isla San Salvador (Guanahani), en las Antillas, de la que tomó posesión en nombre de la corona mandante. Colón actuaba bajo mandato de la corona de Castilla, con cuya Reina Isabel había concluído el 17 de abril de 1492 las Capitulaciones de Santa Fe. Por ellas, había sido nombrado almirante, virrey y gobernador de "todas aquellas islas y tierras firmes que por su mano se descubriesen o ganasen", en el Oeste del Mar Océano. Es decir, que se trataba en principio, de un acto de soberanía, lícito y dentro de las prerrogativas reales. Si uno lo observa desde el mirador moderno, el que a partir de la Paz de Westfalia, de 1648, reconoció el sistema de las naciones -estado europeas, no hubiera requerido de mucho más para su legitimación. Pero ese enfoque no era el adecuado para 1492. Entonces regía la organización imperial, del Sacro Imperio Romano Germánico, con su proyección político-espiritual, la Cristiandad u "Orbis Christianus". Si bien la investidura del "Imperator" estaba casi desaparecida, no sucedía, todavía, lo mismo con la del "Verus Imperator" o "Sacerdos Universalis", esto es, el Sumo Pontífice Romano. La senescente "Cristiandad" renacentista aún aceptaba la potestad directa y temporal, además de la indirecta o espiritual, del Papa. Quebrado el sistema imperial medieval, en estos siglos intermedios, subsistía la autoridad supranacional del jefe de la Iglesia Católica. A su laudo se sometían las disputas territoriales de los príncipes cristianos. En este caso, las aspiraciones lusitanas y castellanas sobre el Atlántico (el Mar Océano), reguladas entre las partes por el Tratado de Alcaçobas-Toledo de 1480, y refrendadas por el Papa Sixto IV, con la Bula "Aeternis Regis Clementia", de julio de 1481. Como el método demarcatorio adoptado entonces era el de un paralelo astronómico, el del Cabo Bojador, podía haber

la duda acerca de si los descubrimientos colombinos de las islas antillanas (Guanahani, Fernandina, Isabela, Hispaniola, etc.), caían al norte o al sur de esa latitud deslindadora. Este fue el problema que se planteó al regreso de Colón a España. Es decir: el envío del embajador Lope de Herrera ante el Rey de Portugal Juan II, y la solicitud al Pontificado, del 18 de abril de 1493, de la concesión por Bula de las tierras e islas descubiertas por Colón.

2. Las Bulas Alejandrinas:

Como es sabido, el Papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia) resolvió la petición hispánica favorablemente. Lo hizo a través de las llamadas, global y equívocamente, Bulas "Inter Caetera" o Bulas "Alejandrinas" o "Indianas" de 1493. Con exactitud, dichas cartas (bulas, breves o rescriptos) fueron cinco, a saber, conforme a su datación:

1a.) Bula "Inter Caetera divini majestati beneplacito", del 3 de mayo de 1493, por la cual donaba a los reyes de Castilla y de León las islas y tierras situadas en el occidente del Mar Océano.

2a.) Bula "Eximiae Devotionis", del 3 de mayo de 1493, de concesión de privilegios a los reyes de Castilla y de León sobre las islas y tierras firmes al occidente del Mar Océano, similares a las concedidas a los reyes de Portugal (poder, dominio y jurisdicción) por la Bula "Inter Caetera", del Papa Calixto III, del 13 de marzo de 1456.

3a.) Bula "Inter Caetera, etc.", del 4 de mayo de 1493 (antidatada), de demarcación de la navegación castellana y portuguesa en el Mar Océano.

4a.) Bula "Piis Fidelium", del 25 de julio de 1493, por la que se nombra a Fray Bernardo Boil O. P. Vicario Apostólico de las islas y tierras firmes en el occidente del Mar Océano.

5a.) Bula "Dudum Siquidem", del 25 de setiembre de 1493, confirmatoria de las anteriores.

Al resumir su contenido, ya hemos tomado partido por la tesis sustentada por el catedrático de la Universidad de Madrid Alfonso García-Gallo, de la concesión simultánea

[abril de 1493] y la clasificación por el contenido, y no por la datación. Y, en contra de la hipótesis del profesor de la Universidad de Sevilla Manuel Giménez Fernández, de la concesión sucesiva, pragmática y derogatoria. Polémica erudita que no podemos desarrollar aquí; pero en la que adherimos a las críticas vertidas contra las posiciones de Giménez Fernández, en particular, las Luis García Arias, Alberto de La Hera, Antonio de Egaña, Francisco Mateos, Juan Manzano Manzano, Paulino Castañeda, Florentino Pérez Embid, Rumeu de Armas, Guillermo Lohmann Villena, Constantino Bayle, y otros, y muy especialmente, a las del gran historiador argentino Vicente D. Sierra, sobre la aviesa intención de las hipótesis del historiador sevillano. En síntesis, pensamos que esas cartas, datadas, antidatadas o postdatadas, cuentan con fecha, que es lo exigible en un acto jurídico. Y que, como indica García-Gallo, se aprecia una notoria correlación entre ellas y las anteriormente otorgadas en beneficio de la corona portuguesa, que no son derogatorias, sino reforzatorias unas de otras.

3. El acto jurídico:

Del conjunto de cartas pontificales lo que nos interesa es la donación. Como éste es un contrato nominado, veamos como lo considera la Primera Bula "Inter Caetera". Ella dice:

"Y para que más libre, y valerosamente aceptéis el encargo de tan fundamental empresa concedida liberalmente por la Gracia Apostólica Motu Proprio, y no a instancia vuestra... y con la plenitud de nuestra potestad apostólica... *donamos*, concedemos y asignamos todas y cada una de dichas tierras e islas supradichas, así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y a las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos Señores cristianos".

Texto que, básicamente, se reitera en las sucesivas cartas apostólicas, "Donationen, concessionen, et assignationem". Ahí está el nombre propio de ese acto jurídico. Contrato que requiere del consentimiento expreso de las partes, manifestado en instrumento público, tal como sucedió en este caso. Cuyo objeto es la transferencia a título gratuito (no oneroso) de la propiedad de una cosa. Esto es, como dice la Bula, "concedida liberalmente". Tal transferencia irrevocable del dominio, en el Derecho Romano y en el antiguo Derecho Español podía comprender tanto a los bienes presentes como futuros. En el Derecho Romano se exigía, además, la tradición del inmueble, o contacto físico del "accipiens" con la cosa. Pero, en el derecho feudal, germánico y canónico, se la suplía con la investidura corporal o la entrega del documento, tradiciones fictas o simbólicas. En el caso bajo examen, la entrega material no era necesaria, dado el previo contacto entre el mandatario (Colón) del donatario (Castilla) con la cosa, entendida ésta como universalidad; esto es, que bastaba el contacto con una parte (Antillas) para que se juzgara realizada la tradición. Al respecto disentimos absolutamente con el criterio de Ricardo Zorraquín Becú de que la donación debía completarse con la ocupación efectiva para que fuera reconocida por el Derecho Internacional, desde que no existía tal derecho, y la ocupación como fuente de derechos públicos recién es esgrimida en 1609 por Grocio. Como enseña Julius Goebel (h), esa teoría hasta el siglo XVIII no "desempeñaría papel alguno". En todo caso, con la Bula de Demarcación ["Inter Caetera" Segunda], el acto posesorio del deslinde quedó cumplido. Todos los recaudos del acto jurídico exigibles por la doctrina de la época se reunieron, pues.

4. El donante:

Existe acá un problema de derecho objetivo. No de derecho subjetivo. La tierra en su conjunto puede ser patrimonio común de la humanidad. Cualquier individuo puede tener pretensiones posesorias, sobre sus ocupaciones

de hecho. Objetivamente, sólo podrá sostener esa subjetividad si existe un sistema de normas que regulen su apropiación. Esa es la función del Derecho, organizado por Roma. Si empleamos la voz dominio, la estamos refiriendo al régimen jurídico románico. Otras civilizaciones o culturas, o la desconocían o la adoptaron de la civilización europea. Ni el dominio privado, ni el público, existían en la América Precolombina. En realidad no existe tampoco una expresión indígena para designar el conjunto de la masa continental. "Mundus Novus", que recibió el nombre de América a partir de 1507. Al no contar con escritura, los indios menos aún disponían de registros escriturales. La cuestión de los títulos es, necesariamente, una cuestión europea. Del derecho romano, y su heredero, el derecho consuetudinario medieval. Para éstos, como hemos dicho, en el ámbito público ("res publicae"), la jurisdicción e "imperium" (que se confundía con el "dominium") pertenecía al Emperador, "dominus orbis". Pero, además, se aceptaba que por la "Donación de Constantino" (Privilegium Constantini), el Pontífice Romano gozaba de soberanía sobre la porción occidental del Imperio. Se trataba de una falsificación documental, del siglo VIII, que suponía que el emperador Constantino, en agradecimiento al Papa Silvestre, por haberlo curado milagrosamente de la lepra, le había otorgado esa donación sobre las islas y tierras adyacentes a las provincias occidentales. Apoyados en tal derecho los legistas de la corona española (Juan López de Palacios Rubio, Juan Ginés de Sepúlveda, Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano Pereira, etc.) sostuvieron la plenitud de la potestad papal "directa" o "temporal" para efectuar su donación de 1493. Los canonistas y teólogos de la escuela salmantina (Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Fernando Vázquez de Menchaca, Roberto Belarmino, Francisco Suárez, Luis de Molina, etc.), la negaron. Esto originó una polémica de siglos. En realidad, como dice Paulino Castañeda, la distinción que hicieron de potestades es "prácticamente nula", y sus consecuencias iguales. Pero, la más importante aclaración sobre este punto la ha formulado el investigador norteamericano Luis Weckmann. El, en primer término, ha establecido que se trata de un problema jurídico, de

derecho consuetudinario, y no de doctrinas teológicas o filosóficas, posteriores al caso. En segundo término, que la supuesta "Donación de Constantino" debe ser juzgada con el juicio de la época, y que "en virtud del crédito que recibió durante toda la Edad Media, es un documento "virtualmente" auténtico". En tercer lugar, que en función de él los Pontífices Romanos, desde 1051 hasta 1514, otorgaron más de 17 bulas de donación, a diversas naciones europeas, entre ellas, la más importante, la "Laudabiliter" de 1155, por la cual el Papa Adriano IV donaba Irlanda al Rey Enrique II de Inglaterra. Todo esto conforma una "Doctrina Omni-Insular" (con el respectivo "Rotulus Insularum", de la Colección "Leonicus", estudiado por E. Stædler), por la cual, apunta Weckmann: "Vistas desde la Edad Media, las Bulas Alejandrinas muestran tras de sí un gran número de precedentes que vienen a dar la clave de su verdadero significado y de su real posición". Pero, el tema no se agota allí. Las Bulas también deben ser vistas desde el Renacimiento, como Bulas de la Cruzada contra el Islam. Tal como lo han estudiado Demetrio Ramos Pérez, Antonio Rumeu de Armas y Florentino Pérez Embid, desde la Bula "Tue devotionis sinceritas", del Papa Clemente VI, en 1344, hasta la Bula "Ea qua pro bono pacis", del Papa Julio II, de 1506, se pueden contabilizar 18 bulas papales, todas encaminadas a la eventual dirección de la cruzada antiislámica, de las que resultaron beneficiarios principalmente Portugal y España. Pero, además aún, debe consignarse, que todos los países europeos, sin excepción alguna, acataron esas normas papales en su época, con lo que dichos contratos quedaron perfeccionados "erga omnes". Por modo tal, que los ataques de la historiografía moderna, española y anglosajona, a la plenitud de la potestad del donante (por supuesta colusiones entre el Rey Fernando y el Papa Borgia), resultan irrelevantes jurídicamente.

5. La cosa donada:

La cosa donada es obviamente América. Pero ésta es una forma moderna de nombrar. Lo que las Bulas descri-

ben son "las islas y tierras firmes en el occidente del mar océano", presentes y futuras. Es lo que luego se llamó las "Indias Occidentales", o Reino de Indias. Aunque resultara que estas Indias no eran la India del mítico proyecto de Enrique el Navegante y de Colón. Proyecto que había consistido en establecer una alianza con los presuntos reyes cristianos (el Preste Juan, el Gran Khan, etc.) de esas Indias orientales para "caer por la espalda al Islam", como dice Pedro Leturia SJ, y que actuó como fundamento de la donación. El apoyo fáctico de ese plan se demostró falso (como la "donación de Constantino"); pero la donación subsistió por su carácter de irrevocabilidad. Julius Goebel ha sostenido que la potestad papal sólo comprendía las tierras, y no las islas. Luis Weckmann afirma lo contrario. La verdad es que abarcaba tanto a unas como otras, por el principio de accesión de lo secundario hacia lo principal. Paradójicamente, las limitaciones que intentó establecer Hugo Grocio, fueron negadas por el inglés John Selden, quien, a su vez, se apoyó en la "Política Indiana" de Solórzano Pereira, tal como lo ha demostrado Angel Losada. Y ese espacio fue deslindado por la Segunda Bula "Inter Caetera" de 1493, usándose un meridiano astronómico (el de las Azores) en lugar del paralelo de Bojador. El hecho de que luego, por el Tratado de Tordesillas (3/6/1494), se corriera la Línea Alejandrina (a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde), no fue, como dice John H. Parry un triunfo diplomático de Portugal, ni como afirma Diego Luis Molinari, la derogación de la Bula de Demarcación. Ese tratado entre las partes (como los posteriores de Badajoz, Yelves y Zaragoza) fue sometido a la aprobación papal ulterior (que se otorgó por la Bula "Ea quae", de 1506), que fue la que le dio la calidad de "erga omnes".

6. El donatario:

El Papa donó América a los reyes de Castilla y León, sus herederos y sucesores, invistiéndolos de jurisdicción e imperio. Los Reyes Católicos, solicitaron y aceptaron la donación, que quedó como bien ganancial. La cláusula 10a. del testamento de Isabel la incorporó a la Corona

de Castilla. Carlos I, por la Pragmática Sanción del 9 de julio de 1520 cumplió con esa cláusula testamentaria. Y Carlos II, con la Recopilación de Leyes de Indias de 1680 (lib III, tít 1, ley 1a.) asentó jurídicamente el traspaso del dominio directo del Papa al dominio directo de la Corona de Castilla, con la adición de la inalienabilidad. Se constituyeron así, como enseña Zorraquín Becú, en bienes realengos; es decir: que no pertenecían al dominio privado de los reyes, ni al público del Estado español, ni del reino castellano. Por el Principio de Legalidad, con que se movió el proceso autonómico americano de 1810, la conservación y administración de esos bienes correspondió a los americanos. Por las declaraciones de Independencia, las cuotas alcótuas (regidas por el Principio "Uti possidetis iuris"), pasaron a los sucesores americanos. Situación que España reconoció por los Tratados de Paz (como el del 21 de setiembre de 1863, con la Nación Argentina). De ese modo legal, los donatarios actuales, con dominio y soberanía, son los países americanos, y nadie más.

7. Los beneficiarios:

Bajo la pena de excomunión "latae sententiae", los donatarios no podían ser otros que los antes indicados. Pero esta asignación de soberanía contenía un cargo: el de "adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres". Ese mandato papal imponía la misión evangelizadora. Tal finalidad religiosa, dice Zorraquín Becú, originó que "las Indias se constituyeran como un Estado confesional". No se trataba de una condición suspensiva o resolutoria, cuyo incumplimiento pudiera afectar la validez del contrato, sino, solamente de un cargo para el donatario, de una obligación accesoria. La enorme polémica entre Las Casas, Sepúlveda y Vitoria, que provocó las Juntas de Burgos de 1512 y de Valladolid de 1550, contribuyó a establecer mejor el carácter de los beneficiarios, que no serían tratados como "infieles" (musulmanes) enemigos, sino como "gentiles", sujetos del "Jus Gentium". Así se estableció por la

Bula "Sublimis Deus" de 1537, y la legislación de Indias (1542, 1636, 1680). Como dijo León Pinelo (y lo recuerdan Lewis Hanke, Silvio Zavala, John Parry y otros especialistas): "siendo la concesión de las Indias hecha por la Sede Apostólica a los reyes de Castilla, principalmente en favor y beneficio de los indios, para conversión, no les ha de resultar desto daño". Fue éste un buen freno a las pretensiones avasallantes de muchos conquistadores. Puesto que el cargo o modo era para beneficiarlos y no para damnificarlos con la donación. Pero esta obligación, que no atribución, no cabía absolutizarla -como lo hicieron varios canonistas- hasta negar la donación. Todo el empeño de la lucha por la justicia en América hubiera carecido de sentido si América misma, ante que sus moradores, no se integraba en el orbe de la gran civilización humana que, desde Oriente, y pasando por Grecia, Roma y la Cristiandad medieval, portaba la España Renacentista. Sólo de ese modo los indios podían alcanzar su justa categoría de beneficiarios.

