LUIS GONZÁLEZ SEARA

LA METAMORFOSIS DE LA IDEOLOGÍA

Ensayos sobre el poder, la justicia y el orden cosmopolita

FUNDACIÓN RAMÓN ARECES

LA METAMORFOSIS DE LA IDEOLOGÍA

ENSAYOS SOBRE EL PODER, LA JUSTICIA Y EL ORDEN COSMOPOLITA

FUNDACIÓN RAMÓN ARECES

LA METAMORFOSIS DE LA IDEOLOGÍA

Ensayos sobre el poder, la justicia
y el orden cosmopolita

LUIS GONZÁLEZ SEARA

LA METAMORFOSIS DE LA IDEOLOGÍA

Ensayos sobre el poder, la justicia y el orden cosmopolita

FUNDACIÓN RAMÓN ARECES

Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.

© EDITORIAL CENTRO DE ESTUDIOS RAMÓN ARECES, S.A.
Tomás Bretón, 21 – 28045 Madrid
Teléfono: 915 398 659
Fax: 914 681 952
Correo: cerasa@cerasa.es
Web: www.cerasa.es

© FUNDACIÓN RAMÓN ARECES, S.A.
Vitruvio, 5 – 28006 MADRID
www.fundacionareces.es

Depósito legal: M-48615-2011

Impreso por:
ANEBRI, S.A.
Antonio González Porras, 35–37
28019 MADRID

Impreso en España / Printed in Spain

A Carmela

ÍNDICE

PRÓLOGO 11

CAPÍTULO I

El Estado nacional, la Modernidad y la razón de Estado 17

CAPÍTULO II

La Nación, el nacionalismo y los caracteres nacionales 103

II. Nacionalismos y comunidades imaginadas 113
III. El mito de los caracteres nacionales 121
IV. Identidades del siglo XX 133

CAPÍTULO III

Los intelectuales europeos y la culminación de las luces ilustradas en la aventura de la Modernidad. Las doctrinas del progreso 145

CAPÍTULO IV

Esplendor y caída de los mitos revolucionarios 273

CAPÍTULO V

El Estado vigilante y protector. Ciudadanía y bienestar social 371

CAPÍTULO VI

El Estado Social de Derecho y las teorías de la justicia 401

CAPÍTULO VII

Evolución de la familia como institución social y sus dimensiones protectoras 431

1. Familia y parentesco 431
2. La familia patriarcal 452
3. La familia nuclear moderna 475
4. Los cambios familiares y la modernización política 493
5. La gran ruptura 515

CAPÍTULO VIII

Más allá del Estado nacional. Nuevo orden global, soberanía y mirada cosmopolita 541

PRÓLOGO

Una de las cuestiones más fascinantes que se hallan en el desarrollo de las sociedades humanas es el fenómeno del poder, de la soberanía y del liderazgo, en el seno de la cultura europea. A lo largo de dos décadas me ocupé en el análisis de esos elementos y de los comportamientos políticos, cuyo fruto fue una obra titulada *El Poder y la Palabra,* que recibió el Premio Nacional de Ensayo de 1996. El libro publicado por la editorial Tecnos, estudió el origen y evolución del Estado occidental, dentro de las coordenadas culturales y políticas de la sociedad europea, desde su constitución en medio del conflicto entre paganismo y cristianismo, la irrupción de los pueblos germánicos y la caída del Imperio Romano, hasta los avatares del Estado posterior a la Revolución Francesa y las doctrinas del fin de la historia. Antes de que llegara el pregonado fin de la historia se desarrollaron las luchas entre el Papado y el Imperio por la doctrina de la soberanía, la contraposición de la razón de Estado y el sueño utópico, la significación política del Renacimiento, la Reforma y la cultura barroca como legitimación del Antiguo Régimen y la Monarquía absoluta. Las batallas de la Ilustración por el progreso del conocimiento, la libertad y la racionalidad política, se cruzaron con las formas de la cultura galante y el despliegue de la libertad romántica, en la cultura y en la política, con los nuevos rumbos del poder y las ideologías transformadoras en busca de la buena ciudad y la mentalidad utópica. Y así se dio cobertura al propósito de explicar el Estado moderno dentro de su entorno social, mostrando al mismo tiempo la unidad profunda de la cultura europea. Ese proceso se llevó a cabo hasta mediados del siglo XIX y con mil páginas apretadas del libro publicado, a la espera de que pudiera completarse en el futuro con un nuevo tomo hasta nuestros días. Las cosas se fueron complicando, se agotó el volumen publicado y por el camino se fue dando paso a otras obras y ediciones, algunas relacionadas con cuestiones tratadas en *El Poder y la Palabra*, y otras dedicadas a la exposición de temas y ensayos de actualidad.

El primero de esos ensayos constituye una nueva comprensión de las doctrinas de Maquiavelo y de Juan Bodino a la luz de la nueva revolución interpretativa, creada con la aparición de la obra de John Pocock: *El momento maquiavélico*, que obliga a la relectura de los pensadores clásicos y a una nueva visión de la Modernidad europea más libre de lugares comunes. (Editorial Tecnos, Madrid, 2002).

El Capítulo II es un ensayo sobre la Nación, el nacionalismo y la identidad nacional, donde se recoge una visión que integra los avatares del poder, la soberanía y los caracteres nacionales, con especial referencia a las llamadas comunidades imaginadas, según el concepto acuñado por Benedict Anderson. Partiendo de un espíritu antropológico, Anderson propone definir la nación como "una comunidad política imaginada, al mismo tiempo como limitada y soberana". Las naciones sueñan con ser libres y el emblema de esta libertad es el Estado soberano. Por último, la nación se imagina como "comunidad", pues, con independencia de la desigualdad que en ella existe, se concibe siempre como un compañerismo profundo, de tipo horizontal, cuya fraternidad ha permitido durante años que millones de personas maten y estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas, pero que son uno de los problemas centrales del nacionalismo, enraizados en los sistemas culturales, religiosos y dinásticos. El ensayo examina también otros planteamientos y otras ideas sobre una cuestión siempre viva y siempre abierta a la discusión, sobre todo en épocas de globalización.

El Capítulo III abre la reflexión sobre una cuestión viva y universal, como es el caso de los intelectuales, que se refiere fundamentalmente a los intelectuales europeos y a su culminación en la aventura de la Modernidad. Anteriormente, se hizo una publicación sobre *La aventura del intelectual antiguo* (Luis González Seara, CIS 2008, Madrid), y en *El Poder y la Palabra* se hace una referencia extensa de los intelectuales en la Edad Media. Aquí, en este ensayo, se da la culminación de la Luces ilustradas, como un gran avance del conflicto entre la Religión y las Luces, por un lado, y el desarrollo de las doctrinas del progreso, por otro. El protagonismo de los intelectuales es decisivo para que la aplicación de la razón al estudio de la historia y de la sociedad humana sirva, igualmente, para el despliegue de la ciencia natural y matemática, y para descubrir un nuevo mundo del género humano. De este modo, el mundo, el mundo de las Luces adviene como una civilización unitaria, presidida por una cultura superior cosmopolita.

El Capítulo IV ofrece un ensayo que nos muestra "el esplendor y caída de los mitos revolucionarios", desde la consideración de "El hombre rebelde", de Albert Camus, hasta la idea de la revolución como forma adoptada por la rebelión histórica a partir del siglo XVIII, como consecuencia de la inserción en los movimientos de rebeldía de las ideas de libertad y de justicia desarrolladas por el pensamiento político y filosófico. De esta forma, el fenómeno

revolucionario de los tiempos modernos viene claramente señalado por las revoluciones de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, porque la otra gran revolución que se suele mencionar como la más grande del siglo XX, la revolución soviética, lejos de haber sustituido a los tres legados de las revoluciones europeas, derivó en su mayor fracaso, como mostró F. Furet en un libro luminoso: *El paso de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en siglo XX*.

En el Capítulo V, el estado vigilante y protector vincula la ciudadanía y el bienestar social en un mundo donde la seguridad se vuelve obsesiva. Ocurre que, entre los nuevos dioses de la Modernidad, el Estado nacional se destaca como el gran protector de unos ciudadanos inquietos, que vienen a situar el miedo y la pasión del Mal como el gran drama de la libertad humana. La gran controversia sobre el libre albedrío entre Erasmo y Lutero preside la aventura de esa modernidad desencantada, donde el hombre sigue viviendo en una naturaleza y en una sociedad llena de riesgos y peligros que Thomas Hobbes quiso configurar en su *Leviatán*, donde el hombre se comporta como un lobo, que al mismo tiempo tiene miedo de morir y lucha por su conservación. Ocurre que si el hombre se convierte en un peligro para sí mismo y para los demás, no es porque tenga una naturaleza malvada, sino porque está dotado de conciencia. El contrato que funda el Estado es necesario, no porque el hombre sea malo por naturaleza, sino porque es libre y capaz de conocer. Esta conciencia le hace refugiarse, por miedo, bajo el manto del Estado protector, avanzando desde la ciudadanía hacia las declaraciones de los derechos del hombre. Las transformaciones sociales han llevado a la conciliación de unos derechos humanos igualitarios con las desigualdades de la estructura social y han sido las cuestiones que están aún sobre la mesa del llamado Estado de bienestar, más amenazado desde la brutal crisis económica, fiscal, financiera, que recorre especialmente a Europa.

El Capítulo VI se solapa necesariamente con el Capítulo V, donde el Estado Social de Derecho y las teorías de la justicia se constituyen desde una dimensión decisiva para la configuración del orden político y de la vida humana en sociedad. La cuestión es muy compleja. Incluso centrados en el aspecto de la justicia social, donde se insertan los fines del Estado Social, habría que distinguir entre una teoría de la justicia que nos acerque a lo que la gente piensa que es justo, al lado de quienes formulan unas doctrinas sobre la justicia mediante un razonamiento abstracto, es decir: acerca de las ideologías que se tienen sobre la justicia y su concreción práctica. Desde Platón hasta

Kant, Kelsen o Rawls, la idea de justicia es la que fundamenta lo que hay de más valioso en la concepción moderna de un Estado social avanzado, como el que se define en nuestra Constitución democrática. En ese sentido, la idea de una justicia política independiente se une a la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, que liga y solidariza a las distintas generaciones en un sistema de derechos y deberes recíprocos, que ven el orden social como una realidad histórica y dinámica, definida en cada momento por ciudadanos entendidos como personas libres e iguales.

En el Capítulo VII, un ensayo amplio sobre la familia como institución social nos muestra su importancia como acción protectora en múltiples temas, desde los días más lejanos. "En el principio fue la familia", es lo que dicen todos los estudiosos e investigadores, empezando por Lévi-Strauss, para quien sin familias no habría sociedad. Ocurre, pues, que si la familia ha venido adoptando diversas formas desde la Antigüedad y ha experimentado múltiples cambios, no tiene sentido alarmarse porque cambie la forma de la familia industrial occidental. En este capítulo he refundido varios artículos e investigaciones publicadas a lo largo de los años sobre "Las estructuras del Bienestar en España", "Las estructuras del Bienestar en Europa" y "Las familias a través de los cambios sociales", aparecidos en la editorial Cívitas, Madrid, años 2000 y 2002. Es curiosos señalar cómo los múltiples estudios sobre la familia y el parentesco en los pueblos primitivos, llevados a cabo en el siglo XX con métodos rigurosos, van a resultar decisivos para comprender mejor la evolución de la familia en nuestra sociedad occidental, a partir de Grecia, Roma, Germania y el cristianismo; pero son igualmente valiosos para enjuiciar a la familia nuclear moderna y sus transformaciones, teniendo presentes las funciones socializadoras que ha venido cumpliendo con la sociedad del bienestar, en el nuevo mundo de la globalización. En este sentido, Anthony Guiddens dice que "de todos los cambios que ocurren en el mundo, ninguno supera en importancia a los que tienen lugar en nuestra vida privada –en la sexualidad, las relaciones, el matrimonio y la familia– en donde se ha desatado una revolución imparable en un mundo desbocado, que dice Guiddens, pero igualmente preocupado por el desarrollo y el fomento de una democracia emocional.

El último ensayo, contenido en el Capítulo VIII, trata de ir más allá del Estado nacional, atento al nuevo orden global que exige una mirada cosmopolita para su correcta comprensión. La caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética fueron el punto de partida de la búsqueda de

un nuevo orden, que ahora se presenta de un modo global, que empieza por socavar a nivel mundial los viejos Estados nacionales, pues la globalización no es, en ningún modo, neutra. La globalización se proyecta desde el principio sobre un océano de pobreza y desigualdad, que se extiende a todas las oportunidades vitales y a una desigual distribución de los riesgos. Y ocurre además que, pese a la crisis del Estado Social de Derecho, la era de la globalización es también la del resurgir de unos nacionalismos empeñados en construir su identidad a veces contra el Estado nacional del que aspiran a independizarse. Una primera versión de este capítulo sobre la globalización insegura formó parte de mi discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, adaptado al nuevo texto.

También quiero dejar constancia de mi gratitud a la Fundación Ramón Areces que patrocinó y editó el libro.

Luis González Seara

CAPÍTULO I

El Estado nacional, la Modernidad y la razón de Estado

I

La Modernidad es un proyecto europeo inacabado, confusamente combatido por una supuesta postmodernidad esteticista, incapaz de ofrecer nuevas formas de vida en un momento histórico en el que va a desplegarse una globalización que debe hacer frente a la mayor crisis económica y social de nuestro tiempo. Es cierto que el propio concepto de modernidad no está libre de confusiones y de polémicas continuas. ¿Cuál es la edad de los tiempos modernos? No sólo no existe acuerdo acerca de las fechas de su nacimiento y datación social, sino que ni siquiera hay consenso acerca de lo que debe datarse. Hay historiadores que hablan de un nacimiento del Estado moderno hacia finales del siglo XIII, iniciándose su declive hacia el final del XVIII, mientras numerosos críticos literarios consideran el término "modernidad" para designar las tendencias culturales que se desarrollan en Occidente en la primera mitad del siglo veinte, entrando en crisis en la segunda mitad. En realidad, existe un desacuerdo irreversible entre quienes consideran la modernización como un momento de la historia de la civilización occidental –derivada del progreso científico y tecnológico de la revolución industrial, del arrollador crecimiento económico y de los cambios sociales del capitalismo de mercado– y quienes hablan de la modernidad como un concepto estético. Este último debiera llamarse modernismo, dado que sostuvo una condición militante contra lo que fue la modernidad burguesa, rechazando dicha modernidad para dar paso a lo que se consideró vanguardia y postmodernismo. Aquí resulta significativo el entusiasmo laudatorio que hace Beaudelaire de las conquistas modernas, a partir de una consideración estética: *"Todo lo bello y noble es el resultado del pensamiento y la razón",* escribe el gran poeta y crítico de arte, uno de los primeros en utilizar el concepto de *modernidad,* entendida como una marcha imparable hacia adelante, un vendaval que lleva al futuro y al que llamamos "progreso", según el juicio de Walter Benjamin (1).

Es también notable la posición que guardan hacia la concepción de la modernidad sociólogos como Zygmunt Bauman o A. Giddens. *"Deseo dejar en claro* –escribe Bauman– *que llamo "modernidad" a un período histórico que empieza en Europa Occidental con una serie de cambios socioestructurales profundos y transformaciones intelectuales en el siglo XVII y que logran madurez: 1) como un proyecto cultural, con el crecimiento de la Ilustración. 2) como una forma de vida socialmente construida, junto con el desarrollo del capitalismo industrial, y más tarde también con la sociedad comunista. De modo que la manera en que empleo el término modernidad no es idéntico al de "modernismo". Este es una tendencia intelectual (filosófica, literaria y artística) que se remonta a algunos acontecimientos intelectuales y particulares, que alcanza su completa expresión en el siglo XX, y que puede ser vista retrospectivamente (por analogía con la Ilustración) como un proyecto de postmodernidad o un estadio de la condición postmoderna. Con el modernismo, la modernidad volteó su mirada hacia sí misma e intentó sostener una visión clara y una autoconciencia que eventualmente desplegarán su propia imposibilidad, abriendo paso a la revaluación postmoderna"* (2). A su vez, A. Giddens, a la hora de plantearse las "consecuencias de la modernidad", empieza por preguntarse *"¿Qué es la modernidad? Como primera aproximación, digamos que la noción de "modernidad" se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde el siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales. Esto asocia la "modernidad" a un período de tiempo y a una inicial localización geográfica"… pero las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes todas las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en extensión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores"* (3). Esas transformaciones arrancan de las tradiciones teóricas de los padres fundadores de la sociología, especialmente en el caso de Marx, Durkheim y Weber, a quienes se debe la idea de que el capitalismo es la gran fuerza transformadora que configura el mundo moderno. De la modernidad capitalista emerge un orden social que no tiene fecha exacta de nacimiento, aunque Tomás Hobbes hizo un gran esfuerzo para crear la conciencia de su naturaleza racional. Esa conciencia particular del pensamiento occidental, identificado con la modernidad, trasciende incluso la idea de racionalización para afirmar las bases de una sociedad racional, en la cual la razón, no sólo guía la actividad científica y técnica, sino también desarrolla el gobierno de

los hombres como administración de las cosas (4). Esta circunstancia de la ideología occidental de la modernidad obliga a remontarnos un poco más en la consideración de sus bases de partida, para entroncar con el desarrollo del Estado moderno.

Las tradicionales periodizaciones de la historia europea han invadido el mundo académico para asentar una división del tiempo histórico en las llamadas Edades Antigua, Media, Moderna y Contemporánea. Tal división caprichosa se mantiene, a pesar de las críticas recibidas. Ya en el siglo XIX, el gran historiador Ranke planteó la necesidad de huir de los cortes cronológicos y las divisiones rígidas para organizar las exposiciones históricas de forma que nos permitan comprender las ideas y las formas de vida de la sociedad humana. Ranke rechazó especialmente las periodizaciones habituales de espacios de tiempo entre dos fechas, pues ninguna realidad histórica empieza y acaba de esa forma. En ese sentido, él elaboró el concepto de época para ordenar el estudio de las formas de vida, social. Las épocas vienen a ser como los cosmos en que se mueven los Estados, cuyos sistemas constituyen precisamente las épocas (5). Ranke hace descansar el Estado Moderno en la opinión pública y la conciencia nacional. Para él, la nación constituye el núcleo de una forma política en la que se reúnen la parte visible de las reglas del derecho y la parte invisible, que constituye la conciencia de la unidad. La unidad formal la de la constitución, pero la unidad real descansa en la conciencia nacional de la opinión. La opinión pública, la nación, es lo que media entre las ideas de la constitución y las realidades materiales para expresar unitariamente una realidad existencial (6). Así, el Estado nacional y la nación se presentan y se manifiestan como los grandes dioses de la Modernidad, que van a contar desde el principio con un elemento legitimador de los nuevos Reinos: La doctrina de la razón de Estado.

En el nuevo sistema de Estados modernos, la exaltación del particularismo estatal frente al monismo de la monarquía universal va a contar, como elemento legitimador de la arrogancia de los nuevos reinos, con la doctrina de la Razón de Estado. Esa doctrina se formula en Italia por Maquiavelo, por Boccalini, por Botero, aunque entre sus modelos máximos estén dos españoles: uno de poca entidad histórica, César Borgia; otro, de mayores vuelos y visiones lejanas, Fernando el Católico, "el oráculo mayor de la razón de Estado", en frase de Gracián.

La máxima del obrar político se mueve, dice Meinecke, entre *cratos* y *ethos, "entre el obrar movido por afán de poder y el obrar llevado por la responsabilidad ética"* (7). Viene a ser como un puente tendido entre ambos polos para facilitar al Estado, en cada circunstancia, el óptimo de realizaciones favorables a su conservación y desarrollo. En la razón de Estado se contraponen ser y deber ser, ideal y utilitarismo pragmático, espíritu y naturaleza. El político se encuentra situado entre la necesidad de guiar al Estado por en medio de una selva llena de peligros, trampas y dificultades –que le fuerzan a servirse de medios de naturaleza excepcional– y el conjunto de ideas y principios morales que reprueban ciertas formas de obrar. Ese conflicto se mueve en terrenos difíciles cuando el poder usa de medios violentos para preservar el interés de la comunidad, con independencia de que sea frecuente la apelación a dicho interés para ocultar conveniencias particulares de la actuación política. En este sentido, también en el mundo antiguo se podía hablar de una cierta razón de Estado, pero, entonces, lo normal era la coincidencia entre las concepciones éticas y la política del Estado, como ocurría en la *polis* griega. La aparición de las religiones universales formuló unos imperativos morales de validez general, y a partir de ahí se plantea el conflicto entre unas normas morales y jurídicas, situadas más allá del Estado, y las normas por las que se mueve la actuación práctica del poder. La Edad Media resolvió el problema con la doctrina del origen divino del poder y el sometimiento de la actuación política a los principios de la moral cristiana. No había, desde un punto de vista teórico, lugar para la razón de Estado.

El mundo moderno, al liberar a los nacientes Estados nacionales de todo tipo de tutela, ya sea del papa o del emperador, va a emanciparse igualmente de cualquier dependencia religiosa o moral, ajena al propio Estado, que pueda limitar su omnímoda soberanía. *"Por eso* –dice Meinecke en su libro *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna– es una necesidad histórica, que el hombre con quién comienza en el Occidente moderno la historia de la razón de Estado y del que ha recibido su nombre el maquiavelismo, fuera un pagano que no conocía el miedo al infierno, y que pudo, de esta suerte, dedicarse con serenidad clásica a reflexionar sobre la esencia de la razón de Estado"* (8). Maquiavelo, efectivamente, revoluciona el pensamiento político al independizarlo de la ética; pero en ello no influye tanto su escasa o nula religiosidad como su decisión de asentar una ciencia de la política en el comportamiento real de los hombres, en vez de divagar sobre los presupuestos filosóficos del estado ideal

y del comportamiento virtuoso. Eso significaba un planteamiento muy diferente del que se venía haciendo en los medios humanistas del Renacimiento italiano. La crítica moderna ha desbaratado la concepción, de Burckhardt y de Symonds, de un Renacimiento de corte italiano, alumbrador de resplandores que ponían fin al tenebrismo medieval, encontrando en la Edad Media muchos supuestos renacentistas y hallando en pleno Renacimiento muchos rasgos medievales, como los mencionados para el siglo XV por Huizinga en *El otoño de la Edad Media.* Algunos autores han señalado la cultura pagana que irradiaba desde Italia durante el siglo XV, mientras otros mostraron el carácter básicamente religioso del Renacimiento en los países nórdicos. En definitiva, hubo renacimientos diferentes y los diversos pueblos europeos hicieron sus aportaciones particulares a la civilización común. Pero no puede negarse la excelencia predominante del Renacimiento italiano, donde se produjo la más notable actualización de la cultura antigua, tal vez porque *"questa provincia pare nata per risuscitare le cose morte",* como escribirá Maquiavelo en *El arte de la guerra* (9).

En el humanismo renacentista, además de una fundamental preocupación por las *Humanidades* –que comprendían la retórica, la poesía, la gramática o la historia– se prestó una gran atención a la filosofía moral, a las cuestiones éticas. Bajo influencias diversas de las fuentes clásicas, al lado de la tradición cristiana, los humanistas difunden una enseñanza moral a través de géneros muy variados, como las cartas, los tratados, las colecciones de sentencias y proverbios, la historia, el ensayo. En todos ellos, la influencia de Aristóteles es superior a la de Platón. La ética estoica, arraigada en el pensamiento medieval, sufre un declive en su influencia, y los planteamientos epicúreos, que ven en el placer intelectual la finalidad de la vida humana, resultaron muy discutidos, pese a la influencia progresiva de Lucrecio. Las sentencias y ejemplos antiguos formaban parte de los discursos y discusiones habituales, como prueba el éxito de los *Adagios* de Erasmo y su continua presencia incluso en los *Ensayos* de Montaigne. Aristóteles es el punto de partida de los múltiples tratados morales escritos para la educación de los jóvenes. Dentro de ese género pedagógico cobrarán especial significado las obras de Erasmo y de Luis Vives, dedicando el humanista español un tratado a la educación de las mujeres, *Sobre la educación de una mujer cristiana,* que continuaba la atención que León Battista Alberti le había prestado en el libro *Della famiglia.* La enseñanza moral de los humanistas estaba con frecuencia presidida por el ideal del *Uomo universale,*

que Kristeller caracteriza como el ideal de una personalidad "abierta" (10). Este ideal aparece en los manuales para la educación del príncipe –continuadores de la tradición medieval de los "espejos de príncipes", siendo la *Educación de un príncipe cristiano,* de Erasmo, uno de los más famosos– y en los que procuran formar al ciudadano y al caballero perfectos como *El Cortesano,* de Castiglione.

Esta especial atención a lo humano en su personal realización individual obliga a la consideración moral de la libertad y de las virtudes políticas que la hacen posible. En los humanistas se extiende el ideal de la libertad republicana de Roma, propuesta como ejemplo a imitar en lugar del otrora exaltado Imperio, estableciéndose la superioridad de Escipión sobre César. Francesco Patrizi, Poggio, Aurelio Brandolini, Leonardo Bruni o León Battista Alberti se hallan así en la corriente proclive a la libertad republicana que exaltará Maquiavelo en el más profundo sentir de sus preferencias. Esta valoración del hombre y de su libertad responde al giro capital que se está produciendo en la concepción del mundo, lejos de la seguridad ordenada de antaño, que dejaba el destino de cada uno al arbitrio de poderes ajenos a la voluntad humana. Ahora nos encontramos con una llamada a la virtud capaz de vencer ese destino, asumiendo el hombre la responsabilidad de su propia suerte y el riesgo de afrontar las consecuencias de su decisión libre. Eugenio Garín considera esta nueva visión de las cosas como el gran mensaje del renacer humanista (11).

En los hombres del humanismo reaparecen los viejos conceptos del azar y la fortuna, del destino y la predestinación, pero ahora sometidos al control que el hombre puede oponerles con su voluntad libre. Ya Petrarca, en su escrito sobre los remedios contra la buena y la mala fortuna, animaba a sus lectores a superar con la virtud el cerco de la fortuna (12). Lo mismo hará Alberti, que confía en la *virtú* del hombre creador, con plena conciencia del riesgo que esa aventura supone. En su diálogo *Fatum y Fortuna,* Alberti discurre sobre las limitaciones de nuestra acción, condicionada por nuestro limitado saber, pero, en todo caso, el hombre debe crear las condiciones de su insegura existencia con el arte de su *virtú,* que reúne ciencia y poesía. Maquiavelo incorpora esa actitud del humanismo a la teoría del arte político, que él quiere establecer de un modo científico, razonando desde la experiencia y la historia. La *virtú, la fortuna y la necesidad* se van a combinar en su pensamiento para servir de base al entendimiento de la razón de Estado. Es aquí donde Maquiavelo introduce una radical innovación respecto de la filosofía política anterior. La

consideración de la ética, de la religión, de las virtudes morales, en el orbe de lo político ha de verse, no desde lo que se debe hacer o desde cómo se debe vivir, sino desde la realidad histórica de lo que hacen los hombres, de cómo viven y de cómo quieren vivir. La filosofía clásica se había dedicado a perfilar los rasgos de un abstracto "hombre bueno" y a diseñar los principios ideales de unas repúblicas y principados, que "nunca han sido vistos ni se han conocido como verdaderamente existentes". A esa concepción responden los tradicionales "espejos de príncipes", incluida la *Educación de Ciro,* de Jenofonte, a la que el secretario florentino se refiere como ejemplo de código abstracto de conducta para príncipes. Maquiavelo pretende razonar sobre los asuntos de Estado teniendo a la vista su experiencia de las cosas contemporáneas y su conocimiento de las cosas antiguas. La teoría política se elabora de una manera inductiva, a partir de los supuestos de la naturaleza humana y de las experiencias de la práctica política, y no de un modo escolástico, definidor de principios establecidos idealmente, sin ninguna presencia en la historia real. La finalidad de la política está en la conservación y expansión del poder, y las virtudes políticas esenciales son las que contribuyen a ese objetivo. En esta doctrina referente a la moralidad y la política, Maquiavelo, como dice Leo Strauss, *"desafía no sólo a la doctrina religiosa, sino igualmente a la totalidad de la tradición filosófica"* (13).