8. El perfeccionamiento del contrato:

El cumplimiento de las partes y el acatamiento de terceros, ya había perfeccionado la donación. Sin embargo, dados los hechos nuevos de la Reforma Protestante (1517) y la consagración de las nacionalidades europeas (1648), que rompieron el "orbis christianus" (la fecha formal es 1555, tratado de Ausburgo), llevaron a España a buscar la ratificación de la vigencia de la validez de su dominio americano, en el contexto del nuevo Corpus Juris Gentium. A tal fin, se consolidó el Principio "Pacta sunt servanda" o Fe de los Tratados, conjunto convencional, que gira en torno al Tratado de Utrecht de 1713. Nuevas bases de mantenimiento de "statu quo", que no implicaron novación, ni interversión del título originario. Porque ni la posesión ni la ocupación podían suplantar al título dominial, anterior y superior al descubrimiento, como dice Manuel Hidalgo Nieto.

En suma: que se trata de una donación de derecho público, traslativa de dominio y constitutiva de soberanía.

irrevocable, de la cual, los americanos, por herencia legítima, somos sus únicos dueños actuales.

Bibliografía básica

Barcia Trelles, Camilo. *Francisco de Vitoria et l'ecole moderne du droit international*. París, Academia de Droit International, Recueil des Cours, II, n° 18, 1928; en particular, cap. II: "La autoridad universal temporal del Pontífice Romano", ps. 149-159.

Bullón Fernández, Eloy. *El problema jurídico de la dominación española en América antes de las Elecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid, 1933.

Castañeda, Paulino. *La teocracia pontifical y la conquista de América*. Vitoria, 1968.

Las bulas alejandrinas y la extensión del poder indirecto, en: "Missionalia Hispanica", año XXVIII, mayo-agosto 1971, n° 83, ps. 215-283.

De Egaña, Antonio. *La primera Bula Indiana y alguna de sus consecuencias*, en "Misiones Extranjeras", 1949, n° 4, ps. 4-16.

García Arias, Luis. *Títulos con que se pueden justificar la adquisición y retención de las Indias Occidentales por España*, Universidad de Santiago de Compostela, 1943.

García-Gallo, Alfonso. *La constitución política de las Indias Españolas*. Madrid, 1946.

Los orígenes de la administración territorial de las Indias, Madrid, 1944.

Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias, en: "Anuario de Historia del Derecho Español", Madrid, 1957-1958, vol. XXVII-XXVIII.

Giménez Fernández, Manuel, *Nuevas consideraciones sobre la historia y el sentido de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, en: "Anuario de Estudios Americanos", Sevilla, 1944, nº 1.

Goebel, Julius (h), *La pugna por las Islas Malvinas. Un estudio de la historia legal y diplomática*, Bs. As. Ministerio de Marina, Servicio de Informaciones Navales, 1950.

Goñi Gaztambide, José, *Historia de la bula de la Cruzada en España*, Vitoria, 1958.

Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Bs. As. Sudamericana, 1949.

Harrise, Henry, *The Diplomatic History of America*, London, 1897.

La Hera, Alberto, *El tema de las Bulas indianas de Alejandro VI*, en: "Estudios Americanos", Sevilla, vol. XIX, nº 100, enero 1960.

Leturia, Pedro, S.J., *Las grandes Bulas misionales de Alejandro VI*, Barcelona, Biblioteca Hispana Missio-num, 1930.

Losada, Angel, *Repercusiones europeas del Tratado de Tordesillas*, en: "Segundas Jornadas Americanistas. Primer Coloquio luso-español de Historia Ultramarina. El Tratado de Tordesillas y su proyección. Seminario de Historia de América. Universidad de Valladolid, 1973, tº II.

Manzano Manzano, Juan, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid, Cultura Hispánica, 1948.

Mateos, Francisco. *Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos. II. Epoca de los grandes descubrimientos*, en: "Razón y Fe". Madrid, 1961, ps. 139-154.

Minguijón, Salvador. *Historia del Derecho Español*, 2a. ed., Madrid, Labor, sf.

Molinari, Diego Luis. *Descubrimiento y conquista de América*, Bs. As., Eudeba, 1964.

Hidalgo Nieto, Manuel. *La cuestión de las Malvinas, contribución al estudio de las relaciones hispano inglesas en el siglo XVIII*, Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, 1947.

Nys, Ernest. *Droit international et politique. La ligne de démarcation d' Alexandre VI*, en: "Revue de Droit International et de la Legislation Comparée", vol. 27, París-Bruxelles, 1896.

Ots Capdequí, J. M., *El Estado español en las Indias, México*, Fondo de Cultura Económica, 4a. ed., 1965.

Parry, J. H., *La época de los descubrimientos geográficos, 1450-1620*, Madrid, Guadarrama, 1964.

Pérez Embid, Florentino. *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el Tratado de Tordesillas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1948.

Ramos Pérez, Demetrio. *Historia de la Colonización Española en América*, Madrid, Pegaso, 1947.

Rumeu de Armas, Antonio. *Los tratados de partición del océano entre España y Portugal*, Madrid, Escuela Diplomática, 1944.

Selden, John. *Mare Clausum seu de Dominio Maris*, London, 1635.

Sierra, Vicente D., *En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493*, en: "Misionalia Hispanica", n° 10, 1953, ps. 73-122.

El sentido misional de la conquista de América, Bs. As., Huarpes, 1944.

Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*, Madrid, 1629.

Stadtmüller, Georg, *Historia del Derecho Internacional Público*, Madrid, Aguiler, 1961.

Staedler, E., *Die Urkunden Alexanders VI zur westindischen Investitur der Krone Spaniens von 1493*, en: "Archiv für Unkundenforschung", vol. XV, 1938.

Weckmann, Luis, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval*, México, Jus, 1949.

Witte de, Charles M., *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, en: "Revue d'Histoire ecclésiastique", París, 1958, n° 48-58.

Zavala, Silvia, *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

La doctrina del Doctor Palacios Rubios sobre la conquista de América, México, 1937.

Zorraquín Becú, Ricardo, *La organización política argentina en el período hispánico*, 2a. ed., Bs. As., Perrot, 1962.

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA REVOLUCION FRANCESA

María Estela Lépori de Pithod

I. Introducción.

El segundo centenario de la Revolución Francesa ha traído consigo una ingente producción historiográfica. Esto suele acompañar este tipo de celebraciones¹. Lo relevante en esta ocasión es el surgimiento de una corriente "revisionista" de la Revolución. Detractores y críticos siempre los hubo y son de sobra conocidos². Sin embargo nunca por parte de historiadores universitarios franceses se había atacado la versión oficial e institucionalizada de la Revolución que repiten manuales escolares a través de los cuales se forma en "el tierno cerebro de nuestros

1 El cuarto centenario del nacimiento de Lutero significó una profunda transformación de los estudios luterológicos. En cambio, el quinto centenario, en 1983, careció de aportes originales.

2 Este trabajo no tiene por objeto recordar la historiografía sobre la Revolución francesa ni sus diversas líneas. Críticos los hubo desde contemporáneos como Burke hasta nuestro días, tal Jean Dumont en La révolution ou les prodiges du sacrilège.

niños que Francia fue en esos tiempos el faro y el modelo"³.

Esta frase de Pierre Chaunu escrita en el prólogo de su última obra, está precedida por las razones que lo han llevado a publicar un libro sobre la Revolución en el que, nos dice, no falta la ironía "para esconder los deseos de llorar. Llorar por tantas estupideces, engaños y mentiras, en su forma más eficaz, la mentira por omisión"⁴. La dureza de los términos no deja de sorprender pese a que Chaunu desde hace varios años y de diversas maneras viene criticando tanto el "catecismo revolucionario" como "la manipulación ideológica apesillada con cerrojo por una nomenclatura de la Sorbona, desde Mathiez hasta Soboul"⁵.

Quienes no están familiarizados con la historia, podrían pensar que se trata de expresiones de alguien que no pertenece a la Universidad de Paris. Pues no, Pierre Chaunu es profesor de la Sorbona, miembro de l'Institut y de la Academia su prestigio universal como historiador es indiscutible. Dotado de una talento excepcional, posee una vastísima cultura y una sorprendente erudición. Autor de más de sesenta libros y de cientos de artículos científicos, es uno de los fundadores de la historia cuantitativa. Desde hace algunos años ha emprendido la difícil tarea de la divulgación de la producción historiográfica a través de reseñas semanales publicadas en el matutino *Le Figaro*.

Sus artículos y la publicación de su libro sobre la conmemoración del segundo centenario de la Revolución han suscitado la curiosidad periodística. En esas entrevistas, Chaunu, no deja de recordar que él es republicano, liberal y protestante. Esto tiene suma importancia pues significa que no puede catalogárselo en ningún caso, como un reaccionario. Si además se recuerda que es una de las grandes figuras de los Annales y de los pocos discípulos que Braudel haya reconocido como tal, se evidencia aun más la imposibi-

3 Pierre CHAUNU, Le grand déclassement, Paris, Laffont, 1989, p. 13.

4 Ibid. p. 9.

5 En "Le Figaro", 17-XII- 1984.

lidad de dejar de lado su obra tildándola con cualquier etiqueta. En el prólogo, Chaunu reivindica como idea suya, desde 1983, el calificativo de *génocide franco-français* para la guerra de la Vendée que apareció en el título del libro de Reynald Sécher en 1986 y que suscitara tantas polémicas. Con ello Chaunu sale al frente recabando para sí la responsabilidad. El gesto es por demás significativo. En efecto, si no bastó que él prologara la obra y que la defendiera en su momento por la prensa y la televisión para detener los dardos contra Sécher -un joven historiador- Chaunu lanza ahora un desafío para ver quien se atreve a recogerlo.

Por su parte, el eminente historiador Le Roy Ladurie -otra importante figura de los *Annales*- escribe el prefacio de la primera traducción francesa de la obra de Alfred Cobban a la que califica de revisionista, señalando que lo es en otro sentido distinto del Auguste Cochin. Le Roy Ladurie subraya que ya desde 1960 se hace presente la "irrelevancia o el anacronismo" de conceptos tales como feudalismo o burguesía para la Francia del siglo XVIII⁶. Asimismo nota que si bien las reflexiones de Cobban están motivadas por la historiografía marxista, a la que va destinado su desafío, la obra está alejada de cualquier rigorismo ideológico y animada de un empirismo propio de su nación. Estima que si las conclusiones del historiador inglés no son muy diferentes de las de Francois Furet, paradójicamente, la obra de Cobban es más "marxista", en tanto que más atada a la interpretación social de los acontecimientos de 1789-1799⁷.

No es posible mencionar todos los libros y trabajos aparecidos con motivo del bicentenario de la Revolución y que se caracterizan por este "revisionismo" de nuevo cuño. Vamos, pues, a ceñirnos a ciertas obras que nos parecen fundamentales por ser representativas de esta nueva historiografía que posee determinadas características. Los temas que han suscitado nuestro interés son los que

6 Alfred COBBAN, Le sens de la Révolution Française. Préface de Emmanuel Le Roy Ladurie, Paris, Julliard, 1984, p. 11.

7 op. cit. p. 17.

se relacionan con la historia social y económica. Hemos dejado expresamente de lado lo relativo a los aspectos religiosos por estimar que esto es más conocido: solamente lo tomamos en consideración cuando los autores lo vinculan con otros temas, tal el caso de Sécher o el de Chaunu. Sin embargo hay que destacar que historiadores de la importancia de Jean de Viguerie y de Timothy Tackett han publicado recientemente sendas obras sobre la cuestión religiosa⁸.

Precisemos algunos de los rasgos de esto que constituye sin lugar a dudas una revolución historiográfica. En primer lugar, hay que señalar que no se trata de un grupo de autores. La diversidad de tendencias es evidente. No se trata de nostálgicos de la monarquía ni de católicos que reivindicuen los mártires de la Vendée. Hasta no hace muchos años los libros que destacaban aspectos negativos de la Revolución francesa estaban escritos por ensayistas o bien por autores aficionados a la historia y eran publicados por editoriales prácticamente desconocidas: su tono, además, era fuertemente contrarrevolucionario. Por el contrario, esta nueva corriente historiográfica "revisionista" es impulsada por grandes maestros de la "nueva historia". Tal el caso de los ya citados Pierre Chaunu y Le Roy Ladurie. Asimismo, los libros son publicados por las principales editoriales francesas, lo que implica una gran repercusión por su amplia distribución.

Un aspecto significativo es que estos autores son especialistas en Historia Moderna, o bien economistas, como Florin Aftalion. Es decir, el deseo de replantear cuestiones concernientes a la Revolución francesa pareciera encontrar su raíz en las contradicciones que los investigadores del Antiguo Régimen encuentran entre el resultado de sus observaciones y las apreciaciones que sobre el tema han expuesto los historiadores abocados sólo al estudio de la Revolución. Otro aspecto que nos parece interesante es que los estudios no se ubican en la óptica de París sino que se visualiza la Revolución desde las provincias.

⁸ Jean de VIGUERIE, Christianisme et Révolution, NeI 1986. Timothy TACKETT, La Révolution, l' Eglise et la France, Paris, Cerf, 1986.

Resumiendo, pues, las características de esta nueva historiografía, diremos que ella no es patrimonio de un grupo determinado de autores; no responde a razones ideológicas, ni políticas, ni religiosas. Prueba de ello son las obras mismas escritas ora en Francia, ora en Inglaterra, y que no es posible someter a idéntico análisis interpretativo. De la lectura de este material se va desgajando un cuestionamiento de diversos tópicos económicos, sociales, políticos, militares y religiosos.

II. Aspectos sociales y económicos.

1 *¿Revolución burguesa y antifeudal?*

Esta cuestión no es desde luego nueva, ni forma parte exclusiva de la historiografía revisionista⁹. Sin embargo ésta sale al encuentro de viejos esquemas ya perimidos o demasiado generales que aun siguen repitiendo manuales escolares. Tal como lo señala Le Roy Ladurie, estas teorías son tan conocidas que da vergüenza resumirlas: La Revolución marcaría el triunfo político de la burguesía capitalista contra el feudalismo. Ya desde los años 1960 se consideraba poco ajustado a la realidad histórica el empleo de varios conceptos que fueron así puestos en tela de juicio. Este es el objetivo de la obra de Cobban que se pregunta por el valor y significación de palabras como "feudal" y "burguesía revolucionaria", "aristócrata" o "*sans-culotte*", que se han convertido en términos de sentido vago y difuso.

Así, el término feudal vale para el siglo XI, pero no para el XVIII. Al respecto, Le Roy Ladurie recuerda las demostraciones de Marc Bloch, señalando que si bien "feudal" es lo que atacan los revolucionarios de 1789: es en realidad un adjetivo cuya carga original es mucho

⁹ "Hacia mucho tiempo que no existía más el feudalismo en Francia" (en el siglo XVIII). François BLUCHE, La vie quotidienne au temps de Louis XVI, Hachette, 1980, p. 285.

más restringida que la significación polémica con la que se tiñó en los Estados Generales. La extensión que se le da a la palabra "feudalismo" a finales del siglo XVIII implica todo el sector del régimen señorial¹⁰.

Ahora bien, los burgueses eran frecuentemente los beneficiarios del sistema señorial sea por la adquisición o sea por el alquiler de señoríos. "Ellos eran más bien partidarios del mantenimiento de los regímenes de explotación, contruidos sobre las espaldas de los campesinos¹¹". Así, las revueltas campesinas de 1789 serán antiseñoriales, pero antiburguesas. Por otra parte, la burguesía francesa en la época de la Revolución estaba constituida por abogados, funcionarios, no formando una "clase" capitalista. En los casos en que ciertos burgueses se convierten en capitalistas, ello no significa que se conviertan en revolucionarios; muy por el contrario, serán ellos los presuntos "aristócratas" a quienes enfretarán los revolucionarios.

Para Cobban, la revolución no se hace a favor de las fuerzas capitalistas sino contra las mismas. El cuarto de siglo de los años de la revolución y del Imperio han sido catalogados por diversos autores como catastróficos para la economía y el comercio exterior de Francia¹². En esta situación, la tierra será el valor refugio, surgirá así una clase de propietarios, de la nobleza y de la burguesía cuyos dominios son más importantes que el capitalismo comercial o industrial. En la opinión de Cobban todo gira en torno a la cuestión de la tierra y de su apropiación y del movimiento social que acompaña este cambio. Sédillot, como lo veremos, también insiste en la importancia de la transferencia de la propiedad.¹³

10 E. LE ROY LADURIE, op. cit. p. 10.

11 Ibid. p. 11.

12 Cf. François CROUZET, De la supériorité de l' Angleterre sur la France, Paris, Perrin, 1985. Del mismo autor, L' Economie britannique et le blocus continental, Paris, Economica, 1987. Maurice LEVY-LEBOYER et François BOURGUIGNON, L' Economie française au XIX siècle, Analyse macroéconomique, Paris, Economica, 1988.

13 René SEDILLOT, Le coût de la Révolution française, Paris, Perrin, 1988, p. 159.

Por su parte, Florin Aftalion, también rechaza el empleo de términos demasiados generales como "burgueses", "campesinos", "nobles", aduciendo que una misma persona puede, de hecho pertenecer a diversas categorías sociales. Además, estima que "la atribución a entidades colectivas tales como "burguesía" de la facultad de querer o de actuar, presenta un problema epistemológico mucho más serio... que los errores de interpretación imputables a la elección de categorías sociales definidas de manera impropia o confusa"¹⁴.

2 La Revolución de los pobres .

En 1986 se publicó la traducción francesa de una importante investigación realizada por el profesor inglés Alan Forrest en numerosos archivos franceses. Forrest ha manejado una cantidad inmensa de documentos, de Archivos nacionales y, especialmente de archivos departamentales, municipales y de hospitales de provincia. Esto proporciona a su estudio un valor muy particular, no sólo por la base documental sino porque permite ver el impacto social de la Revolución desde las provincias. La obra ofrece así un doble interés, el de mostrar los efectos sociales de la Revolución y el de no ubicarse en la perspectiva de París.

En el prólogo de la edición francesa, Forrest señala que estudia la situación de los pobres durante la la Revolución, otorgando "más importancia a los efectos de la legislación sobre las provincias francesas que al panegírico de los jefes políticos de París"¹⁵. Asimismo subraya que los estudios franceses que estudian la revolución tienen un tono eminentemente político aun reconociendo las excepciones que ofrecen Soboul y otros autores. Sin embargo, considera que "El impacto social de la Revolución permanece en la sombra... raros son los escritos que concier-

14 Florin AFTALION, L' Economie de l Révolution Française, Paris, Hachette, 1987, p. 17.

15 Alan FORREST, La Révolution française et les pauvres, Paris, Perrin, 1987, p. 12.

nen a la política social revolucionaria y sobretodo a sus efectos sobre la vida de los pobres"¹⁶.

No se encuentra en la obra de Forrest ningún tipo de prejuicio hacia los jefes revolucionarios. En la Introducción se destacan los elevados objetivos en el dominio de la política social que tienden a la supresión de la pobreza y al reemplazo de la caridad privada por un ambicioso plan de asistencia pública. A este fin se crea, en 1790 el Comité de Mendicidad.

Bajo el Antiguo Régimen la asistencia a los pobres era una cuestión de carácter netamente local; pero a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la monarquía aumenta su incursión en esta cuestión debido a diversos factores, entre ellos, por la influencia de los fisiócratas. Durante la Revolución, la asistencia a los pobres figura entre las prioridades explícitas del gobierno nacional y, como lo nota Forrest, por primera vez no hay dudas de que es al Estado a quien incumbe esta responsabilidad¹⁷. No es el caso de historiar tal asistencia ni antes ni durante la Revolución. Solamente recordemos que, como la ha demostrado Vovelle y otros autores, la descristianización produjo durante el siglo XVIII una disminución de los recursos asistenciales. En efecto, la Iglesia, durante siglos, se ocupó de atender las diversas necesidades de enfermos y menesterosos, contando para ello con legados y donativos. Precisamente el estudio de los testamentos de la época ha mostrado la notable disminución de los mismos. Esto se vio agravado durante el período revolucionario ya que la mayor parte de los que podrían socorrer a los hospitales son los ricos y los nobles. "es decir, aquellos mismos que la Revolución condena al exilio, la emigración, a la ruina económica y a veces a la muerte"¹⁸.

Por otra parte, el Comité de Mendicidad se convierte en un grupo de presión opuesto a la caridad eclesiástica y "favorable a una especie de estado de prosperidad en

16 Ibid. p. 10.

17 op. cit. p. 52.

18 Ibid. p. 71.

el que la Francia revolucionaria asumiría la responsabilidad de los enfermos, los inválidos y los indigentes¹⁹.

a) *Hospitales y ayuda domiciliaria.*

Vamos a ceñirnos a algunos de los aspectos estudiados por Forrest. Comencemos pues con los hospitales, que estaban al servicio de los pobres y de los ancianos. Eran lugares de refugio donde los más desheredados iban a terminar sus días. Los hospitales contaban con diversos ingresos, tales como las rentas provenientes de sus propiedades, legados, donaciones y limosnas. Así mismo percibían ciertas tasas e impuestos.

Los ataques de la Revolución contra los derechos señoriales significaron considerables pérdidas para los hospitales, si bien el rigor con el que se atacan las finanzas de los hospitales privados varía de una región a otra, pero los efectos nocivos comienzan ya a sentirse en 1790, pues se ven privados de numerosos recursos. Además, los hospitales perderán otras importantes fuentes de ingresos: por la ley del 23 mesidor del año II (junio 1794) sus tierras e inmuebles fueron considerados como bienes nacionales y puestos en venta como las propiedades confiscadas a los aristócratas emigrados y a la Iglesia. Esto llevará a las instituciones asistenciales a una deplorable situación. Forrest señala que los jacobinos dejaron a sus sucesores un servicio hospitalario privado de sus ingresos y en estrecha dependencia de la voluntad y de la prosperidad del Estado.

Hay otro factor que agrava la situación de los hospitales. Como lo indica Forrest "la Revolución no se contenta con vaciar los cofres de los servicios hospitalarios"²⁰, aludiendo a las medidas adoptadas contra las capas superiores de la sociedad francesa y a la legislación que provoca la expulsión o el encarcelamiento de las religiosas que se ocupaban del cuidado de los enfermos. "Es claro que ésta es una decisión de pura política tomada contra el

19 Ibid. p. 62.

20 op. cit. p. 79.

interés de ancianos y enfermos... expulsando las hermanas hospitalarias, la Revolución manifiesta una intolerancia particularmente perjudicial para sus hospitales. He aquí un ejemplo de dogmatismo, en este caso de anticlericalismo, que prima sobre toda consideración del bienestar de los enfermos". Puesto que ninguna medida había sido tomada en previsión del reemplazo de las hermanas, "son los pobres y los enfermos los que sufren más por las exigencias de la ortodoxia política"²¹. En el año III, las religiosas que juran obediencia ante las autoridades termidorianas, se reintegran a los servicios en los hospitales.

Forrest considera que sería ingenuo creer que la reorganización administrativa emprendida bajo la Revolución no tuvo ningún efecto positivo, citando como ejemplo la disposición de nuevos y sólidos edificios al ser desahucadas las abadías y monasterios. De cualquier manera, estima que si su estudio finalizara en Termidor del año II sería posible sostener que la política de la Revolución fue relativamente fructuosa, por diversas subvenciones que recibieron varias instituciones hospitalarias y por proyectos de pensiones y ayudas extraordinarias.

Pero bajo los termidorianos y el Directorio, por varios factores, originados en diversas medidas del gobierno revolucionario, las deudas de los hospitales se acumulan y la carencia de comida y de elementos imprescindibles se acentúa, así como se deterioran edificios que no son reparados y las deudas a los proveedores restan impagas. "las opinión de la época es unánime en protestar contra la decadencia de los servicios hospitalarios después de 1795". Las descripciones que proporciona Forrest sobre la falta de alimentos, la imposibilidad de enfrentar deudas son elocuentes de la deplorable situación que se da en toda Francia. "Cada departamento tiene su propia historia de cierres y abandonos"²². Esta decadencia se acentúa por las necesidades de la guerra y el advenimiento de un nuevo tipo de enfermos, los soldados, cuya indisciplina trastoca las costumbres y contribuye a la difusión de enfer-

21 Ibid. pp. 85-87.

22 Ibid. pp. 102-105.

medades venéreas.

El gobierno revolucionario decide emprender la lucha contra la pobreza por medio de la ayuda a domicilio. Recordemos que los hospitales, y esto, desde el Antiguo Régimen eran lugares donde se recibía a ancianos y enfermos sin familia, pero no a los pobres sanos. Por otra parte, la caridad institucional como reemplazo de la privada es costosa y, además, el número de pobres aumenta, tanto por el deterioro económico de la Francia revolucionaria como por la desaparición de las anteriores fuentes asistenciales como las limosnas, las ayudas parroquiales, etc. Forrest señala que "en el curso de una década, los hábitos de caridad se han transformado hasta tal punto que fuera de las instituciones oficiales, todas las formas de asistencia a los pobres han virtualmente desaparecido". Se sancionan una serie de leyes, que según Forrest, testimonian la sinceridad de la Convención y "pueden ser consideradas como una declaración de intención y un manifiesto que trazalas grandes líneas de la beneficencia revolucionaria, pero no como medidas políticas que aportan un alivio a los pobres"²³. Las encuestas realizadas por las oficinas de gobierno, tanto en las ciudades como en las zonas rurales a los efectos de confeccionar registros de los pobres verdaderamente indigentes y de sus causas, constituyen una invaluable fuente para el estudio de este período.

b) *Vagabundos, mendigos y niños abandonados.*

Otra cuestión, estrechamente vinculada a los diversos problemas socio-económicos de la Francia revolucionaria, es la del aumento de vagabundos y mendigos. En este aspecto, las medidas adoptadas por el gobierno revolucionario son severas, pues la ociosidad debe ser castigada. Esto se pone de manifiesto en diversas leyes y decretos. Al comentar el del 11 de brumario que ordena que los vagabundos reincidentes sean deportados a Madagascar, Forrest considera que "la actitud de la Revolución hacia los mendi-

²³ op. cit. pp. 125-128.

gos es radicalmente inhumana"²⁴.

Otro recurso era el de enviar los vagabundos a "casas de corrección". En 1790 se prevén treinta y cuatro de estas casas llamadas también *dépot* que quizás convendría traducir por asilos y no por depósitos, aunque su realidad los acerque más al sentido español de esta palabra que a la de asilos, por la severidad de su disciplina. Además sus recursos son reducidos y el número de mendigos y vagabundos aumenta, por la miseria general que sufre el país y por el agotamiento de otras formas de asistencia.

Forrest, que subraya la preocupación de las autoridades parisinas por paliar la situación de los necesitados y sus buenas intenciones, estima que entre éstas y la realidad de las provincias francesas existe un abismo.

Estos asilos sirven también de hospicios y de prisiones, donde los ancianos e indigentes conviven con criminales y depravados. La promiscuidad entre mendigos y prostitutas no hace sino incrementar las enfermedades venéreas, que en algunos casos adquiere el carácter de una verdadera epidemia. Un decreto del Consulado, del año IX revela la extensión y magnitud de la miseria que padece el país y evidencia que no se ha avanzado hacia la destrucción de la misma como "lo proclamaban los informes optimistas dirigidos a la Asamblea nacional en 1789 y 1790"²⁵.

En lo concerniente a los niños abandonados, problema que al igual que otros de asistencia social, no nace con la Revolución, se observa un agravamiento de la situación, tanto porque aumenta su número en el período revolucionario, como por la imposibilidad de hacer frente a su atención. Aquí, como en otros casos, la abolición de la jurisdicción señorial incide en esta situación. En efecto, el señor del Antiguo Régimen tenía el deber de hacerse cargo de todos los niños abandonados en sus dominios. La supresión de sus privilegios y sus obligaciones significa que sus responsabilidades son transferidas al Estado. Es decir que el mantenimiento de los niños abandonados depen-

24 op. cit. p. 134.

25 Ibid. pp. 137-143.

de de las subvenciones del Estado, las que son imposibles de efectivizar por las diversas situaciones que afectan sus finanzas. Así, estos niños sufren las mismas privaciones que afectan a los hospitales.

Forrest destaca que los locales que albergan a los niños abandonados están sometidos a las mismas restricciones que los hospitales y que sufren las mismas degradaciones. "Salas sórdidas y húmedas que no pueden sino deteriorar la salud de niños de corta edad cuyas posibilidades de resistencia no han podido desarrollarse jamás. Además, la ausencia de alimentos básicos, contribuye a mantener la salud de los pensionarios en un nivel muy bajo... niños de escasa edad yacen desnudos en las heladas salas de numerosos hospitales que no tienen cómo comprarles vestimenta"²⁶. La guerra implicará un número creciente de huérfanos y los abandonos se multiplican. Como los soldados tienen prioridad sobre otros pacientes, se registran casos en los que los edificios que albergan a los niños se transforman en hospitales militares y éstos son transferidos a sitios sobrepoblados. El problema más grave es el de la falta de alimentos.

Las nodrizas, que constituían un elemento fundamental en la crianza de los niños, sufren ellas mismas los problemas de carencia de alimentos y además no se les paga. Esto lleva a ciertos establecimientos a buscar sustituirlas por leche animal, lo que provoca la muerte de los niños, tal lo sucedido en Douai. El hospital de Mont-de-Marsan se ve obligado a reemplazar las nodrizas por cabras. Se trata, sin duda, de casos extremos, pero que lleva a Forrest a reflexionar que dado el carácter dócil de las nodrizas y su dispersión geográfica, "la Revolución ha logrado un verdadero triunfo creando en ellas un espíritu que las lleva no solamente a exigir un salario conveniente, sino aun más a agregar a su pedido una amenaza de huelga"²⁷. En cualquier caso, los datos son escalofriantes, en Marsella, en el año VII de la Revolución son admitidos 555 niños, en el año VIII, sobreviven sólo doce.

²⁶ Ibid. 183.

²⁷ op. cit. p. 187.

"El peor fracaso de la política social de la Revolución en lo que concierne a los niños abandonados es debido al hecho de que sus buenas intenciones no se han concretado jamás. Aun en el año VIII o X, la situación de los niños es deplorable y los locales que los albergan se encuentran en un estado de deterioro increíble. A pesar de todas las esperanzas que la Revolución ha hecho nacer, a pesar de todas sus promesas, la angustia y la inseguridad que dominan en el año II y en el III continúan en lo primeros años del siglo XIX"²⁸.

Cabe destacar que Forrest muestra su admiración por los hombres del gobierno de la Revolución, valorando su obra legislativa, pero como él mismo lo señala, su obra no se ocupa de las leyes e intenciones sino de los resultados y de las realizaciones prácticas y de la incidencia real de decretos, por lo demás bien intencionados, en la vida de los pobres y de las instituciones que los tienen a su cargo. Es aquí donde se observa la falta de adecuación entre el racionalismo legislativo y la variada realidad de las regiones francesas, que conduce a un balance negativo del período revolucionario en materia asistencial.

Las conclusiones de Forrest son severas. Afirma que el derecho de voto, el de ciudadanía, la doctrina de la igualdad tienen muy poco interés para tantas gentes tan pobres. Observa que los errores fiscales que se hacen sentir desde 1790, y la falta de dinero, no son el único factor que explica el fracaso asistencial, señalando que el error está en que en el sagrado nombre de la igualdad, las decisiones son tomadas en París sin consultar a los gobiernos locales y sin tener en cuentas las diferencias regionales²⁹.

Nosotros entendemos que la ideología racionalista de los gobiernos revolucionarios los impulsa a intentar modificar la realidad por medio de decretos sancionados en París e imponiéndolos en todo el territorio francés.

28 *Ibid.*, p. 190.

29 *op. cit.*, p. 223 y ss.

3 Aspectos económicos.

En este trabajo no podemos ocuparnos exhaustivamente de la economía durante el período de la Revolución ni de todos los trabajos que abordan el tema. Solamente haremos referencia a ciertas cuestiones que ha planteado o replanteado la historiografía reciente. El tema aparece en diversas obras. Así, en 1987 el economista francés Florin Aftalion, profesor en las universidades de Nueva York y de Tel Aviv, publicó un libro titulado *L' économie de la Révolution Française*. En él se muestra sorprendido de que la historiografía de la Revolución francesa no se haya ocupado debidamente de los problemas económicos, en particular de los *assignats*. Aftalion encuentra especialmente inexplicable que los historiadores marxistas no se hayan explayado sobre el tema. Su propósito es el de explicar la Revolución siguiendo la teoría económica clásica, teniendo en cuenta el comportamiento de los actores individuales y no el de entes colectivos como "nobleza" o "burguesía".

En la Introducción, el autor nos dice que su trabajo no es fruto de una investigación en archivos originales, sino una interpretación de hechos ya debidamente establecidos por historiadores. No por ello el libro carece de interés ni de originalidad tanto en la interpretación de la historia económica de la Revolución cuanto por la transcripción de discursos, artículos o panfletos del período revolucionario, extraídos de diversas fuentes, siendo la principal *Le Moniteur universel*. Además, mediante la aplicación de técnicas econométricas se examina el tema de la depreciación de los *assignats*. Para Aftalion este fenómeno es debido a la multiplicación de los mismos, lo que ocasionó el alza de precios y agravó la crisis de subsistencias. El análisis de los discursos políticos de los distintos cuerpos legislativos, incluidos Marat y Saint-Just, prueba que había conciencia de las dificultades que ocasionaba la emisión de papel moneda.