El giro copernicano que Maquiavelo da a la ciencia política, inserto en la nueva concepción de un mundo transformado por la acción consciente de los hombres, separa los principios morales para el uso particular de los simples ciudadanos de los principios éticos exigidos por la razón de Estado. No existe una virtud natural única que pueda ser vista igual por Agamenón o por su porquero. Al contrario, se piensa de un modo muy distinto *in piazza o in palazzo* (14). Maquiavelo se enfrenta con las doctrinas éticas de la filosofía política clásica y sabe muy bien que existen ciertos principios morales de general aceptación. No se le ocurre pensar que asesinar y robar sean acciones bondadosas, ni tampoco niega que existan hombres "buenos". Es más, le parece muy laudable la existencia de gobernantes adornados de todas las cualidades de bondad, honestidad y justicia que señalan los espejos de príncipes. Pero esa es una cuestión muy diferente de lo que se plantea cuando surge un conflicto entre la moral, en sentido amplio, y el bienestar de la república. En un orden abstracto, la virtud obliga a obrar según principios que establecen la maldad del fraude, del homicidio o del egoísmo; pero se considera muy

honroso ganar una batalla engañando al adversario todo lo que sea posible. Sin esforzarnos mucho podemos ver la contradicción de quienes denigran en teoría a los tiranos y alaban las excelencias de César, creador de la grandeza imperial romana. Mientras todos los hombres alaban la bondad, la mayoría de los hombres obran mal, y en muchas ocasiones pueblos enteros se benefician de acciones detestables que son celebradas como hitos gloriosos de la patria. Si se afina mucho, ni siquiera en un orden abstracto existe acuerdo respecto de lo que debe entenderse por virtud. La interpretación aristotélica-tomística había establecido que la virtud, al ser lo opuesto al vacío, venía a ser el término medio entre dos extremos erróneos y opuestos. De esta forma, la libertad sería el término medio entre la tiranía y el libertinaje. Todavía hoy una multitud de gentes bienpensantes sigue repitiendo que en el medio está la virtud. Pero Maquiavelo sabía muy bien que, en la práctica, la mayoría condena *la vía del mezzo* (15). De ahí las dificultades que los gobernantes encuentran para que se acepten de buen grado las soluciones de compromiso cuando representan pérdidas de las expectativas de quienes aspiraban a más altas cotas de beneficio o de triunfo. Los caminos *del mezzo,* como los gobiernos mixtos que puedan combinar las ventajas de las monarquías y las repúblicas, orillando sus defectos, suelen corresponder a las ensoñaciones ideales de la fantasía egoísta. En la práctica, la elección política suele ser una elección entre dos males y la necesidad puede obligarnos a un camino empedrado de medios, en principio, reprobables. Sin embargo, una elección de esa vía, que conduce a un objetivo deseable identificado con el bien común, debe valorarse como una gran virtud política. Es así como Maquiavelo elabora un concepto de *virtú* capaz de enfrentarse con la *fortuna* desde los condicionamientos que impone la *necessitá.*

La *virtú* maquiavélica es un concepto emanado de la ética secularizada del Renacimiento que implica la voluntad, la fuerza y la inteligencia necesarias para fundar y mantener Estados florecientes. Eso significa enfrentarse con los presupuestos de la naturaleza humana y con las asechanzas y malas jugadas de la *fortuna.* Maquiavelo parte de una visión pesimista de la naturaleza humana. Los hombres, dice en *El Príncipe,* solamente realizan acciones buenas si la "necesidad" les obliga a ello (16). Aunque la naturaleza humana puede ser modificada por el hábito, es muy difícil cambiarla y, en términos generales, el ser virtuoso o vicioso viene impuesto por la necesidad. Sólo el miedo y la coacción obligan a obrar bien a los hombres, y Maquiavelo anticipa en este orden el posterior pensamiento de Hobbes. Leo Strauss, apoyado en múltiples

textos de *El Príncipe,* y de los *Discursos,* resume así el pensamiento del secretario florentino: *"La necesidad hace al hombre no sólo virtuoso, sino también bueno. Los hombres, en general, no tienen inclinación natural hacia la bondad. Por consiguiente no sólo es posible hacerlos y mantenerlos buenos mediante la necesidad. Esta necesidad es impuesta a los hombres originariamente por la naturaleza no-humana, por el terror originario. Pero la bondad cuasi-original es inseparable del desamparo y de la penuria. Los hombres están, por consiguiente, obligados a formar sociedades con objeto de vivir en paz y seguridad. La seguridad que proporciona la sociedad aboliría la necesidad de ser bueno si la primaria necesidad de ser bueno no fuera reemplazada por una necesidad de ser bueno que procede de las leyes, es decir, del castigo o de la amenaza del castigo: por una necesidad que tiene su origen en los hombres. A los hombres que viven en la sociedad sólo es posible hacerlos y mantenerlos buenos mediante coacción atemorizadora que tenga su origen en otros hombres"* (17).

En esta larga cita ya asoma el lobo de Hobbes. El bien moral, la justicia o la virtud emanan del poder coactivo del Estado. He ahí cómo se alza la *virtú* capaz de mantener y fortalecer un estado floreciente como la máxima cualidad del gobernante, ya sea para fundar una comunidad política nueva, ya sea para mantenerla, expandirla o regenerarla. Los presupuestos morales y religiosos sólo tienen sentido al servicio de esa *virtú.* Por eso el cristianismo, mejor dicho, la Iglesia católica y el papado son responsables de haber hecho un mundo débil a partir de su conquista de una Roma corrompida, carente de *virtú.* Pero la religión es útil a la república y puede resultar imprescindible cuando no existe un príncipe de sobresaliente virtud. En ese caso, el temor de Dios que extiende la religión es necesario para que no se derrumbe la república. De ahí que el príncipe no necesite ser religioso pero deba aparentarlo. Maquiavelo llega incluso a decir que la apariencia de religión es más importante para el príncipe que cualquier otra cosa (18). Esta teoría de la religión al servicio del poder, que hacía imposible la separación de la Iglesia y el Estado, correspondía a un concepto maquiavélico de la divinidad que fue derivando hacia su idea de *Fortuna.* Maquiavelo, a la manera de los astrólogos de su tiempo, habla mucho más del "cielo" que de los dioses, y el "cielo" acaba por identificarse con Fortuna, la diosa que gobierna una parte del pequeño mundo humano (19). Esta Fortuna, que reemplaza a los dioses, es malévola, traicionera, enemiga de los deseos y aspiraciones del hombre. Los apetitos humanos, viene a decir Maquiavelo en los *Discursos,* deben a la naturaleza el quererlo todo,

mientras los medios dispensados por la Fortuna sólo permiten alcanzar algunas pocas cosas (20). La naturaleza quiere conceder los deseos y Fortuna los niega con tal energía que muchos han pensado que todas las cosas del mundo dependen de Dios y Fortuna, sin que el hombre pueda hacer nada. Pero este poder de Fortuna sería incompatible con la libertad humana, y es aquí donde se alza la fuerza de la *virtú* para luchar contra ella y dominarla. Maquiavelo estima que sólo la mitad de nuestras acciones está determinada por la Fortuna, pudiendo nosotros dirigir la otra mitad con auxilio de una *virtú* que la haga retroceder con fuerza y con astucia, y llegando a comparar la *Fortuna* con una mujer a la que se puede someter con rudeza y halagos propiciados por la *virtú* (21). De ahí la conveniencia de actuar como zorro o como león, según las circunstancias, y la licitud de cualquier medio que permita vencer en la lucha. La teoría de la *necessitá* viene a ser el elemento último de justificación de cualquier actuación de la *virtú* que permita alcanzar los fines del poder. A partir de ahí, la razón de Estado remonta el vuelo de reconocimiento y conquista de los nuevos espacios integrados en la nación moderna.

Maquiavelo no utilizó nunca la expresión *Ragion di stato,* –acuñada por el humanista Giovanni della Casa hacia mediados del siglo XVI, poco antes de que aparecieran en el primer *Indice de libros prohibidos* todas las obras del florentino– pero su pensamiento es una reflexión continua sobre esa razón de Estado, concebida al servicio de un hombre fuerte y osado capaz de liberar a Italia de los "bárbaros". En el momento de constitución de los grandes Estados nacionales, como España y Francia, el racionalista Maquiavelo, orgulloso de su país, sueña con la creación de un Estado italiano, restaurador de la gloria de la República romana, como había intentado de forma efímera Cola de Rienzo. El sentimiento republicano de Maquiavelo, claramente expresado en los *Discursos,* colocaba en el primer lugar de sus preferencias un régimen republicano libre, alejado de las tiranías al uso, ya fuesen de César o de los Médicis. Pero su realismo práctico le llevaba a plantear la unificación italiana mediante la acción firme de un príncipe con suficiente *virtú.* Ese es el sentido de su dedicatoria del Príncipe a los Médicis, y en esa dirección se mueve todo su pensamiento político. La aparente contradicción entre el republicanismo de los *Discursos* y el monarquismo de *El Príncipe* es sólo superficial, porque el pensamiento de Maquiavelo está siempre pendiente de las circunstancias y estima que una forma republicana, adecuada para un momento de máxima creatividad y *virtú,* puede resultar menos indicada que el principado en una

situación de corrupción y degeneración política. Precisamente la *virtú* existente en un pueblo es el elemento decisivo para determinar si le conviene más una monarquía o una república. Italia, dividida en múltiples principados, repúblicas y ciudades enfrentados continuamente en coaliciones y conspiraciones de unos contra otros; Italia, con sus gobernantes aliados alternativamente a los extranjeros bárbaros invasores; Italia con la *virtú* corrompida por una Iglesia que impide la unidad italiana gracias a unos Estados Pontificios que no tienen fuerza para la unificación, pero sí para evitar que otros la hagan; Italia, que no puede contar con la adhesión entusiasta y espontánea de todos sus habitantes para la creación de un Estado nacional, necesita ser conquistada por un libertador vigoroso capaz de una política férrea que no retroceda ante el veneno, el exterminio o la destrucción que puedan llevar hasta la meta. Los italianos necesitan aprender que el fin patriótico y grandioso de la unidad nacional autoriza todos los medios, por condenables que parezcan a la moral y a la religión tradicional. A la patria se la puede salvar incluso con ignominia. El capítulo 41, del libro tercero de los *Discursos,* dice, en su título: *La patria debe ser siempre defendida, sea con ignominia, sea con gloria, porque de cualquier modo la defensa es indispensable.* Maquiavelo relata el ejemplo del legado romano, Lucio Léntulo, cuando aconsejó, para la salvación de Roma, aceptar las condiciones ignominiosas propuestas por los samnitas. *"Este suceso* –escribe– *debe tenerlo en cuenta todo ciudadano que se encuentre en el caso de aconsejar a su patria, porque cuando hay que resolver acerca de su salvación no cabe detenerse por consideraciones de justicia o injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o de ignominia. Ante todo y sobre todo, lo indispensable es salvar su existencia y su libertad"* (22).

Maquiavelo va perdiendo la esperanza de que los Médicis puedan cumplir esa misión libertadora de Italia, pero no renuncia a sentar las bases de una reflexión política que conduzca a ello. Su patriotismo florentino y su patriotismo italiano permanecerán unidos, incluso en los momentos de mayor soledad política, cuando en el retiro de San Casciano se vestía convenientemente, al llegar la noche, para entrar en las cortes antiguas y conversar con grandes hombres de otros tiempos, mientras proseguía, en los *Discursos de la primera década,* la exposición del arte de fundar, gobernar, conservar y engrandecer una república (23). Su esperanza patriótica coincide con la de su amigo Guicciardini, que describiría poco después, en sus *Ricordi,* cómo anhelaba ver realizadas tres cosas antes de morir: una república florentina bien organizada,

Italia liberada de los bárbaros y el mundo libre de la tiranía inicua de los sacerdotes (24). Bien es cierto que Guicciardini, menos utópico en ese sentido que Maquiavelo, no pensaba que se pudiera realizar alguno de esos deseos. En realidad, con el panorama ofrecido por Italia, escindida en guerras, alianzas, conspiraciones y crímenes de todo tipo, invadida por los ejércitos poderosos del Rey Católico y del Rey Cristianísimo que se disputaban el venerable jardín del Dante, hacía falta un gran voluntarismo utópico para creer posible entonces la formación de una nación italiana. Por los años en que el racionalista Maquiavelo escribe *El Príncipe* y los *Discursos,* Tomás Moro publica su *Utopía,* en principio muy alejada del inmoralismo realista del florentino, aunque más preocupada por trazar una reforma social y económica que ni siquiera aparece esbozada en *El Príncipe.* Sin embargo, la esperanza patriótica de Maquiavelo alcanza una dimensión utópica que contrasta con el sentido práctico que tuvo en su gobierno el canciller de Inglaterra, en estrecho contacto con Erasmo, el cual podía ayudarle bastante, dado su buen conocimiento de la política europea.

Maquiavelo, en cambio, está en constante relación con Guicciardini, diplomático como él, pero mejor conocedor de las cosas de España a través de su misión permanente ante el Rey Católico, que le permitió conocer de cerca al personaje y viajar por el país. Maquiavelo tuvo experiencia directa de Francia y del Imperio, en misiones diplomáticas temporales, pero no estuvo nunca en España. De ahí la importancia de su conexión con Guicciardini para poder valorar debidamente los principales polos de poder de la política de su tiempo. Luis Díez del Corral hizo un excelente estudio de la visión que Maquiavelo y Guicciardini tenían de la monarquía española, y también de Francia, los dos países que se adelantaron en la constitución de un Estado moderno (25). Por un lado, era obvio que la monarquía francesa se presentaba con unas características estructurales muy distintas de la monarquía española. El rey francés encarnaba una monarquía consolidada en torno a una dinastía, reverenciada por un país que sacralizaba a su rey, ungido en Reims con el aceite bajado del cielo, que se conservaba en una famosa ampolla. En cambio, en España, dice Díez del Corral, *"faltaba la noción del reino unido o de la corona única, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista jurídico-político y de la titularidad. El rey francés conformóse con el simple título de rey de Francia como el emperador alemán con el mero título de emperador, sin aditamento de ninguna clase, aunque el Imperio fuese un conjunto de reinos;*

mientras que mucho antes de la unión de Castilla y Aragón sus reyes llevaban en su titulación una larga retahila de reinos. Cuando en 1479 sobrevino la herencia aragonesa, algunos del Consejo Real propusieron que los soberanos se intitulasen Reyes de España, pero ellos prefirieron seguir titulándose con los nombres de su larga serie de reinos, alternando uno castellano con uno aragonés, como si de esta suerte se fuese a favorecer la unión, como tampoco habría hecho grandes avances con la titulación de Reyes de España, mientras subsistiera la neta dicotomía de las coronas de Castilla y Aragón, y, dentro de ésta, la decisiva independencia de los reinos y entidades políticas que lo componían" (26).

Se comprende que Maquiavelo diese a Fernando el Católico la consideración de "príncipe nuevo", fundador de un Estado en el que tenía que labrarse a diario su fama y su autoridad, y se sintiese menos atraído por la figura de Luis XII, quien, a pesar de su comportamiento "maquiavélico" en alto grado, carecía de la virtud personal del monarca hispano, continuamente empeñado en urdir empresas que tuviesen "constantemente en suspenso y admirados los ánimos de sus súbditos", como escribe el secretario florentino (27). Los dos países estaban asentando las bases de un Estado nacional moderno, apoyando las empresas que mueven la razón de Estado en un ejército moderno, avasallador de una Italia dividida, de la que incluso, tal vez por una mala jugada de la Fortuna, se esfumó la esperanza salvadora que representaba el desalmado aventurero César Borgia. Sobre ese panorama traza Maquiavelo las líneas directrices de una teoría política nueva, orientada hacia la conservación y expansión del poder, más allá de cualquier presupuesto ético que pudiera poner en peligro el éxito de los objetivos marcados. Y aquí entramos en un terreno muy polémico a la hora de interpretar el pensamiento del secretario florentino.

Benedetto Croce había establecido una visión –que fue muy seguida en nuestro siglo XX– de un Maquiavelo como símbolo de la política pura, que "*descubrió la necesidad y la autonomía de la política, que está más allá– o mejor dicho más acá-del bien y del mal moral, que tiene leyes ante las que es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada ni expulsada del mundo con agua bendita"* (28). Ello suponía un tratamiento nuevo de la ciencia política, alejado de la ética y justificado con el sarcasmo de que, si los hombres fuesen buenos, los preceptos que él daba no resultarían aceptables, pero como los hombres eran ingratos, volubles, cobardes y codiciosos, resultaba preferible hacerse temer que hacerse amar, siendo preciso aprender a no ser bueno, a traicionar cuando fuese útil y a destruir a quien estuviera a la espera de poder acabar

con nosotros. La visión pesimista del hombre que tenía Maquiavelo, bastante distinta de la que tenía Guicciardini, le obligaba a dividir su alma entre el comportamiento noble de los grandes ideales y las acciones más sucias para tratar con gentes arteras y codiciosas. De ahí su predilección por la figura de un hombre centáurico, mitad león y mitad raposa, que pudiera unir la fuerza y la astucia, separando la acción política del comportamiento moral.

En un agudo ensayo, "La originalidad de Maquiavelo", Isaiah Berlin se enfrentó con esa interpretación de Croce y otros autores, que afirma la separación maquiavélica de la moral y la política como paso previo para recomendar que se sigan en la acción política los caminos políticamente necesarios, aunque los condene la moral y obliguen a pasar por encima de los cadáveres que hagan falta en beneficio del Estado. Esa antítesis le parece falsa a Isaiah Berlin, porque la verdadera originalidad de Maquiavelo no consiste en la emancipación de la política respecto de la ética o la religión, sino en algo mucho más profundo: en la diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, es decir, entre dos moralidades. En Occidente contamos con dos tradiciones en el campo de la ética: una pagana, la del mundo clásico, que a Maquiavelo, como buen humanista, le gustaría restaurar; otra cristiana, que le parece incapaz de servir para construir ninguna comunidad política satisfactoria en el sentido de la *virtú* antigua. Eso significa una incompatibilidad radical entre Maquiavelo y la ética cristiana, y de ahí su satanización por quienes piensan que se sitúa más allá del bien y del mal a la hora del obrar político. Maquiavelo se situaría más allá del bien y del mal entendido en el sentido de una moral cristiana o, si se quiere, Kantiana, como siguen pensando Croce e incluso Bertrand Russell, para quien *El príncipe* era un "manual para pandilleros". Pero eso no es cierto en el caso de una moral entendida en sentido antiguo, que es la ética adoptada por Maquiavelo. Por consiguiente, el verdadero conflicto no se da entre una esfera autónoma de la moral y una esfera autónoma de la política, sino entre dos moralidades: la pagana y la cristiana (29).

Esta interpretación de Berlin, que no invalida el hecho de la elaboración autónoma y empírica de una ciencia del Estado y de la política, es también asumida por Quentin Skinner, para quien la crítica radical que Maquiavelo hace a sus contemporáneos es la de no entender el dilema básico en que se encuentra el príncipe que quiere de verdad "conservar su Estado": atender las demandas de la virtud cristiana o abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. *"Así,* –escribe Skinner– *la diferencia entre Maquiavelo y*

sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse" (30). El análisis detenido de las ideas y las indicaciones que se contienen en *El Príncipe* y en los *Discursos* avalan ampliamente esta interpretación y ello se ve con especial énfasis cuando se trata de mantener el objetivo más valioso y decisivo de la vida política: la libertad y la seguridad de una república. En ese caso, Maquiavelo entiende que debe abandonarse cualquier escala cristiana de valores que pueda interferir con la finalidad prioritaria, como se vio en el episodio de Lucio Léntulo en relación con la salud de la patria: *"cuando hay que resolver acerca de su salvación, no cabe detenerse por consideraciones de justicia o injusticia, de humanidad o de crueldad, de gloria o de ignominia"* (31).

Esta nueva visión de un Maquiavelo aplicando los principios de obrar político mediante una razón de Estado compatible con la moralidad de la antigüedad clásica refuerza su objetivo patriótico de liberar a Italia de los bárbaros. Ya Jacobo Burckhardt había destacado el gran patriotismo de Maquiavelo. En *La Cultura del Renacimiento* se dice que, para Maquiavelo, *"la salvación del Estado era su último y su primer pensamiento",* dentro de una concepción de los estados y las ciudades como organismos vivos, sometidos a un proceso evolutivo que se puede orientar mediante una constitución política que combine sabiamente las fuerzas disponibles (32). Era el sueño patriótico de un realista político, y en este orden Maquiavelo no actuaba con la frialdad calculada de sus análisis, sino, según dice su biógrafo Roberto Ridolfi, como *"il grande appasionato"* (33). La idea de que un príncipe podía combinar las fuerzas y elementos políticos como si se tratara de proyectar un edificio, respondía, por otra parte, al sentir general de una época inmersa en el espíritu renacentista y humanista, que propiciaba la consideración del Estado como obra de arte, según expresión del propio Burckhardt, el cual podía ser fundado o enaltecido por príncipes, caudillos o *condottieri* valerosos y magníficos, como Francesco Sforza, Sigismondo Malatesta, Alfonso de Aragón, Galeazzo Visconti, Federico de Montefeltro, y tanto otros, de los que sabemos por la historia y la literatura, pero también por la pintura y la escultura, desde los espléndidos retratos de los duques de Urbino por Piero della Francesca, hasta la gran escultura ecuestre del *condottiero* Colleoni por el Verrochio, el gran maestro de Leonardo. Ello obliga a tener presente la dimensión utópica del

humanismo al lado del implacable realismo político de los príncipes y Estados de su tiempo, que proporcionaban a Maquiavelo materiales impagables para sus análisis empíricos, fríos y, a veces, terribles. La comprensión del Estado moderno requiere también el análisis de esa otra dimensión, donde la utopía, el humanismo, la magia y el impulso científico y aventurero de los nuevos descubrimientos se unían a las prácticas y exigencias de la política, a la que procuraban dar una legitimación ideológica la doctrina de la razón de Estado y la nueva teoría de la soberanía, jurídicamente fundamentada por Juan Bovino. A estas consideraciones hay que añadir la revolución interpretativa creada por la aparición de la gran obra de John Pocock, *El momento maquiavélico,* que obliga a una relectura de los pensadores clásicos, que va más allá de las visiones enfrentadas de Straus, por un lado, y Skinner y Pocock, por otro, para profundizar en la tradición republicana atlántica. *El momento maquiavélico,* Tecnos, Madrid, 2002 (34).

II

La teoría de Maquiavelo significaba una exaltación del poder puro del Estado, que debe buscar ante todo los medios económicos y militares que le permitan imponer su dominio. Como dirá Guicciardini, la "*sustancialitá del príncipe, l'anima del principato é il comandare".* Y, con tal de mandar, no debe uno detenerse ante ningún prejuicio moral. Semejante doctrina chocaba con los principios de la moral cristiana, y así se inició una larga campaña contra el maquiavelismo, intentando introducir algunos de los evidentes descubrimientos de la razón de Estado en una ética del poder político cristiano.

En Francia, donde se quiso echar a Maquiavelo la culpa de la Noche de San Bartolomé, la tarea de sentar los principios del Estado moderno sobre unas bases jurídicas que intentaran paliar la descarnada amoralidad maquiavélica corresponde a Juan Bodino. Se trataba, además, de fundamentar el poder absoluto del monarca sin recurrir a la doctrina extrema del derecho divino de los reyes, justificadora de cualquier despotismo político o religioso, pero poniéndolo a salvo de las amenazas surgidas del derecho de resistencia que preconizaban, por vías distintas, calvinistas y jesuitas. La matanza de la Noche de San Bartolomé constituye una referencia simbólica en el desarrollo de doctrinas políticas y religiosas encontradas. Y Maquiavelo estaba en el horizonte, con su realismo incómodo, señalando las contradicciones.

En el orden político, la Reforma protestante había originado teorías dispares, en parte debido a las circunstancias muy diferentes en que hallaron los reformistas en los diversos países, circunstancias que llevaron una misma doctrina inicial a resultados opuestos. Tanto Lutero como Calvino partían del principio de obediencia pasiva de los súbditos y de la negación del derecho de resistencia de los gobernados. Lutero, que en principio era más propicio que Calvino a la defensa de la libertad personal y que le parecía inconveniente la coacción como método de imponer una creencia religiosa –vista por él como una experiencia íntima y mística– no tuvo reparo en defender después la represión de la herejía y la prohibición coactiva de las creencias discrepantes de la suya. Su doctrina de la justificación por la fe y

el sacerdocio universal de los cristianos se fue acomodando a la disciplina eclesiástica y a la sujeción a los príncipes temporales, dando paso a la constitución de iglesias nacionales, que en principio había rechazado. De esta forma, el poder político que adoptaba una determinada confesión religiosa se veía legitimado frente a la rebelión de los súbditos, y Lutero llegará a decir que ningún cristiano está legitimado para alzarse contra su gobierno, tanto si actúa bien como si actúa mal. La feroz represión de los anabaptistas y de los campesinos rebeldes encontraba así una justificación y un aliento en la concepción luterana de la obediencia pasiva. Es cierto que, en el caso del Emperador, Lutero concedía el derecho de resistencia frente a los abusos del poder imperial, pero ello era una pequeña contradicción de la doctrina que favorecía el poder de los príncipes del Imperio y servía de paso a los intereses de la burguesía germánica.

Calvino partía de una intolerancia superior a la de Lutero y su concepción de la obediencia pasiva no cedía en nada a la luterana. Desarrollada en condiciones propicias –como las que tuvo en Ginebra– la doctrina calvinista se acercaba a una teocracia oligárquica, donde nobleza y clero se aliaban en un maridaje reaccionario, que no tenía en cuenta al pueblo para nada. El desprecio de Calvino por la democracia se puede comprobar en su consideración de los anabaptistas como gentes que viven en promiscuidad, "como ratas en la paja". En Ginebra, la Iglesia fijaba con rigor los cánones doctrinales y el poder político imponía coactivamente la disciplina religiosa en estrecha alianza con las autoridades eclesiales, hasta el punto de que la excomunión privaba a los ciudadanos de sus derechos políticos. Nada más lejos del pensamiento básico de Calvino que reconocer un derecho de resistencia, incompatible con su concepción divina del poder político.

Sin embargo, aunque Calvino subrayaba el deber de obediencia al poder constituido, por otra parte establecía el derecho de la Iglesia a definir la ortodoxia en materia religiosa y la obligación del poder secular de prestar su apoyo a esa definición dogmática. Por consiguiente, allí donde no se diera una coincidencia entre la religión de un Estado y la Iglesia calvinista, era previsible que los calvinistas, obligados por su disciplina religiosa, se vieran llevados a mantener un derecho de resistencia al poder herético. Y así ocurrió en la práctica. En Escocia, donde la corona permanecía dentro de la ortodoxia católica, John Knox, formado en las ideas de Calvino, se opuso a los principios de la obediencia pasiva y afirmó el derecho de resistencia como una obligación del

creyente de apoyar y defender sus principios religiosos. En Francia, el desarrollo de las guerras religiosas condujo al mismo resultado.

La confrontación religiosa en Francia tuvo mucho que ver con la centralización política de la monarquía, y fue, en buena medida, una guerra civil. El poder real tenía que afirmarse frente a los privilegios y los derechos de las provincias, de las ciudades, del clero, de la nobleza. Los hugonotes, en la mayoría de las ocasiones, se hallaron del lado de los poderes y privilegios que se oponían al Monarca, de tal modo que la victoria centralizadora de la corona francesa se fue identificando con el triunfo católico, pero un catolicismo nacional, que se manifestaba contra las pretensiones hegemónicas del papado con la misma dureza que frente al particularismo protestante. Las atrocidades de la Noche de San Bartolomé, propiciadas en esta ocasión por la intolerancia católica, espolearon entre los hugonotes el desarrollo de una especie de teoría constitucional, encaminada a establecer la limitación del poder real por los Estados Generales y por el consentimiento del pueblo francés. Poco después de la cruenta noche, un jurista hugonote, Francisco Hotman, da a luz en Ginebra un famoso panfleto, la *Franco-Gallia,* donde se quiere deslegitimar las pretensiones de la monarquía absoluta a partir de la historia constitucional de Francia. El autor sostenía que los reyes franceses debían su corona a la elección del pueblo, mediante el compromiso de gobernar sometidos a ciertas leyes y condiciones, no pudiendo hacerlo de un modo tiránico, según su capricho absoluto. En consecuencia, si no se respetaban esas condiciones, el pueblo podía legítimamente retirarle la corona, en contra de lo que venían manteniendo ciertos juristas, armados con argumentos del derecho romano imperial. La tesis de que los reyes han sido elegidos por la sociedad para servir los fines de ésta con poderes limitados se explayó en muchas otras publicaciones de los hugonotes y de los calvinistas, siendo la más célebre de todas la *Vindiciae contra Tyrannos,* publicada bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus (35).