Aftalion reprocha a los historiadores el haber olvidado o deformado esta cuestión atribuyendo la depreciación a causas políticas. El economista subraya la interacción

que se produce entre las decisiones de los políticos, cuyo objetivo es de corto plazo, y las consecuencias desfavorables de estas decisiones que se manifiestan en el largo plazo. "Y el arte del buen historiador como el del buen economista o del buen sociólogo. ¿no consiste justamente en comprender los efectos invisibles e inesperados de las acciones humanas?"³⁰.

En lo concerniente a las consecuencias económicas del período revolucionario, las discrimina y las matiza. Sin embargo el balance global es más bien negativo, sobre todo en cuanto al retardo francés en el crecimiento de la producción. Aftalion señala, además, la falta de respeto por parte de los gobiernos revolucionarios del derecho de propiedad. "Vista desde el ángulo de los derechos de propiedad, la historia de la Revolución francesa es trágica y paradójica. Comenzada con la voluntad de inscribir el principio de estos derechos en una Constitución... ella termina en ...la expoliación de los individuos que debían ser protegidos de la arbitrariedad y la redistribución aleatoria de las riquezas de la nación"³¹.

Por su parte, en 1987, René Sédillot publicó *Le coût de la Révolution française*. Se trata de un balance de la Revolución, pues, según lo expresa el autor en el prólogo, dos siglos son suficiente tiempo para examinar "sin pasión el fenómeno revolucionario"³². Para Sédillot, la Revolución y el Imperio son indisociables y por ello su obra abarca desde 1789 a 1815. Para él la Revolución conserva sus grandes hechos con sus grandes personajes, pero tiene también sus zonas sombrías. Por ello es imposible absolver todo o rechazar todo.

El libro de Sédillot abarca diversos aspectos y lo ha dividido en dos partes denominadas: 1. La factura humana y 2. La factura económica, títulos quizás derivados de su formación de economista. Su lectura es amena y es de destacar la capacidad de síntesis para realizar este

30 R. AFTALION, op. cit. p. 255.

31 Ibid. p. 249

32 R. SEDILLOT, op. cit. p. 7.

balance que para el lector común pareciera tan sencillo de efectuar, pero para quien conozca aun someramente la complejidad del fenómeno revolucionario, es verdaderamente admirable. Bajo las apariencias de una obra de divulgación nos encontramos con un estudio de carácter científico en el que la erudición no molesta la claridad de la exposición y en el que sobresale la mesura del historiador.

La primera parte, relativa a la factura humana, incluye el balance demográfico, territorial, jurídico, cultural y artístico. La segunda, la factura económica abarca el balance agrícola, industrial, comercial, financiero y social. Imposible hacer la síntesis de la obra. Baste señalar que el autor considera que Inglaterra resulta la gran triunfadora sobre su secular rival, Francia, y esto desde todos los puntos de vista. Sédillot ironiza en cuanto que si el conflicto anglo-francés de siete siglos termina con la derrota de Francia, por la menos la reconciliación de ambas naciones es un punto positivo. Asimismo expresa que en el extranjero hay buenas razones para apreciar la Revolución, pero se pregunta ¿y los franceses? Su respuesta es que ellos admiran la Revolución porque así se lo han enseñando, sin embargo, agrega, tienen derecho a interrogarse sobre lo que les ha costado.

Para poder establecer un balance en lo económico, Sédillot afronta el dominio de las cifras y fija dos fechas de comparación, las de 1789 y 1815. Se basa en trabajos de diversos historiadores y tiene en cuenta desde observaciones de Michelet, hasta los más recientes trabajos de historia cuantitativa, sin olvidar por supuesto a Labrousse y Soboul.

En lo concerniente a la agricultura, destaca su florecimiento durante el reinado de Luis XV y la crisis que se produce en los años previos a la Revolución. Sédillot se ocupa de quiénes eran los propietarios de las tierras, señalando que el fenómeno más importante es el de la transferencia que en ese sentido opera la Revolución a través de la venta de los llamados bienes nacionales. En ellos primero se incluyeron las tierras de la Iglesia, se siguió con los de las órdenes religiosas, colegios, hospitales, los de la Corona y luego los de los emigrados. Como estos

bienes son, en teoría, la garantía de los *assignats*, la depreciación de los mismos lleva al gobierno no sólo a venderlos sino a buscar nuevos "bienes nacionales". Así, se agregan las propiedades de los condenados. " De oficio los ricos son sospechosos. Se los guillotina para desposeerlos. El patíbulo se convierte en un medio de tesorería". Para mostrar que no se trata de un rasgo de humor negro, Sédillot transcribe una canción parisina de la época³³. Lo importante es que para obtener dinero, luego de ser nacionalizados, estos bienes son vendidos y serán comprados por los que quieran y puedan hacerlo, de todas las clases sociales, sin distingos políticos. Aun los emigrados compran a través de terceros. El negocio para el Estado no sería malo puesto que vende lo que no le pertenecía, pero las ventajas, que llegan a ser prodigiosas, son para los compradores que pagarán en diez o doce años con papel moneda depreciado.

Por otra parte, la propiedad no cambia solamente de manos, cambia también de dimensión, por el parcelamiento. Los nuevos propietarios no tienen ni los medios técnicos ni económicos para hacer producir sus tierras. Por consiguiente se observa una fuerte caída en los rendimientos de los cereales comparando el período 1781-1790 con el de 1815-1824, salvo para el caso de la avena. Hay que tener en cuenta que la conscripción afecta el cultivo de la tierra, de allí la resistencia a concurrir a las filas que se nota particularmente en las zonas rurales.

Forrest en la obra ya comentada, dedica un capítulo a la cuestión del servicio militar, por la incidencia que los gastos de la guerra tienen en las decisiones de la política gubernamental al respecto, que golpea duramente en ciertas regiones donde la miseria rural es muy grande. Esto, las crecientes dificultades económicas y los rumores de que "el servicio es una forma de carnicería disfrazada" explica que "la comunidad en su conjunto facilite las deserciones"³⁴. El efecto sobre el mundo rural es obvio y por ello Sédillot expresa que: "Durante estos veinticinco años de sobresaltos

33 Ibid. p. 161.

34 A. FORREST, op. cit. pp. 216-217.

políticos y de movilización guerrera, los agricultores franceses han sido sacudidos por tantos acontecimientos que no han tenido el tiempo disponible para mejorar su producción"³⁵. Por ello el balance que traza es más bien negativo, finalizando este apartado con una expresión no desprovista de cierta amargura: "Extraña conclusión: la Revolución, hecha en nombre de la igualdad, ha enriquecido a los ricos y empobrecido a los pobres. Es un resultado que encontraremos en otros terrenos"³⁶.

En cuanto al balance industrial, Sédillot subraya que en el siglo XVIII el crecimiento industrial global crece más en Francia que en Inglaterra donde la superioridad es evidente en la minería, metalurgia y otros sectores. Francia, en cambio, sobresale en lo textil, salvo en el algodón; la construcción, la industria del cuero y la agroalimentaria. Apoya sus aseveraciones en Soboul, quien precisa que la producción industrial aumenta en ambos países con un ritmo muy cercano: 1,17 % en Inglaterra y algo más del 1% en Francia. Asimismo Crouzet ha establecido que el avance de Inglaterra se produjo en el siglo XVII y que el retraso francés va disminuyendo en el XVIII. Por consiguiente, la diferencia a favor de Inglaterra y en perjuicio de Francia en el siglo XIX sería una consecuencia de la Revolución y del Imperio³⁷. Dejando de lado el análisis sectorial y las cifras, Sédillot concluye que en el terreno de la competición internacional, Francia es la perdedora. Algunos progresos industriales, como el azúcar de beterrava, se han debido a las condiciones artificiales en las que la colocaron la guerra y el bloqueo inglés. Estima que una vez recuperada la paz, desde 1815 la industria francesa debe someterse a otro artificio: el proteccionismo, que se prolongará durante siglo y medio para evitar que la industria desaparezca.

Es citando a Mathiez que Sédillot afirma que el comercio interior y el exterior en Francia eran en 1789,

35 R. SEDILLOT. op. cit. p. 166.

36 Ibid. 174.

37 Ibid. p. 177.

florecientes³⁸. Subraya que esto fue posible gracias al ejemplar progreso de la red caminera de Francia en el siglo XVIII. Las exportaciones pasan de 50 millones de libras en la época de Luis XV a más de 450 millones en vísperas de la Revolución; en el mismo período, las importaciones suben de 40 a 240 millones. Es decir que las primeras se multiplican por diez y las segundas sólo por seis. Esto conlleva un gran crecimiento de la actividad portuaria³⁹. "En ningún dominio, el costo de la Revolución y del Imperio ha sido más elevado que en los puertos. Su apogeo se sitúa antes de 1789. Su caída ulterior es profunda y por mucho tiempo sin remedio"⁴⁰.

A poco de iniciar el estudio de los aspectos comerciales en el período revolucionario, Sédillot resume en breves palabras el resultado: "En pocos años todo se hunde, comercio interior y comercio exterior"⁴¹. Sin embargo esto no se produce de inmediato. El bloqueo declarado por los ingleses y el decretado por Napoleón no hacen sino estimular el contrabando con el consiguiente deterioro del comercio francés, incluido el de sus colonias. Al respecto, Sédillot nota que haciendo caso omiso de los "derechos del hombre", la Constituyente legitima por un decreto del 8 de marzo de 1790 la esclavitud de la gente de color, intentando mantener la prosperidad de las islas⁴².

El estudio concluye con un párrafo titulado *L' Angleterre gagnante*. En él se hace una comparación entre ambos países en el plano comercial, mostrando que lo que pierde Francia lo gana Inglaterra. La conclusión es terminante: "Así, en todos los dominios del comercio, en tierra como en el mar, la Revolución y el Imperio consagran a la vez

38 Ibid. p. 201.

39 Ibid. pp. 203-207.

40 Ibid. p. 216.

41 Ibid. p. 217.

42 Ibid. p. 211.

el triunfo británico y el eclipse de Francia. El comercio francés no encontrará su nivel de actividad de 1789 sino después de 1825. Aun así la parte de Francia en el comercio mundial estará entonces lejos de llegar al porcentaje logrado antes de la revolución. Este porcentaje no será jamás alcanzado. En cifras absolutas, treinta y cinco años han sido perdidos. En cifras relativas, a escala mundial, el retraso es sin retorno"⁴³.

En el aspecto financiero, el Antiguo Régimen dejó una moneda sana pero las finanzas públicas en muy mal estado. Como es sabido, ésta es la causa de la convocatoria de los Estados Generales en los que estalla la Revolución. El problema lejos de resolverse, se agrava por muy variadas y diversas razones que no es posible enumerar. Recordemos solamente que las cargas para el estado aumentan pues debe asumir los gastos que ya no asumen más ni las provincias ni el clero: hospitales, ayuda a los desvalidos, enseñanza, compra de trigo, etc. "El Estado vive al día, de la venta del producto de los bienes nacionales, de la emisión de *assignats*, en tanto que el ejército expolia los países conquistados"⁴⁴. En efecto la guerra exige hacer frente a nuevos gastos que no hacen sino incrementarse durante el Consulado y el Imperio, en particular por la campaña de Rusia.

De acuerdo a cálculos efectuados, en 1789, la carga impositiva para los contribuyentes era de 475 millones de libras; en 1810 se pasa a 872 millones, pero en esos momentos, un tercio es soportado por los territorios anexados. Quedan para los franceses 572 millones, es decir un aumento del 20 %. Pero la situación se agrava cuando el Imperio se coloca a la defensiva⁴⁵. Como vimos, el problema de los *assignats*, su depreciación y la inflación que se produce es lo que ha sido estudiado por Aftalion. Esta irrupción de dinero y de papel moneda en la economía francesa trae consigo la especulación. Por ello es acertada

43 Ibid. p. 222.

44 Ibid. p. 232.

45 Ibid p. 239.

la frase de Sédillot cuando sostiene que "El reino del dinero no implica solamente la promoción de banqueros y especuladores se traduce también en un aumento de la corrupción"⁴⁶.

El tema del balance financiero concluye en la obra de Sédillot también con un párrafo destinado a Inglaterra pues señala que todos los capítulos de la aventura se terminan de la misma manera: constatando la victoria británica y la bancarrota francesa. En 1789, los ingresos eran de 475 millones y los gastos de 600. El Imperio acaba con un déficit preupuestario de 1300 millones. De acuerdo a los trabajos de Marczewski, el costo de la Revolución y del Imperio sería de 2805 millones, que equivale a la mitad de todo un año del producto bruto interno (agricultura, industria, artesanía, servicios). La paridad establecida por la Revolución de la nueva moneda, el franco, con el oro fue de 290 miligramos por franco. Por consiguiente, al final del período revolucionario, la factura del Estado correspondería a más de 800 toneladas de oro⁴⁷.

En cambio, Inglaterra al momento de la paz no es en absoluto una nación agotada. No ha sufrido ni pérdidas demográficas, ni territoriales, ni económicas. Por ello, Sédillot, citando a Michelet, expresa que para Inglaterra, la guerra ha sido más lucrativa que la paz. Francia queda empobrecida, Inglaterra madura para el enriquecimiento⁴⁸.

Englobando todos los aspectos analizados, no sólo los económicos, Sédillot concluye su libro expresando: "1789: una gran fecha a escala mundial; una fecha convertida a escala del hexágono. 1789-1815: un cuarto de siglo fasto para el género humano, una cruel peripecia para Francia"⁴⁹.

46 *Ibid.* p. 247.

47 *Ibid.* p. 252.

48 *Ibid.* p. 254.

49 *Ibid.* p. 282.

4 La Vendée.

Un tema soslayado por la historiografía clásica de la Revolución es el de la Vendée. Ha sido un joven historiador, Reynald Sécher quien en una tesis dirigida por Jean Meyer, en la Sorbona, puso en evidencia diversos aspectos que suscitaron en Francia una verdadera polémica. La obra, publicada en 1986, conoció una segunda edición corregida y aumentada en 1988. Su título es *Le génocide franco-français: La Vendée-Vengé*, publicado por PUF con un prefacio de Meyer y otro de Pierre Chaunu quien señala que el ostracismo de la Vendée viene de lejos⁵⁰. Sea como fuere, la importancia de la obra de Sécher es indiscutible.

Lo primero que cabe destacar es el material documental sobre el que ha trabajado Sécher, que muestra la gran riqueza de fuentes sobre el tema. Sobresalen entre ellas los legajos efectuados por orden de Napoleón cuando éste decide indemnizar parcialmente a la Vendée. Inútil resaltar el valor de estos documentos que versan sobre el patrimonio inmobiliario de la región, antes y después del desastre. Un aspecto que surge de este estudio es que la Vendée era, antes de la Revolución una región rica y poblada, mucho más que otras de Francia.

Otra cuestión que se hace patente es que la Vendée acogió bien en un primer momento a la Revolución: se querían cambios y los cuadernos de quejas son redactados con entusiasmo y no hay rechazo hacia las nuevas autoridades. Sécher titula el tercer capítulo "El fin de la luna de miel" mostrando que las municipalidades se muestran más cuidadosas de servir al poder central que de atender las peticiones de los pueblos de la región. Esto lleva a una pérdida de popularidad de la nueva administración.

50 Reynald SECHER, Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé, Paris, P.U.F., 1986, p. 22. El título no es un mero juego de palabras; Vengé es el nombre que la Revolución puso al departamento creado en el territorio de la Vendée militar.

La ruptura definitiva de las poblaciones con los poderes públicos se consuma con la proclamación de la Constitución civil del clero. Tanto para Chaunu como para Meyer, la fidelidad religiosa es el fondo del problema de la Vendée. El primero concluye el prólogo del libro de Sécher diciendo que: "Esta guerra fue *la más atroz de las guerras de religión* y el *primer genocidio ideológico*"⁵¹.

En su última obra, Chaunu reitera que la Vendée, en los comienzos de la Revolución, no fue hostil y que permaneció indiferente a la venta de los bienes nacionales en tanto que no se tocaran los de las parroquias. Observa que las autoridades revolucionarias locales son agresivas al querer reformar el catolicismo fuertemente enraizado en el campo. "La manera en que fueron realizadas en forma simultánea la clausura de las iglesias y la leva en masa es absolutamente loca. Los representantes locales del poder han querido obtener desde marzo de 1793, la insurrección del Oeste...". Chaunu llega así más allá que Sécher, pues estima que la guerra contra la Vendée, y, desde 1792 contra Europa, han sido actos provocados con premeditación "para golpear al enemigo próximo, interior, desarmado... El tirano colectivo ha querido la guerra... Es el sistema el que mata"⁵². No olvidemos que Chaunu es republicano, protestante y liberal, como él mismo gusta de subrayar continuamente.