Esta obra, auténtico *best-seller* de la literatura revolucionaria, presentada con frecuencia como expresión de una doctrina democrática enfrentada al absolutismo regio y como un gran alegato en pro de las libertades del hombre, se inscribe, sin embargo, en la línea de escritos que defienden el derecho de resistencia frente al tirano, e incluso su nivel intelectual es inferior al que ofrecen obras como la del Padre Mariana, escritas desde la perspectiva de los jesuitas. La *Vindiciae* se preguntaba, fundamentalmente, si los súbditos están obligados a obedecer a los príncipes que ordenen cosas contrarias a la Ley de

Dios, y si es lícito ejercitar la resistencia contra los príncipes que atacan a la Iglesia o que están destruyendo el Estado. Es decir: en la obra se planteaba el derecho de resistencia frente al tirano que vulnera la Ley de Dios, y frente al tirano que incumple sus obligaciones seculares. Para ello, se partía de un doble pacto. Un primer contrato es el que se realizaba entre Dios, por un lado, y el rey y su pueblo, por otro. El rey y el pueblo, conjuntamente, pactaban con Dios y constituían una comunidad religiosa que se obligaba a guardar la Ley divina, convirtiéndose en Iglesia. El segundo pacto se celebraba entre el pueblo y el monarca, originando un Estado que debe regirse por normas justas, acordes con las disposiciones divinas que garantizan el primer contrato. Se trataba de conciliar, así, un origen divino del poder del monarca con un cierto origen contractual derivado del pacto con la sociedad. Pero la fundamentación última, a diferencia de las posteriores teorías del pacto social, era teológica y no secular. La mezcla de principios jurídicos y razonamientos basados en las Escrituras se unía a las argumentaciones históricas para defender la legítima resistencia al monarca, tanto si violaba la Ley de Dios o atacaba a la Iglesia, como si no cumplía las condiciones del pacto secular.

Si eliminamos la excesiva insistencia en el pacto inicial con Dios, la *Vindiciae* ofrece una teoría del poder monárquico basado en la delegación y el consentimiento del pueblo que se acerca bastante a la posterior teoría del contrato social expuesta por Locke. El rey aparece en todo momento sometido al derecho, y no sólo al derecho natural, sino también al derecho positivo de cada país, emanado del pueblo, único legitimado para modificarlo a través de sus representantes. Podría, pues, pensarse –y así se ha hecho a veces– que en la *Vindiciae* se da una defensa de los derechos del pueblo y una legitimación democrática del poder. Pero eso hubiera significado ir mucho más allá de las teorías calvinistas de entonces y de las doctrinas del partido hugonote. En ningún momento se planteaban los hugonotes una representación individualista del pueblo, sino que mantenían una representación corporativa de las ciudades, de las clases, de las provincias, enfrentada a las tendencias niveladoras y uniformizantes del poder real. Por eso, a la hora de proclamar quién puede ejercer el derecho de resistencia frente al monarca tiránico, sólo en el caso de un tirano ilegítimo, usurpador del trono, admiten en el individuo privado un derecho de resistirle y de darle muerte. En los demás casos, la resistencia al tirano corresponde al pueblo como colectividad, y no a los individuos singulares, aunque sea actuando en multitud. Es más: en el caso de un tirano que

hubiera obtenido el poder legítimamente, los individuos particulares estaban obligados a la obediencia pasiva que señala la doctrina calvinista, y sólo sus magistrados o sus estamentos podrían ejercitar el derecho de resistencia. La concepción política de la *Vindiciae,* por consiguiente, es aristocrática y corporativa, pero sin duda alguna implicaba una seria limitación al poder real, aunque fuese de naturaleza estamental, que permitía apuntar a una especie de federación estatal de corporaciones como la que preconizará después Altusio en los Países Bajos (36).

Las doctrinas contrarias al absolutismo monárquico, basadas en el principio de que el poder político corresponde al pueblo, pudiendo éste deponer al tirano que incumple el contrato, no eran patrimonio exclusivo de los protestantes. En el ámbito católico, especialmente entre los jesuitas, se mantienen unas posiciones más explícitas y con menor lastre teocrático. Y es la escuela española quien enuncia entonces la concepción más secularizada de la limitación del poder político, y la más avanzada en las tesis del tiranicidio. Mariana y Suárez representan dos teorías cumbres de esa dirección antiabsolutista del pensamiento político, opuesto a la doctrina del derecho divino de los reyes. Mariana, más fogoso y apasionado, pertrechado de una sólida formación histórica que había puesto de manifiesto en su conocida *Historia de España,* mantendrá una extremada defensa del tiranicidio, secularizada, sin las concesiones corporativas y teocráticas de la *Vindiciae contra tyrannos.* En el mismo fin del siglo, en 1599, aparece en Toledo su obra *Del Rey y de la institución real,* donde el origen democrático y popular del poder civil se viste de anticipaciones rousseaunianas y de pinturas idílicas del estado de naturaleza (37): En un principio, los hombres vagaban errantes por el mundo, sin hogar fijo, sin leyes, sin jefes. Después, se fueron concentrando en aldeas; pero todavía sin cuidados entre ellos, sin fraudes, sin guerras, sin avaricias. El crecimiento de las necesidades y de los peligros les fue llevando a leyes protectoras de la violencia, del asesinato y de los bienes y propiedades que habían ido acumulando. La propiedad privada aparece así, como en Rousseau, en el origen del gobierno y de la sociedad, pero también el poder se establece en función del temor y de la debilidad de la sociedad civil, instituyéndose la dignidad real, como en Hobbes, para proteger a los individuos en su debilidad y en sus miedos (38). Mariana, entre las diversas formas de gobierno que establecía la clasificación aristotélica, se inclina por la monarquía hereditaria, aunque sin demasiado entusiasmo, después de analizar sus ventajas e inconvenientes,

pero dejando bien claro que la legitimación de esa monarquía se halla en la voluntad popular y en el cumplimiento por parte del rey de sus obligaciones con respecto a la comunidad. El bienestar, la felicidad, la seguridad o la justicia de la sociedad son deberes que ha de procurar perseguir el buen rey en su gobierno. El tirano, que se sitúa en el polo opuesto, carece de legitimidad para gobernar (39).

Es aquí donde Mariana, después de trazar un paralelo contrapuesto entre el buen rey y el tirano, para cargar las tintas sobre el comportamiento afrentoso del gobernante malvado afirma sin paliativo alguno que es lícito matar al tirano. No se trata ya de un abstracto y colectivo derecho de resistencia, que se ha de ejercitar por los cauces legítimos, como en la *Vindiciae.* Se trata del derecho, e incluso de la obligación, de todo ciudadano digno de acabar con el poder tiránico (40). La obra produjo desde el principio una gran polémica, especialmente más allá de los Pirineos, en parte por afirmarse en ella que el asesino de Enrique III, el joven monje dominico Jacques Clement, estaba considerado como una gloria de Francia. Pero, al producirse el posterior asesinato de Enrique IV por Ravaillac, la indignación se desató en el país vecino, el Parlamento de París condenó la obra a ser quemada en junio de 1610 y la Sorbona se unió inmediatamente a la condena, declarándolo libro maldito y proscrito, que hacía sospechar de la perversidad jesuítica, a pesar de que Mariana no era precisamente un jesuita típico que defendiera la superioridad espiritual del Papa, a la manera de Belarmino.

Las doctrinas del derecho de resistencia y de la fundamentación popular del poder político chocaban en Francia con el avance incontenible del absolutismo monárquico, siendo en este país y en Escocia donde se dió la formulación más radical de la teoría del derecho divino de los reyes (41). En el libro de John Neville Figgis sobre el tema, se puede apreciar la escasa inconsistencia teórica del derecho divino del monarca, apoyada en textos de las Escrituras y en repeticiones tediosas de la *Epístola a los Romanos,* de San Pablo, al lado de consideraciones sobre la obediencia pasiva de los súbditos y sobre la independencia, la grandeza o la gloria de la nación. Con la trillada argumentación de que todo poder procede de Dios, la teoría del derecho divino situaba al monarca hereditario al margen de cualquier responsabilidad en este mundo y al abrigo de cualquier derecho de resistencia de los súbditos, por más arbitrariedades y crímenes que cometiera. Es cierto que se admitía una responsabilidad abstracta del monarca, pero se trataba de una obligación para

con Dios y las leyes divinas, que escapaba a cualquier juicio humano o a cualquier derecho de rebelión de los súbditos. En Escocia, William Barclay, autor de una de las más consistentes teorías del derecho divino de los reyes, llegaba a admitir que un monarca que atentara claramente contra la integridad del Estado podría dar lugar a que se estimara su crimen político como una abdicación de sus funciones. Pero Jacobo I se encargó de establecer, en un libro que escribió cuando era príncipe, la absoluta superioridad del rey sobre el pueblo y sobre la sociedad civil, considerando a las leyes como mera manifestación de la voluntad real. Jacobo también se confesaba responsable ante Dios, pero sin sometimiento a ley alguna, prohibiendo a los jueces de la Cámara Estrellada que pudieran discutir el "misterio" de la potestad regia.

En España, la doctrina del derecho divino se va asentando desde la Edad Media hasta el Barroco. Maravall ha contado cómo, desde mediados del siglo XV, se perfila una doctrina del origen divino del poder real, que alcanza una formulación moderna y sistematizada en Francisco de Vitoria (42). Sin embargo, aunque la teoría del absolutismo monárquico tenga en Vitoria uno de sus expositores más precisos, la comunidad ha de ser tenida en cuenta en el proceso legitimador de la realeza. Vitoria sostiene que, en el momento de establecerse la República, el poder corresponde a la comunidad; pero, como no puede ser ejercido por ella misma en su conjunto, se hace entrega del poder a uno o a varios. Es decir: se entrega, no el ejercicio del poder, sino el poder mismo que radicaba en la República, sin que ésta pueda reservarse una parte de la potestad originaria. La República transfiere al rey la *authoritas,* la capacidad de mandar, pero la *potestas,* el contenido concreto del poder, no procede de la República, sino de Dios. El rey, dice Vitoria, es ministro de Dios, no de la República, y la potestad regia no viene de la República, sino del mismo Dios (43). Sin embargo, Pierre Mesnard ha sostenido que tampoco se puede ver en Vitoria una tesis de derecho divino personal, parecida a la que mantenían posiciones más radicales, porque, en Vitoria, la República, única e indivisible, confiere la potestad civil y la guarda. El rey, aunque recibe el poder de Dios y está por encima de los ciudadanos ordinarios, sigue siendo parte de la República, robusteciendo con ello su poder civil (44).

Esta doctrina, grávida ya de modernidad, podía utilizarse como base de sustentación de la monarquía absoluta, enemiga tanto de las pretensiones universalistas del emperador y del papa como de los derechos positivos del pueblo. La dinastía austríaca va reforzando sus posiciones de poder con escritos

similares de naturaleza teológica, jurídica y filosófica, pero también se servirá del teatro barroco. Tanto en Lope como en Calderón se hace con frecuencia una exaltación de la figura deificada del rey, reiterando continuamente ante el público español los argumentos y los elementos esenciales de la teoría del derecho divino. *"Es, pues, en nuestros escritores de teatro* –escribe Maravall– *en quienes hay que buscar la imagen de un rey sacralizado, como última expresión del rey soberano y mayestático que desde el siglo* XV *se venía perfilando, pero que, por razones particulares de nuestra evolución histórica, tardó en manifestarse en esa casi divina grandeza o "mayoría"* (45).

La popularización de las doctrinas del derecho divino, que el teatro va a potenciar como una caja de resonancia, chocaba, sin embargo, con las tesis más profundas de quienes se oponían a ese derecho desde los supuestos contractualistas y desde la tendencia a situar en la sociedad humana el origen del poder político. Aunque este planteamiento era más minoritario, cobra importancia en las grandes universidades de la época y en escritores influyentes, como Fox Morcillo o Martín de Azpilcueta. Con Mariana, avanzamos ya claramente por el derecho de resistencia y la defensa del tiranicidio, lejos de cualquier inmunidad basada en el derecho divino; pero la formulación más profunda de una consideración secular del poder, negadora del derecho divino de la realeza, se encuentra en Suárez.

El *Doctor Eximio,* profesor de Coimbra por especial empeño de Felipe II –que prácticamente le obligó a aceptar la cátedra de Prima de Teología de aquella Universidad– representa la culminación de la escolástica española, pero a caballo ya de la modernidad filosófica. Sus *Disputaciones Metafísicas,* verdadera enciclopedia del escolasticismo, en frase de Zubiri (46), gozaron de un inmenso prestigio y popularidad en toda Europa, sirviendo de texto oficial en muchas de sus universidades durante el siglo XVII y parte del XVIII. Dice Zubiri que Suárez es el primer filósofo, desde Aristóteles, que hace una metafísica independizada de la teología, imprescindible para entender lo que será la evolución de la filosofía moderna (47). Sin embargo, esa modernidad es aún más visible en su concepción del poder político y de la ley. Dicha concepción se asienta en una filosofía jurídica pensada desde la libertad humana, que le llevará a tomar claramente partido por Molina frente a Báñez en la famosa disputa *De Auxilis*. En la gran enciclopedia jurídica que es *De legibus,* Suárez, siguiendo a Santo Tomás, pero también a San Agustín, comienza por situar en la ley eterna la base de su sistema jurídico, la razón

última de la fuerza obligatoria de las demás leyes (48). Pero ello se enmarca, a su vez, en una idea imperativa de la ley, que parte de la concepción tomista, introduciendo ya importantes matices. La definición que da Santo Tomás de la ley como regla y medida en virtud de la cual alguien es inducido o retraído de obrar, le parece a Suárez aceptable si se la añade un criterio moral. La ley, para Suárez, tiene una significación ética, no solamente racional; es un acto intelectual, sin duda, pero también es la imposición de un deber, un acto de la voluntad que obliga a quienes va dirigida. La ley tiene en Suárez un sentido imperativo muy cercano a la concepción kantiana; de ahí que sea importante que ofrezca una cierta estabilidad, si ha de traducirse en una norma social de conducta obligatoria. Por eso, aunque Suárez parece aceptar inicialmente la tradicional definición tomista de la ley como ordenación de la razón para el bien común, la somete a crítica y acaba por dar su propia definición, más acorde con su pensamiento: *"Ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado"* (49).

Al unir, en la ley, voluntad y razón, se entra en un terreno conflictivo, que plantea las relaciones entre moral y derecho, por un lado, y las relaciones entre la voluntad del legislador y la voluntad de los súbditos, por otro. Es decir: de esa confrontación de voluntades hay que pasar a la discusión de la nueva legitimidad del poder. Y aquí Suárez vuelve la espalda a las doctrinas escolásticas tradicionales y a las argumentaciones de derecho divino, para enfilar la vía de la modernidad. Precisamente, en contra de las doctrinas anglicanas del rey Jacobo I y de su *Apología pro juramento fidelitatis,* escribe Suárez la *Defensio fidei,* para argumentar, claro está, en favor de la superioridad y del poder del romano pontífice sobre los reyes temporales, pero también para fundamentar en el consentimiento de la comunidad el ejercicio legítimo del poder. En última instancia, para Suárez todo poder procede de Dios, pero existe una diferencia esencial entre el poder eclesiástico y el poder civil: el primero, encaminado a la salvación eterna, es un poder de derecho divino positivo, basado en la especial promesa y concesión de Cristo; el segundo, orientado a la conservación de la paz y del bien moral del Estado, aunque remotamente proceda de Dios como autor de la naturaleza, es un derecho natural, y, tal y como se halla en la autoridad política del rey, es un derecho humano (50).

Esa distinción permite a Suárez seguir manteniendo para el papa un origen divino inmediato del poder, que le daba superioridad en el orden espiritual sobre los reyes, convirtiéndolo en el jefe espiritual de un conjunto de naciones

cristianas y, al mismo tiempo, le permitía fundamentar el poder civil de los reyes en el más estricto derecho humano. Suárez parte de la teoría aristotélica de la sociabilidad natural del hombre. En *Las Leyes,* había afirmado que el hombre es un animal social, que por su naturaleza requiere de vida civil y comunicación con los demás hombres, y va repetir esa misma idea en la *Defensa de la fe* (51). La sociabilidad del hombre está en la base de todas las organizaciones que contribuyen a su desarrollo, perfeccionamiento y bienestar, desde la comunidad mundial hasta las sociedades recreativas. La sociedad civil, por consiguiente, responde a los principios de la naturaleza humana, pero el ejercicio de la autoridad política –tanto si es ejercida democráticamente por toda la comunidad, cosa que Suárez estima perfectamente lícita y natural, como si es ejercida por un príncipe o por una aristocracia– se basa en un contrato. Frente a lo afirmado por el rey Jacobo I, contra quien escribe Suárez, Dios no dió la soberanía civil a ningún rey ni a ninguna institución determinada, sino al conjunto de la sociedad perfecta. Cualquiera de las formas de gobierno, puras o mixtas, son susceptibles de encarnar la autoridad política que ejerza el poder soberano conferido por Dios a la comunidad. La autoridad política, y más aún en el caso de la monarquía o de la aristocracia, sólo puede recibir y ejercer el poder por consentimiento de la comunidad mediante un pacto que debe ser respetado por todos. El pueblo, ciertamente, no puede rebelarse a capricho contra el soberano que gobierna rectamente con arreglo al pacto; pero el pueblo, que sólo transfiere al príncipe el poder en las condiciones del pacto, tiene el derecho de rebelarse contra el tirano y contra quien propicia la ruina del Estado, desposeyéndolo del poder (52).

En el doble pacto de Suárez –el que los hombres realizan siguiendo la razón natural para constituirse en comunidad política, y el que pueden acordar libremente para transferir el poder a un determinado gobernante– apunta la legitimación moderna del poder político. No hay poder político legítimo, ni de origen ni de ejercicio, si no se asienta en el consentimiento voluntario y libre del pueblo. En Suárez se formula una concepción secular y democratizante del poder político que enlaza con Locke y la teoría contractualista posterior. Si dejamos a un lado la fundamentación divina del derecho natural y las disquisiciones jesuíticas para asegurar la primacía espiritual del papado, podemos, ciertamente, hallar en Suárez un madrugador antepasado de Locke y de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, como se esforzó en demostrar Eduardo Nicol (53).

Todo ello era muy peligroso para quienes pretendían asentar un absolutismo intolerante en la elección directa que Dios había hecho de sus reales personas y de sus exclusivas doctrinas. La *Defensio fidei,* tras las condenas por la Universidad de Oxford y por el Parlamento francés, fue solemnemente quemada en Londres y en París, prohibiéndose drásticamente su lectura. He aquí como el pueblo que se enorgullece, con razón, del liberalismo y la tolerancia de Locke, pudo asistir con regocijo a la quema, decretada por Oxford para mayor gloria del rey Jacobo, de un libro de un español que preludiaba a Locke. En Francia, los fieles súbditos del Rey Cristianísimo, muy apenados por la manía del regicidio que se estaba extendiendo, tuvieron también el gozo de ver arrojados a las llamas los libros de Mariana y de Suárez, esos dos pérfidos negadores del derecho divino de los reyes en el país de la Inquisición. Y, sin embargo, también en Francia se venía librando, por parte de una minoría, una batalla por la tolerancia, frente a los incendiarios de libros y a los "héroes" iluminados de las matanzas de San Bartolomé. Además, en el despliegue del Estado moderno, es en Francia donde se va a elaborar la más acabada doctrina de la soberanía y la racionalización del poder político.

III

El movimiento reformista en Francia comenzó siendo de tipo luterano y los erasmistas fueron sus impulsores principales. Figuras del humanismo francés, como Lefévre d'Etaples o la reina Margarita de Navarra, contribuyeron a la difusión de las doctrinas protestantes y a un cierto clima inicial de tolerancia (54). Pero pronto afloraron las persecuciones, a partir del edicto de Fontainebleau (1540), precedido por la quema pública de los escritos de Calvino, ordenada por la Sorbona. Ya se sabe que cuando empiezan a arder los libros llega detrás la quema de herejes, y pronto los franceses pudieron ver cómo, de un sólo golpe, el ejército exterminaba a más de mil personas entre los *"Vaudois"* de Provenza. Era obvio que la realeza católica se inclinaba por la tremenda para frenar el avance de la herejía, y para estar a la altura del Concilio de Trento, entonces inaugurado, se creó la Cámara Ardiente, nombre muy apropiado, pues era ardiente partidaria de quemar a todos los discrepantes. Este enfrentamiento religioso respondía a una confrontación más profunda del poder en la sociedad francesa, que alineaba a los Borbones y Chátillons, de un lado, y a los Guisa, de otro. La reina madre, Catalina de Médicis, partidaria de una pacificación de sus reinos, se vio apoyada por el partido llamado de los *politiques,* porque situaban al frente de su programa la estabilidad política y la buena ordenación del Estado (55). Es decir: trataban de ser tolerantes, en materia religiosa, por razón de Estado.

Entre ellos se encontraba el humanista Miguel de l'Hópital, formado en la escuela pacifista de Erasmo, que fue nombrado Canciller de Francia por Catalina. L'Hópital procuró llevar a cabo una reforma moral, basada en la tolerancia, que acabara con los insultos y las persecuciones de unos franceses contra otros, ya fuesen hugonotes, papistas o judíos. El bueno del canciller no se cansaba de predicar que la causa de Dios no quiere ser defendida por las armas, y que el cuchillo utilizado contra el espíritu sólo sirve para destruir el cuerpo y el alma al mismo tiempo. Pero también es cierto que, como buen *politique,* prefería el absolutismo a la anarquía y, para él, los pactos en materia religiosa sólo tenían sentido si contribuían a mantener la seguridad y el

bienestar del Estado. La tolerancia era conveniente para pacificar las cosas, pero l'Hópital no dudaba de la vinculación del gobierno a la religión, pues creía que la autoridad procedía de Dios.

La política de Catalina y de l'Hópital tropezó con múltiples obstáculos, incluido el intento de Condé de apoderarse de la reina para mayor gloria de los hugonotes, que fueron devaluando la política de reconciliación, hasta que una razón de Estado mal calculada derivó en la matanza de San Bartolomé. Ello produjo una gran reacción entre los *politiques,* desligados de su asociación a la Corona, que se esforzaron por hallar una fórmula de tolerancia y convivencia para católicos y protestantes, como la que llegaron a poner en práctica en el gobierno de Laguedoc. Los *politiques,* partidarios de la tolerancia y de la libertad de conciencia, se vieron sólidamente apoyados por el rey Enrique de Navarra, que acabó convirtiéndose al catolicismo para poder reinar en Francia. *París bien vale una misa*, dijo el bueno de Enrique, y se dispuso a cumplir el programa de los *politiques* de unificar el país a partir del pacto religioso. El edicto de Nantes estableció, en Francia, la libertad de conciencia, pero los hechos habían dispuesto que Enrique terminara sus días a manos de Ravaillac, quedando muy malparada la política de tolerancia de su primer ministro, Maximiliano de Béthune, duque de Sully. Antes de esos eventos, otro miembro del partido de los *politiques* habían integrado la doctrina de la tolerancia civil en la construcción teórica más profunda y acabada del nuevo Estado absoluto: Juan Bodino.

En la obra del autor de *Los Seis libros de la República* se dan rasgos contradictorios y las interpretaciones que se han hecho de sus doctrinas políticas difieren mucho. Tan pronto se le enraíza en la Edad Media como se le sitúa en la vanguardia del pensamiento moderno sobre el Estado. Tierno Galván, apoyándose en los supuestos escotistas que definen su doctrina política, vio en Bodino una cierta culminación de una problemática medieval, que pone la fundamentación última en argumentos teológicos, por mucha presencia que en su obra tenga el derecho (56). Meinecke, en cambio, sitúa a Bodino junto a Maquiavelo entre los más eficaces precursores de la idea de Estado moderno, aunque fuese por caminos muy distintos. Su intención era, sin duda, dar una base jurídica al absolutismo monárquico, pero, de paso, contribuyó en grado sumo a crear la idea específica del Estado moderno (57). Esa distinta valoración de Bodino procede de un mal enfoque de las posiciones renacentistas, que, si en muchos aspectos se proyectaban hacia la modernidad, no

dejaban de estar profundamente enlazadas con el pasado medieval. La idea de Burckhardt de un corte radical entre el Renacimiento luminoso y la Edad Media oscura, ampliamente negada por múltiples estudios posteriores, no ha dejado de seguir planeando sobre las interpretaciones parciales de la época. En el caso de Bodino, con demasiada frecuencia se olvidan los supuestos culturales en que se inscribe su filosofía político-jurídica, supuestos que hacen de él una personalidad renacentista. *"Por la casi ilimitada ambición de sus investigaciones* –escribe Pierre Mesnard, uno de los mejores estudiosos de Bodino– *por el antropocentrismo de su sistema, por la alta sinceridad intelectual con que reconoce, dentro de una perspectiva racionalista, los límites de su inteligencia y los obstáculos a su celo, Jean Bodin queda esencialmente como un hombre del Renacimiento"* (58).

Bodino es recordado, ante todo, como el autor de *La República.* Pero Bodino es un espíritu universal, que pasa de una concepción moderna de la historia a elaborar una demonología, en clara simbiosis con otros personajes renacentistas, y la misma *República* es como una enciclopedia del saber de la época, donde se mezclan religión y reflexión sociológica, historia y derecho. En la compleja espiritualidad europea que arranca de Petrarca, se quiere crear un mundo nuevo a partir de la reanimación de valores antiguos. En el orden político, Maquiavelo es heraldo madrugador de esa modernidad. Pero a ella pertenecen igualmente Bodino y Suárez, aunque discrepen en múltiples facetas. A veces, se centra excesivamente la atención sobre algunos conceptos aislados: razón de Estado, soberanía, bien común, olvidando el edificio teórico en que esos elementos conceptuales se albergan. Mesnard recuerda el énfasis que algunos han puesto en señalar la contraposición entre la soberanía autoritaria de Bodino y la democracia ideal de Suárez, sin reparar demasiado en que la gran obra de Bodino se llama *La República*. Frente a *El Príncipe,* Bodino quiere realizar una república mediante la justicia, y su misma definición es reveladora: *"República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano"* (59). Es decir: la soberanía es condición básica para que exista la república, pero ésta exige que el gobierno de las familias se haga de acuerdo con la justicia. Recto gobierno es un gobierno conforme a leyes justas, en lo cual se expresa la formación histórica y jurídica de Bodino.

El autor de *La República* conocía bien los libros de Historia, incluidos los de Maquiavelo y Guicciardini, sin limitarse a los países europeos. Cita, incluso, escritos sobre los esquimales, estudiando con cuidado obras que daban

noticia de las nuevas tierras, como la *Historia de Etiopía,* de Francisco Álvarez, o la *Crónica del Perú,* de Cieza de León. Pero Bodino, a diferencia de Maquiavelo, poseía además una sólida formación en derecho romano y en las nuevas orientaciones del humanismo jurídico constituido a partir de la obra de Lorenzo Valla. Su inmensa acumulación de conocimientos jurídicos –tanto históricos como vigentes en su tiempo– y su fina conciencia histórica le permitieron formular una filosofía política que era, a la vez, una sociología política, donde aparecen los diferentes pueblos configurados por la geografía, por la historia, por las costumbres, en una clara anticipación de Montesquieu. Bodino no duda en contraponer el natural del español, sosegado e ingenioso, al modo del ser del francés, colérico y activo (60), y esa captación suya del *natural* de los pueblos apunta hacia el concepto moderno de nación, aunque no puede hallarse en su obra nada que justifique la pretensión de incluirle entre los fundadores del nacionalismo, en el sentido actual de la palabra. En Bodino hay un cierto patriotismo, como lo hay en Maquiavelo, pero ese patriotismo tiene poco que ver con los nacionalismos posteriores. Lo que sí hay en él es la idea de acomodar el Estado a las circunstancias de lugar y tiempo, y a los caracteres de sus ciudadanos, para que la república esté bien gobernada (61).

Todo ese saber enciclopédico, que Bodino acumula en el momento final del Renacimiento francés, lo quiere poner al servicio de una concepción del Estado que elimine la dispersión originada por los enfrentamientos civiles y las guerras de religión, que estuvieron a punto de costarle la vida la Noche de San Bartolomé. Pero, al mismo tiempo, Bodino –como buen militante del partido de los *políticos,* representantes de la razón de Estado en la política francesa– trata de fundamentar el Estado, en clara contraposición a Maquiavelo, en sólidos cimientos jurídicos. Su *República,* escrita en lengua vulgar, *"para que pueda ser mejor entendida por todos los buenos franceses",* quiere emular los escritos de Aristóteles y de Platón sobre una ciencia política encaminada a la realización de la justicia. Bodino escribe su obra contra Maquiavelo –al que, aprovechándose del juicio de Paolo Giovio, tacha de ateo o de ignorante– fundamentador de la república en la impiedad y en la injusticia, como afirma ya en el prefacio de su libro (62). Sin embargo, su crítica de la concepción pagana de la maquiavélica razón de Estado se hace desde un claro razonamiento maquiavélico: la religión es necesaria para la conservación del Estado.

Bodino se sirve de Maquiavelo contra el maquiavelismo, al propugnar la práctica de la religión como garantía de la estabilidad de la república. Pero esa

práctica, entendida como un *"minimum religioso",* según la expresión de Javier Conde, permite al Estado establecer la tolerancia religiosa que defendían los políticos (63).

Tanto en *La República* como en su posterior obra inédita, *Heptalomeres,* Bodino defiende un contenido religioso mínimo, que viene a legitimar todas las religiones positivas y que hace posibles la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia en un Estado neutral soberano. El ateísmo conduce a la anarquía, pero la violencia intolerante también lo hace. Y la anarquía es la hidra que debe ser extirpada de un Estado. Incluso la tiranía, que es un orden injusto detestado por Bodino, es preferible a la anarquía. El Estado neutral debe ser un Estado fuerte y para ello hace falta que el poder del soberano no esté sometido a otro poder, ni siquiera al de las leyes. Una concepción de la soberanía indivisible, unida a la libertad de elección para lograr el bien de la república, acaba conduciendo a una doctrina de la razón de Estado, que en principio parecía opuesta a la construcción jurídica del sistema bodiniano. En él, para empezar, se elimina la idea del Estado mejor, dado que sólo existen y sólo son posibles Estados concretos, aquí y ahora, que deben buscar en cada caso su posible realización. Bodino cree conveniente plantear el modo de lograr un Estado bien ordenado, un Estado ejemplar, que permita realizar en el mundo político la misma armonía que existe en el cosmos físico. Pero no pretende en ningún momento formular una utopía del mejor Estado.

A diferencia de Maquiavelo, para Bodino el Estado bien ordenado tiene la mira puesta en la virtud, definida por un conjunto de leyes divinas y naturales que no pueden dejarse de lado. En el secretario florentino, la doctrina de la necesidad justifica el imperio absoluto de la razón de Estado. En Bodino, la razón de Estado no puede rebasar los límites impuestos por un núcleo normativo superior (64). Pero, respetado ese núcleo inviolable, empieza también a regir el principio de *"Salus publica suprema lex esto".* La conservación y mantenimiento del Estado permite llevar a cabo acciones que, sin esa exigencia de la necesidad pública, serían injustas. La razón de Estado se despliega aquí en toda su dimensión y Bodino no vacila en admitir que el Estado puede recurrir a todos los medios, incluso ignominiosos, ante el imperativo de la necesidad (65) pasando si hace falta por encima de las leyes humanas, pues el objetivo de éstas es la justicia, y la justicia no puede esgrimirse cuando se pone en peligro la seguridad del Estado. Esta seguridad debe plantearse desde el principio de la equidad, que viene a ser el término que resuelve para Bodino la dialéctica

entre necesidad y virtud. La equidad en el gobierno permite realizar la verdadera justicia sin que peligre la seguridad del Estado. Y, a su lado, aparece la prudencia en la forma de mandar como el complemento de la equidad. De este modo, Bodino vuelve a introducir en el pensamiento político elementos teológicos que Maquiavelo había arrumbado. Para el secretario florentino, la virtud era un concepto secularizado, sin la menor sustancia teológica. La *virtú* era un atributo meramente político. En Bodino, la virtud vuelve a entenderse en el sentido medieval de la virtud cristiana. Y no sólo ocurre esto con la virtud. Ocurre también con el concepto de soberanía, la gran categoría jurídica que Bodino elabora para fundamentar el poder absoluto del Estado.

El recto gobierno de la república, encaminado a la justicia mediante una prudente práctica de la equidad, viene a ejercerse, en definitiva, mediante el control de los imperativos de la moral cristiana. Bodino exige para un gobierno justo la condición de soberano, y la pieza que enlaza soberanía y gobierno es precisamente la ley. El soberano manda por medio de leyes sin estar sujeto a ellas; pero, ¿eso acontece sin límites? La teoría bodiniana se desliza aquí por el viejo plano religioso en el que se debatía la voluntad y la ley. Y en este orden tiene razón Tierno al mostrar la influencia sobre Bodino del pensamiento de Duns Scoto, en el que se afirma una voluntad omnipotente de Dios Creador, que no reconoce ninguna fuente de obligación exterior a ella misma (66). Bodino aplica al plano político esa concepción religiosa de Scoto, resultando de ello una teoría del poder soberano que se conforma a la ley, pero que de ningún modo se le impone desde fuera. El soberano es en el Estado lo mismo que Dios en el Universo. El poder soberano y, por tanto, el poder del Estado, es el poder de mandar a unos súbditos obligados a la obediencia. No hay poder si no se pueden hacer cumplir los mandatos, y esos mandatos se derivan de las leyes que constituyen el derecho positivo. Ahora bien: en la configuración del sistema jurídico de Bodino, el Derecho positivo está limitado por el Derecho divino y por el Derecho natural. Si las normas positivas no vienen inspiradas por la equidad que el Derecho implica, no son válidas. Es decir: solamente se puede considerar derecho válido, *Ius,* las leyes inspiradas en la equidad que emanan de la voluntad del soberano. El mandato del soberano convierte el derecho en Ley con fuerza obligatoria; pero detrás de todo ello está el Derecho divino y el Derecho natural (67).

La concepción de la soberanía en Bodino viene, pues, condicionada por el Derecho. La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república, pero

el poder, la "puissance", es un poder conforme a derecho, es decir, un poder lícito, no meramente legal. Y esa "puissance", supuesto previo de las normas positivas, se actualiza por la voluntad del soberano, sin que ello implique una interpretación voluntarista a ultranza de la tesis de Bodino, como hizo en su día Carl Schmitt, pero admitiendo que la referencia al imperio de la voluntad, como expresión del poder político, es el elemento fundamental en la concepción bodiniana. La soberanía es el poder supremo de mandar y de dar leyes a las que no se está sujeto, lo cual significa que el soberano no reconoce en nadie una autoridad o un poder superior. Y esta línea, dejando aparte la consabida referencia a la superioridad de Dios como soberano absoluto, se venía desarrollando en Europa desde hacía tiempo, a medida que se iban configurando los modernos Estados. Lo que hizo Bodino fue acertar con la formulación jurídica de lo que estaba en el ambiente. Y buena prueba de ello es que, en España, con anterioridad a Bodino, varios autores presentan la figura del rey definida por la potestad de mandar. En el caso de Ginés de Sepúlveda, éste da una definición del poder real, caracterizado por el *perpetuum imperiu cum summa potestas,* que es casi equivalente a la posterior concepción bodiniana de la soberanía (68).

Bodino elabora un concepto de soberanía que va a ser de suma utilidad a la práctica de la razón de Estado de la monarquía absoluta. Él quería oponerse a la amoralidad maquiavélica, en nombre de la virtud y de la justicia, que impiden al príncipe llevar a cabo acciones que sean vituperables. Pero su misma afirmación de que nada hay ignominioso cuando redunda en beneficio del Estado abría unas puertas amplísimas a la actuación del poder político. Sin embargo, su insistencia en combinar las necesidades de la república y las exigencias del *Ius* iniciaba la vía que iba a llevar al moderno Estado de Derecho. La razón de Estado, en el futuro, para legitimar su acción ha de venir revestida con un ropaje jurídico que simbolice el imperio de la ley. Y la ley positiva, en Bodino, tiene siempre los condicionamientos que imponen la ley eterna, la ley natural y el derecho común de los pueblos. A partir de ahí, la maquiavélica razón de Estado actúa de modo inexorable, y es Bodino quien dirá, en clara contraposición a lo que en España pensaba Vitoria: *"La grandeza de un príncipe, hablando propiamente, no es otra cosa que la ruina o disminución de sus vecinos"* (69).

En España, claro está, la obra de Bodino se utilizó más de lo que se decía, en ocasiones abiertamente plagiada, sin la más mínima mención del autor.

Los seis libros de la República fueron muy pronto "traducidos de la lengua francesa enmendados cathólicamente", por Gaspar de Añastro, Tesorero General de doña Catalina, duquesa de Saboya e hija de Felipe II, con numerosas supresiones, desfiguraciones y añadidos encaminados a esquivar la censura de la Inquisición (70). Pedro de Rivadeneira, en su *Tratado del Príncipe cristiano,* arremete contra Bodino, englobándolo en la descalificación general contra los escritores políticos impíos e inmorales que encabezaba Maquiavelo. Pero otros autores, como Mártir Rizo, Castillo de Bovadilla o el Padre Márquez, se aprovecharon descaradamente de Bodino sin citarle o lo utilizaron para elaborar sus doctrinas maquiavélicas cristianizadas, rebatiendo algunos de sus pensamientos de un modo explícito y disfrazando sutilmente algunos otros para reforzar la supuesta argumentación original. La Inquisición, por otra parte, se hallaba detrás de todo ello, obligando a la formulación de una razón de Estado bautizada, que sirviera a los intereses de la Monarquía española, y frenando el despliegue del pensamiento y la ciencia moderna, que aquí habían levantado el vuelo muy de mañana. ¿Cuál fue el verdadero alcance de ese "cierre" de la vida hispánica?

IV

La sociedad española se margina de la ciencia moderna cuando ésta va dar su gran salto hacia adelante. El pensamiento español y la intelectualidad peninsular se encierran en unas fórmulas retardatarias, de combate religioso, que frenan el despliegue de la razón libre y hunden la creatividad de los españoles. ¿Por qué?

Varias generaciones de historiadores se han hecho esta pregunta. Uno de ellos ha sido Elliot: ¿Cómo es posible que el país capaz de generar en unas cuantas décadas el mayor poder sobre la tierra, de conquistar y colonizar inmensos territorios ultramarinos, de idear un sistema de gobierno eficaz para administrar ese Imperio, y de impulsar con sello propio la civilización europea, pudo declinar y perder su dinamismo creado en unos plazos de tiempo igualmente breves?

En *España, un enigma histórico,* Claudio Sánchez Albornoz, buceador lejano de las esencias españolas, pretende que nuestra modernidad resultó cortocircuitada por tres desembarcos: uno, de cronología antigua, realizada por el berberisco islámico Tarig, en Gibraltar; los otros dos, llevados a cabo ocho siglos después por un genovés, en la isla de San Salvador, y por un príncipe flamenco, en el pueblecillo de Tazones de Villaviciosa. En ese cortocircuito gigantesco habrían ardido las naves hispánicas de la modernidad, dejando varado el proyecto histórico de un pueblo en lucha por su identidad desde la época prerromana (71). Es posible que, vista la historia *sub especiae aeternitatis,* Sánchez Albornoz tenga razón. Y también la hay para pensar, pongamos por caso, que la invasión napoleónica de Prusia desvió las naves de la singladura vital de los germanos. Estas reflexiones sobre los pasados posibles que se desviaron en la historia a consecuencia de los hechos realmente ocurridos, tal vez produzcan una gran satisfacción intelectual, pero explican con deficiencia la peripecia posterior vivida por los individuos y los pueblos. En realidad, dejando a un lado el desembarco de los berberiscos, la gran movilización dinámica de la sociedad española se produce a partir de los desembarcos de Colón y Carlos V, canalizando el recién constituido Estado nacional ese

desbordamiento de energía colectiva. Cuando Ortega escribió, hace ya más de medio siglo, la *España invertebrada* –llevado de la idea de que *"en España lo ha hecho todo el pueblo, y lo que no ha hecho el pueblo se ha quedado sin hacer"*– consideraba que, así como la colonización inglesa fue ejecutada por minorías selectas y poderosas, la colonización española de América fue una obra popular (72). Pero el mismo Ortega, en las mismas páginas de su libro, había escrito algo diferente: *"Siempre ha sorprendido que del estado miserable en que nuestro pueblo se hallaba hacia 1450 se pase, en cincuenta años o poco más, a una prepotencia desconocida en el mundo nuevo y sólo comparable a la de Roma en el antiguo. ¿Brotó de súbito en España una poderosa floración de cultura? ¿Se improvisó en tan breve período una civilización con técnicas poderosas e insospechadas? Nada de esto. Entre 1450 y 1500 sólo un hecho nuevo de importancia acontece: la unificación peninsular. Tuvo España el honor de ser la primera nacionalidad que logra ser una, que concentra en el puño de un rey todas las energías y capacidades. Esto basta para hacer comprensible su inmediato engrandecimiento"* (73).

La temprana aparición de Estado moderno en España explica parte de su ascensión histórica. La razón de Estado se hallaba en la base de numerosos avatares políticos, y esa razón de Estado al servicio de un ideal católico de la monarquía hispana tuvo mucho que ver con su declinación histórica. Por supuesto, existen otros factores. Pero ni la teoría de los desembarcos, ni el comportamiento acéfalo del pueblo bastan para dar cuenta del declive español y su alejamiento de la revolución científica y filosófica de Europa. Precisamente, antes y después de los dos desembarcos señalados por Sánchez Albornoz, ocurrieron dos hechos decisivos para el futuro de la sociedad española, que nuestro gran historiador, es cierto, no se olvida de valorar: el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio, por los Reyes Católicos, y la Pragmática de Felipe II ordenando el cierre intelectual y espiritual de España. Existen, además, otros hechos relevantes para el desarrollo de nuestra historia, como la expulsión de judíos y moriscos, la constitución de la casta intolerante y racista de los cristianos viejos, y un sistema económico arruinado por los privilegios improductivos de una aristocracia aún más necia que orgullosa, dispuesta a pasar toda clase de privaciones con tal de no ocuparse en ninguna tarea útil. Pocas veces el ocio ostensible, admirablemente analizado por Thorstein Veblen (74), ha tenido una presencia tan extendida como en la clase hispana de los hidalgos, capaces de pasear indefinidamente su hambre con aire altivo

de señoritos desocupados. Pero en el alejamiento de la revolución científica y del pensamiento que experimenta España en el siglo XVII, la Inquisición y la intolerancia del poder político son los factores predominantes. La ciencia y el pensamiento florecen en la comunicación, en la libertad, en la colaboración acumulativa, y Felipe II estableció una barrera aislacionista del mundo europeo, secundado en el interior por la intolerancia inquisitorial. Su tristemente famosa Pragmática es como una venganza del destino contra el pueblo que abrió para todos un mundo nuevo: *"Mandamos* –dice Felipe II– *que de aquí adelante ninguno de los nuestros súbditos y naturales, de cualquier estado, condición y calidad que sean; eclesiásticos o seglares, frailes ni clérigos ni otros algunos, no puedan ir ni salir de estos reinos a estudiar, ni enseñar, ni aprender, ni a estar ni residir en universidades, ni estudios ni colegios fuera de estos reinos; y que los que hasta agora y al presente estuvieren y residieren en tales universidades, estudios o colegios: se salgan y no estén más en ellos dentro de cuatro meses después de la data y publicación de esta carta, y que las personas que contra lo contenido en nuestra carta, fueren y salieren a estudiar y aprender, enseñar, leer, residir o estar en las dichas universidades, estudios o colegios fuera de estos reinos; a los que estando ya en ellos, y no se saliesen y fueren y partieren dentro del dicho tiempo, sin tornar ni volver a ellos, siendo eclesiásticos, frailes o clérigos, de cualquier estado, dignidad y condición que sean, sean habidos por extraños y ajenos destos reinos y pierdan y les sean tomadas las temporalidades que en ellos tuvieren; y los legos cayan y incurran en pena de perdimiento de todos sus bienes, y destierro perpetuo de estos reinos…"* (75).

Esta larga cita de la prosa burocrática del Rey Prudente indica la prisión intelectual en que fueron encerrados los amantes del saber. El viaje intelectual quedaba confinado en el interior de la Península. Más allá sólo se podía llegar a Bolonia, a Roma, a Nápoles, donde la ortodoxia estaba bien guardada. Y dentro del cordón sanitario, los médicos de almas se afanaban en prevenir y extirpar cualquier contaminación herética, cualquier síntoma de pensamiento alejado del credo oficial, cualquier perturbación del orden católico definido en Trento. ¿Qué podía esperarse de tal circunstancia, en un mundo curioso que iba a ensayar la novedad científica por mil difíciles caminos?

El siglo XVI había tratado de extender en Europa la razón, de confinar la religión en su esfera específica, de crear un campo de acción para la ciencia y el pensamiento libre. Pero las limitaciones eran obvias. El estudio de Lucien Fébvre sobre Rabelais muestra hasta qué punto era imposible en la época un

pensamiento secularizado de carácter científico, y no digamos el ateísmo filosófico. Los esfuerzos de Lorenzo Valla o de Pomponazzi, por escandalosos que resultaran en su tiempo, no permitían un desafío serio de la ciencia a la fe. Como máximo se podía llegar a la doctrina averroista de la doble verdad o a un ateísmo filosófico camuflado. La ciencia no triunfó en la vida renacentista, a pesar de los descubrimientos y conquistas, y Lutero pudo calificar tranquilamente de ramera a la razón, sin sufrir por ello grave quebranto. La Ilustración y el pensamiento liberal pretendieron hallar en el Renacimiento una gran hostilidad hacia la falta de libertad, y un sentimiento irreligioso, a partir de las tesis mantenidas por Bayle en su *Diccionario* y por Voltaire en el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones.* Pero, en realidad, lo que se produce en el Renacimiento es un alto grado de anticlericalismo, de ataques a curas y frailes, pero no a la Iglesia como institución. La ciencia se presenta siempre dentro del orden cristiano, sin renegar de la fe, y las críticas se dirigen contra la escolástica o contra el ascetismo. La concepción aristotélica envuelve la discusión científica, aunque se van dando pasos irreversibles. El desarrollo burgués va impulsando la experimentación, la técnica, el cálculo racional. Europa se llena de arbitristas, de *proyectistas,* que inventan máquinas y proyectos sociales. Cornelius Drebbel construye un submarino y lo exhibe en el Támesis. Simón Sturtevant, un clérigo extravagante, propone un nuevo método para fundir el hierro y el acero con hulla, para salvaguardar los bosques. En España, los arbitristas de la escuela de Toledo imaginan ingeniosas teorías económicas y los jesuitas, rectores del pensamiento de la Contrarreforma, se incorporan al movimiento científico. Ingleses y holandeses imitan el desarrollo de la náutica de españoles y portugueses. El *Gresham College,* fundado por Tomás Gresham, se convierte en un gran centro científico que acabará albergando a la *Royal Society.* La doctrina de Copérnico va encontrando defensores como Giordano Bruno y Campanella, y, en cierta medida, Tycho Brahe, el noble danés que construyó uno de los primeros institutos realmente científicos, Uraniborg, donde fue ayudado por Kepler, formulador de las leyes que presentan la trayectoria de los planetas como órbitas elípticas en torno al sol. Pero esa defensa de la teoría copernicana está llena de peligros: Bruno acabó en la hoguera y, un cuarto de siglo antes, el Colegio de Francia había expulsado por ello de su seno a Pedro Ramus, haciéndolo asesinar después en la Noche de San Bartolomé. Finalmente, la congregación del *índice* prohibe, en 1616, la obra

de Copérnico y todas las teorías que sostuvieran el movimiento de la tierra, viéndose venir el proceso y condena de Galileo.

A pesar de esos negros presagios, el siglo XVII, sin embargo, va preparando el triunfo de la ciencia moderna. Galileo, profesor de física experimental, construye y perfecciona el telescopio, inventado en Holanda, y elabora una teoría matemática del movimiento y la caída de los cuerpos. Heraldo de la nueva ciencia, Galileo dirá, en el *Saggiatore,* que el libro de la Naturaleza está escrito en lenguaje matemático (76), en el lenguaje de unas matemáticas nuevas desarrolladas por Vieta, por Cardan, por Tartaglia, por Napier, que abrieron el camino a la geometría analítica de Fermat y Descartes, y a la dinámica de Galileo y Newton. El *Diálogo acerca de los dos máximos sistemas del mundo, tolomeico y copernicano,* de Galileo, es el gran manifiesto de la ciencia moderna y de poco le sirvió a la Iglesia su condena, porque el proceso era imparable: William Gilbert desarrolla el estudio experimental del magnetismo; Harvey descubre la circulación de la sangre; Robert Boyle, la ley de los gases; Robert Hooke desarrolla la física y la química experimental; Gassendi formula la teoría corpuscular; Huygehs idea matemáticamente la teoría ondulatoria de la luz; Thomas Sydenham formula la noción de "especie morbosa" en patología; Malpighi utiliza el microscopio para explorar el universo de lo diminuto; Torricelli inventa el barómetro; Von Guericke diseña la máquina neumática. Al mismo tiempo, la ciencia se institucionaliza y aparecen las sociedades científicas y las academias: la Academia dei Lincei, en Roma; la Academia del Cimeento, en Florencia; la Royal Society, en Londres; la Academia Real Francesa, en París. Europa camina, imparable, hacia la gran síntesis de Newton y la nueva imagen del mundo (77).

Con la obra de Newton se constituye un nuevo sistema: el del universo abstracto y geometrizado, que Descartes había enfrentado al pensamiento prelógico del naturalismo renacentista. El cálculo infinitesimal, que Newton y Leibniz descubren al mismo tiempo, permitirá la fundamentación matemática de la nueva ciencia celeste, que puede verse resumida en la sencilla fórmula de la gravitación universal: los cuerpos se atraen en razón directa de su masa y en razón inversa del cuadrado de sus distancias. Después de múltiples tanteos, de acumulaciones y progresos muchas veces anónimos, donde la invención o perfección de un instrumento posibilitaron desarrollos teóricos posteriores; después de encarnizadas luchas contra la intolerancia ideológica, contra la rutina, contra la pedantería estéril de los argumentos de autoridad, la imagen

aristotélica del mundo fue definitivamente arrumbada. La disputa entre los antiguos y los modernos –que todavía en *La batalla de los libros,* de Swift, se inclinaba hacia los antiguos– se cerrará con la gran victoria de la ciencia de la naturaleza, fundamento sólido de la doctrina del progreso que inundará a Europa en el Siglo de las Luces. Los *Principia* de Newton son el faro luminoso que orienta la revolución intelectual en marcha hacia unos horizontes de mayor libertad, autonomía y progreso de la sociedad humana. Su brillo es tal que acabará penetrando los oscurantismos más recalcitrantes, pero el triunfo tarda en llegar, sobre todo en países como España, cerrada a la comunicación intelectual con el exterior por los sueños quiméricos, de la razón de Estado. ¿Que pasó aquí, durante esos años claves del ascenso de la ciencia moderna?

José María López Pinero, historiador de nuestra peripecia científica, fue bastante rotundo en su juicio de la época: *"España no participó en ninguna de esas primeras manifestaciones maduras de la ciencia moderna. Durante casi un milenio nuestro país había ocupado un puesto de importancia en el panorama científico europeo, pero en este período realmente crucial se cerró en sí mismo, permaneciendo totalmente al margen de las corrientes europeas"* (78). Sin embargo, no sería correcto enjuiciar el siglo XVII, el primer gran siglo del ascenso y consolidación científica, como un todo homogéneo. El propio López Piñero distingue tres periodos de la ciencia española en ese siglo. A finales del XVI y comienzos del XVII, continúa la tradición renacentista, ajena a las nuevas corrientes, pero que sigue produciendo obras de importancia, influyentes más allá de los Pirineos. Es el caso de la náutica, con reiteradas ediciones europeas de los libros clásicos de Martín Cortés y Pedro Medina y la traducción del último gran tratado de náutica español, de Rodrigo Zamorano. En la metalurgia aparece el notable *Arte de los metales,* de Alonso Barba, y en medicina se destacan los libros de Bonet sobre los sordomudos, de Villarreal sobre el garrotillo y de Jerónimo Soriano sobre pediatría, surgiendo defensores de la teoría de Harvey de la circulación de la sangre, como Bravo de Sobremonte, que deben luchar con los empecinados mantenedores de la tradición galénica. En el caso de la medicina, la brillante tradición española ofrece novedades en varios campos que entroncan con la ciencia árabe y la escuela anatómica de Vesalio, afincada en la Universidad de Valencia.

Michel Foucault, en su libro sobre la locura en la época clásica, al describir el gran encierro que la sociedad europea del siglo diecisiete va llevar a cabo con los dementes –recluidos en un mismo recinto con degenerados, libertinos,

homosexuales, e incluso delincuentes comunes– señala cómo, en España, se establecen ya en el siglo XV hospitales para locos en Valencia, en Zaragoza, en Toledo, en Sevilla, en Valladolid, que tienen un carácter médico, de cuidado del enfermo mental, frente al mero sentido correcional –penalizador de la perturbación del buen orden racional burgués, originada por los insensatos– que van a tener los grandes hospitales generales, como el de París (79). No es extraño, pues, que el gran documento de donde va partir la renovación científica española, a fines del XVII, sea la *Carta filosófico-médico-química,* de Juan de Cabriada; y tampoco es casualidad que el exponente máximo del pensamiento español moderno a fines del siglo XVI sea el *Quod nihil scitur, Oue nada se sabe,* del médico galaico-portugués, formado en la escuela de Montpellier, Francisco Sánchez. Marcelino Menéndez Pelayo, en el prólogo a la edición del libro de Sánchez, señalaba que el empeño de éste no era menor que el de Descartes: rehacer totalmente la síntesis científica, mostrando si es posible saber alguna cosa y cuál es el método que nos lleve a esa ciencia segura y novísima. *"Las palabras con que Francisco Sánchez en 1576* –escribe Menéndez Pelayo– *nos declara que después de haber pasado por la filosofía de las escuelas, y por un período en que le invadió lo que Kant llama el tedio del pensar, buscó una tabla a que asirse en el naufragio de todas las tesis dogmáticas, y se encerró dentro de su propia conciencia y empezó a dudar de todo, hasta de los primeros principios, son punto por punto las mismas con que Descartes había de encabezar en 1637 su* Discurso del método*"* (80). Sánchez quería fundamentar un saber experimental, anclado en las cosas y no en la autoridad de los libros, con un programa que se podría resumir en una frase: *"guerra al silogismo y paso a la inducción".* Se trataba de un precartesianismo temprano, que naufragó en el mar intolerante de la España cerrada.

En un segundo momento, que comprende los años centrales del siglo XVII, las nuevas doctrinas científicas penetran en España y tienen bastantes defensores, aunque la mayoría vegeta en la esterilidad del peor escolasticismo. Se habían acabado los días de la gran escolástica española tardía, de Vitoria, de Molina, de Soto, de Suárez. Este último había desarrollado un sistema de pensamiento profundo, que tuvo repercusión en toda Europa, reconocido por cabezas tan agudas como las de Leibniz y Schopenhauer. En su estudio sobre Suárez, Ferrater Mora destaca la modernidad de sus planteamientos filosóficos, cercanos en muchas de sus conclusiones a ideas posteriores de Descartes y Leibniz. Pero todo ello se agostó en el páramo científico del segundo tercio

del siglo XVII. Hasta las últimas décadas, no comenzó a tener presencia el movimiento europeizante de los llamados despectivamente *novatores,* enfrentados en dura polémica contra los antiguos y simbolizados en la figura de Juan de Cabriada, empeñado en la denuncia de nuestro atraso científico: *"Que es lastimosa y aún vergonzosa cosa* –escribe Cabriada– *que como si fuéramos indios, hayamos de ser los últimos en recibir las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa. Y, asimismo, que hombres a quienes tocaba saber esto se ofendan con la advertencia y se enconen con el desengaño"* (81).