Sécher, por su parte, destaca que las medidas tomadas en 1792 contra los sacerdotes refractarios y contra quienes los protegieran, son contrarias a los Derechos del Hombre y del Ciudadano e ilegales porque implican encarcelar a ciudadanos no condenados por ninguna acción judicial. Asimismo, considera que el levantamiento de la Vendée fue "legal y legítimo" por cuanto la citada declaración expresa que "Todo régimen que constriña los derechos

51 Ibid. p. 24. Chaunu agrega: Une vérité agressive vaut mieux qu' un mensonge poli. Avec R. Sécher, la Vendée est vengée et la France servie.

52 P. CHAUNU, op. cit. pp. 261-262.

del hombre es abusivo y es necesario resistirlo"⁵³.

El pueblo de la Vendée, sin distingos sociales resiste de diversas maneras a los sacerdotes juramentados. A modo de ejemplo, el párroco de Roussay escribe: "Yo soy insultado, burlado, perseguido a pedradas; no tengo ni cantor, ni sacristán, ni clérigo y, para decirlo de una vez, no tengo ni siquiera parroquianos"⁵⁴. En verdad éstos no quieren más que una sola cosa, la partida de aquellos que son considerados como intrusos. Numerosos sacerdotes refractarios no abandonaron Francia o bien regresaron a sus parroquias y serán quienes sostengan y estimulen la resistencia frente a los cambios que se intentan imponer desde el gobierno. Sécher considera esta cuestión de mucha importancia y se muestra sorprendido de que no haya sido estudiada anteriormente por los historiadores⁵⁵. El mismo general que dirigió la represión jacobina, Turreau, subrayó la autoridad de estos sacerdotes que se debía, dice, a tres razones: integridad de sus costumbres, seriedad de su formación doctrinal y conocimiento íntimo del medio⁵⁶.

Las reacciones populares se manifiestan también en el rechazo a celebrar las nuevas fiestas revolucionarias, en peticiones para la reapertura de iglesias, etc. Los alcaldes patriotas, esto es, favorables a la Revolución sufren diversas vejaciones, que originan numerosos reclamos al gobierno central. Todo esto constituye otra de las fuentes históricas estudiadas por Sécher. En ellas basa su afirmación de que: "En todo el país los guardias nacionales y sus familias son insultados"⁵⁷.

No entraremos en los detalles ni de la insurrección

53 R. SECHER, op. cit. p. 108.

54 Ibid. p. 90.

55 Cf. nota 145, p. 321.

56 Ibid. p. 107.

57 Ibid. p. 106.

ni de la guerra. Basta señalar que el 6 de marzo de 1793, el cierre de iglesias y capillas no atendidas por sacerdotes que hubieran jurado la Constitución Civil del clero y la ley sobre el reclutamiento general que llega oficialmente el día 7 son elementos detonadores.

Sécher se expresa sobre el levantamiento y su organización. Asimismo transcribe numerosos textos relativos a la voluntad de exterminio que existió por parte de las autoridades revolucionarias como así también los relatos de los horrores cometidos por las columnas comandadas por Turreau. Esta documentación ha sido obtenida de fuentes oficiales y justifica el empleo de la palabra genocidio que figura en el título de la obra.

Es imposible transcribir todos los textos que aporta Sécher y muy difícil la tarea de selección. Veamos, sin embargo, algunos. El general Westermann manifiesta: "...yo seguí la ruta de Laval donde a cada paso centenares y millares de bandidos⁵⁸ encontraron la muerte. Se dispersaron en los bosques...los ciudadanos de los alrededores los acorralaron y los condujeron por docenas. Todos fueron hecho pedazos; yo los cercaba de modo que las princesas y marquesas chapoteaban en el barro. Sobre trozos de cadáveres llegué a Laval con mi caballería y con mi artillería...Cada paso, cada granja, cada casa, se convirtió en la tumba de un gran número de bandidos"⁵⁹.

Otro general, Marceau, que comandaba una división de tropas enviadas contra la Vendée, con motivo del ataque a Mans, escribe:"...la vanguardia me solicitó cargar a la bayoneta. Yo lo autoricé. Un triste silencio interrumpido por los lamentos y gemidos de los agonizantes me anunció el éxito de esta medida. Esta audacia verdaderamente republicana desconcertó al enemigo... Nuestros soldados hicieron una carnicería espeluznante en la ciudad... Westermann... sembró entre [los enemigos] un terror tan grande que ellos no pensaron más en resistirse...Pronto, toda

58 Bandidos fue la denominación oficial durante la Revolución para referirse a los habitantes de la Vendée militar.

59 R. SECHER, op- cit. p. 145.

la ruta estuvo cubierta de cadáveres... nuestras tropas hicieron aun algunos kilómetros masacrando sin cesar y haciendo un botín inmenso. Nosotros arrestamos...una infinidad de mujeres (tres mil fueron ahogadas en Pontau Baux)... "Ciertos testigos añaden: "Un delirio de sangre se apodera de los soldados: se reservan como botín de guerra las mujeres más distinguidas y las religiosas. Despojan a los cadáveres de sus vestimentas...Llegan hasta introducir en el cuerpo de sus víctimas cartuchos a los que prenden fuego...Los prisioneros, ancianos, mujeres, niños, sacerdotes son arrastrados para ser fusilados. Un sacerdote viejo y enfermo no podía seguir, un soldado lo atravesó con su bayoneta y dijo a uno de sus camaradas: 'Tómalo por la punta'; lo llevaron hasta que el desdichado hubo rendido el último suspiro..." Al entrar Westermann en otros sitios se relata: "Se ha cometido una carnicería espantosa; las calles de esta comuna están cubiertas de muertos...En Nort encontró unos cuatrocientos bandoleros, todos fueron masacrados..."⁶⁰.

Escribiendo al Comité de Salvación Pública, a fines de 1793, el general vencedor manifiesta: "No hay más Vendée, ciudadanos republicanos. Ella ha muerto bajo nuestro sable libre con sus mujeres y sus niños. Yo acabo de enterrarlos en los pantanos y en los bosques de Savenay. *Siguiendo la órdenes que ustedes me han dado*, yo he aplastado los niños bajo los pies de los caballos, masacrado las mujeres, que, por lo menos éstas no engendrarán más bandidos. Yo no tengo que reprocharme ningún prisionero. He exterminado todo"⁶¹.

La represión continúa y como la guillotina es demasiado lenta se recurre a medios más eficaces. "...los bandidos han sido bien destruídos. Desde hace ocho días se traen aquí una cantidad incalculable. Llegan continuamente. Como fusilarlos es muy lento y se gasta pólvora y balas, se ha decidido poner un cierto número en grandes botes, conducirlos al medio del río... y allí se hunde el bote. Esta operación se hace diariamente". Así comenzaron

60 Ibid. pp. 145-147.

61 Ibid. p. 150. Subrayado nuestro.

los tristemente célebres ahogamientos de Nantes que convirtieron el Loira en "un torrente revolucionario"⁶².

El aplastamiento definitivo por las fuerzas legales se hará entre enero y mayo de 1794. El objetivo es aniquilar la Vendée haciendo de ella "el cementerio de Francia" y convirtiéndola en un desierto. Para lograrlo se decide recurrir a la formación de seis columnas que recibirán el calificativo de infernales por su actuación, si bien hubo diversos grados de crueldad, sadismo y sacrilegio. En abril de 1793 los generales dirigiéndose a la Convención manifiestan la necesidad de acudir a medios extraordinarios tales como incendios de bosques y destrucción de molinos. Barère exclama "¡Destruid la Vendée!" ...que devora el corazón de la República francesa, es allí donde hay que golpear... Es necesario asolar hasta su paciencia". La Convención por el decreto del 1 de agosto de 1793 ordena que sean enviados "materiales combustibles de toda especie para incendiar arbolados, campos, praderas ...los bosques serán abatidos... las cosechas serán cortadas para ser llevadas al ejército, los animales serán aprehendidos... los bienes de los rebeldes pertenecen a la República"⁶³.

Turreau, general en jefe del ejército del Oeste exclama "La Vendée debe ser un cementerio nacional". Es con su plan que se aplica la destrucción total. El 17 de enero, luego de haber escrito la divisa "Libertad, Fraternidad, Igualdad o la Muerte" envía a sus subordinados las siguientes instrucciones": Todos los bandidos...serán pasados al filo de la bayoneta. Lo mismo se hará con las mujeres, niñas y niños... No serán excluidas las personas que sólo sean sospechosas. Todos los pueblos, aldeas, praderas y todo lo que pueda ser quemado será librado a las llamas". En febrero de 1794, El Comité de Salvación Pública da su acuerdo a Turreau. Ya el general Grignon, jefe de una de las columnas se dirige a sus soldados": ...Yo les ordeno incendiar todo lo que pueda ser quemado y pasar al filo de la bayoneta a todos los habitantes que encuentren a

62 Ibid. pp. 152-153.

63 Ibid. p. 156.

su paso. Yo sé que puede haber en este país algunos patriotas; es igual, nosotros debemos sacrificar todo"⁶⁴.

Como lo señala Sécher es muy difícil hacer una narración global de este "paseo militar". Por ello opta por transcribir textos de informes diversos. Nosotros, nos limitamos a sintetizar y a seleccionar algunos párrafos de los mismos. Así, Turreau dirigiéndose al ministerio de la Guerra escribe: "Mis columnas han hecho maravillas, ni un rebelde ha escapado a sus búsquedas...Si mis inteciones son bien secundadas, en quince días no existirá más en la Vendée ni casas, ni subsitencias, ni armas ni habitantes...". Los oficiales subalternos también testimonian y es en sus descripciones donde aparecen hornos crematorios y otras crueldades: "Amey...hace encender hornos y cuando están bien calientes, arroja allí mujeres y niños..." "Nuestros soldados recorren por horrendos caminos los tristes desiertos de la Vendée... por todos lados llevamos el fuego y la muerte. La edad, el sexo, nada es respetado...Es atroz, pero la salud de la República lo exige imperiosamente... ¡Qué guerra! No hemos visto ningún individuo sin fusilarlo...Se ha visto a militares republicanos violar mujeres rebeldes... y fusilarlas y apuñalarlas al abandonar sus brazos; se ha visto a otros llebar bebés en la punta de la bayoneta o de la pica que había atravesado de un mismo golpe la madre y el hijo". "... Yo he visto ciento cincuenta soldados maltratar y violar mujeres y niñas de catorce y quince años, luego masacrarlas y arrojar de bayoneta en bayoneta a tiernos niños que habían quedado al lado de sus madres extendidas sobre el suelo"⁶⁵.

Ciertas columnas ejecutan el pian incendiario pero cometen menos excesos contra los habitantes. Sin embargo, la quinta, dirigida por Cordelier se hizo famosa por sus atrocidades, primero registran las casas, arrancan de ellas mujeres, niños, ancianos y enfermos a los que se fuerza a presenciar el pillaje de sus propiedades y de las iglesias; luego se incendia todo y finalmente se alinea

64 Ibid. pp. 157-159.

65 Ibid. pp. 163-164.

a los habitantes y se los fusila. Podríamos continuar describiendo atrocidades a los efectos de mostrar la crueldad de la guerra. Para concluir, transcribiremos parte de otros testimonios relativos a la columna de Cordelier: "...mujeres embarazadas fueron aplastadas por ruedas de molino. Una pobre mujer que se encontraba en ese caso fue abierta viva... Miembros sagrantes y niños de pecho eran llevados en triunfo en la punta de bayonetas"⁶⁶. "Una mujer, apremiada por los dolores del parto estaba escondida...los soldados la encontraron, le cortaron la lengua, le abrieron el vientre, alzaron el niño con la punta de las bayonetas"⁶⁷.

Este encarnizamiento responde por cierto a las órdenes recibidas y al deseo de no dejar vivos a niños ni mujeres para que los "bandidos" no se reproduzcan. Es verdad que no todos los generales aprueban estos métodos y varios de ellos se muestran asqueados de tanta sangre. Pero la represión dura todo el año 1794 y al finalizar el mismo Turreau se muestra satisfecho: "Esta rica comarca que alimentaba varios departamentos y proveía de bueyes en cantidad a París, de caballos para el ejército, no es más que un montón de ruinas"⁶⁸. En 1795 la guerra se reanuda. Dos años después la Vendée queda librada a las autoridades locales pero a los impuestos legales se le agregan las persistentes requisiciones oficiales. El clero continúa siendo perseguido hasta 1799.

Sécher señala que la guerra fue popular por su origen y por sus participantes; fue rural por los sitios en los que se desarrolla; es guerra clerical y religiosa por el móvil que ha armado el brazo de los vendeanos y es guerra política por la elección democrática de sus cuadros y formaciones. "Esta guerra es antes que nada una cruzada por la libertad individual, la seguridad de las personas, la conservación de los bienes. Frente al "tirano de opresión", la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano se une a

66 Ibid. p. 178.

67 Ibid. 297.

68 Ibid. p. 186.

Santo Tomás de Aquino para justificar moralmente la insurrección. Su texto carece de ambigüedades (art. 35): "Cuando el gobierno viole los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada porción del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes"... A los ojos de los vendeanos su revuelta era a la vez legal y legítima en ella misma"⁶⁹.

La pacificación del país y su reconstrucción será obra de Napoleón a fines de 1799. Las declaraciones difundidas por el Consulado son consideradas por la Vendée como un triunfo pues incluso se concede a los sacerdotes refractarios un rol conciliador. Los sacerdotes exiliados vuelven en medio de un verdadero triunfo popular. Sécher estima que esta unión del pueblo de la Vendée con Napoleón durará hasta 1812 y que explica, entre otras causas, el fracaso de las tentativas de insurrección organizadas por los realistas.

El calificativo de genocidio para Sécher se justifica por "esta voluntad de hacer desaparecer de la tierra toda traza de un pueblo"⁷⁰. "Estas represalias no corresponden a actos horribles pero inevitables que sobrevienen en el encarnizamiento de los combates de una guerra larga y atroz, sino a masacres premeditadas, organizadas, planificadas, cometidas a sangre fría, masivas y sistemáticas con la voluntad consciente y proclamada de destruir una región bien delimitada, y exterminar todo un pueblo, mujeres y niños de preferencia a fin de extirpar una "raza maldita" juzgada ideológicamente irrecuperable"⁷¹.

El tema de la Vendée, dice Chaunu en el prefacio del libro de Sécher, ha entrado en la Sorbona y en la historiografía científica francesa por la puerta grande. En efecto, de ahora en más no podrá prescindirse de esta obra.

69 Ibid. pp. 297-298.

70 Ibid. p. 306.

71 Ibid. p. 298.

5 Chaunu y la conmemoración del bicentenario

Chaunu, apasionado por la libertad y por la verdad ha escrito su última obra, contraria a la celebración del bicentenario de la Revolución, "por el más gratuito de los placeres, el de librarse a un *ejercicio de libertad*. Intentar demostrar que se puede ser libre en las cadenas, que se puede aceptar el no agrandar a nadie"⁷².

No es éste el lugar para relatar el contenido de la obra, cuya síntesis resulta imposible efectuar, sin traicionar, de alguna manera, el pensamiento del autor. Así, pues, nos limitaremos a indicar los rasgos que a nuestro criterio son los más sobresalientes. En primer lugar, el libro no es una mera tarea de síntesis revisionista; el objetivo es demostrar que el 14 de julio no es una fecha digna de conmemorar nada, a menos que cada uno conmemore lo que le parezca, lo que sería una traducción libre del título del primer capítulo. En él, Chaunu muestra los entretelones de la decisión de celebrar el 14 de julio como fiesta nacional en 1880. Fiesta que le es impuesta a los franceses desde el gobierno. Al exponer las discusiones en torno a qué conmemorar y cuándo, Chaunu piensa que hasta 1830 o quizás más bien hasta el segundo Imperio "la conmemoración de la Revolución está condenada porque es sentida, con horror, como un sangriento fracaso, en tanto que sobrevive la generación de testigos"⁷³. "El 14 de julio no es más que pulsión, fiesta que degenera en la violencia y la sangre. Esta fiesta es una fiesta de sangre y nuestro himno nacional promete la sangre en los surcos de un enemigo que uno va en busca ...La tara belicista es, sin duda, la más enraizada de la memoria revolucionaria. La más difícil de denunciar"⁷⁴.