En medicina y química, a pesar de las persecuciones inquisitoriales contra figuras de la renovación médica, como Diego Zapata y Juan Muñoz, las nuevas corrientes se van expandiendo; pero en física, astronomía y matemática los *novatores* toparon con la barrera levantada por el Santo Oficio contra la doctrina copernicana después de su inclusión en el *Índice,* y todavía a mediados del siglo XVIII tuvo dificultades serias por ello Jorge Juan, a la hora de publicar sus *Observaciones astronómicas.* Las instituciones científicas, a su vez, languidecen y mueren. La Academia de Matemáticas de Madrid desaparece en 1625 y la Casa de Contratación de Sevilla, otrora centro señero de la investigación científica, sucumbe en la nueva atmósfera de la reacción (82). Las universidades, por su parte, después de un siglo de expansión, declinan y llegan a extremos penosos de indigencia intelectual.

Richard Kagan ha estudiado con finura las relaciones entre la universidad y la sociedad española moderna, especialmente en la Corona de Castilla, y señala cómo la decadencia universitaria española, iniciada a comienzos del siglo XVII, dura hasta muy avanzado el XVIII (83). En el siglo XVI, la expansión había sido impresionante. España, que entra en la modernidad con dos universidades medievales importantes en el reino de Castilla –Salamanca y Valladolid– y dos menos relevantes en Aragón –Lérida y Huesca-establece, entre 1475 y 1620, diecisiete universidades nuevas en Castilla y quince en Aragón, con lo cual podía exhibir en el siglo XVII un conjunto de treinta y cuatro universidades, a las que deben añadirse las cinco del Nuevo Mundo, empezando por la primera, fundada en Santo Domingo ya en 1538, y siguiendo por las dos más importantes, establecidas en 1551: Méjico y Lima. Esas universidades eran de calidad y amplitud muy desigual. A finales del XVI, la Universidad de Salamanca, la mayor de España, llegó a tener siete mil alumnos matriculados. En el extremo opuesto, la de Sigüenza nunca rebasó la cifra de setenta alumnos. Este es un dato que deberían recordar los panegiristas actuales del

pasado universitario de tal o cual ciudad. Ante la fiebre instauradora de edificios universitarios que nos invade, no es malo recordar que ya tuvimos un florecimiento universitario en ciudades como Baeza, Sahagún, Ávila, Oñate, Orihuela, Tortosa, Osuna, Sigüenza, Burgo de Osma, Gerona, Mallorca, Vich, Almagro, Tarragona o Gandía, de cuyo florecer han quedado escasos frutos. De las nuevas universidades creadas en Castilla, la más importante fue la de Alcalá, seguida por las de Santiago, Granada y Sevilla. En Aragón, la universidad más importante fue la de Valencia, seguida por Zaragoza, en competencia estéril con las medievales de Lérida y Huesca. En conjunto, el número de estudiantes era muy elevado para la época, sobre todo en Castilla. Los cálculos de Kagan estiman que Castilla, junto con Inglaterra, era el país europeo con mayor peso en la enseñanza superior (84). Ahora bien, ¿hacia dónde se orientaba esa enseñanza, incluso en su época de esplendor?

Las universidades pequeñas y los colegios-universidades carecen de interés. Eran unos centros provincianos, al servicio de las necesidades administrativas locales, que sólo excepcionalmente alumbraban algún conocimiento. Las grandes universidades del Imperio eran Salamanca, Alcalá y Valladolid, y en realidad estaban al servicio de las necesidades imperiales, Inquisición incluida. De ahí la preponderancia del estudio del Derecho, en detrimento de las ciencias, las artes y la misma teología. En contra de una creencia muy extendida, los estudios teológicos en España, salvo un pequeño período, tuvieron poco desarrollo en comparación con el predominio avasallador del Derecho, la gran cantera proveedora de cargos administrativos, de clérigos con formación jurídica y de abogados que debían ocuparse del interminable número de pleitos sobre mayorazgos, impuestos, límites de propiedad, rentas, derechos señoriales y otras cuestiones litigiosas. La burocracia y los pleitos agotaban la mayor parte del esfuerzo universitario de entonces. Cisneros quiso imprimir a la Universidad de Alcalá un aura renacentista, de preocupación por las artes y las humanidades, que iba desde la edición de la *Biblia políglota* al establecimiento del Colegio Trilingüe. Pero, incluso en Alcalá, el impulso renacentista fue poco duradero; con el final de los erasmistas, con la persecución inquisitorial y con las dificultades creadas al pensamiento libre también se fue imponiendo en ella la primacía del derecho. La vanguardia de los estudios de Medicina estaba en la Universidad de Valencia, donde se mantenía la tradición de la escuela anatómica de Vesalio y de una medicina experimental que irradió a otras universidades, pero la profesión médica tuvo siempre sobre

su cabeza el estigma de ir asociada con judíos y conversos, que disuadían a muchos estudiantes de elegir esa profesión. En cualquier caso, durante el siglo XVII, las universidades languidecen, al margen de la renovación científica y del nuevo pensamiento, disminuyendo además la matrícula de alumnos a menos de la mitad existente en el siglo XVI. Los famosos seis Colegios Mayores, sobre los que se han vertido alabanzas exageradas, participaron de esa degradación universitaria. Fundados al principio por la Iglesia, para ayudar a escolares selectos sin recursos económicos –empezando por el primero de ellos, el "San Bartolomé" de Salamanca, establecido en 1405– poco a poco pasaron a ser coto reservado de nobles, hidalgos y altos funcionarios que no tuvieran problemas de limpieza de sangre, monopolizando los cargos de la Administración civil y eclesiástica. Nunca fueron centros impulsores de la ciencia moderna, pero, en el declive, en vez de estudiar con seriedad los nuevos o los viejos saberes, se deslizaron hacia las excelencias de la esgrima, la danza y la equitación, alejados de las peligrosas novedades del pensamiento. El ocio ostensible llegaba también a los jóvenes vástagos de una sociedad cortesana, satisfecha de su distinción y honra, probando sus blasones y su raíz incontaminada con orgullo infinito. Si a ello unimos la prohibición de leer e importar la mayoría de los libros que dejaban traslucir un mínimo de libertad intelectual, se comprenderá el estado de postración en que cayó la sociedad española, percibido claramente por sus mentes más lúcidas.

Ya en 1625, el conde de Gondomar, diplomático fino de largo olfato, escribió desde Irún una carta al Conde Duque de Olivares, donde le anunciaba que, con la política seguida, se iba "todo al fondo". Olivares refutó la acusación, pero en el tono de su réplica, por muy dispuesto que se hallara "a morir asido al remo hasta que no quede pedazo del" (85), se siente la impotencia para detener un naufragio anunciado por mil señales de alerta. Los españoles cobran conciencia de la declinación del Imperio y empiezan a proliferar propuestas y arbitrismos para la restauración política de España. Varios libros llevan por título esa idea de restauración, sobresaliendo entre ellos el de Sancho de Moncada, escritor a quien Schumpeter reconoce, junto a Fernández Navarrete y a Martínez Mata, un lugar importante en el desarrollo del pensamiento económico europeo, especialmente por su defensa, frente a las tesis monetaristas del mercantilismo, de un proceso de industrialización como vía para sanear la maltrecha economía española (86). Sin embargo, aunque se tenga conciencia del mal, no se analizan bien las causas, no viendo en el

aislacionismo de España la fuente de sus desdichas, sino un sano principio de autoafirmación que los demás quisieran arrebatarnos en infernal conjura.

Hasta una persona tan crítica como Francisco de Quevedo se deja llevar por el espejismo de una España rica, exaltada en las optimistas loas sobre la abundancia del suelo peninsular, a la que tratan de expoliar los extranjeros que medran a nuestra costa. En su temprana *España defendida,* Quevedo la ve víctima de una persecución sañuda, abriendo "sobre nosotros sus bocas todos nuestros enemigos", llenos de aborrecimiento y codicia, a lo que debería responderse desde una nueva vigorización de nuestro batallador destino católico (87). Dos décadas después, cuando escribe *La hora de todos,* Quevedo todavía arremete contra los arbitristas y los heraldos de ideas extranjeras, corruptores de los viejos valores castellanos, aunque empieza a vislumbrar las sombras del desastre (88). Al final, ya tarde, puede comprobar cómo el despojo se hace inevitable, y cómo la soledad de España se vuelve ruinosa, de tal modo que, "es más fácil, ¡oh España!, en muchos modos, /que lo que a todos le quitaste sola,/te puedan a ti sola quitar todos". Quevedo muere tres años antes de la paz de Westfalia, perdido ya Portugal y revuelta Cataluña, pero antes de que se iniciara el colosal despojo de España, con el que erigirán sus imperios Francia, Holanda e Inglaterra. Víctor Hugo cantará después, en el *Ruy Blas,* esa depredación histórica:

> *"L'Espagne etsa vertu, l'Espagne et sa grandeur,*
> *Tout s'en va… Nous avons, depuis Philippe Quatre,*
> *Perdu le Portugal, le Brésil, sans combattre;*
> *En Alsace Brisach, Steinfort en Luxembourg;*
> *Et toute la Comté jusqu'au dernier faubourg;*
> *Le Rousillon, Ormuz, Goa, cinq mille lieues*
> *De cote, et Pernanbouc, et les Montagnes*
> *Bleues!"* (89).

En la época, el sentido de la decadencia se manifestó incluso en los sermones. Cellorigo, Fernández Navarrete, Caxa de Leruela o Jerónimo de Ceballos muestran en sus obras la preocupación por el cuerpo enfermo de la nación, y aparece la imagen, análoga a la de las civilizaciones de Valéry, de las monarquías mortales y perecederas. Muchos son los remedios que se imaginan, los consejos que se dan, las recomendaciones que se hacen para devolver la salud al paciente. Pero se piensa poco en el aislamiento de una sociedad cerrada, desviada en su marcha

histórica del camino que señala con luz cada vez más clara la ciencia moderna. Tardará bastante en llegar el impulso para acortar el alejamiento europeo de España. Mientras tanto, el cierre de puertas y ventanas a las nuevas corrientes del pensamiento, celosamente vigilado por la Inquisición, nos fue sumiendo en un declive continuo, solamente velado por un florecimiento áureo de la literatura y el arte, que debe valorarse en su justa significación. Pero, en cuanto al Santo Oficio, ¿Cómo pudo persistir tanto tiempo en un país europeo una institución semejante? No es posible entrar aquí en esta cuestión tan polémica y tan debatida, pero cabe hacer una pequeña observación.

Desde hace varios siglos, el interés despertado por la Inquisición española en todo el mundo ha sido enorme. Su sombra siniestra, su intolerancia, su crueldad y su rapiña han estado presentes en las creaciones artísticas, en las reflexiones filosóficas, en los análisis históricos, en las críticas de la razón utópica de una humanidad continuamente frustrada en el sueño de la libertad. Miles de libros y referencias se han volcado sobre la historia inquisitorial. En 1963, al hacer un balance de la bibliografía sobre la Inquisición, Emil Van der Vekene se encontró con 1.950 títulos. Pero esos dos millares de obras han seguido creciendo, dentro y fuera de España, y desde entonces han aparecido algunos estudios muy esclarecedores, como los de Henry Kamen, Bartolomé Bennassar y G. Henningsen, entre los extranjeros, y los de Caro Baroja, Domínguez Ortiz, Palacio Atard, García Cárcel, García Arenal o Pérez Villariño, entre los españoles. Una obra de comienzos de siglo XX, la del norteamericano Charles Lea, sigue siendo de las más completas sobre los diversos aspectos de la Inquisición española, y el mítico libro de Juan Antonio Llorente es aún fuente para múltiples hechos e interpretaciones del Tribunal.

Contamos con múltiples datos, referencias e interpretaciones, pero, salvo entre especialistas, la imagen de la Inquisición se mueve entre el tópico y la leyenda de una crueldad intolerante, propia de españoles, como si en Europa se asistiera entonces a una proliferación de gobernantes seráficos, respetuosos con las conciencias discrepantes y llenos de amor al prójimo. Michel Foucault ha destacado las formas de tortura, crueldad, castigo e intolerancia de la época moderna europea. Sin ir más lejos, la blasfemia, en Francia, se castigaba con la incisión de los labios con hierro candente, con la ablación de la lengua y, finalmente, para los reincidentes, con la hoguera. Y no se debe pensar en penalizaciones teóricas: solamente entre 1617 y 1649 se dieron múltiples ejecuciones capitales por causa de blasfemia (90), cifras a las que jamás se

acercó la Inquisición por ese motivo. En cuanto a la tortura, su uso por el Santo Oficio fue menos frecuente que su empleo por la justicia ordinaria en toda Europa. Ya lo había demostrado Lea, y han vuelto a reiterarlo Kamen, García Cárcel o Bennassar. Michel Foucault, por su parte, en su obra, *Vigilar y Castigar,* muestra cómo, hasta el siglo XVIII, la tortura tiene su lugar reconocido en el derecho criminal clásico europeo, considerándose un medio idóneo para averiguar la verdad: *"Se trata de una práctica reglamentada* –escribe Foucault– *que obedece a un procedimiento bien definido; momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de cada pesa, número de cuñas… todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, cuidadosamente codificado. La tortura es un juego judicial estricto. Y a causa de ello, por encima de las técnicas de la Inquisición, enlaza con las viejas pruebas empleadas en los procedimientos acusatorios: ordalías, duelos judiciales, juicios de Dios. Entre el juez que ordena el tormento y el sospechoso a quien se tortura, existe también como una especie de justa; sométese al "paciente" a una serie de pruebas, graduadas en severidad y de las cuales triunfa "resistiendo", o ante las cuales fracasa confesando"* (91).

En la tortura, la práctica de la Inquisición fue tal vez más moderada que la feroz práctica civil. El potro, la garrucha o la toca eran procedimientos utilizados con arreglo a normas establecidas, y los *Manuales* del inquisidor insisten en la prohibición de *innovar* en materia de tortura o en la necesidad de no dejar tarado al torturado. "El *tormento* –dice un texto de Valencia, citado por García Cárcel– *se ha de dar muy despacio y con moderación, según la caridad del delito y el ministro no ha de hacer visajes a los atormentados, ni amenazas, ni se les ha de hablar palabra… y han de tener gran advertencia los inquisidores que el ministro ate los cordeles de la mano izquierda y demás ligaduras… de suerte que no quede manco ni se le quiebre algún hueso"* (92).

En aquella Europa cruel y violenta, al menos se quería poner coto al sadismo de los torturadores. Sin duda, las meticulosas reglamentaciones del tormento serían papel mojado para la crueldad de múltiples ministros de la violenta prueba judicial, pero no hay ninguna razón para suponer mayor dosis de sadismo en un fraile del Santo Oficio que en un empelucado juez francés. En cuanto a violencia e intolerancia, a pesar de las excelencias del *Grand Siécle,* Luis XIV persiguió y expulsó a los hugonotes con un celo no superado por Torquemada contra los judíos; imaginó como medida propicia para la ortodoxia espiritual el alojamiento de la chusma soldadesca más depravada en los hogares protestantes, con licencia para violar, robar, matar y hacer cuanto estimaran necesario para

la mayor gloria de la Francia católica; y arrasó totalmente un centro de espiritualidad creadora como Port Royal. Ello no impide a Francia presentarse como abanderada de la cultura, que en el *Grand Siécle* muestra al mundo las exquisiteces de Racine y Corneille y la racionalidad de Cartesio.

Tampoco le impidió a ingleses y alemanes hablar del fanatismo de los españoles, su feroz y persistente caza de brujas. El número de personas quemadas por brujería en esos países es muy superior a todas las víctimas de la Inquisición española a lo largo de su historia. Solamente en Alemania, durante el siglo XVII, fueron ejecutadas unas 100.000 brujas. Y en Inglaterra se dan para ese siglo cifras de treinta mil. En conjunto, Henry Kamen cree que la cifra de medio millón de brujas ejecutadas en toda Europa puede considerarse una estimación moderada (93). La locura desatada por la caza de brujas, a partir de la bula de Inocencio VIII, en 1484, seguida por la publicación del famoso *Malleus Maleficarum,* que los dominicos Jacobo Sprenger y Enrique Kramer escribieron como gran manual, *"para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza"* (94), alcanzó dimensiones inauditas, en una sucesión de asesinatos judiciales y cacerías de personas viejas, desequilibradas, sospechosas o simplemente solitarias. *El Martillo de las Brujas,* obra teológico-tomista, tenía ilustres precedentes en manuales para la persecución de la herejía, escritos por otros dominicos, a quienes el papa Gregorio IX había encomendado la Inquisición medieval. Las bulas papales, las prescripciones del *Malleus,* las predicaciones de frailes y curas hicieron que toda Europa se viera contagiada y atemorizada por un imaginario florecer de brujas y demonios, íncubos y súcubos, que en orgías, ayuntamientos sexuales, vuelos, maleficios y aquelarres amenazaban instaurar el reinado del Maligno. Hasta un jurista tan moderno como Bodino, fundamentador del concepto político de soberanía, escribió un libro sobre diablos y brujas, en los que creía firmemente.

En España, como la Inquisición logró el control de los procesos por brujería, ésta tuvo una represión mínima comparada con otras partes de Europa. Julio Caro Baroja lo ha mostrado con rigor en un bello libro (95) destacando la importancia, para la historia de la brujería en España, de la actuación de inquisidores como Salazar y Frías, que en el famoso proceso de Logroño elevó a la Suprema un informe que ha quedado como modelo de racionalidad ilustrada en el tratamiento de la brujería. En España, se queman muy pocas brujas –asimiladas en la teoría inquisitorial a ilusas, locas y estúpidas– que se despachaban con unas tandas de latigazos y el destierro de los lugares de sus

hechicerías y alucinaciones. A veces, cuando reincidían de modo provocativo, se las quemaba públicamente, como ocurrió con María Rodríguez, quemada en la Plaza del Campo de Santiago de Compostela. Pero María Rodríguez "ocasionaba desórdenes" con sus hechicerías escandalosas, y la Inquisición no podía consentir desórdenes. De modo que María Rodríguez fue quemada más por perturbadora del orden que por bruja. En toda Europa, en cambio, las quemaban a miles, a veces por el sólo terrible delito de tener un gato negro. La Inquisición española prefería concentrarse en judíos y conversos con bienes para confiscar. El castigo del pecado es mucho más satisfactorio si está bien pagado. Pero tampoco quemó demasiado nuestro españolísimo Tribunal, en comparación con la eficacia europea: solamente el reverendo Matthew Hopkins, gran cazador de brujas de la Inglaterra puritana, tiene en su haber varios miles de víctimas –centenar más, centenar menos– porque los datos son menos precisos que los existentes para la Inquisición española. El Santo Oficio era un Tribunal burocrático, que dejó una documentación exhaustiva de procesos, torturas, condenas, confiscaciones y sobreseimientos de causas, lo cual hace difícil los juicios globales, apasionados, ideologizados. Debido a esa acumulación de datos, fue como ya Henry C. Lea llegó a la conclusión de que Llorente había exagerado mucho en el cálculo de víctimas de la Inquisición, especialmente en el caso de los condenados a muerte, o *relajados,* en la terminología del Santo Oficio. Los estudios que se realizan actualmente, empezando por los de Gustav Henningsen y B. Bennasser, dan la razón a Lea, haciendo disminuir mucho las cifras de condenados de la Inquisición española, sobre todo después de la primera época, que podemos simbolizar en Torquemada (96).

No fue, por tanto, la crueldad, la tortura, el resplandor de la hoguera o la manía persecutoria lo que convirtió a la Inquisición española en un símbolo de ferocidad y oscurantismo. Todo ello se pudo ver también más allá de los Pirineos. Sin embargo, la Inquisición afectó profundamente a la forma de vida española, alejándola de la modernidad mucho más que cualquiera de las otras intolerancias europeas, porque respondía, además de la práctica de los representantes del Tribunal, al comportamiento del sector predominante de nuestra sociedad: la casta racista e intolerante de los cristianos viejos, que hicieron todo lo posible para que la Inquisición se mantuviera hasta el primer cuarto del siglo XIX, como un espectáculo esperpéntico y arcaico, a contracorriente de la marcha de la Historia.

V

La razón de Estado constituye el contrapunto doctrinal de la política mercantilista del Estado moderno. En su libro clásico sobre *La época mercantilista,* Eli Heckscher considera que *"el poder del Estado era la mira central del mercantilismo"* (97). Por supuesto, ése es uno de los rasgos definitorios del mercantilismo, al lado de otros, que a veces se han destacado más, y que Heckscher estudia ampliamente en diversos apartados de su obra: el carácter *unificador* de la realidad económica y social, al mismo tiempo que la política; la preocupación por convertirse en un sistema *proteccionista* de la riqueza y de los intereses del país; la concepción de la vida económica como una estrecha conexión entre el mundo del *dinero* y el de las mercancías, ideando la *balanza comercial* en un sistema que tiende a identificar riqueza y dinero; y la consideración de una serie de aspectos morales y sociales, desde la libertad industrial y el comercio conquistador hasta la valoración de los intereses y el lucro o la ambivalencia ante la esclavitud. Es decir, se trata de una concepción global y profunda del mercantilismo, que Heckscher formula como cinco grandes sistemas: como sistema unificador, como sistema de poder, como sistema proteccionista, como sistema monetario y como concepción global de la sociedad enmarcada dentro de la acción del Estado (98).

Aquí nos interesa el mercantilismo como sistema de poder, que pretendía servirse de las fuerzas económicas, no tanto en interés prioritario de los súbditos, como proclamará después el liberalismo, sino para fortalecer el poder del Estado, especialmente en el orden externo frente a otros Estados. El poder unificador del Estado en el interior de sus territorios se concibe como un medio indispensable para poder emprender una gran política exterior, verdadero objetivo de una política digna de tal nombre. Y esto no debe interpretarse en un sentido nacionalista, con las connotaciones patrióticas y sentimentales que le dió el romanticismo. En la política mercantilista lo decisivo era el Estado, no la nación, y tal corporación coactiva, entendida en el sentido de "autoridad sobre las autoridades", que decía Jellinek, definía cuáles eran los verdaderos intereses a perseguir en la misma actividad mercantil, supeditada

a las exigencia del poder. Ello es, en definitiva, lo que propugna la razón de Estado: el derecho del Estado y de los titulares del poder a exigir la subordinación de todos los intereses de los súbditos a lo que se defina como interés del Estado (99).

Esa vinculación estrecha con la política mercantilista explica que el despliegue doctrinal de la razón de Estado se haga teniendo en cuenta las circunstancias y los intereses de los diversos países. No era lo mismo plantear la actuación del poder en Italia, sometida a la presión del dominio español, que en España, donde se ejercía un poder imperial de signo moderno, basado en la hegemonía económica y militar, sobre territorios inmensos. Maquiavelo sabía que conviene desempeñar el papel de león o de raposa según las circunstancias, y sus continuadores italianos tendrán siempre muy presente la advertencia. Es así como el veneciano Paruta defiende una actuación política contemporizadora, de equilibrio de poder, que permita a la debilitada Venecia un papel airoso en la política de fuerzas de la época, con el menor coste de sangre posible. En esa dirección discurren sus *Discursos políticos,* valorando con cuidado la actuación del papa León X en su alianza con Carlos V contra Francia, y poniendo de manifiesto que, si podía considerarse loable el propósito de liberar a Italia de los bárbaros, el propósito se basaba en unos cimientos poco sólidos (100). En otros autores, el dominio imperial de España está igualmente presente, pero las posiciones teóricas defendidas están relacionadas con las actitudes y los compromisos mantenidos respecto de ese dominio. Y una prueba de ello se ve en las doctrinas de Botero y Boccalini.

El pensamiento secularizado de Maquiavelo era poco compatible con la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, los consejos del secretario florentino eran de suma utilidad para la práctica del poder de cualquier hombre político, ya fuese güelfo o gibelino. De ahí la conveniencia de desarrollar el pensamiento de Maquiavelo en unos términos conciliables con la doctrina católica, es decir, la conveniencia de cristianizar la razón de Estado. Eso es lo que hará Botero, personaje de muchos menos vuelos que Maquiavelo, pero capaz de disfrazar la utilidad de las reglas de la razón de Estado en una teoría conciliadora, armoniosa, sin la agresividad descarnada del secretario florentino. Su libro, *Della ragione di stato,* destila beatería astuta por todas partes, comenzando ya por la definición misma que da de la razón de Estado: conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado (101). Como buen discípulo de los jesuitas, Botero procura conciliar los intereses de la Iglesia con

los del Estado español, que por entonces mandaba en Italia. Eso explica que Felipe II ordenara a su cronista Antonio de Herrera la traducción de la obra de Botero sobre la razón de Estado, obra que tuvo un gran eco en el posterior pensamiento político español, como puso ya de manifiesto José Antonio Maravall en su temprana obra, *La teoría española del Estado en el siglo XVII.*

En cambio, Trajano Boccalini mantuvo siempre una posición antiespañola –Benedetto Croce tituló uno de sus ensayos *Traiano Boccalini, el nemico degli spagnuoli*– aunque aquí trataron de ganarlo para la causa, ofreciéndole un cargo que no aceptó. No está claro que Boccalini muriera asesinado a manos de sicarios pagados por el poder español, como se rumoreó en su tiempo, pero sí es clara su actitud beligerante frente a ese poder que tenía sometidas a su dominio las tierras italianas. La razón de Estado se tiñe en Boccalini con los escrúpulos morales de la Contrarreforma. Para él –hombre culto, sagaz, religioso, republicano amante de la libertad– la inmoralidad y el ateísmo del obrar político moderno que preconizaba Maquiavelo le disgustaban profundamente. Él sabía, como afirmaba en *La balanza política,* que "el *interés mueve la lengua del príncipe, no la justicia ni el amor por el bien común"* (102). Y como buen lector de Tácito, cuyos comentarios constituyen la esencia de *La balanza,* procura calarse las gafas que permiten penetrar los secretos de la actuación política, los *arcana imperii* de los poderosos y de los grandes príncipes que se esconden detrás del brillo de sus empresas. Boccalini se pregunta si es bueno que esas gafas que se consiguen con el estudio del conocimiento político sean accesibles a todos, o, por el contrario, si deben reservarse para los secretarios y consejeros de príncipes y para los mismos príncipes. Y él duda entre defender el desarrollo de las artes liberales y la extensión de la libertad, facilitado por el conocimiento que tengan las masas de las cosas públicas, o seguir los intereses de los príncipes y de los Estados, que no deben vacilar en suprimir los escritos que les resulten perjudiciales para su política. En sus agudos y mordaces *Raguagli di Parnaso,* Boccalini ironiza contra la manía de su época de opinar con aire de suficiencia del arte político, hasta el punto de que incluso disentirían sobre la razón de Estado los cargadores de los mercados (103). Pero, por otra parte, la ciencia y el conocimiento solían arraigar en las repúblicas, donde el poder está más limitado, contribuyendo al perfeccionamiento del bien común. En definitiva, Boccalini, en su aguda reflexión política, descubría la incompatibilidad entre el poder y la libertad y, al mismo tiempo, la ambivalencia de la idea de la razón de Estado: por un lado, los intereses de la

república imponían la necesidad de obrar según la razón de Estado, y en este sentido Boccalini condena a Bodino por su perniciosa teoría de la tolerancia, pues allí donde hay dos religiones hay también dos cabezas en el Estado; por otra parte, la práctica de la razón de Estado chocaba con una serie de valores morales y principios éticos, debiendo imponerse un mínimo de límites a las actuaciones del poder. La respuesta a esa ambivalencia estaba en una razón de Estado presidida por principios cristianos.

Boccalini hace sus reflexiones en unas circunstancias políticas marcadas por la dominación española en Italia, a la que pinta con muy negros colores, señalando la superioridad de los métodos brutales de dominio de los españoles con relación a los de los franceses. Esa actuación de la razón de Estado será también objeto de análisis en la propia España, si bien, como es obvio, desde una perspectiva distinta. La reflexión política desde el país que ejercía entonces el dominio imperial, da la otra cara del análisis de la razón de Estado. Por eso resulta un poco extraño que Meinecke, en su gran libro, no se ocupe de ningún autor español, cuando en toda la obra está presente la monarquía española y su política y cuando no se puede entender la historia de la razón de Estado en Italia sin tener en cuenta la dominación española, como recuerda Díez del Corral en su estudio preliminar al libro de Meinecke (104).

Eso mismo había escrito Karl Vossler, hace medio siglo, en una carta a Benedetto Croce: "*Las teorías de Maquiavelo son incomprensibles sin la praxis política de los españole*s" (105). Sin tener en cuenta para nada esa práctica, en España se desató una feroz campaña contra Maquiavelo, a partir de su inclusión en el *índice* de los libros prohibidos. Todavía Carlos V quería que su hijo leyera un libro recientemente impreso en España: los *Discursos de Nicolao Machiaveli dirigidos al muy alto y muy poderosos señor Don Philippe, príncipe de España.* Pero, poco después, el secretario florentino se verá afectado por la tormenta que sobre su cabeza se desencadenó en toda Europa, y de modo muy especial en España, donde no se publicó el libro que abre la ciencia política moderna –*El Príncipe*– hasta el siglo XIX.

Los autores españoles –como Gracián, Saavedra Fajardo o López Bravo– se oponen a Maquiavelo, tratando de hacer buenos los consejos de la razón de Estado para el obrar político cristiano. De ahí la utilidad de la obra de Botero, traducida al castellano en lugar de *El Príncipe,* e incluso la de Boccalini, que también asumía la razón de Estado desde la óptica cristiana de

la Contrarreforma, pero con el inconveniente grave de su radical antiespañolismo. Boccalini tenía un concepto de la religión orientada a la finalidad política, al interés del Estado, y, si bien maldecía al maquiavelismo, se lamentaba de que Carlos V no hubiera quemado a Lutero además de haber hecho quemar sus escritos. Sus doctrinas hubieran sido útiles a los escritores españoles cristianos de la razón de Estado, si no hubiera dicho, entre otras cosas desagradables para España, que Felipe II hizo matar al príncipe Don Carlos precisamente por razón de Estado. Por eso resultaba más utilizable el pío jesuitismo de Botero, que conciliaba el interés de España y el provecho de la Iglesia. Cuando la razón de Estado se ponía al servicio de fines tan altos como la defensa o la imposición de la fe católica, los medios reprobables hallaban comprensiva justificación.

En general, los escritores españoles se manifiestan contra Maquiavelo y contra los historiadores italianos que presentan el lado crítico de nuestra historia, dejándoles en el mejor de los casos en el olvido. Incluso una persona tan culta como Quevedo, muy versado en las cosas de Italia, cuando publica su *Política de Dios* silencia todo lo que allí se escribe sobre España, empezando por la gran *Historia de Italia,* de Guicciardini, llena de referencias a nuestro país. Y ello ocurría a pesar de la atención que nos dedicó el embajador en la corte de los Reyes Católicos, que tuvo en España una experiencia política que presidió muchas de sus reflexiones, escritas en sus momentos de ocio forzado, cuando estaba alejado del gobierno activo.

Guicciardini ya había demostrado su fina percepción de nuestras cosas y de la personalidad del Rey Fernando, en la *Relación de España,* que escribió al finalizar su embajada, y en varios de los pensamientos contenidos en los *Ricordi.* En la *Relación,* al lado de visiones muy equilibradas sobre las condiciones de la tierra y de la sociedad española, hay juicios muy agudos sobre los españoles, a los que ve con la cabeza llena de humos de hidalgo, prefiriendo dedicarse a la guerra o al servicio de los Grandes en vez de entregase al comercio y otras y otras actividades útiles (106). En los *Ricordi,* la praxis de Don Fernando alumbra con frecuencia la reflexión política guicciardiniana (107). Pero la *Historia de Italia* es su obra maestra, a la que dedicó el final de su vida, corrigiendo una y otra vez el manuscrito. Roberto Ridolfi, conocido estudioso de los mundos paralelos de Maquiavelo y Guicciardini, dice, en la biografía de este último, que algunas partes de su "capolavoro" han llegado a tener siete redacciones (108). El resultado fue una de las grandes obras de la

historiografía europea, de las primeras que se apoyaron en fuentes originales y documentos de archivo, que merecía una atención que no le prestaron los escritores españoles de la época. Y así lo entendió, curiosamente, el rey Felipe IV, buen conocedor de la lengua italiana, que tradujo al castellano los veinte libros de la *Historia de Italia,* justificando en un prólogo las razones de que hubiera dedicado a esa tarea una parte de su tiempo. La obra, sin embargo, incluida en el *Índice* de libros prohibidos, permaneció inédita hasta fines del siglo XIX, en que por fin vio la luz en la Biblioteca Clásica (109).

Los españoles estaban, por el contrario, empeñados en una cruzada antimaquiavélica contra la perversa razón de Estado, si bien queriendo compatibilizarla con una maquiavelismo cristianizado. De ahí que unieran en la condena, con harta frecuencia, las doctrinas del secretario florentino y las ideas de tolerancia de Bodino y los *políticos.* Es lo que hace Ribadeneyra, lleno de celo apostólico, anatematizando la impiedad de la doctrina, "nueva y peligrosa", de la razón de Estado, y considerando, al mismo tiempo que "la *peor y más abominable secta que Satanás ha inventado es una de las que llaman políticos (aunque ellos son indignos de tal nombre) salidos del infierno para abrazar de una vez todo lo que es piedad y temor de Dios y arrancar todas las virtudes que son propias de los Príncipes cristianos*" (110). El Padre Ribadeneyra –jesuita toledano, historiador famoso de la Compañía de Jesús, primer gran biógrafo de Ignacio de Loyola, de Diego Laínez, de Alfonso Salmerón, de Francisco de Borja, obsesionado con las ideas de la Contrarreforma y con la prevención de España frente a la herejía– se planteó, en su *Tratado del Príncipe cristiano,* la existencia de una verdadera y única razón de Estado, opuesta a la doble razón que representaban los maquiavélicos, ya se tratara del secretario florentino o de su discípulos: los "políticos" franceses. Ribadeneyra se complace en la distinción entre una falsa razón de Estado, materialista, fundada en la conveniencia política de cada momento, identificada con el maquiavelismo, y una verdadera razón de Estado, espiritualista, incompatible con la anterior, que deriva de la fe sobrenatural y de postulados divinos. Esta es la razón de Estado que debe seguir el Príncipe cristiano, para mayor gloria y servicio de la religión (111), y esa distinción entre buena y mala razón de Estado será la que harán los escritores españoles de los siglos XVI y XVII, con escasas excepciones.

Una de esas excepciones es la que representa el valenciano Fadrique Furió Ceriol, viajero por Europa y gran lector de Maquiavelo, que había concebido una obra monumental en la vieja línea de la *Institución del Príncipe,* de

Erasmo, abarcando los orígenes de la institución real, las fuentes del poder, las artes del gobierno, la educación y las virtudes del príncipe, las relaciones entre el soberano y los vasallos y, finalmente, la cuestión de los concejos y de los consejeros del príncipe. De todo ello sólo llegó a escribir unos prolegómenos de la última parte: *El concejo y los consejeros del Príncipe* (112). Pero tanto en ella como en un proyecto de paz que redactó en 1575, los *Remedios,* se respira un aire laico, al margen de la doctrina de los escolásticos españoles, donde se condena la guerra para expandir la fe católica y se critican las violencias de los españoles en los Países Bajos. Furió Ceriol, en la línea de Maquiavelo, considera que el arte de gobernar tiene poca relación con las virtudes y la vida privada, recomendando al príncipe una técnica neutra en el manejo del poder, guiada por el único norte de la eficacia, y rechazando cualquier intervención de la divinidad en los asuntos de los hombres, como ha observado Henry Méchoulan, estudioso atento de nuestros heterodoxos (113).

Pero la obra de Furió Ceriol –entusiasta del pensamiento crítico, apóstol de la tolerancia y del universalismo pacífico, que negaba a España cualquier derecho para invocar misiones sobrenaturales y para imponer mediante la guerra ideologías sectarias– iba a contrapelo de un siglo beligerante, donde se unían la reprobación del maquiavelismo y la imposición violenta de la religión por razón de Estado. En el libro de Maravall sobre el pensamiento español del siglo XVII, podemos ver cómo, a lo largo del Barroco, una serie de escritores repite y afina los mismos argumentos contra Maquiavelo, desde Ribadeneyra, Márquez o Juan de Torres, hasta Quevedo, Gracián, Martín Rizo o Saavedra Fajardo (114). En el caso de este último, cuando se enfrentó con la razón de Estado, ya ésta había pasado el proceso de asimilación cristiana llevada a cabo por los Botero y los Ribadeneyra, diferenciadores entre la buena y la mala razón de Estado. Saavedra hace en muchas ocasiones referencia a esa distinción entre las dos formas, aconsejable y reprobable, de la razón de Estado, aunque precisó mal sus conceptos (115). Su pensamiento es contradictorio y con frecuencia se ve atrapado entre la condenación teórica del maquiavelismo y la recomendación práctica de sus principios. Saavedra –que tenía una visión pesimista de la naturaleza humana y que escribió, antes de Hobbes, que el mayor enemigo del hombre es el hombre– aconseja al príncipe que obre según las exigencias de la razón de Estado, olvidando sus afectos, sus inclinaciones, sus deseos más personales. *"Conviene que el príncipe* –dice en las *Empresas– no se gobierne por sus afectos, sino por la razón de Estado". "No ha*

de obrar por inclinación, sino por razón de gobierno; no por genio propio, sino por arte. Sus costumbres más han de ser políticas que naturales; sus deseos más bien han de nacer del corazón de la república que del suyo" (116).

Estas ideas de Saavedra Fajardo, insertas en su teoría política cristianizada, se acercaban a las de los tacitistas españoles del XVII, que habían hecho una recepción más intensa del maquiavelismo a través del modelo romano de Tácito. Es el caso de Alamos de Barrientos, autor de un *Tácito español, ilustrado con aforismos* (117), o el de Juan Alonso Rodríguez de la Encina, escritor de unos *Comentarios de Tácito,* donde se expresan unas doctrinas más extremadas y laicas que las de la corriente mayoritaria, en ocasiones próximas a Furió Ceriol, por más disfraces que adoptaran. Así puede verse en Lorenzo Ramírez de Prado, autor de un libro con el mismo título que el del maquiavelista valenciano, el *Consejo y consejero de Príncipes* (118), entusiásticamente aprobado para su publicación por Baltasar Alamos de Barrientos. Ramírez de Prado, viajero por Europa, embajador del Rey de España en la corte francesa de Luis XIII, miembro de la mayoría de los Consejos de la Corona, hombre de muchos saberes, dedicó los últimos años de su vida a reflexionar sobre diversos puntos de la vida política, desde su profunda experiencia personal y sus múltiples lecturas. Entre ellas figuraba el *Tesoro de los aforismos políticos,* del clérigo y jurista de Flandes, Juan de Coquier, que Ramírez de Prado va traducir en parte, acompañándolo de un comentario que refleja la línea tacitista, tanto en la valoración práctica de la historia para el ejercicio de la política, como en la consideración de la prudencia y de la astucia como virtudes esenciales del arte político, por encima de la misma sabiduría. Sin llegar, como los averroistas, a una separación plena de la razón y de la fe (119), los tacitistas propugnaban una consideración independiente de los dos planos, con miras a evitar las confrontaciones civiles que conducen a la anarquía y debilitan los gobiernos. La unión de Tácito y Maquiavelo orientaba el pensamiento político de la razón de Estado por unos derroteros más modernos que los preconizados por otras fórmulas cristianizadoras de dicha razón. Y esa modernidad se advierte también en uno de los pensadores más sutiles de todo el barroco español, que va tener una gran repercusión en Europa: el pensador Baltasar Gracián. (Véase: L.G.S.: *El Poder y La Palabra,* Tenos, Madrid, págs. 219 y ss.)

La obra del jesuita español gozó de una inmensa popularidad en toda Europa y sigue despertando un gran interés entre múltiples estudiosos. Hace

unos pocos años, Gianfranco Dioguardi escribió un sugestivo libro sobre el genial aragonés, *Viaggio nella mente barroca. Baltasar Gracián ovvero le astuzie dell'astuzia* (120), donde, aparte de análisis brillantes sobre diversos aspectos de la obra de Gracián, incluida la razón de Estado, se advierte la actualidad y la validez de las agudas percepciones psicológicas del autor del *Oráculo Manual,* para el estudio de las organizaciones y la formación de los *managers* (121). En "Apuntes para una bibliografía", que añade al final del libro, se puede comprobar la atención que sigue recibiendo Gracián por parte del mundo intelectual. Sin duda alguna, es uno de los autores españoles más traducidos. En la bibliografía que Arturo de Hoyo acompaña a su edición de las obras completas de Gracián, en la editorial Aguilar, se pueden contar más de ciento setenta ediciones de las distintas obras en todos los idiomas europeos, antes del siglo XX. Especialmente, del *Oráculo Manual* se hicieron tal número de impresiones que Dioguardi afirma que, quizás, sea la obra europea más editada y traducida durante los siglos XVII y XVIII.

Después, al cambiar el gusto europeo de la Ilustración, se oscureció un poco la fama de Gracián, vinculado a lo que se consideraban excesos de estilo, hasta que volvió a ser reivindicado como uno de los grandes valores de la cultura europea por Schopenhauer, por Nietzsche, por nuestra generación del 98. En el caso de Schopenhauer, su admiración por Gracián le llevó a traducir personalmente, de nuevo, el *Oráculo Manual,* escribiendo en una carta a Keil: "*Mi escritor preferido es este filósofo Gracián. He leído todos sus libros y su* Criticón *me resulta uno de los libros mundiales que prefiero".* Juicio que volvió a corroborar en la más importante de sus obras, *El mundo como voluntad y representación* (122).

En Gracián, hay mucho más que un mero estilo literario o que la preceptiva poética contenida en la *Agudeza y arte de ingenio,* verdadero "código del intelectualismo poético", en frase de Menéndez Pelayo, que no gustaba demasiado del estilo de Gracián (123). Es conocida la influencia del *Criticón* en toda la novela europea, desde el *Robinson* de Defoe y el *Cándido* de Voltaire, hasta la novela pedagógica moderna, ya se trate del *Telémaco* de Fenelón, del *Emilio* de Rousseau o del *Guillermo Meister* de Goethe. Y poco importa que el *Criticón* esté emparentado con *El filósofo autodidacto,* de Abentofail, como se ha recordado múltiples veces desde que lo señaló, en el siglo XVIII, el jesuita Bartolomé Pou, al publicarse el texto de Abentofail; entre otras cosas, porque Gracián probablemente no conoció el libro de Abentofail y, además, porque

Emilio García Gómez ha mostrado la existencia de una fuente árabe común al *Criticón* y al *Filósofo autodidacto,* el *Cuento del ídolo del rey y de su hija* (124). En cualquier caso, el *Criticón* se tradujo al inglés antes que a cualquier otra lengua y está clara su influencia en el *Robinson Crusoe.* Como lo está la del *Oráculo manual y el arte de prudencia* en los moralistas franceses, desde La Rochefoucauld a La Bruyére, a partir de la traducción que, con el título de *L'Homme de Cour,* hizo Nicolás Amelot de la Houssaie.

Esta traducción francesa tuvo bastante que ver con la fama europea de Gracián, aunque tal vez un poco menos de lo que pensaba Ernest Seilliére, que a comienzos de siglo escribió un ensayo pretendiendo rescatar a Gracián del olvido, precisamente después de que Schopenhauer, Nietzsche y los hombres del 98 hubieran vuelto a destacar la importancia del autor del *Criticón* (125). En Francia estaba más olvidado, pero el mismo Seilliére indica que, coincidiendo con su ensayo, Moral-Fatio desarrollaba un curso en el Collége de France sobre los moralistas españoles del siglo XVIII y, en particular, sobre Baltasar Gracián. Su fama volvía a extenderse por Europa, aunque a veces el reconocimiento de su talento incluía una cierta ojeriza malevolente, orientada a la escasa originalidad de los temas de Gracián e incluso a posibles plagios. Este es el caso de Benedetto Croce, muy respetuoso en la forma con Gracián, pero crítico de su estilo, de su concepción de la "agudeza" y de sus deudas con los libros de los italianos Mattero Pellegrini y Virgilio Malvezzi (126).

Es siempre un buen recurso denigratorio el de ir señalando interpretaciones sesgadas de las fórmulas estilísticas, semejanzas o prioridades en las ideas expuestas, semiplagios de textos o de conceptos: es lo que hizo Croce. Matteo Pellegrino escribió, es cierto, un libro sobre la *Acutezze,* tres años antes de que publicara Gracián su *Arte de Ingenio* y nueve años antes de la nueva versión con el título definitivo de *Agudeza y Arte de Ingenio.* Puede haber alguna influencia del libro italiano, a pesar de que las reflexiones sobre la agudeza y la prudencia eran entonces lugares comunes; pero el libro de Gracián tiene una dimensión mucho mayor que el de Pellegrini y parece un poco excesivo que Croce hable de plagio. En cuanto a Virgilio Malvezzi, buen amigo de Gracián, autor de un *Romolo e Tarquinio,* públicamente alabado por el jesuita español, también es lógica la influencia recíproca. Parece, en cambio, exagerado pretender, como hace Croce, que incluso procede de Malvezzi la famosa máxima: *"Más obran quintas esencias que fárragos"* (127).

Las discusiones sobre las fuentes y la inspiración de las obras literarias, incluso de las más excelsas, son interminables. Ha ocurrido así con Dante, con Shakespeare, con Cervantes, con Moliére. Todas ellas aclaran muchos puntos acerca de la génesis de una obra, pero no suelen explicar por qué de unas fuentes mediocres resultan unas creaciones geniales. Sobre la originalidad de Gracián se han dado también múltiples interpretaciones, en España, en Italia, en Francia. Y siguen existiendo muchas dudas, y problemas no resueltos. Pero, como dice Dioguardi, ello no impide que Gracián deba ser situado entre los autores excelentes por lo que nos ha legado, con independencia de las inspiraciones que haya tenido para su trabajo (128). Gracián es, sin duda, uno de nuestros primeros intelectuales modernos y, por más que le pese a Croce, está muchos codos por encima de Pellegrini o de Malvezzi. Gracián admiraba el ingenio, el buen juicio, y conocía bien a los italianos, no sólo a los que menciona Croce como coincidentes en sus reflexiones, sino también a Botero, a Boccalini y, por supuesto, a Tácito, muy bien leído entonces por españoles e italianos. Su originalidad, según Curtius, está en el hecho de ser el primero y único que, declarando insuficiente el sistema de la antigua retórica, lo complementa con una nueva disciplina… Gracián nos dió una *suma* de la agudeza. Fue ésta una proeza nacional; la tradición española, desde Marcial hasta Góngora, quedó así integrada a una perspectiva universal (129). Y Nietzsche, cuyos aforismos emparentan con los del jesuita en agudeza y concisión, manifestó siempre una gran admiración por Gracián. *"Europa* –escribe Nietzsche en una carta a Peter Gast, de 21 de septiembre de 1944– *no ha producido nada más fino ni más complicado en materia de sutileza moral".*

Esa agudeza y esa finura moral se transparentan en su modo de tratar la razón de Estado. Cuando escribe Gracián, ya la razón de Estado ha circulado ampliamente por Europa, en viajes de ida y vuelta, donde la reflexión y la práctica han procurado acomodar las reglas técnicas del arte político a los supuestos ideológicos legitimadores de las potencias en lucha. La razón de Estado suponía la objetivación del orden político y la configuración de un saber técnico que gira en torno a la conquista y conservación del poder. Surge en la Italia del Renacimiento, pero constituye la culminación teórica de un proceso iniciado en la Edad Media que desemboca en el absolutismo monárquico. García Pelayo ha contado cómo la forma política de la *signoria,* nacida en el norte y centro de Italia, es el supuesto histórico de la idea de la razón de Estado (130). A medida que la organización corporativa de la *comuna* se fue

transformando en una relación de dominación entre señor y pueblo, se fueron afinando los elementos que hacían posible el ejercicio tiránico del poder. Al viejo *capitano del popolo,* que se hallaba a la cabeza de una organización corporativa de la *comuna,* con la misión de convocar y mandar las milicias populares, sucedió la figura del *podestá,* imaginado al principio como una especie de magistrado excepcional para tiempos de crisis graves, que ejercía durante su corto mandato una especie de dictadura, equiparable a la que ha llamado Carl Scmitt dictadura comisarial. El *podestá,* que tenía necesariamente que ser extranjero para garantizar la neutralidad ante las facciones en pugna, solía traer consigo un aparato de poder ajeno a la ciudad y, con frecuencia, se trataba de un *condottiero* que llegaba con su propio ejército para "proteger" la ciudad. No es nada extraño que en esas condiciones se fuera configurando un nuevo tipo de poder, donde el *podestá* mandaba como señor a los miembros de una *comuna* desposeída de sus antiguos poderes. El *popolo,* como advertía Maquiavelo, se transformó en *molttitudine,* y la *comuna* en *signoría.*

Maquiavelo, pues, no inventa nada, sino que se halla con una praxis política italiana, donde unos "príncipes" asientan su poder ilimitado sobre las varias *señorías* que cubren el suelo de Italia en su *virtú* personal, capaz de adquirir, ejercer y conservar el poder, sin más finalidad que la señalada por el propio poder. El puro afán de dominio de un poder sin medida, que genera un modo amoral de vivir, el *vivire corrotto,* ofrecía una fácil comparación con las prácticas demoníacas del príncipe de las tinieblas. De ahí la diabolización que se va a hacer de la doctrina en que Maquiavelo pretende objetivar, al margen de los retóricos y vacíos principios morales, la práctica real de un poder basado en la capacidad de mandar. Pero la razón de Estado que Maquiavelo elabora como concepción teórica, tanto si se entiende como un orden objetivo que preside la realidad política y que debemos conocer para movernos en ella, como si responde a la capacidad para conocer ese orden que tienen los titulares del saber político, es una razón neutra, que sirve igual para el bien o para el mal. La razón de Estado, como técnica para adquirir y conservar el poder, lo que hace es mostrar la política como realidad autónoma y señalar las exigencias de la *necessitá* para el obrar político, más allá de cualquier condicionamiento moral. En definitiva, se trataba de adquirir conciencia, comunicándola a los demás, de una realidad política en la que el poder y el Estado se muestran guiados por unos supuestos propios, sin subordinación a ningún orden superior, jurídico o moral.

Pero esa constatación, fría y aguda, que Maquiavelo hace de la actuación del orbe político es lo que no se quiere admitir, y de ahí la búsqueda de fórmulas compatibles entre la utilidad del saber político maquiavélico y la demagogia moralizante de los poderes cristianos. En Francia, Bodino procura la integración de la razón de Estado en la construcción jurídica de una nueva organización del poder, presidida por el concepto de soberanía. En Italia, Botero trata de codificar las reglas del arte político, dando carta de naturaleza a la expresión *ragione di Stato* que se venía usando y discutiendo por todo el mundo: desde los palacios hasta las tabernas; desde las universidades hasta las barberías. Su voluntad de compatibilizarla con los principios cristianos se halla también en Paruta, preocupado por la suerte de la república de Venecia; y en Boccalini, enemigo declarado de la dominación española en Italia. En ellos, la razón de Estado, cribada por el tamiz de la Contrarreforma, se escindía en dos categorías moralmente contrapuestas: de un lado, la verdadera razón de Estado, la *buona ragione di Stato;* de otro, la falsa, la *cattiva.* Esa es también la distinción que se hará en España por Ribadeneyra, por Juan Márquez, por Saavedra Fajardo. El *Gobernador Cristiano,* de Márquez, se apoya en la historia sagrada para argumentar contra Maquiavelo, disfrazando sus máximas de actuación política con alegorías y simbolismos, donde la astucia se convierte en prudencia, y la fortuna pagana, en providencia cristiana, pero encaminando la reflexión política hacia la justificación de los modos de obrar de los príncipes cristianos. Porque las campañas contra el satanismo maquiavélico y sus perversos métodos de ejercicio del poder, no impedían la práctica de lo condenado cuando convenía a los "intereses del país". Y así vemos cómo Felipe II, después de consultar a sabios teólogos, para mayor servicio del Estado y de la fe católica ordenó matar secretamente al barón de Montigny en un calabozo de Simancas; y ordenó matar a Escobedo. Y lo mismo hizo el piadoso emperador Fernando II, justificando de antemano, *pro conservatione status,* el asesinato de Wallenstein (131).

Las relaciones entre religión y política van definiendo los avatares de la razón de Estado desde posiciones laicas y secularizadas, como las de Maquiavelo o Furió Ceriol, hasta las que señalan la primacía de lo religioso en la consideración del orbe político, como ocurre con Ribadeneyra o Botero. Ribadeneyra dice claramente que la religión no debe servir al Estado como a un fin, sino que es el Estado quien debe servir a la religión. Pero, al ir asociándose el poder del rey con el favor divino y los actos políticos con los servicios a la fe, la *virtú* política se acabó fusionando con la virtud cristiana, en cuanto se pudiera

alegar una razón de orden superior que justificara las actuaciones contrarias a la moral establecida para los cristianos de a pie. La tensión entre religión y política –entre el *ethos* y el *cratos,* que decía Meinecke (132)– buscaba su salida de seguridad en la apelación a razones de orden superior, ya fuesen los intereses del Estado, ya fuesen los intereses de la fe. Que los tratadistas cristianos situaran como razones formales superiores los intereses de la fe no desvirtuaba en nada la esencia de la razón de Estado. En ese sentido, Ludovico Zuccolo, en un libro sobre el tema, afirmaba que en última instancia, si podemos hablar de una buena y de una mala razón de Estado es porque presuponemos una razón de Estado sustantiva, que transciende como concepto la clasificación en buena y mala. Ello nos conduce, de nuevo, al mundo de Gracián.

Benedetto Croce, que se ocupó de Zuccolo en diversas ocasiones, considerándolo uno de los filósofos de la política más profundos de su tiempo (133), a pesar de haber contado su estancia en España, no hizo esta vez mención alguna del parentesco de las doctrinas de Zuccolo con las de Gracián. Sin embargo, sin necesidad de hablar de plagios, hay notables coincidencias en el modo que tienen de enfocar la razón de Estado los dos escritores. Zuccolo comparte con muchos otros la interpretación negativa de la razón de Estado maquiavélica, pero, a continuación, estima que la prudencia es la virtud suprema del político, y esa prudencia debe presidir una razón de Estado capaz de conservar y engrandecer las instituciones políticas, cualquiera que éstas sean. Porque, la *"ragion di Stato",* considerada en abstracto, no es buena ni mala: ligada profundamente a los caracteres del Estado, al que debe procurar mantener floreciente, será positiva o negativa según sea positiva o negativa la naturaleza del Estado (134).

Por ahí andaban también los pensamientos de Gracián. A la hora de criticar al florentino, el aragonés no tiene reparo alguno en identificar el *valiente embustero* con la mala política, y dotarlo de las cualidades diabólicas que acaban reduciendo los Estados a cenizas. Pero, a continuación, el buen jesuita no duda en ver la naturaleza humana y la crueldad de la lucha política con los mismos ojos que el satánico secretario. Su modelo de príncipe, el oráculo mayor de la razón de Estado, sigue siendo Don Fernando el Católico, el mismo que había ensalzado Maquiavelo, lo cual no deja de ser paradójico en un antimaquiavelista militante. ¿Cuál es, para Gracián, la concepción jesuítica de la razón de Estado? ¿Cómo se puede hallar justificación teológica para un príncipe que use malos medios para alcanzar buenos fines?