Duras palabras éstas, escritas por un eminente historiador que ama entrañablemente a su patria, pero

72 P. CHAUNU, op. cit. p. 10. Subrayado en el texto.

73 Ibid. p. 26.

74 Ibid. pp. 38-39.

es ese patriotismo el que lo obliga en este segundo bicentenario a salir a terciar en la discusión historiográfica. Chaunu no hace concesiones y ataca también ciertas corrientes contrarrevolucionarias, por ejemplo la encabezada por Maurras a la que critica la aspereza de su ataque frontal, su nacionalismo duro en tanto que no cristiano.

Pero volvamos al 14 de julio, para Chaunu esta fecha deja de pertenecer a la Revolución y se incorpora a toda Francia por la Gran Guerra, lo mismo que recién en 1918 la bandera tricolor será izada "en la últimas iglesias rebeldes de la Vendée mártir. La sangre vertida en común había reconciliado"⁷⁵.

¿Qué le reprocha Chaunu a la Revolución? En primer lugar, haber descristianizado Francia haciendo perder a su patria la memoria de mil años de tradición cristiana; su luteranismo lo lleva a valor de modo eminente las raíces cristianas de Francia, aunque no ahorre las críticas a ese mismo pasado cuantas veces lo considere necesario. Allí juega la objetividad del historiador, que le permite observar las deficiencias del Antiguo Régimen, pero que no le perdona a la Revolución haber intentado borrar la memoria del pasado.

En segundo lugar, le reprocha las muertes, que se calculan en no menos de dos millones de personas. Y esto, no solamente por lo que implican de violencia y de intolerancia, sino porque además produjeron un retroceso demográfico del cual Francia no se repondrá, debido a los que murieron y a los que no nacieron. "Más importantes que los muertos son los que no nacieron...las demografía no está dominada por la muerte, ella está dominada por la vida"⁷⁶. Aquí habla el patriota herido, a la vez que el demógrafo profesional que es Chaunu.

En tercer lugar, está el retraso frente a Inglaterra. Chaunu, siguiendo el estudio de Francois Crouzet en el que compara el crecimiento económico entre Francia

75 Ibid. p. 37.

76 Ibid. p. 278.

e Inglaterra en el siglo XVIII, muestra la brecha que va separando a ambos países en el período revolucionario. Francia decrece y no se repondrá a lo largo de todo el siglo XIX. Para Chaunu, "diez años de *assignats* y las grandes masacres han descalificado a Francia"⁷⁷.

Entre las diversas respuestas a las entrevistas periodísticas concedidas con motivo de la aparición de su libro, rescatamos algunas que nos parece que precisan el pensamiento de Chaunu. Refiriéndose a la celebración expresa: "Estamos conmemorando la revolución de la mentira del robo y del crimen. Pero lo que me parece lo más chocante es que, en el umbral del '92 todo el resto de Europa también festeja una época en la que nos comportamos como agresores con todos nuestro vecinos, saqueando media Europa y provocando millones de muertos. ¿Qué es lo que hay que festejar?" Ante la pregunta del periodista que señala que la Revolución fue un acontecimiento que cambió la historia, la respuesta de Chaunu es tajante "Es verdad, lo mismo que la peste negra de 1348, pero nadie lo festeja. A un periodista alemán le pregunté: ¿por qué ustedes no festejan nunca a Hitler? El hombre saltó en la silla. Pero no es lo mismo acaso?"⁷⁸.

En otra ocasión, al ser interrogado por su postura expresa: "Yo formo parte de esta familia de historiadores que amando totalmente a su país reconoce sus faltas y denuncia a las personalidades que en su pasado se han conducido como asesinos...Napoleón ha tratado a España como los revolucionarios habían tratado a la Vendée. No tendría derecho a condenar la dictadura de Hitler o el régimen soviético si ignorase las crueldades y los excesos de los revolucionarios franceses. Hoy, en Francia, ya nadie justifica la persecución de los protestantes en tiempo de Luis XIV, pero yo quisiera que se condene la Constitución civil del clero y la persecución en la Vendée. Soy republicano y protestante. Como Tocqueville, pienso que debe hacerse el proceso de la Revolución en nombre de los principios

77 Ibid. p. 274.

78 En "Esquiú", Buenos Aires, 4- 10 de junio de 1989, p. 31.

liberales..."⁷⁹.

El balance negativo que hace Chaunu de la Revolución francesa se debe, como él manifiesta, a la violencia, al totalitarismo y a su carácter antirreligioso. "La persecución religiosa es la causa del terror ...Los habitantes de la Vendée reclamaban solamente la libertad de conciencia... No querían restaurar los privilegios de la nobleza...El poder se ha hecho mucho más opresivo tras la Revolución y bajo Napoleón que lo era bajo el rey..."⁸⁰. En su opinión, la revolución que hay que festejar es la inglesa de 1688 pues allí surgió el gobierno parlamentario que luego imitó toda Europa. En Francia, considera que hubiera sido más fructífera una evolución progresiva de las instituciones.

A nuestro juicio, estos autores revisionistas no están animados de un espíritu contrarrevolucionario, a pesar de la dureza de los juicios de Chaunu. Son historiadores y por consiguiente no están contra hechos que ya sucedieron y que pertenecen a la historia. Lo que este famoso historiador francés lamenta es el culto de la Revolución, es la división maniquea de la historia francesa. Por ello tampoco justifica la contrarrevolución, solamente desea que la historia cívica permita a los franceses comprenderse para vivir mejor en el mutuo respeto. "En 1815, Francia está definitivamente descalificada. Se puede preferir la mediocridad, pero nada justifica la apología del crimen"⁸¹.

79 En "Razón española", Madrid, Tomo XI, 1989, p. 97.

80 Ibid. pp. 96-97.

81 P. CHAUNU, op. cit. p. 287.

**CONSIDERACIONES SOBRE EL BARROCO Y EL
DERECHO DE RESISTENCIA EN
JUAN DE MARIANA**

María Cristina Quinta de Kaul

Don Marcelino Menéndez y Pelayo considera al Padre Juan de Mariana, "como una de las grandes figuras del Siglo de Oro Español, y menciona a su producción intelectual entre aquéllas que por su carácter, deben ser materia de trabajos monográficos que sirvan para difundir las creaciones de esa época insigne".¹

Creemos que nuestro autor tiene la virtud de representar con brillo el pensamiento propiamente político de la época, si bien sus obras presentan caracteres de transición hacia el barroco. Por esto, a través de sus opiniones, podemos inferir los grandes temas que inquietaron a esta rica generación de teólogos, filósofos, juristas y pensadores españoles de tanta trascendencia para la vida cultural católica y occidental.

Lo que lo ha hecho más conocido, y que es el tema que hemos elegido para nuestro estudio, han sido sus concep-

¹ Menéndez y Pelayo, M.; La ciencia española. T. I, Madrid, Ed. Artigas, 1933. p.42.

tos sobre el derecho de resistencia. Sin embargo, estos distan mucho de ser los que generalmente se suponen y, en el conjunto de su obra, no sólo son una derivación de su interés por la verdadera legalidad y justicia, por las responsabilidades y libertades ciudadanas, por las atribuciones de los gobernantes y, sobre todo, por el logro del auténtico bien común, sino que además, tienen una importancia relativa. Por otra parte, no se aparta en este aspecto, del pensamiento católico tradicional. Eso sí, lleva hasta sus últimas consecuencias ciertos principios que son propiciados por otros escolásticos contemporáneos suyos, tal el caso de Luis de Molina y Francisco Suárez. En nuestra consideración, la síntesis de principios que Mariana presenta en sus obras, su respeto por los derechos de la "república" o de la sociedad política propiamente tal, su independencia de criterio y libertad de hablar, son sus máximos valores. Por todo lo expuesto nos proponemos hacer precisiones sobre su pensamiento, porque solo su desconocimiento ha hecho posible que se le haya interpretado tan erradamente.

Mariana y algunos rasgos culturales y políticos del barroco español

La larga vida del Padre Mariana (1536-1642), atravesó el período cumbre de la nación española y llegó hasta las primeras manifestaciones de su decadencia. Como ya dijimos, su existencia coincide con el renacimiento español y su transición hacia el barroco, época que José A. Maravall ubica "desde el 1600 aproximadamente, sin perjuicio de que ciertos fenómenos de precoz significación barroca se anuncien años antes, en los últimos tiempos del manierismo miguelangelesco, y, entre nosotros, con la construcción del Escorial, hasta 1670-1680 -cambio de coyuntura económica y primeros ecos de la ciencia moderna en lo que respecta a España; Colbert y el colbertismo económico, político y cultural en Francia; franco arranque de la revolución industrial en Inglaterra- ... Concretándonos pues, a España, los años del reinado de Felipe

III, comprenden el período de formación: los de Felipe IV, el de plenitud; y los de Carlos II. ... la fase final de decadencia y degeneración..."²

Las fuerzas medievales se mantuvieron vivas en España hasta muy tarde a través del espíritu de cruzada y conquista y condicionaron una psicología particularmente española, en la que los elementos de fe y patria y los anhelos de justicia e independencia eran sus principales características. El renacimiento español, si bien recogió las preocupaciones del humanismo por la antigüedad y sus deseos de perfección personal y comunitaria, lo hizo a través de una evolución muy espontánea y sin pasar por un período de marcada decadencia de la estructura medieval, como en el resto de Europa. Por esta razón se produjo una saludable fusión entre el humanismo medieval centrado en valores trascendentes, los aportes del naturalismo optimista del renacimiento y los intereses de la época moderna, sin que se produjera la ruptura entre el orden de la naturaleza y el de la gracia que signó en otras partes a estos últimos movimientos. Ese espíritu medieval que se vivía en España y sus fuerzas características contribuyeron a salvar lo esencial de este pensamiento y humanismo cristianos, al formar una nueva estructura, que tomando en cuenta los intereses de la época significó una eficaz respuesta a los problemas planteados. Ello se logró en la formación de una cultura peculiar, "el Barroco español", "a pesar de la acentuación de algunos elementos que podrían discutirse, ya que toda creación humana necesariamente se aleja de un sistema objetivo perfecto".³

Entre los elementos que caracterizan la cultura barroca está su contenido marcadamente finalista. Partiendo de una conciencia optimista y cauta a la vez de la naturaleza, incorporó en un movimiento ascendente las actividades

² Maravall, J.; La cultura del Barroco. Barcelona, Ariel 1986. p. 24. La posición del autor ha sido rebatida por numerosos escritores en los últimos años.

³ Krebs, W.; España, Inglaterra y Francia durante el Renacimiento y, el Barroco. (En: Rev. Finis Terrae N° 8. Santiago, 1955. p. 7).

y creaciones humanas y las refirió hacia valores sobrenaturales, dándoles un carácter de medios para lograr el fin último, Dios. Dentro de su fuerte preocupación religiosa, el barroco valorizó intensamente lo humano y aún con preferencia lo sensible, pero manteniendo siempre su actitud finalista. La cumbre de sus aspiraciones continuó siendo Dios y el mundo trascendente, pero quiso ascender aprovechándose de todos los elementos naturales que le sirvieron de medios, y al mismo tiempo, le ayudaron a satisfacer las necesidades humanas.

Por otra parte, la cultura barroca fue profundamente teológica. Las inquietudes religiosas de los Siglos XVI y XVII le llevaron a preocuparse doctrinalmente por estos problemas. El anhelo por la salvación eterna llenó el alma de los españoles del barroco. Los libros de la época y toda la producción cultural del Siglo de Oro, son testimonio de ello. De allí, que una preocupación significativa de los rasgos señalados para este barroco español, fueron las inquietudes pedagógicas que demostró y la creación de un tipo humano particular logrado por este ensayo cultural. España, que desde fines del siglo XV había procurado una renovación de las universidades y de los estudios clásicos, logrando en este sentido figuras tales como Cisneros y Victoria, estaba preparada para dar a la educación una importancia preponderante. El contenido del barroco y su preocupación por captar los elementos sensibles del alma hicieron el resto. Los autores más destacados del momento trataron el tema en forma brillante. El teatro, las artes, y en general, todo el movimiento cultural de esos días estuvo marcado por un hondo contenido didáctico. El uso de "emblemas, ejemplos e historias", que con variados recursos querían captar el interés de sus contemporáneos para fines moralizadores o de enseñanza, fueron característicos.

Todas estas actividades lograron formar una mentalidad general centrada en la creación de un tipo humano, barroco y español ciento por ciento: el hidalgo. Este constituyó la figura social preclara que orientó a reyes y plebeyos. "En realidad, la posición que los autores de la época señalan al monarca como modelo de virtudes para sus súbditos

y toda la pedagogía típica de estos días, encaminada a lograr esta encarnación en los príncipes, respondía a la necesidad de materializar en los gobernantes caballeros e hidalgos, y a dar con ello respuesta a los secretos anhelos de los españoles del Siglo de Oro."⁴

El pensamiento político moderno, representado por Maquiavelo y Bodino, era fruto de una ruptura entre el orden de la gracia y la naturaleza y había fundado una realidad neutra y laica, una moralidad acomodaticia y un orden jurídico, social y político, arbitrario y absolutista.⁵ De ahí que los pensadores españoles se mostraran opuestos a la "impiedad de los políticos", y que los Tratados sobre la educación de los príncipes, actualización de los "Espejos de Príncipes" de la Edad Media, ahora marcadamente antimachiavélicos, fueran tan numerosos. María A. Galino, en un interesante estudio sobre este tema, transcribe un índice de ochenta y una obras en castellano y dieciocho en latín sobre el particular.⁶ "Del rey y de la dignidad de la institución real" del Padre Mariana, publicado en 1599, objeto de nuestro análisis, sobresale en este detallado listado.

Frente a la concepción moderna laica que hemos señalado, los escritores católicos del siglo XVI acentuaron la necesidad que la institución real fuera templada por la sumisión del monarca a las leyes positivas que regían la república, por el respeto a ciertas leyes fundamentales que solo competía a la comunidad entera modificar: leyes de sucesión al trono, tributos, leyes sobre el valor y características de la moneda, etc. -. Fortificaron al mismo tiempo, las instituciones de las Cortes y el Consejo de Estado que representaban los intereses de la república entera

⁴ Hansen Roses, C.; Ensayo sobre el pensamiento político de Juan de Mariana. Santiago, Univ. Católica de Chile. 1959. p. 77.

⁵ Sanchez Agesta, J.; El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI. Madrid, Mariscal 1965. p. 35.

⁶ Galino M. A.; Tratado sobre educación de príncipes; siglo XVI y XVII. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1984. pp. 13-16.

para el logro del bien común y aseguraban la justicia y sabiduría del gobierno real. La facultad atribuída a los gobernantes de la época para imponer a sus súbditos su propia religión, en momentos en los que el protestantismo se imponía en Europa y el absolutismo demostrado por muchos monarcas (Enrique VIII y Jacobo I de Inglaterra y Enrique IV de Francia) hicieron que los políticos católicos de esos días prefirieran acentuar los derechos del pueblo que se mostraban más fiel a la fe católica y a la justicia que sus gobernantes, para asegurar los destinos de las naciones europeas.

Por otra parte, esta tendencia coincidía enteramente con la tradición de justicia e independencia de los pueblos españoles, y fue la causa de que la figura del tirano y sus características fuera tan odiada entre los escritores. En cambio, acentuaron la necesidad de una monarquía vigorosa pero con atribuciones específicas y respetuosa de los derechos temporales y espirituales de sus súbditos. Cuestiones como la superioridad de los intereses de la república y la potestad que ésta tenía para realizar un cierto control y aún resistencia a las resoluciones regias que atentaran contra el bien común, y el derecho de legítima defensa para llegar incluso a privar al tirano de su cargo, apasionaron a los autores políticos de la segunda mitad del siglo XVI y a los del XVII.

Distinta fue la situación política del siglo XVII. Avanzada ya la centuria el panorama europeo estaba perfectamente definido entre el campo católico y protestante. Los intereses de los tratadistas políticos también variaron y aunque se mantuvieron los principios que ubicaban a la autoridad real en una orden de derecho que partía desde la ley eterna hasta la ley civil y que debían respetarse por la autoridad monárquica, ésta fue robustecida intensamente. A pesar de la importancia que adquirieron validos y secretarios, el gobierno fue cada vez más centralizado, al menos teóricamente. Por esta razón la literatura política dejó de acentuar los derechos populares y no aceptó ningún control humano para la autoridad real, menos aún, la legitimidad del derecho de resistencia. Para lograr que el monarca cumpliera los deberes que su cargo le imponía y evitar

su despotismo, se prefirieron medios más bien intrínsecos al poder real de caracteres educativos, ascéticos, religiosos y enaltecedores de los principios jurídicos. Cabe aquí la reflexión de Angel López-Amo en su introducción al libro de Fritz Kern: "El problema de si es el monarca o el pueblo quien posee el derecho superior, es una de aquellas discrepancias que no están resueltas en la fundamentación de la monarquía constitucional, y que solo se agitan en tiempos extraordinarios, pero sacuden entonces el edificio entero del Estado hasta con peligro de derrumbamiento. Derecho divino y derecho de resistencia, sus luchas por el dominio del Estado desde el siglo XVII hasta el XIX, viven aún en la conciencia del tiempo presente".⁷

Libros como la "Política de Dios y gobierno de Cristo" de Quevedo y obras del apogeo del teatro español como "El alcalde de Zalamea" de Calderón, son un ejemplo de lo que hemos dicho. Al mismo tiempo, elementos extraños a la tradición española lentamente fueron contagiando la expresión política de la península: la fundamentación de la soberanía como "poder absoluto y perpetuo" de Bodino, y la influencia de Scotto y Ockam, que a la larga colocaron la potestad real por encima del orden jurídico y que aún dejaron a éste a su arbitrio, aunque no fueron aceptados plenamente por los pensadores españoles del XVII, indirectamente se introdujeron en ellos para justificar prerrogativas de una autoridad real paternalista y recia.