Sin duda, no resultaba fácil maldecir a Maquiavelo y defender a unos gobernantes políticos tan carentes de escrúpulos que Francisco de Quevedo afirmaba que, sin la práctica del disimulo, no se podía alcanzar ni conservar el poder, y que la mentira y el fingimiento del príncipe constituían unas "honestas" traiciones a los traidores. Gracián, a diferencia de Quevedo o de Saavedra Fajardo, no anda mezclado en la política de su tiempo y vive una vida provinciana, en altercados frecuentes con sus compañeros de la orden jesuítica. El Padre Batllori, gran estudioso de Gracián, dijo que las dificultades con que se topó el aragonés proceden, aparte de su poca discreción, de la estrechez geográfica y mental en que vivió (135). Pero ese alejamiento de los grandes centros de la cultura y de la política no le impidieron a su inteligencia obtener el máximo provecho de cuantas ocasiones se presentaban, ya fuera de la excelente biblioteca de su amigo y mecenas, Juan de Lastanosa, ya fuera de la experiencia y buen juicio del duque de Nochera, virrey de Aragón, a quienes dedicó las primeras ediciones de *El Héroe* y de *El Político.*

El Héroe, la primera obra de Gracián, rigurosamente contemporánea del *Discurso del método,* de Descartes, ofrece a los maduros tiempos del barroco una especie de modelo cristiano, un espejo de la grandeza humana que debiera imitarse. Hay en él una influencia clara del *Panegírico de Trajano,* de Plinio el Joven, que había sido recientemente publicado en una edición crítica por el humanista holandés Justo Lipsio y traducido al castellano, con un amplio comentario, por Francisco Barreda. La traducción era bastante defectuosa (136), pero unida al comentario tuvo un gran eco, por afirmar Barreda que Plinio, en su elogio de Trajano, había diseñado el arquetipo del político barroco. Gracián halla en los elogios que Plinio hace de Trajano un modelo para su hombre heroico, pero también tiene muy en cuenta, para el anecdotario histórico con que ilustra su teoría, un libro de Botero que alcanzó celebridad europea: *Detti memorabili di personaggi illustri,* que venía a sumarse a los muchos libros sobre apotegmas y máximas que proliferaron por toda Europa a partir de los *Adagios* de Erasmo. *El Héroe* de Gracián está emparentado con el Príncipe maquiavélico, y viene a ser una réplica católica, pasada por Botero y por el tomismo, pero adaptada a las características de la sociedad barroca en que vive Gracián. En los veinte "primores" en que divide su libro, inicia una teoría política que continuará en *El Político,* en el *Discreto* y en el *Oráculo manual,* pero también en *El Criticón.* La prudencia, la agudeza o la eminencia de lo mejor son cualidades que debe tener el héroe para enfrentarse con los mil escollos del

acontecer, sin olvidar las celadas que tiende la fortuna. Gracián dice que la fortuna, tan nombrada, no es otra cosa que la providencia de los católicos, y hará bien el héroe en observar con cuidado su propia fortuna y la de sus adherentes, estando siempre alerta para prevenir los giros de tan inquieta rueda. "*Es corsaria la fortuna,* escribe Gracián, *que espera a que carguen los bajeles. Sea la contratreta anticiparse a tomar puerto"* (137).

El héroe político, que Gracián contrapone al príncipe maquiavélico, destaca por la prudencia frente a la astucia. Por eso Don Fernando el Católico, ejemplo máximo de gobernante, simbolizaba ese uso prudente de la política frente a los manejos arteros de la astucia, que se asienta en el engaño. "*Fue era de políticos* –escribe Gracián en *El Político– y Fernando el catedrático de Prima. Digo, político prudente, no político astuto, que es grande la diferencia. Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia. No tienen algunos por sabio sino al engañoso y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño"* (138).

El buen uso de la razón política se halla, por consiguiente, en una combinación de prudencia, sabiduría, valor y capacidad de obrar, que rechaza la simple astucia engañosa como una inmoralidad condenada al fracaso. La buena razón de Estado se opone a la razón maquiavélica, encarnación de un espíritu diabólico que falsea la política y envilece el Estado, como proclama Gracián en *El Criticón* (139). Las diatribas contra Maquiavelo de los cristianizadores de la razón de Estado continúan vivas en el jesuita aragonés, y hubo que esperar a la llegada de la Ilustración para que en España se desdiabolizara la doctrina maquiavélica de la mano del Padre Feijoó, quien señaló la universalidad práctica del maquiavelismo, enraizado en la naturaleza humana, que sólo debe al secretario florentino el nombre (140). Aun así, después de Feijoó, *El Príncipe* tardó un siglo en publicarse en castellano, ya en pleno siglo XIX. Nadie podrá decir que se debió a la publicación de ese libro maldito la ruina del Imperio español. Tal vez haya que anotar dicha ruina en la cuenta de la Providencia, tan cara a Gracián, en contraste con la *fortuna* maquiavélica.

Los libros convenientes para la formulación cristiana de la razón de Estado fueron muy tenidos en cuenta por nuestros autores; en cambio, la falta de atención prestada a los libros sobre nuestra historia aparecidos más allá de los Pirineos llega a cotas escandalosas, como en el caso de Campanella. Por supuesto, es comprensible que se acogiera con más satisfacción a los extranjeros

que decían cosas agradables de España, como Pedro Mártir de Anglería o Baltasar Castiglione, entusiasta de la Reina Católica y de su "divina manera de gobernar". Pero resulta incomprensible –dice Díez del Corral (141)– el silencio sobre una de las figuras más originales de su tiempo, el dominico calabrés Tomás Campanella, hombre de múltiples saberes del Renacimiento tardío, encarcelado por los españoles durante casi treinta años en las prisiones de Nápoles, soñador utópico de ciudades del sol y autor de una gran obra sobre la Monarquía de España, que circuló por toda Europa en varias lenguas y ediciones. Campanella –filósofo, astrólogo, poeta, reformador político y apasionado de su patria– quería liberarla de los españoles, lanzándose a una rebelión que fue aplastada y dió con sus huesos en la cárcel. *"Con las alas ligadas, tiendo hacia el brillo de las estrellas",* soñaba Campanella, en medio de un mundo violento y despiadado que, por contraste, hacía surgir la utopía.

Entre rejas, Campanella pule y reescribe su *Monarquía Hispánica,* exponiendo su doctrina de una monarquía universal pontificia apoyada en el brazo secular del Imperio español, bajo la autoridad espiritual del Papa. Al mismo tiempo redacta la *Ciudad del Sol,* una visión utópica de un país alejado del egoísmo de la razón de Estado, dirigido por una teocracia culta hacia la solidaridad social. La monarquía española vendría a ser una especie de antesala de la *Ciudad del Sol,* donde la expansión planetaria eliminaba la visión de campanario de tanto pequeño príncipe italiano, aquejada de una miope razón de Estado que sólo favorecía al Imperio turco.

Una de las contradicciones mayores de la palabrería condenatoria del maquiavelismo, en nombre de la moral del Evangelio, se ve en el comportamiento seguido con el imperio turco. Los príncipes cristianos, incluido el Papa, no tienen inconveniente alguno en aliarse con el infiel y pactar con él acuerdos que puedan favorecer su razón de Estado, es decir, sus ambiciones de mando y de dominio. Es curioso, sin embargo, observar cómo se olvida bastante la real significación del poderío turco al describir la lucha política de la época.

Fernando Braudel, en su gran obra, *El Mediterráneo en la época de Felipe II,* explica cómo surgen los nuevos imperios –verdaderos aglomerados de herencia, federaciones, coaliciones y territorios, vinculados por una mística determinada– y cómo la ascensión de estos imperios en el Mar Interior viene constituida por la de los Osmanlíes en el Este y la de los Habsburgos en el Oeste. *"Como ya observó Ranke hace tiempo* –escribe Braudel– *esta doble*

ascensión es una sola y misma historia, y debemos añadir que el nacimiento de esta grandiosa historia simultánea no ha estado presidida solamente por las circunstancias y el azar. Yo no puedo creer, sin más, que Solimán el Magnífico y Carlos V hayan sido meros accidentes, como ha sostenido Henry Pirenne: sus personajes, así sus Imperios, no… Pues, sin negar el papel de los individuos y de las circunstancias, pienso que ha existido, con el crecimiento económico de los siglo XV y XVI, una coyuntura obstinadamente favorable a los Estados extensos, incluso a los muy extensos" (142). La cosa parece bastante clara, pero no todos han tenido la amplitud de visión de Ranke y de Braudel para valorar la política de una época, en que las apelaciones a la razón de Estado a veces se hacían desde un provincianismo alicorto.

El Imperio de Carlos V coincide con el mayor esplendor del Imperio otomano, regido por Solimán el Magnífico, el sultán que extendió sus dominios desde el Danubio al Éufrates, conquistando Hungría y llegando a las puertas de Viena. Solimán –que tuvo siempre claro que el único adversario de talla que podía enfrentársele era Carlos V, a quien se refería siempre "Rey de España", negándole el título de emperador– intentó por tierra y por mar vencer al monarca español. En tierra, el formidable ejército de Solimán era casi invencible y aunque tuvo que abandonar por dos veces el sitio de Viena, en realidad fue de victoria en victoria, incorporó Hungría a su imperio hasta la paz de Carlo-Witz, y Carlos V no se encontró con él nunca directamente. En el mar, el emperador y el sultán, que partían de un débil poderío naval, crearon dos flotas formidables bajo la dirección de dos *condottieros* extranjeros: Doria y Barbarroja. Los enfrentamientos navales en el Mediterráneo se sucedieron con fortuna alterna para los dos bandos, aunque el balance final favorecía un poco a Solimán, que disfrutaba en Estambul de una prosperidad sin límites, rodeado de escritores y artistas, embelleciendo la vieja Constantinopla con espléndidas mezquitas que emulaban la grandeza de Santa Sofía, gracias al genio arquitectónico de Sinán.

Esa continua confrontación obligó a Carlos V a pactos con los abanderados de la Reforma Protestante, que sin el peligro turco no se hubieran producido. *"Nunca se valorará bastante* –escribe André Clot, en su libro *Solimán le Magnifique*– *cuánto cambió el curso de la historia en el continente la presencia de los turcos en Europa… en el momento de la Reforma. Los protestantes fueron los primeros beneficiarios del conflicto de Carlos y Fernando con los infieles". "Sin los turcos, la Reforma pudo fácilmente haber sufrido la misma suerte que la revuelta*

de los albigenses" (Kenneth Setton). *La presión de los otomanos sobre Hungría y la Europa Central, y la necesidad de contar con la ayuda de los protestantes alemanes para hacerles frente, fueron quienes disuadieron a Carlos, en 1526, de solucionar por la fuerza el problema religioso y disolver la Dieta de Spira; quienes le obligaron, en 1532, a firmar la paz de Nuremberg con los príncipes protestantes; quienes le hicieron aceptar el tratado de Passau y, finalmente, quienes, en 1555, le obligaron a firmar la paz de Augsburgo, que reconocía oficialmente la existencia del protestantismo en Alemania"* (143).

Campanella observa con mirada profunda el riesgo de las querellas y divisiones internas entre los príncipes cristianos, frente a un poderoso y centralizado Imperio turco, y elabora la teoría de una monarquía universal regida por el Imperio español. Sin duda, Campanella veía defectos graves en el poder universal de los españoles, que "no saben hispanizar", "ni saben atesorar", dejando que los tesoros de Indias pasaran a través de España para recalar en otros países europeos, sin contribuir a un desarrollo real de nuestra economía. En lo cual coincide con el juicio de escritores españoles, como Quevedo, que ven también cómo el poderoso caballero Don Dinero, "nace en las Indias honrado / y es en Génova enterrado". El problema de la economía del Imperio español es, con todo, mucho más complejo; lo veían ya autores-arbitristas, como González de Cellorigo (144) y lo han discutido en nuestros días ilustres historiadores de la economía, desde Hamilton a Pierre Vilar. Para éste, la explicación de lo ocurrido con la economía hispana se encuentra en el hecho de que "*el imperialismo español ha sido, en realidad, la etapa suprema de la sociedad que él mismo ha contribuido a destruir"* (145). El imperialismo español se habría configurado como la última etapa del feudalismo en una sociedad que iba por otros derroteros. En cualquier caso, Campanella advierte la debilidad económica de la monarquía española para una empresa universal, que a él le parece necesaria, dadas las desgracias ocasionadas a los reinos cristianos por las ambiciones amparadas en provincianas razones de Estado. De ahí su esperanza en tal Monarquía.

Al final, el imaginativo Campanella, amigo del saber, defensor de las teorías científicas de Galileo, tras la liberación de su largo cautiverio se convenció de que su hispanofilia no servía de nada y, huido a París, se puso al servicio de Richelieu, propugnando una "monarquía de las naciones", encabezada por Francia, lejos ya de la primitiva idea de un reino universal como el preconizado en su día para la monarquía hispana. Pero tampoco su nueva idea tenía la

menor viabilidad: en Richelieu, lo que había en su horizonte político era una forma específica de la vituperada razón de Estado que el fraile calabrés fingía no ver. Tanto Francia como España se regían entonces por las maquiavélicas normas del arte político, al servicio de un Estado nacional, enemigo de viejas concepciones imperiales santificadas por el Papa, y con poca disposición para los proyectos de ciudades del sol que cualquier soñador pudiera imaginar. Sin embargo, pese al realismo despiadado de la razón de Estado, el mundo moderno se va a disparar desde una radical mentalidad utópica, que se mueve hacia adelante en múltiples direcciones.

NOTAS al Capítulo I

(1) Walter BENJAMÍN: *Iluminaciones,* Madrid, Tauros 1971.

(2) Z. BAUMAN: *Modernidad y ambivalencia,* Antropos, Barcelona, 2005, págs. 22-23.

(3) A. GIDDENS: *Consecuencias de la modernidad,* Alianza Universidad, Madrid, 1997, págs. 15-18.

(4) A. TOURAINE: *Critique de la modernité,* Fayord, París, 1992, pág. 26.

(5) Leopold Von RANKE: *Sobre las épocas de la Historia Moderna,* Madrid, Editora Nacional, preparada por Dalmacio Negro Parón, 1984, pág. 56.

(6) RANKE: *op. cit.,* pág. 62.

(7) F. MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* I.E.P Madrid, 1959, pág. 7.

(8) MEINECKE: *op. cit.,* pág. 31.

(9) MAQUIAVELO: *Dell'arte de la Guerra, VII.*

(10) P.O. KRISTELLER: *El pensamiento renacentista en las artes,* Taurus, Madrid, 1986, pág. 61.

(11) Eugenio GARIN: *Medievo y Renacimiento,* Taurus, Madrid, 1983, pág. 71.

(12) La obra de Petrarca, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna,* fue traducida con gran éxito al castellano. *Obras de Tetrarca,* Alfaguara,

Madrid, 1953, pág. 480.

Esta traducción de Francisco de Madrid se ha publicado recientemente en la edición de las *Obras* de PETRARCA, Vol. I, Prosa, al cuidado de Francisco Rico. Alfaguara, Madrid, 1978 (Apéndice), págs. 411-470.

(13) Leo STRAUSS: *Meditación sobre Maquiavelo,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, pág. 280.

(14) MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* en *Obras Políticas de N. Maquiavelo,* Ed. Poseidón, Buenos Aires, 1943, I, 47, pág. 148.

(15) Una buena exposición del problema que a Maquiavelo plantea la *Vía de Mezzo* puede verse en STRAUSS, *O. cit.* págs. 287 y ss.

(16) MAQUIAVELO: *El Príncipe,* en *Obras Políticas,* Cap. 23, pág. 542.

(17) L. STRAUSS: *Meditación sobre Maquiavelo,* pág. 302.

(18) MAQUIAVELO: *El Príncipe,* edic. cit. Cap. 15 y 18, especialmente págs. 511 y 520.

(19) *Discursos,* II, I, págs. 185 y ss.: *Príncipe,* Cap. 25, pág. 545.

(20) *Discursos,* II, Prólogo, pág. 1183.

(21) *Príncipe,* Cap. 25, pág. 547.

(22) *Discursos,* III, 41 pág. 422.

(23) Carta a Vettori de 10 de diciembre de 1513, en *Tutte le opere* edic. Mazini, págs. 884-886, cit. Por A. RENAUDET: *Maquiavelo,* Tecnos, 1965, pág. 85.

(24) F. GUICCIARDINI: *Ricordi,* edic. de Raffaele Spongano, Florencia, 1951, pág. 239.

(25) L. DIEZ DEL CORRAL: *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo,* Rev. De Occidente, Madrid, 1975.

(26) DIEZ DEL CORRAL: *Op. cit.,* pág. 82.

(27) DIEZ DEL CORRAL: *Op. cit.,* pág. 79.

(28) Benedetto CROCE: *"Elementos de Política",* en *Ética y Política,* Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952, pág. 218. Véase en las págs. 218-221 al-

gunas de las ideas que expongo a continuación, así como la idea de que la verdadera continuación del pensamiento de Maquiavelo, más que en los maquiavelistas, hay que buscarla en Gianbattista Vico, en principio poco benévolo con Maquiavelo, pero saturado de su espíritu.

(29) Vid. Isaiah BERLÍN: *"La originalidad de Maquiavelo",* en *Contra la corriente,* F.C.E., Madrid, 1992, págs. 105-116.

(30) Quentin SKINNER: *Los fundamentos del pensamiento político moderno.* I. *El Renacimiento,* Traduc. de J.J. Utrilla, F.C.E., Méjico, 1985, págs. 159-160.

(31) MAQUIAVELO: *Discursos,* loc. cit., III, 41, pág. 422.

(32) Jacob BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1952, págs. 68-72. Véase todo el apartado: *"El Estado como obra de arte",* con que empieza el libro.

(33) Vid. Roberto RIDOLFI: *Vita di Niccolo Machiavelli,* Roma, 1954, pág. 364.

(34) J. POCOCK: *El momento maquiavélico,* Madrid, Tecnos, 2002.

(35) Vid. George SABINE: *Historia de la Teoría Política,* págs. 281 y ss.

(36) G.H. SABINE: *Op. cit.,* pág. 285.

(37) *"En un principio* –escribe Mariana– *los hombres como las fieras andaban errantes por el mundo; ni tenían hogar fijo, ni pensaban más que en conservar la vida y obedecer al agradable instinto de procrear y educar a la prole. Ni había leyes que les obligasen ni jefes que les mandasen; sólo si por cierto impulso de la naturaleza tributaba cada familia el mayor respeto al que por su edad parecía tener sobre todos una decidida preferencia… Vivían entonces los hombres tranquilamente y sin ningún grave cuidado; contentos, pues, con poco, apagaban el hambre con la leche de sus ganados y los frutos que les daban de si los árboles silvestres, la sed con el agua de los arroyos y demás corrientes. Defendíanse con la piel de los animales contra los rigores del calor y el frío, se entregaban dulcemente al sueño bajo la sombra de frondosos árboles, preparaban agrestes convites. No había entre ellos lugar al fraude ni a la mentira, no había entre ellos poderosos cuyos umbrales conviniese saludar ni cuyas opiniones seguir para adularles, no había nunca cuestiones de términos, no había guerras que fuesen a perturbar el curso de su tran-*

quila vida. La insaciable y sórdida avaricia no había aún interceptado y acaparado para sí los beneficios de la naturaleza". JUAN DE MARIANA: *Del Rey y de la Institución Real,* Publicaciones españolas, Madrid, 1961, págs. 49-50.

(38) *"Viendo, pues, los hombres que estaba su vida cercada constantemente de peligros y que ni aún los parientes se abstenían entre sí de violencia y asesinatos, empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos a asociarse y a fijar los ojos en el que parecía aventajarse a los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de éste evitarían todo género de violencia privadas y públicas, establecerían la igualdad, mantendrían sujetos por los lazos de unas mismas leyes a los inferiores y a los superiores, a los superiores y a los del estado medio. Derivaron de aquí, como es de suponer, las primeras sociedades constituidas y a la dignidad real, que no se obtenía en aquel tiempo con intrigas ni con dádivas, sino con la moderación, la honradez y otras virtudes manifiestas". "No debemos pues atribuir sino a la carencia de las cosas necesarias a la vida, y sobre todo al temor y conciencia de nuestra propia fragilidad, ya los derechos que nos constituyen hombres, ya esa sociedad civil en que gozamos de tantos bienes y de tan tranquila calma". Op. cit.,* págs. 553-54.

(39) Véanse especialmente los capítulos II, *"Entre todas las formas de gobierno es preferible la Monarquía";* III *"¿Debe ser la Monarquía hereditaria?";* y V *"Diferencia entre el Rey y el Tirano",* págs. 57-68; 69-81; 91-100, de la obra citada *Del Rey y de la Institución Real.*

(40) Después de una exposición de las teorías favorables y contrarias al tiranicidio, en la que se subraya la salud de la patria y el bienestar y l seguridad de los subditos, Mariana establece sus conclusiones: *"Tales son* -escribe- *las razones de una y otra parte. Consideradas atentamente, ¿será acaso difícil explicar el modo de resolver la cuestión propuesta? En primer lugar, tanto los filósofos como los teólogos, están de acuerdo en que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin la razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado pro cualquiera de la corona, del gobierno, de la vida; que siendo un enemigo público. no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza…".*

(41) Véase John N. FIGGIS: *El derecho divino de los reyes,* Fondo de cultura Económica, Méjico, 1942 (Traduce. de E.O.'Gorman).

(42) J.A. MARAVALL: *Estado moderno y mentalidad social,* Vol. I, págs. 259 y ss.

(43) P. VITORIA: *De potestate civile,* 7 y 8, edic. del P. Getino, Madrid, T. II, pág. 187. Véase especialmente sobre este punto la obra de Salvador Lissarrague: *La teoría del poder en Francisco de Vitoria,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947, págs. 63-72.

(44) P. MESNARD: *L'essor de la Philosopohier pólitique au XVI siécle,* París, 1936, págs. 462-463.

(45) MARAVALL: *Op. cit.,* pág. 268.

(46) Xavier ZURIBI: *Naturaleza, Historia, Dios,* Editorial Nacional, Madrid, 1959, pág. 125. "Las *Disputaciones de Suárez* -escribe- *constituyen la enciclopedia del escolasticismo. Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo XIV, y revistió caracteres inundatorios en el XV y el XVI, no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica. La influencia de Suárez ha sido enorme. Cada vez transparece el hecho con mayor claridad y se iluminan nuevos aspectos suyos. Por lo demás, es ya archisabido que las Disputaciones de Suárez han servido como texto oficial de filosofía en casi todas las Universidades alemanas durante el siglo XVII y parte del XVIII. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna",* págs. 125-126.

(47) ZUBIRI, *Op. cit.,* pág. 126.

(48) Ya en la introducción al Libro II, escribe Suárez: *"Hasta ahora hemos tratado de la ley en general, pasemos a tratar en particular de cada una de las clases de leyes. Entre ellas ocupa el primer lugar la ley eterna por su dignidad y excelencia y porque es la fuente y origen de todas las leyes".* En el capítulo IV de ese libro, se dice que *"toda ley de alguna manera tiene su origen en la ley eterna y de ella recibe su fuerza obligatoria".* Véase Francisco SUÁREZ: *Las Leyes,* reproducción anastática de la edición Príncipe de Coimbra, de 1612, y versión española de José Ramón Eguillor, realizada por el Instituto de Estudios Políticos en 6 volúmenes. Vol. I, Madrid 1967, Libro II, introducción, pág. 99 y capítulo IV, 4, pág. 113.

(49) SUÁREZ: *Las Leyes,* Vol. I, Libro I, CAPIT. XII, 5; edic. cit., pág. 65.

(50) SUÁREZ: *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo,* Reproducción anastática de la edición Príncipe de Coimbra, de 1613, y versión española de José Ramón Eguillor. Instituto de Estudios Políticos, 4 Volúmenes, Madrid, 1970-1971. En relación con el párrafo aludido, Véase el libro III, cap. VI, 17: *"Diferencia entre el poder espiritual y el temporal".* Edición citada, volumen II, Madrid, 1970, pág. 250.

(51) *Las Leyes.* Libro I, CAPIT. III, 19. *"Lo fundamental* -escribe Suárez- *es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres; por eso es necesario que viva rectamente no sólo como persona particular sino también como parte de la comunidad".* Traducción cit. del I.E.P., Vol. I, págs. 18-19. En la *Defensio fidei* vuelve sobre el concepto en el libro III, CAPIT. I: *"En efecto* –escribe– *el hombre por su naturaleza se siente inclinado a la sociedad civil y necesita muchísimo de ella para la conveniente conservación de esta vida, como muy bien enseñó Aristóteles".* Traduc. de I.E.F. Vol. II, pág. 215.

(52) Véase sobre estos puntos, especialmente, los capítulos II y III del Libro III, de la *Defensa de la fe,* Traduc. cit. del Instituto de E. Políticos, Vol. II, págs. 218-228.

(53) Véase Eduardo NICOL: "*La filosofía política de Francisco Suárez",* en su obra *La vocación humana,* F.C.E., Méjico, 1953.

(54) Henry KAMEN: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en el Europa moderna,* Alianza Editorial, Madrid, 1987, págs. 113 y ss.

(55) H. KAMEN: *Op. cit.,* pág. 115.

(56) E. TIERNO GALVAN: "*Los supuestos scotistas en la teoría política de Jean Bodin",* en *Escritos,* Tecnos, Madrid, 1971. *"Resulta a mi juicio* –escribe Tierno– *que Bodin se mueve dentro de una problemática propiamente medieval, y, enclavado así su pensamiento, el voluntarismo que defiende es el voluntarismo scotista. Ha habido una pequeña desviación en la perspectiva exacta para ver a Bodin en cuanto se ha creído que su pensamiento acerca de la soberanía tenía una configuración exclusivamente moderna. En este sentido puede decirse de Bodin que es el último de los pensadores medievales situado ante un fenómeno político nuevo: El Estado moderno.*

Maquiavelo, por el contrario, sería el primer pensador moderno ante el mismo fenómeno nuevo". Op. cit., pág. 110.

(57) Véase F. MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* págs. 59-60.

(58) Pierre MESNARD: *Jean Bodin en la historia del pensamiento,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág. 65.

(58) P. MESNARD: *Op. cit.,* págs. 74-85.

(59) J. BODINO: *Los seis libros de la República,* Aguilar. Madrid, 1973. Libro I, Capit. 1, pág. 11.

(60) Se ha citado con frecuencia el retrato que Bodino hace del español, en *La República: "El natural del español* –escribe– *por ser mucho más meridional, es más frío y melancólico, más sosegado y contemplativo, y, como consecuencia, más ingenioso que el francés. Éste, debido a su natural, no es contemplativo, sino inquieto, por ser bilioso y colérico, lo que le hace tan activo, diligente y rápido que al español le parece que corre cuando va a su paso normal. A esto se debe que españoles e italianos gusten servirse de franceses, por su diligencia y presteza". Los seis libros de la República,* Libro V, CAPIT. 1, pág. 168.

(61) *"Es, pues, necesario* -escribe- *que el sabio gobernador conozca bien el temperamento y natural de su pueblo antes de intentar ningún cambio en el estado o en las leyes. Uno de los mayores, y quizás el principal fundamento de las repúblicas consiste en adaptar el Estado al natural de los ciudadanos así como los adictos y ordenanzas a la naturaleza del lugar, tiempo y persona*". *La República,* Libro V, Capit. i, pág. 166.

(62) Frente a Platón y Aristóteles, habla Bodino de quienes han venido a profanar la filosofía política: *"Tenemos, por ejemplo,* -escribe- *un Maquiavelo, de moda entre los cortesanos de los tiranos, al cual Paul Jove, si bien coloca entre los hombres insignes, denomina ateo e ignaro de las bellas letras. Pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado. Por el contrario, Polibio, pese a ser ateo, recomienda la religión sobre todas las demás cosas, como el fundamento principal de toda república". La República,* Prefacio, pág. 5.

(63) F. Javier CONDE: *El pensamiento político de Bodino, Escritos y Fragmentos políticos,* Vol. I, Madrid, 1974, págs. 32 y ss.

(64) Véase sobre este punto, Javier CONDE: *Op. cit.,* págs. 67 y ss.

(65) *"Nada indispensable a la salvación del Estado* -escribe Bodino- *puede aparecer como ignominioso". República,* Libro V, Capit. 5.

(66) TIERNO GALVAN: *Op. cit.,* págs. 98-99.