Volviendo a la época de Mariana, debemos destacar la cuidadosa elaboración efectuada por los tratadistas católicos de las virtudes y cualidades que la persona y el gobierno de un príncipe cristiano debían encarnar, para alcanzar una política grata a Dios y saludable a toda la república. La educación del príncipe cristiano fue preocupación especial de estos autores. Desde Fray Antonio de Guevara, pasando por Baltazar Gracián, Juan de Mora, Saavedra Fajardo, el Padre Márquez y el Padre Ribadaneira, por citar sólo algunos, todos empalman "con el siglo XIII de Santo Tomás, cuya obra De Regimine Principum -la más citada después de la Summa- había de ser mirada,

7 Kern, F.; Derecho del rey y Derechos del pueblo. Madrid, Biblioteca Pensamiento Actual 1955. p. 33.

ya para siempre, como el Evangelio de la política cristiana".⁸

Mariana y el Derecho de resistencia

El libro "De Rege et regis institutione" de Mariana fue escrito a pedido de García de Loaysa, amigo suyo y nombrado en 1585, preceptor del futuro Felipe III. No era posible ignorar el nuevo "arte político" y debía darse una respuesta católica en los asuntos públicos. Su preocupación fue la de formar un príncipe "político y cristiano", entendiendo por "político", la habilidad para solucionar los problemas de gobierno. Con un sentido profundamente humano, se dio cuenta que no bastaba hablar de la "idea" de un príncipe cristiano en forma abstracta, sino que era menester penetrar en el alma de los políticos de sus días y crear en ella verdaderos valores cristianos. No era suficiente que los gobernantes católicos supieran dominar bien los asuntos públicos, y ni siquiera como pretendía Maquiavelo, que parecieran buenos y virtuosos según la conveniencia del Estado. Menos podía estimarse que la actuación pública del príncipe estuviera por encima de la moral católica y que por "razones de Estado" les estuviera permitido fingir, engañar y actuar dolosamente. "Se necesitaban gobernantes honestos y que a los valores de una vida humana y cristiana perfecta, unieran las virtudes propias de sus responsabilidades, conjuntamente con los conocimientos y técnicas propias de su oficio".⁹ Así, Mariana nos dice:

La grandeza de esta misión exige que el rey tenga cualidades especiales y exceda a todos en justicia, prudencia y probidad, dotes absolutamente necesarias para gobernar con equidad los pueblos...";

A fin de que los súbditos vean en él:

⁸ Galino, M. A.; *Op. cit.*, p. 42.

⁹ Hansen Roses, C.; *Op. cit.*, p. 178.

No a un hombre común, sino a un hombre casi bajado del cielo y superior a la condición humana... El rey se muestra apacible y tratable; a todos oye, y vive del mismo derecho de todos..."¹⁰

Para circunscribirnos al tema propuesto, debemos tener en cuenta que el pensamiento que expone Mariana sobre el derecho de resistencia de la república a un régimen tiránico no es sino consecuencia de sus planteos sobre la potestad de la república y los derechos que a ésta pertenecen.

Mariana es, indudablemente, un firme defensor de las libertades públicas y de la necesidad de hacer un gobierno justo y saludable para la nación mediante el respeto y afianzamiento de los derechos fundamentales de los ciudadanos y de la "república" toda, como él diría. Con este criterio, afirma una competencia de la sociedad políticamente organizada que le es propia y a la que le atribuye la posesión virtual de ciertos derechos políticos y el ejercicio actual de otros. Por otra parte, establece una potestad exclusiva del gobierno monárquico. Ambas, a través de una armoniosa tensión de fuerzas, contribuyen a obtener como resultado el bien común. Además, señala que todo gobierno legítimo y por su naturaleza misma, el monárquico, para cumplir su fin y para obtener una dirección correcta de los asuntos públicos, debe mantenerse dentro de su jurisdicción o potestad que le han señalado las leyes, instituciones y costumbres de la nación; debe mostrarse asimismo, respetuoso de los principios de derecho natural, de las leyes fundamentales y de la justicia, por ser cabeza de una comunidad política que forma con él un todo y que está regida por estos valores. Y, por último, tiene que solicitar la colaboración de los mejores dentro del pueblo para asegurar la rectitud y sabiduría del gobierno, respetando los órganos representativos de la república y el progreso de los distintos componentes de la sociedad. Estos requisitos son para Mariana indispensables para mantener al gobierno monárquico dentro de lo que él llama.

10 Mariana, Juan de; Del rey de la dignidad de la institución real. Buenos Aires, Ed. Partenón 1945. pp. 74, 21, 47

el "dominio civil y político" sobre ciudadanos racionales y libres, los que están llamados a desempeñar un papel instrumental y activo en los asuntos públicos y no sólo una posición pasiva o una obediencia negativa.

En la época de Mariana las monarquías europeas ejercían una autoridad propia y no reconocían superior alguno ante quien pudiera recurrirse en demanda de amparo por los abusos de los gobernantes, como en la Edad Media. La jurisdicción del Imperio había perdido toda actualidad e incluso era resistida por los nuevos Estados; y la autoridad pontificia mantenía solo su influencia espiritual e indirecta sobre los asuntos temporales, de manera que las excomuniones y privaciones del derecho de gobierno que aún se aplicaban a los gobiernos injustos, eran sólo un antecedente para la actuación concreta de los ciudadanos. Además, insistimos, la inestabilidad política y religiosa, las guerras y la actuación de muchos gobernantes que favorecían la aplicación de la "razón de Estado" de Maquiavelo, hacían desconfiar en el siglo XVI de las monarquías absolutas y pensar, en cambio, en regímenes políticos más limitados que dieran al pueblo mayores facultades. Se pensaba que era más estable la posición política y religiosa del pueblo católico, que la de muchos de sus gobernantes.

Las nuevas ideas sobre la soberanía política influían, también, en estas conclusiones. Porque si se las entendía como el reconocimiento de la potestad política suprema en el ámbito propio y territorial de los nuevos Estados, se afirmaba, la falta de jurisdicción de otros poderes supranacionales para intervenir en sus asuntos políticos. Y si se tomaba en cuenta el contenido absolutista de Bodino, saltaba a la vista la creación de un poder político incontrolable, que en una situación tan difícil, podía ser muy peligroso.

Todo esto condicionaba la posición de escritores políticos como Mariana que destacaban los derechos del pueblo o de la nación políticamente organizada y que afirmaban la posibilidad de una fiscalización y de una resistencia legítima para impedir los excesos de la autoridad.

De ahí, que atribuyeran a la sociedad política la posesión virtual del derecho a gobernarse por sí misma y a procurar en esta forma el bien común en circunstancias excepcionales, en que por falta de régimen establecido o por fallas tan excesivas de éste le fuera necesario ejercerlo y actuar por sí misma. Intimamente unidos se señalaban también, los derechos a fiscalizar la justicia y rectitud elementales y de exigir un gobierno que intentara el bien común, cuyo ejercicio nunca perdía la república junto a los de procurar su supervivencia y legítima defensa contra la agresión: sin perjuicio, de los que por institución expresa se hubiera reservado para su exclusiva competencia:

"...el poder real es absoluto e indeclinable para todas aquellas cosas, que ya las costumbres, ya las instituciones, ya ciertas leyes, han dejado al arbitrio de los príncipes, tales como hacer la guerra, administrar justicia y crear jueces y magistrados... A mi modo de ver, no puede el príncipe oponerse a la voluntad de la multitud, ni cuando se trata de imponer tributos, ni cuando se trata de derogar leyes, ni mucho menos cuando se trata de alterar la sucesión del reino. Estoy en que el príncipe en todas estas cosas y en otras que puedan haberse reservado los pueblos, ya por una constitución particular, ya por la costumbre, no puede más que acatar la voluntad de los súbditos, resignar y callar. Creo aún más, y es lo principal: creo que ha de residir constantemente en la república la facultad de reprimir los vicios de los reyes y destronarlos cuando se hayan manchado con ciertos crímenes... hayan querido menos ser amados que temidos".¹¹

Mariana va delineando su pensamiento sobre el tema que nos ocupa. Así:

"Ciertamente es una verdad que la república donde tiene su origen la potestad, puede, explicándolo las circunstancias, emplazar al rey, y si desprecia

¹¹ Idem, p. 113.

la salud y consejos del pueblo, hasta despojarle de la corona; porque aquélla, al transferir sus derechos al príncipe, no se despojó del dominio supremo, pues vemos que siempre lo ha conservado para imponer tributos y constituir leyes generales... pero queriéndolo los pueblos, se imponen nuevos tributos, se establecen leyes, y lo que es más, los derechos de reinar, aunque sean hereditarios, se confirman al sucesor con el juramento que presta al pueblo."¹²

Las palabras del autor demuestran que tiene muy en cuenta la generación del "pacto político", que ha trasladado la autoridad desde el pueblo al rey, y que los términos de esta traslación son perfectamente definidos y limitados, como para reconocer el "dominio supremo" o posesión virtual del derecho de gobierno en la sociedad política propiamente tal. Esta potestad de la república implica el derecho de mantenerse activa y en ejercicio de sus facultades, al punto de "emplazar" al gobernante en determinadas circunstancias y aún "despojarle de la corona si desprecia la salud y los consejos del pueblo". Naturalmente, todo esto en forma genérica y sin definir todavía las circunstancias en que pueden hacerse realidad estos derechos.

Es el momento de aclarar que usamos el término "derecho de resistencia", por su carácter genérico que engloba todas las situaciones y medidas que la república puede adoptar por la vía legal y por las armas para defender sus derechos conculcados por un gobierno ilegítimo o injusto. Y en especial, porque refleja mejor todas las opiniones de Mariana sobre este punto. Estas no se limitan a señalar el "tiranicidio" como algunos parecen haber creído, como el único recurso de acción de la comunidad política. Y, por otra parte, en todo momento el autor radica estas medidas en una esfera de acción pública y les atribuye

¹² Idem, p. 96. Fritz Kern aclara que "solo después que el rey había jurado, era elegido por aclamación del pueblo circundante. Allí donde seguía a los juramentos de la coronación, ponía de manifiesto que el sometimiento del monarca al Derecho era el supuesto previo de su elevación al trono. Op. cit., p. 136.

un carácter de derecho público, asentado en sus convicciones sobre la competencia y potestades específicas de la república. En ningún momento Mariana apoya el tiranicidio o cualquier otro medio de resistencia como recurso privado o propio de revolucionarios exaltados o sediciosos que por sí y ante sí se atribuyan la representación de la nación.

También es importante considerar que las opiniones del autor sobre esta materia presentan a veces, "un marcado acento oratorio al estilo de la antigüedad clásica, o en forma grandilocuente cuando señala los excesos de la autoridad. Es tal su adhesión a las facultades propias de la comunidad política, que a veces se apasiona y termina atribuyendo a su antítesis tintes un tanto dramáticos, los que se avienen por lo demás, con la mentalidad barroca aficionada a los emblemas y ejemplos de efectos sensibles".¹³ Para Mariana la tiranía no es sinónimo de una administración política transitoriamente injusta o de una legislación despótica, sino un régimen político perfectamente definido. Corresponde, eso sí, a una de las seis formas clásicamente posibles de gobierno y a la antítesis y decadencia de la monarquía, en la que la autoridad reside en uno solo, pero de manera ilegítima o extremadamente despótica. Distingue el autor los dos tipos de tiranía: la de usurpación y la de ejercicio, fijando más adelante, la actitud a seguir frente a cada una de ellas. Pero, cualquiera sea ésta, ambas atentan contra los derechos fundamentales de los ciudadanos y de sus patrimonios. Aplicando el axioma latino nos dice: "la corrupción de lo mejor es lo peor". Y agrega, "si la potestad real es el mejor de todos los poderes del Estado, si degenera y se corrompe, necesariamente se convierte en tiranía, la más espantosa... forma de gobierno."¹⁴

¿Cuáles son las cualidades más específicas de un régimen tiránico y del tirano, teniendo presente el prototipo ideal de un príncipe político y cristiano?: "la honestidad, la clemencia, la libertad, la grandeza de alma, el amor

13 Hansen Roses, C.; Op. cit., p. 291.

14 Mariana, J, de; Op. cit., p. 74.

a la gloria y sobre todo, el culto de nuestra santa religión"¹⁵ y su fin de alcanzar el bienestar de la república. Mariana lo expresa del siguiente modo:

"...el tirano... dirige todos sus conatos a la destrucción de la república... Si recibe dicha potestad por la voluntad del pueblo, la ejerce con violencia y no usa de ella para utilidad pública, sino para sus comodidades, placeres y toda licencia de vicios... tiene solo a su engrandecimiento y a extender el dominio usurpado..."¹⁶

Por lo tanto, la tiranía y el tirano persiguen el propio provecho y el engrandecimiento material de su poder o del gobierno, en detrimento del bienestar de los cuidados y de los intereses de la república. Quien así actúa se rebela contra Dios que es causa primera, animadora y supremo gobernador del orden jurídico y político. Se convierte en un agresor e injusto ofensor de quienes obtuvo o pretendió la representación para dirigir los negocios públicos. Y por esto, la figura del príncipe de Maquiavelo que sólo perseguía con sus "virtudes" el engrandecimiento material de su poderío y a quien todo se le permitía en función de la "razón de Estado", era para estos pensadores sinónimo de tiranía.

La tiranía y el tirano se caracterizan además, por su pretendida potestad absoluta sobre las leyes y el derecho. "intervenir a su arbitrio las leyes y referir todo lo que hiciere a su provecho y voluntad sin respetar las instituciones y costumbres patrias, es propio de todos los tiranos..."¹⁷ La arbitrariedad y el absoluto voluntarismo jurídico que hacen radicar en la ommímoda voluntad regia la exclusiva fuente del derecho, que rompe, por otra parte, con la dependencia de éste con el orden de ser de la ley eterna y natural, no puede ser sino atributos de la tiranía. Es

15 Idem, p. 44.

16 Idem, p. 81, 137.

17 Idem, p. 133.

tan efectivo para Mariana la existencia de un orden jurídico superior y su creencia en la santidad de las leyes fundamentales que rigen a todos los miembros de la sociedad civil, sean éstos gobernantes o ciudadanos, que rechaza todo pensamiento contrario: "... las voces de los cortesanos repútelas como peste certísima; cuando oiga que le dicen, que tiene mayor autoridad que las leyes y la patria... y todo el derecho y la justicia están subyugadas a su voluntad...¹⁸ Como resultado de estas consideraciones, es propio de una tiranía que el gobernante se considere personalmente exento del cumplimiento de las leyes fundamentales o de aquellas que han sido dictadas con el consentimiento de la república a través de sus legítimos representantes. Más aún, es una actitud imperfecta que el monarca demuestra públicamente su desprecio por las leyes que él mismo ha dictado en virtud de sus facultades específicas, aunque no deba responder de sus actos ante la república, o de aquellas llamadas "suntuarias", por no convenir necesaria y absolutamente a la autoridad monárquica o por haber sido dadas especialmente para sus subordinados. La responsabilidad del gobernante le obliga o no "dar ocasión a los ciudadanos para que desprecien las demás leyes" o "para que el vulgo admita aquella opinión de que no conviene a la dignidad obedecer a las leyes". Por otra parte, debe:

"entender que está mucho más ligado por las leyes que todos los demás que obedecen su imperio; que incurrirá en un grave crimen de religión si se aparta de su observancia; que él es el guarda y el defensor de la ley ... porque es miserable hacer lo que no es lícito, y más miserable aún el poder hacer lo que es deshonesto."¹⁹

Por último, para Mariana, el tirano es el que atenta contra la dignidad personal de los ciudadanos y contra sus derechos fundamentales, al punto de tratarlos como "esclavos". "La voz del tirano es: Todo lo que haya superior

¹⁸ Idem, p. 137-137.

¹⁹ Idem, pp. 138-140.

en el reino desaparezca."²⁰ Pero sentencia:

"...es necesario que el tirano tema a quien oprime, y guárdese con cuidado, no sea que reciba la muerte de aquellos que trata como esclavos, después de destruir las fortalezas, quitar las armas y aún permitir siquiera ejercer oficios ni artes dignas de los hombres libres, ni ejercitar las fuerzas del cuerpo por medio de estudios militares..."²¹

El pensamiento de Mariana sobre la tiranía es parte de una tradición política muy rica sobre la materia, tanto en la evolución histórica española como en el desarrollo de las ideas políticas de Occidente.

Así, en la antigüedad clásica, el amor a la libertad y a los valores de la vida ciudadana tuvo tal intensidad que se llegó a desconfiar totalmente de la institución que elevaba a un ciudadano por encima de los demás otorgándole poderes amplios, y en general de todas las potestades que no estuviesen debidamente circunscritas respecto de sus atribuciones. Platón, por ejemplo dice: "... El tirano es el que hace su capricho en el Estado".²²

La Biblia nos muestra entre los Reyes de Judá una serie de personajes que oprimieron al pueblo y que actuaron como tiranos. Con la llegada del Cristianismo, se predicó el respeto a las autoridades constituidas. En el Nuevo Testamento leemos:

"...Mostrad sumisión a toda institución humana por respeto al Señor, ya sea el emperador, como a soberano, ya sea a los gobernadores, como mandados por él para castigar a los que obran mal y para alabanza de los que obran bien...". "...Honrad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios honrad

20 Idem, p. 146.

21 Idem, p. 116.

22 Hansen Roses, C.; Op. cit., p. 302.

al rey..."²³

Durante la Edad Media, la autoridad política se vio revestida por un cierto carácter sagrado y como el Emperador era reconocido, al menos teóricamente, como superior de los demás gobernantes de la cristiandad, la tiranía se vio mitigada por la posibilidad de recurrir al superior que podía incluso deponer a la autoridad despótica y, por la influencia religiosa y moral de la Iglesia que señalaba a los gobernantes su carácter de brazo de la justicia e instrumento para la paz social. Sin embargo, escritores como Juan de Salisbury (XII), renovaron el interés por el tema, e incluso este autor en su obra "Polycraticus" estableció algunos conceptos favorables al tiranicidio más o menos discutible.²⁴

Santo Tomás fundamenta, en cierto modo, el derecho de resistencia legítimo, basado siempre en la autoridad pública de la nación o del superior jerárquico del gobernante tiránico y nunca en la acción de simples particulares:

"...El régimen tiránico no es justo, porque no se ordena al bien común, sino al bien privado del que gobierna;... y por tal motivo la perturbación de este régimen no tiene razón de sedición; a no ser tal vez cuando tan desordenadamente se perturbe el régimen del tirano, que la multitud sometida sufra mayor detrimento por la perturbación consiguiente que por el gobierno del tirano. Pero más sedicioso es el tirano, que alimenta las discordias y sediciones del pueblo, que le está sometido, para poder dominar más seguramente..."²⁵

En la tradición española anterior a Mariana tienen

23 Idem, p. 303.

24 Para este tema ver el estudio de Macedo de Steffens, D.; La doctrina del tiranicidio; Juan de Salisbury y Juan de Mariana. (En: Anales de historia antigua y medieval. Buenos Aires, 1959)

25 Santo Tomás; Summa teológica. IIa 11 a.c.; Q. LXIX, art. 4. Transcrito por Hansen Roses, op. cit., p. 304.

especial importancia los conceptos de las "Siete Partidas", que "son continuadores o reproducen otros anteriores del Fuero Juzgo y de su versión latina el "Liber Iudiciorum" y que a su vez reconocen su antecedente directo en los escritos de San Isidoro de Sevilla. Ellos son representativos del sentido político amante de la independencia, la libertad y la justicia que caracterizó la evolución española de esta época; y respecto de los conceptos sobre la tiranía, las Partidas son una manifestación anterior a Bartolo de Sassoferrato, a quien algunas veces se señala como autor de la distinción entre el tirano de usurpación y el de régimen o ejercicio".²⁶

El concilio de Constanza, condenó las opiniones de Wiclef y de Petit sobre la sedición y el tiranicidio, si bien con varias restricciones. Contra el primero, el Concilio condenó la opinión que establecía que "el pueblo podía a su arbitrio corregir al príncipe que incurría en cualquier crimen, y que por razón de ésto dicho príncipe caía del principado y cualquiera podía despojarle del mismo". Y contra el segundo, rechazó la tesis que "cualquier tirano puede ser muerto lícita y meritoriamente por cualquier vasallo o súbdito suyo, por intrigas ocultas y sutiles condescendencias o adulaciones, no obstante cualquier juramento o alianza con él hecha, sin esperar la sentencia o mandato del correspondiente juez".²⁷

Mariana parte de un punto de vista histórico para establecer la reacción de las naciones frente a las tiranías y tiranos. "...entre todos ellos, el más insigne es el acaecido poco tiempo ha en la Francia por donde se ve cuánto importa que los ánimos del pueblo sean apacibles, a los cuales, lo mismo que a los cuerpos, se les debe dominar..."²⁸ Y, a propósito de esto, cuenta el asesinato de Enrique III por Jacobo Clemente, relato que produjo tanto revuelo en el extranjero, primero entre algunos jesuitas franceses y, más tarde, en contra de la Compañía de Jesús, a causa

26 Idem, p. 305.

27 Idem, p. 306.

28 Mariana, J. de; Op. cit., p. 87.

del asesinato de Enrique IV, por Ravailac. Este episodio que Mariana presenta como un hecho que da actualidad al tema de tiranicidio le ha valido más fama y detracciones que todo el resto de su obra, a pesar que el propio autor al comenzar su escrito dice: "Espectáculo horrendo, memorable entre pocos!", pero que enseña a los príncipes que no queden impunes sus criminales proyectos. "El poder de los príncipes se destruye y se debilita desde el momento en que les falta el apoyo y respeto y el amor de los súbditos..."²⁹

Para fundamentar su postura, Mariana trae a colación numerosos ejemplos tomados de la historia y de las Sagradas Escrituras, a favor y en contra de la licitud de resistir y atentar contra la vida del tirano, optando siempre por aquella propuesta que considera más justa y acorde con sus principios.

Después de un minucioso análisis de sus conceptos podemos inferir que: Nunca se puede usar el derecho de resistencia propio de la república por un simple particular y fundado en su exclusivo arbitrio. Tratándose de una agresión injusta contra un particular o contra la república deben utilizarse todos los medios posibles y los más benignos que permitan solucionar el conflicto producido, antes de recurrir a los más graves y definitivos. La resistencia debe ser, por tanto, proporcionada a la agresión y ésta ser actual y en ningún caso presunta. Para ejercitar los distintos medios de resistencia deben tomarse en cuenta las circunstancias políticas e históricas, que permiten apreciar debidamente la situación en que se encuentra la nación que padece la tiranía, la gravedad de ésta y las consecuencias que sobrevendrán por causa de la resistencia. Y, por último, debe distinguirse claramente lo que la justicia, la ley o los derechos fundamentales de la república, le reconocen para su acción contra la agresión injusta, y lo que el orden de la claridad, la prudencia u otra razón de esta índole aconsejan o permiten como un ideal de finalidades superiores. El siguiente texto resume, en cierto modo, lo antes dicho:

29 Idem, p. 88.

"...Por último, juzgamos que se debe evitar todo movimiento en la república y prevenirse, con el objeto de que la alegría causada por haber echado al tirano no queda vacía y sin objeto; se debe intentar todos los medios posibles para corregir al príncipe, antes de tocar al último y más grave de todos. Mas si después de esto, no quedare esperanza alguna de enmienda; si la salud pública y la santidad de la religión se ven amenazadas de un inminente peligro. ¿Quién habrá tan falto de juicio que no se convenza de que es lícito sacudir el yugo de la tiranía por medio de la justicia de las leyes y aún por el de las armas?"³⁰

Estudiaremos ahora, las opiniones de Mariana sobre las condiciones en las que puede ejercitarse este derecho de resistencia contra la tiranía. En primer lugar, Mariana hace referencia a la tiranía de usurpación en los siguientes términos:

"...Todos los teólogos y filósofos convienen que el príncipe que por medio de la fuerza y de las armas ocupó la república, sin derecho alguno y sin el consentimiento de los ciudadanos, es lícito quitarle la vida y despojarle del trono, pues siendo un enemigo público y oprimiendo al país con todos los males, se reviste de todo el carácter e índole de tirano..."³¹

No agrega Mariana otro comentario sobre la situación de la tiranía de usurpación, porque prefiere detenerse en la de régimen o ejercicio como lo hicieron más tarde casi todos los tratadistas políticos. No obstante, debe tenerse presente que la tiranía que el autor presenta es "violenta", dispuesta a "oprimir al país con todos los males". Por lo tanto, se trata de un estado de guerra, civil o externa y una verdadera calamidad pública. Supuesto lo anterior,

30 Idem, p. 104.

31 Idem, p. 104.

no parecerá excesiva la conclusión de Mariana.

La situación de la tiranía de ejercicio es más compleja. El autor establece como primer principio en este caso la sumisión y la tolerancia en cuanto sea posible y la resistencia por medios legales y proporcionados, empleando por sobre todo, la prudencia. Según sus palabras, en tanto no exista una tiranía grave, habitual y violenta que atente contra los derechos fundamentales, deben tolerarse todas las demás situaciones erradas o más o menos despóticas del rey, "...pues no deben variar los príncipes con tanta facilidad que haya pretexto para incurrir en mayores males, para graves trascendentales turbulencias..."³² En otro párrafo nos dice:

"Si el príncipe ha sido elevado al trono por consentimiento del pueblo o por derecho hereditario, entonces se deben tolerar todos sus vicios, mientras no llegue a despreciar públicamente todas las leyes de la honestidad y el pudor..."³³

Estos conceptos nos parecen terminantes y, por desgracia, muy poco conocidos.

Ahora bien, si

"...el rey atropella la república, entrega al robo las fortunas públicas y privadas, y desprecia y huella las leyes públicas y la sacrosanta Religión; si su soberbia, su arrogancia y su impiedad llegasen hasta insultar a la Divinidad misma, entonces no se le debe disimular de ningún modo."³⁴

Este caso supone atropello de los derechos fundamentales de la república, de los pactos políticos y leyes más directamente basadas en la justicia y derecho natural. Implica también atentados contra la dignidad personal

32 Idem, p. 58.

33 Idem, p. 99.

34 Idem, p. 58.

o patrimonial de los ciudadanos, a la Religión y, aún, al respeto al mismo Dios.

Pero aún en estos casos, Mariana se inclina en primer lugar por los recursos legales y por la prudencia política:

"...Sin embargo, se deben meditar seria y detenidamente la causa y motivo que haya para despojar al rey, no sea que en vez de enmendar un mal se incurra en otro mayor y que un crimen se castigue con otro más grave... Para todo lo cual será necesario proceder por grados y con mesura..."³⁵

Propone entonces, la resistencia por medio de una especie de "juicio político" que deberá estar en manos de las Cortes:

"Para esto... el camino más seguro... será deliberar en grandes reuniones..."³⁶ Si "despreciase los consejos de tal modo que no haya esperanza de corrección en su vida ... y ... no quiere sujetarse a la enmienda... entonces le es permitido a la república, pronunciada la sentencia, recusar primero su imperio y, por cuanto necesariamente se suscitará una guerra, la república explicará al pueblo los motivos justos y razones sólidas de su defensa, facilitará armas... y si con esto no consiguiese el objeto y no hubiese otro remedio más oportuno de defenderse entonces, por el mismo derecho de defensa propia, se podrá quitar la vida al príncipe, declarado enemigo público. Dése la misma facultad a cualquier particular, que despreciando el peligro de su vida, quiera emplear todos sus esfuerzos en obsequio del bien de la república."³⁷

35 Idem, p. 99.

36 Idem, p. 100.

37 Idem, p. 114.

Las distintas situaciones que hemos señalado constituyen actuaciones propias de la república en ejercicio de derechos fundamentales que nunca perdió, en especial, los de existencia, de procurar el bien común y de defensa, que mantenidos en forma virtual mientras existía un gobierno legítimo, pueden ser ejercidos por la república una vez que se ha quebrantado el pacto fundamental entre la nación y el régimen de gobierno. Fracasado todo medio pacífico, sobrevendrá una guerra civil justa, en la que la nación demostrará que ejerce por sí misma facultades legítimas y propias para gobernarse.

Una aplicación novedosa que se deduce del texto antes transcrito es la facultad que Mariana concede a la república para delegar la ejecución material de la sentencia en un particular, a la manera de cualquier juicio en el que la materialización de la sentencia se efectúa por medio de un verdugo o funcionario que está revestido de una función pública.

Mariana prevee un último caso. "¿Qué se deberá hacer cuando no haya facultad para reunirse en un cuerpo la república?. Es decir, cuando la tiranía no pueda ser corregida por ningún medio y "atropelle lo más sagrado de la patria". Entonces, el tirano, al perder toda legitimidad, debe ser tratado como un tirano de usurpación. Por lo tanto puede ser muerto.

En el caso extremo de que un particular ejecute la sentencia, nuestro autor nos dice:

"Es claro que se puede matar al tirano... pero no es permitido usando el dolor, la intriga y asechanzas... de ningún modo es lícito mezclar en la comida o bebida veneno alguno para que lo tome el que haya de morir... no sea obligado a tomar veneno, sino que sea dado exteriormente y de tal modo que nada coadyuve de su parte que ha de ser muerto, o saber: cuando sea tan activa la fuerza del veneno que, rociada la silla o el vestido con él tenga suficiente fuerza para privar a cualquiera de la vida."³⁸

38 Idem, p. 114.

Mariana trae este hecho más bien de paso, en forma un tanto teórica. La distinción que introduce, da al veneno más bien el carácter de un arma externa que permite matar directamente y sin la intervención del tirano.

Finalmente, el autor se encarga de declarar los propósitos últimos del derecho de resistencia. Uno de ellos, es que sirva de consejo y de valla a los príncipes para que no se aparten de las atribuciones y finalidad de su misión. Otro, es reafirmar el principio fundamental sobre la superior potestad de la república respecto de la del monarca, como fuente del poder político y poseedora de ciertos derechos fundamentales que resguardan la vida comunitaria y por ende, el perfeccionamiento de la persona humana, y que por ello, nunca pueden ser enajenados absolutamente.

Conclusiones

Quienes pretenden que *Mariana* apoyó el regicidio o fue sedicioso en sus opiniones, no han podido leer suficientemente sus escritos. Como hemos visto en este trabajo, el autor persigue la paz social en pro del bien común. Su preocupación mayor consiste en el establecimiento de una monarquía vigorosa, pero respetuosa de las leyes, responsable de sus actuaciones y que haga efectivos los derechos superiores de los ciudadanos, de sus familias y de los distintos compuestos que fortalecen la vida social. Rechaza todo centralismo abusivo. De ahí que establezca como principio fundamental, por encima de las meras formalidades legales, que la república tiene una potestad superior a la de cualquier régimen de gobierno, aunque sea éste monárquico y esté dotado de amplias facultades, y que le reconozca derechos virtuales y en ejercicio para el cumplimiento de su fin propio y para cautelar el perfeccionamiento de los ciudadanos a través de la vida social. Este es el fundamento de las facultades que reconoce a la república y a su representación política, a través de instituciones como las Cortes. Y esta es, por último, la razón por la que reconoce a la república el derecho

de resistir por todos los medios legales y conciliatorios, pero también por las armas, la agresión injusta y grave que atente fundamentalmente contra su existencia. Entre los medios de resistencia establece el tiranicidio, pero siempre como sanción o defensa pública y nunca como la legitimidad del asesinato, como sería el regicidio.

INDICE

pág.

HISTORIA ANTIGUA

- Ardesi de Tarantuviez, Beatriz: *La ciudad y el campo en la época helenística en Grecia.* 7
- López de Hernández, Nelly: *El pensamiento utópico en la antigüedad. Concepto de utopía origen y evolución.*..... 31
- Pareti de Canessa, María Eugenia: *Séneca: un noble romano frente al poder imperial (1er. Siglo de nuestra era).*..... 73

HISTORIA MEDIEVAL

- Ongay, Nelly: *Sobre un símbolo político medieval: la Santa Corona.*..... 99

HISTORIA MODERNA

- Cilveti, Elba Liliana: *Maquiavelo: su forma de concebir la Historia.* 113
- Díaz Araujo, Enrique: *Los títulos de dominio americano de Castilla.*..... 137
- Lépori de Pithod, María Estela: *Nuevas perspectivas sobre la Revolución Francesa.*..... 155
- Quintá de Kaúl, María Cristina: *Consideraciones sobre el Barroco y el derecho de resistencia en Juan de Mariana.*..... 191