(67) Bodino parte de la soberanía como poder absoluto y perpetuo de una república, y por tanto, es una soberanía ilimitada. Pero sólo hasta cierto punto. Al soberano no le obligan las leyes que dicta, pero sí las divinas y naturales: *"Si decimos que tiene poder absoluto quien no está sujeto a las leyes* –escribe– *no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos. "Por esto, el poder absoluto de los príncipes y señores soberanos no se extiende, en modo alguno, a las leyes de Dios y de la naturaleza… En cuanto a las leyes que atañen al Estado y fundación del reino, el príncipe no las puede derogar por ser anejas a incorporadas a la corona, como es la ley sálica". "Hay una gran diferencia entre el derecho y la ley, el derecho implica sólo la equidad; la ley conlleva el mandamiento. La ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder". La República,* Libro I, CAPIT. VIII, especialmente págs. 46, 48, 51, 53, 55, 60-61.

(68) Véase sobre este aspecto de la evolución del concepto de soberanía en España, J.A. MARAVALL: *Estado moderno y mentalidad social,* Vol. I, págs. 269 y ss.

(69) Denis de Rougemont, en *Tres milenios de Europa,* utiliza este texto de Jean Bodin para contraponerlo a un texto célebre del *De legibus,* de Suárez, indicando la raíz maquiavélica de la afirmación bodiniana frente a la concepción moderna del derecho de gentes de Suárez. Sin embargo, tal y como trae a colación el texto de Rougemont, el pensamiento de Bodino queda un poco desfigurado. Véase D. DE ROUGEMONT, *op. cit.,* pág. 86.

(70) La traducción de Añastro ha sido objeto de una edición reciente, con un extenso estudio preliminar, por José Luis Bermejo Cabrero, que hace también una referencia amplia a los avatares de Bodino en España y a los pocos datos que se tienen de Gaspar de Añastro. Véase: Juan BODINO: *Los seis libros de la República, traducidos de lengua francesa y*

enmendados católicamente por Gaspar de Añastro Isunza. Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1992. Para las referencias a la difusión y plagios de Bodino en España, véase el estudio preliminar de José Luis Bermejo, ya citado, págs. 117 y ss.

(71) Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ: *España, un enigma histórico,* Editorial Suramericana, Buenos Aires, Tomo II, págs. 493 y ss.

(72) J. ORTEGA Y GASSET: *España invertebrada,* Rev. de Occidente, Madrid, 1957, págs. 145-146.

(73) ORTEGA: *Op. cit.,* pág. 143.

(74) Thorstein VEBLEN: *Teoría de la clase ociosa,* F.C.E., Méjico, 1951, especialmente el capítulo III, págs. 35 y ss.

(75) Ct. en SÁNCHEZ ALBORNOZ: *Op. cit.,* pág. 553.

(76) GALILEO: *"La filosofía* -dice Galileo- *está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellas es como girar vanamente en un oscuro laberinto". El Ensayador,* traducción de José Manuel Revuelta, SARPE, Madrid, 1984, pág. 61.

(77) Puede verse un resumen de ese desarrollo científico en J.D. BERNAL: *Historia social de la ciencia,* Península, Barcelona, 1979, págs. 340 y ss.

(78) José María LÓPEZ PINERO y otros: *Historia y sociología de la ciencia en España,* Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 42.

(79) Michel FOUCAULT: *Historia de la locura e la época clásica,* F.C.E., Méjico, Tomo I, 1979, pág. 188.

(80) Francisco SÁNCHEZ: *Que nada se sabe,* Espasa-Calpe, Madrid, 1972, Prólogo de Menéndez Pelayo, págs. 12-13.

(81) Juan de CABRIADA: *Carta filosófico-médico-chímica. En que se demuestra que de los tiempos y experiencias se han aprendido los mejores remedios contra las enfermedades.* Por la nova-antigua Medicina, Madrid, 1686, pág. 230.

(82) Datos sobre el tema en José María LÓPEZ-PIÑERO: *La introducción de la ciencia moderna en España,* Ariel, Barcelona, 1969.

(83) Vid. Richard L. KAGAN: *Universidad y sociedad en la España moderna,* Madrid, 1981.

(84) Richard L. KAGAN: "*Las Universidades en Castilla, 1510-1700",* en J.H. ELLIOT y otros: *Poder y sociedad en la España de los Austrias,* Editorial Crícia, Madrid, 1982, pág. 62.

(85) Carta de Olivares al conde de Gondomar, de 2 de junio de 1625, publicada en John ELLIOT y José FERNÁNDEZ DE LA PEÑA: *Memoriales y cartas del Conde-Duque de Olivares,* I, Madrid, 1978, documento V.

(86) SCHUMPETER: *Historia del análisis económico,* Ariel, Barcelona, 1971, págs. 209-210.

(87) QUEVEDO: *España defendida,* en *Obras completas,* Aguilar, Tomo I. Prosa, Madrid, 1945, págs. 343 y ss.

(88) QUEVEDO: *La hora de todos,* O.C. tomo I, págs. 288 y ss.

(89) Cit. en DIEZ DEL CORRAL: *El rapto de Europa,* pág. 82

(90) Michel FOUCAULT: *Historia de la locura en la época clásica,* I. pág. 147.

(91) M. FOUCAULT: *Vigilar y castigar,* Siglo XXI, Madrid, 1978, pág. 46.

(92) R. GARCÍA CARCEL: *Op. cit.,* págs. 184-185.

(93) Henry KAMEN: *La Inquisición española,* pág. 219.

(94) KRAMEN y SPRENGER: *El martillo de las brujas,* traducción de Jiménez Monteserín, Ediciones Felmar, Madrid, 1976.

(95) J. CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo,* Alianza Editorial, Madrid, 1966.

(96) Bartolomé BENNASAR: *Inquisición española: poder político y control social,* págs. 16 y ss.

(97) Eli HECKSCHER: *La época mercantilista,* F.C.E., traduc. de W. Roces, Méjico, 1983, pág. 8.

(98) Como resumen del análisis de HECKSCHER, véase la "Introducción" del libro, dedicado a la clarificación de lo que él llama *"el tema"* y el plan que va a seguir en su exposición, *op. cit.,* págs. 3-14.

(99) HECKSCHER: *La época mercantilista, "La esencia del sistema de poder".* Parte II, cap. I, págs. 459 y ss.

(100) MEINECKE: *La idea de la razón de Estado,* pág. 68.

(101) Puede consultarse con facilidad la obra de Botero en una reciente edición española, G. BOTERO: *La razón de Estado y otros escritos,* Caracas, 1962.

(102) BOCCALINI: *La bilancia política,* I.85, cit. Por Meinecke en *op. cit.,* pág. 77.

(103) MEINECKE: *Idea de la Razón de Estado,* pág. 80.

(104) L. DIEZ DEL CORRAL: Estudio preliminar a *La idea de la razón de Estado,* pág. XXXVII.

(105) Cit. En DIEZ DEL CORRAL: *La Monarquía hispánica,* pág. 61.

(106) Francesco GUICCIARDINI: *Relación de España,* Traducción de Pedro R. Santidrián, en el vol. De LORENZO VALLA y otros: *Humanismo y Renacimiento,* Alianza Editorial, Madrid, 1986. "*Se tienen (los españoles)* -escribe Guicciardini- *por hombres sutiles y astutos, aunque no sobresalen en ninguna arte mecánica o liberal. Casi todos los artefactos que están en la corte del rey son franceses y de otras naciones. Tampoco se entregan a la mercadería, que consideran un desdoro, pues todos tienen en la cabeza humos de hidalgo y prefieren dedicarse más bien a las armas de fácil manejo, o a servir a un grande con mil fatigas y mezquindades, o anteriormente al tiempo de ente rey- a asaltar un camino que entregarse al comercio o a actividad alguna. Lo mismo hacen los labradores del campo que no quieren fatigarse sino cuando la necesidad es extrema. Cultivan menos tierra de la que podrían, y lo poco que trabajan está mal cultivado". Op. cit.,* pág. 239.

(107) He aquí una muestra de las reflexiones motivadas por la actuación del Rey Católico: *"Osservai, quando ero imbascciadore in Spagna, che el re Católico don Ferrando D'Aragona, príncipe potentíssimo e prudentíssimo, quando voleva fare impresa nueva o deliberazione di grande importanza, procedera spesso di sorte che, innanzisi sapessi la mente sua, gía tutta la corte e e poli desideravano e esclavamo: el redoverrebbe fare questo; in modo che, scoprendosi la sua deliberazione in tempo che giá era desiderata e chiamata, é incredible con quanta giustificazione e favore procedéis a presso*

a'sudditi e ne'regni suol". *Ricordi,* nº 77. En Guicciardini: Ricardo, diori, Meurie, Roma, 1981, pág. 160 y ss.

(108) Roberto RIDOLFI: *Vita di Francesco Guicciardini,* Rusconi, Milano, 1982, pág. 328.

(109) *Historia de Italia,* por Francisco GUICCIARDINI, Traducida de la italiana en lengua castellana con la vida del autor por D. FELIPE IV, Rey de España, 6 tomos, Madrid. Librería de la viuda de hermano y Cª, 1889-1890.

(110) P. RIBADENEYRA: *Tratado de la Religión y las virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos desde tiempo enseñan.* Biblioteca de Autores Españoles. Tomo LX, Prólogo.

(111) En la conclusión de su obra, escribe Ribadeneyra: *"Queda probado que la preocupación primera y principal de los príncipes cristianos debe ser el cuidado de la religión, y que la falsa razón de Estado de los políticos, que enseña a utilizar la religión cuando ésta sirve a la conservación de su Estado y nunca aparte de este objetivo, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina y a la ley en uso en todos los pueblos, por bárbaros que sean". Op. cit.*, libro II, cap. 17.

(112) Vid. Fadrique FURIÓ CERIOL: *El Concejo y consejeros del Príncipe.* Edición y estudio preliminar de Henry Mechoulan, Tecnos, Madrid, 1993.

(113) Véase Henry MECHOULAN: *"Furió Ceriol et Antonio López de Vega, deux Hétérodoxes méconnus",* en *Penseurs heterodoxes du monde hispanique,* en el Vol. Colectivo del ERA, nº 80, Tolouse, 1974. Vid. también, el estudio preliminar de la edición citada en la nota anterior.

(114) J.A. MARAVALL: *Teoría española del Estado en el siglo XVIII,* págs. 363 y ss.

(115) Véase F. MURILLO FERROL: *Saavedra Fajardo y la política del Barroco,* I.E.P. Madrid, 1957, págs. 196 y ss.

(116) SAAVEDRA FAJARDO: *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas, en Obras completas.* Aguilar, Madrid, 1946. Empresa VIII, pág. 199.

(117) Alamos de BARRIENTOS: *Aforismos al Tácito español,* Estudio preliminar de J.A. Fernández Santamaría. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA es igualmente autor de la *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.

(118) Lorenzo RAMÍREZ DE PRADO: *Consejo y consejero de Príncipes,* edición y prólogo de Juan Beneyto. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1958.

(119) *"Veremos por autoridad y ejemplos* -escribe Alamo de Barrientos en la aprobación de la obra de Ramírez de Prado- *y por razones, que la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la religión, no salir ni exceder de las leyes de ella para que sea en utilidad de los príncipes cristianos, conservación y acrecentamiento de su señorío". Op. cit,* pág. 2.

(120) Gianfranco DIOGUARDI: *Viaggio nella mente barroca, Baltasar Gracián ovvero le astuzie dell'astuzia,* Sellerio Editore. Palermo, 1986.

(121) *"Ripensavo* -escribe Dioguardi- *quindi alle massime di Gracián, in particolare alla loro validitá e attualitá propio nella gestione dei rapporti con gli individui, uno dei tgemi piú importanti nel mondo delle organizzazione. Cominciaba a ronzarmi per la testa un titolo per un possibili libro su questo strano autore, che avesse como objetivo propio l'argomento organizzativo e manageriable". Op. cit.,* pág. 47.

(122) *"Tres obras alegóricas* –escribe– *admirablemente acabadas conozco: una de ellas es el incomparable* ***Criticón,*** *de Baltasar Gracián, que consiste en un rico tejido de ingeniosas alegorías eslabonadas entre sí, que bajo un ropaje agradable expresan verdades morales, a las cuales dota de una gran plasticidad y que asombran por la riqueza de invención. Otras dos obras de este género en las que la alegoría está más velada, son Don Quijote y Los Viajes de Guilliver,* SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación.* Traducción de Eduardo Ovejero. Editorial Porrúa, Méjico 1983, pág. 192.

(123) *"La única poética que podía convenir a hombres que de tal manera habían perdido el tino mental y el sentido de lo bello* –escribe Menéndez Pelayo en la *Historia de las Ideas Estéticas– era la Agudeza y el Arte de Ingenio del ingeniosísimo Gracián, talento de estilista de primer orden, maleado por la*

decadencia literaria, pero, así y todo, el segundo de aquel siglo en originalidad de invenciones fantástico –alegóricas–, en estro satírico, en alcance moral, en bizarría de expresiones nuevas y pintorescas, en humorismo profundo y de ley, en vida y movimiento y efervescencia continua… ***La Agudeza y arte de ingenio*** *no es de ningún modo una Retórica culterana: es precisamente lo contrario; es una Retórica conceptista, un tratado de preceptiva literaria, cuyo error consiste en haber reducido todas las cualidades del estilo a una sola. Es el código del intelectualismo poético. El autor se propone dar artificio a la agudeza, y la agudeza es para él la única fuente de placer estético, la noción genérica que abraza dentro de sí todas las perfecciones y bellezas del estilo"; Historia de las Ideas Estéticas en España,* Vol. I, Edición del C.E. de I.C. Madrid, 1974, págs. 832-834.

(124) Emilio GARCÍA GÓMEZ: *"Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián",* Revista de Archivos, Biblioteca y Museos, Madrid, XLVIII, 1936.

(125) Ernest SEILLIERE: *Un grand moraliste oublié; Balthasar Gracián,* Comunicación a la Academia de Ciencias Morales y Políticas, sesión de 19-2-1910. Publicada en la nueva serie, Tom. CLXXII, 1910 primer semestre. París, Alphonse Picard, 1910.

(126) Véase BENEDETTO CROCE: *I trattatisti italini del concettismo e Baltasar Gracián, reeditado en Problemi di estética e contributi alla storia dell'estetica italiana,* Laterza. Bari, 1910. Hay traducción española, publicada en "La Lectura, Revista Ciencias y Letras", 1912.

(127) Benedetto Croce: "Virgilio Malvezzi", en *Nuovi saggi della letteratura italiana del Seicento.* Laterza, Bari, 1913, págs. 93 y ss. Dioguardi reproduce el texto de Croce sobre este punto: "C'e, infatti, tra i due scrittori, aria di famiglia, e certamente il Mavezzi fu modello all'altro, como a lui appartiene un motto, spesso citato, del Gracián, che é quasi il programma dello stile di entrambi: *"Más obran quintas esencias que fárragos",* il che egli, nella prefazione al *Romolo,* avera espresso con le parole: "Io escribo a'Principi, perché scribo di Principi. Trattenergli su dicerie é peccare nei commodi pratici. Si medicano i loro malori con le quinte essenza, non si nausseano co'decotti", en *Op. cit.*, pág. 233.

(128) C. DIOGUARDI, *Op. cit.*, pág. 271.

(129) Ernst Robert CURTIUS: "Baltasar Gracián", en *Literatura europea y Edad Media latina,* F.C.E., Méjico, Volumen 1984, págs. 417 y 422. Curius dice que la obra de Gracián es una hazaña intelectual del más alto rango, que puede enfrentarse sin timidez al racionalismo de Boileau, y que está mucho más cerca que éste del espíritu del siglo XX. Basta pensar en Joyce o Mallarmé.

(130) M. GARCÍA PELAYO: *"Sobre las razones históricas de la razón de Estrado",* en *Del mito y de la razón en el pensamiento político.* Revisa de Occidente, Madrid, 1968. Véase especialmente, págs. 253 y ss.

(131) Véase GARCÍA PELAYO: *Op. cit.*, págs. 284-286.

(132) MEINECKE: *La idea de la razón de Estado,* pág. 7.

(133) B. CROCE y S. CARAMELA: *Politici e moralisti del Seicento: Strada, Zuccolo, Settala, Accetto, Brignole Sale, Malvezzi.* Laterza, Bari, 1930, pág. 295.

(134) Vid. A. ASOR ROSA: *La cultura della controriforma.* Laterza, Bari, 1979, págs. 76.

(135) Miguel BATLLORI: *"La Vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús", Gracián y el Barroco, Edizione di Storia e Letteratura.* Roma, 1958, pág. 50.

(136) En la introducción a la edición bilingüe de PLINIO EL JOVEN: *Panegírico de Trajano,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955, Alvaro D'ORS, autor de la nueva traducción, dice que la de Barreda no se sujeta al texto. *"En España* –escribe D'Ors refiriéndose a las distintas ediciones de la obra– *la mejor traducción (con texto latino fundado en Kukula) es la catalana de Marcal Olivar (Barcelona, Bernat Metge, 1932), que también hemos tenido en cuenta. Inservible resulta en cambio la de Francisco Barreda, El Panegírico en castellano, pronunciado en el Senado en alabanza del mejor Príncipe Trajano Augusto"* (Madrid 1787), que adolece de la falta de sujeción al texto y demás vicios de la época, pág. L.

(137) Baltasar GRACIÁN: *El héroe,* en *Obras completas.* Aguilar Madrid, 1967, pág. 23 *"La fortuna, tan nombrada cuan poco conocida* –escribe en el Primor X– *no es otra cosa, hablando a lo cuerdo y aún católico, que aquella gran madre de contingencias y gran hija de la Suprema Providen-*

cia, asistente siempre a sus causas, ya queriendo, ya permitiendo". Op. cit., pág. 20.

(138) B. GRACIÁN: *El político Don Fernando el Católico*, en *Obras completas*, edic. cit., pág. 54.

(139) *"Basta* -dijo Critilo- *¿Qué? ¿Tú también te pagas de las burlas, no distinguiendo lo falso de lo verdadero? ¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y pecados: razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal, que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquellas, que parecen cintas de seda, son las políticas leyes con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio. Este es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que aquí tiene embelesados a tantos y tontos. Créemes que aquí todo es engaño; mejor sería desenredarnos presto dél". El Criticón.* Parte I, crisi CII, en *Obras Completas,* edic. cit. págs. 585-586.

(140) En el discurso cuarto, del quinto tomo de su *Teatro Crítico,* que titula "Maquiavelismo de los antiguos", el P. Feijóo examina las distintas posiciones sobre la maldecida doctrina tiránica de Maquiavelo, citando entre ellas la defensa que Bocalini pone en labios del propio florentino. Pero, según dice el propio Feijóo, *"por no dexar al lector suspenso, ó por no darle lugar a que juzgue, que, propongo estas tres opiniones problemáticamente, expondré aquí el juicio que hago de ellas".* Y en relación con las acusaciones furibundas contra Maquiavelo, culpabilizándolo de los comportamientos tiránicos que se observan en la vida política, el fraile gallego es terminante: *"Yo no puedo contener la risa cuando oigo tales discursos a hombres que han tenido bastante enseñanza, para razonar con más exactitud. Las máximas de la política tyrana son tan ancianas entre los hombres, como la dominación. El Maquiavelismo debe su primera existencia a los más antiguos príncipes del mundo, y a Maquiavelo sólo el nombre. Su raíz está en nuestra naturaleza, y no ha menester siglos: momentos le bastan para explicar su maligna fecundidad, como se presenta la ocasión. Ni más ni menos que es natural en el hombre la pasión de dominar, lo*

es también la de amplificar la dominación". Y en el apartado siguiente, escribe: *"Estoy tan lexos de pensar que Maquiavelo, haya empeorado al mundo un quanto á esta parte, ni que los Príncipes de este siglo hayan refinado la iniqua política de Maquiavelo, que creo firmemente que estos, si atendemos precisamente á nuestra Europa, son mucho mejores por lo común, que los de los antiguos tiempos".*

Teatro Crítico Universal, Discursos varios en todo género de materia, para desengaño de errores comunes: escrito por el muy ilustre señor D. Fr. Benito Geronymo FEIJOO y MONTENEGRO. Tomo V. Nueva Impresión, Madrid, MDCC. LXXVIII, en la Imprenta de Blas Román, Discurso cuarto, III y IV, págs. 77 y 79.

(141) DIEZ DEL CORRAL: *La monarquía hispánica.* Prólogo, pág. 11.

(142) Fernand BRAUDEL: *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'epoque de Philippe II,* Librairie Armand Colin, 4ª edición, París, tomo 2, 1979, págs. 9-10.

(143) André CLOT: *Solimán le magnifique,* Artheme Fayard, París, 1983, pág. 169.

(144) Martín GONZÁLEZ DE CELLORIGO: *Memorial de la política necesaria y útil a la restauración de la república de España,* Madrid, 1600.

(145) Pierre VILAR: *Crecimiento y desarrollo,* Ariel, Barcelona, 1964, pág. 441.

CAPÍTULO II

La Nación, el nacionalismo y los caracteres nacionales

I

Hace pocos años, en pleno fragor bélico de la antigua Yugoslavia, decía la escritora croata Slavenka Drakulic: *"Luché para que no se tratase la nacionalidad como el principal criterio para juzgar a los seres humanos; mantuve la posibilidad del diálogo con mis amigos y colegas en Serbia, incluso después de que todas las líneas telefónicas y todas las carreteras hubieran sido cortadas… Al final, nada de esto me ayudó. Junto a millones de otros croatas, fui grapada en el tablón de la nacionalidad; no sólo por la presión exterior procedente de Serbia, sino también por la homogeneización nacional en el interior de la propia Croacia. Esto es lo que nos está haciendo la guerra, reducirnos a una única dimensión; la Nación. El problema de esta nacionalidad, sin embargo, está en que, mientras antes me definía por mi educación, mi trabajo, mis ideas, mi carácter –y también mi nacionalidad– ahora me siento despojada de todo eso, porque ya no soy una persona. Soy un numero de los 4,5 millones de croatas"* (1).

Un siglo antes, el viejo vate Víctor Hugo, gran paladín de la Unión Europea, clamaba contra las matanzas y represiones perpetradas por los turcos sobre los serbios. "*Lo que pasa en Serbia* –decía– *demuestra la necesidad de los Estados Unidos de Europa. Acabemos con los imperios asesinos, amordacemos los fanatismos y los despotismos, quebrantemos las espaldas y los dogmas que tienen el sable en el puño… Lo que las atrocidades de Serbia ponen fuera de duda es que Europa necesita una nacionalidad europea, un gobierno uno, un inmenso arbitraje personal, la democracia en paz consigo misma*" (2). Han pasado más de cien años; los fanatismos, guerras y exterminios producidos en Europa a lo largo del siglo veinte exceden incluso de la imaginación profética de Víctor Hugo; se han dado, por otra parte, pasos muy importantes en la unión de los europeos, y, sin embargo, hemos podido ver las nuevas atrocidades, guerras y masacres producidas en la antigua Yugoslavia, y testimonios desgarrados de las consecuencias que se derivan de la alianza entre el tribalismo xenófobo y el nacionalismo identitario.

En el comienzo de un nuevo milenio, cuando se habla a todas horas de globalización económica, mundialización informativa, redes planetarias y otras postmodernidades similares, ocurre que el nacionalismo sigue siendo una de las fuerzas políticas más poderosas, con bastantes trazas de continuar siéndolo en el futuro. El nacionalismo constituye una expresión profunda de las formas de la identidad humana, algunas veces con rasgos muy positivos, pero mostrando con frecuencia una condición negativa y excluyente que originó la mayor cantidad de sufrimiento y destrucción colectiva del siglo veinte. Amín Maalouf, en su libro *Identidades Asesinas*, denunció la locura nacionalista que incita a los hombres a matarse entre sí, en nombre de la raza, la lengua o la religión. Esa locura que recorre el mundo difundiendo una intolerancia tribal le parece a Maalouf el colmo del delirio identitario, condescendiente con las persecuciones y matanzas de unos enemigos también convenientemente identificados (3). Además, el nacionalismo suele tener la virtud de hallar para cada problema uno o varios culpables, en vez de esforzarse en buscarle una solución, al margen de las mitologías que pueblan sus doctrinas. El nacionalismo y la identidad nacional vienen a ser una expresión de la vida política moderna, que comporta amor y odio, fuerzas movilizadoras positivas y destrucción negativa. Lo cual obliga a un esfuerzo para comprender ese fenómeno profundo, que suele transcurrir bajo la superficie de las sociedades, en los procesos que F. Braudel llamó de **larga duración,** donde se decanta lo que subsiste y lo que diferencia a una nación de otra. Eso exige distinguir entre la identidad nacional, la nación, los caracteres nacionales, el nacionalismo y los tipos de nacionalismo.

Anthony Smith, en sus obras acerca de la identidad nacional, los nacionalismos y las naciones, ha querido ofrecer una especie de sociología histórica de la identidad nacional y de las teorías nacionalistas. Para ello, parte de un supuesto básico: que *"no es posible entender las naciones ni el nacionalismo como una ideología o una forma de hacer política, sino que también hay que considerarlos como un fenómeno cultural; es decir, hay que conectar estrechamente el nacionalismo, la ideología y el movimiento con la* ***identidad nacional,*** *que es un concepto multidimensional, y ampliarlo de forma que incluya una lengua, unos sentimientos y un simbolismo específico"* (4). Esta forma de abordar la cuestión implica considerar la identidad nacional desde una perspectiva cultural, para poder entender bien lo que el nacionalismo sea como fenómeno político. El problema de la identidad se plantea ya en la cultura helénica. En Sófocles,

vemos a Edipo empeñado en descifrar cuál es su verdadero linaje y quién es él, realmente. Y ya entonces se encuentra con múltiples identidades, en función de la familia, de la religión, del territorio o de cualquier otra categoría. Igual que Edipo, los individuos se hallan inmersos en diversas identidades colectivas, ya sean territoriales, religiosas, socieconómicas, lingüísticas, de clase social, y cada una de ellas se rige por unos criterios y condicionamientos específicos, que se interrelacionan e intercomunican entre sí. Baste recordar los análisis de Max Weber acerca de los diferentes y estrechos vínculos existentes entre las diversas clases sociales y los variados tipos de la experiencia religiosa, es decir, entre la identidad religiosa y la identidad de clase que, a su vez, pueden ponerse en relación con las identidades étnicas.

Esta complejidad de las identidades colectivas se acrecienta especialmente cuando se examina la identidad nacional. La comunidad cultural en la que se asienta una nación se ve siempre afectada por los elementos políticos de carácter dinámico, que se traducen en instituciones, leyes, derechos y deberes para los miembros de la comunidad. De ahí la tendencia de bastantes teóricos y pensadores políticos a ver la nación como una comunidad de personas que sigue y obedece las mismas normas e instituciones en un espacio territorial determinado. Esta concepción ha sido frecuente en el mundo occidental, y en ella, al lado de un sentido territorial y cívico, se encuentra también la idea de una patria común, donde se participa de un repertorio de normas, costumbres, sentimientos y valores comunes. Aquí, la voluntad política que mueve la comunidad patriótica puede llegar a exigir los sacrificios máximos al ciudadano, incluida su vida, como se ve ya en la sociedad romana, donde el *"pro patria mori"* se situaba entre las más excelsas virtudes cívicas. Así, en la cultura occidental se fue desarrollando un modelo de identidad nacional que integra una serie de elementos: un territorio histórico, una cultura colectiva, una comunidad política normativizada, una cierta igualdad legal de los ciudadanos y una cierta voluntad y disposición anímica de defender todo eso frente a la amenaza o la agresión de otros. Al lado de este modelo, en la Europa Oriental y el Oriente Medio se ha tendido a dar a la identidad nacional un fundamento étnico, más que territorial. De esta forma, la nación se concibe como una gran superfamilia, cuyo árbol genealógico abarca a todos los miembros de la estirpe, cualquiera que sea el lugar donde se encuentren. En este modelo, el pueblo objeto de la movilización identitaria aparece como un grupo étnico diferenciado, generalmente elegido o privilegiado desde sus

orígenes, que no tiene mayores dificultades, llegado el caso, para incorporar a la identidad un factor territorial. En definitiva, la identidad nacional aparece constituida, de un modo amplio, por una serie de factores que se refuerzan mutuamente: territorio histórico, concebido como patria común; cultura de masas común, recuerdos históricos y mitos colectivos, que pueden incluir el factor étnico; derechos y deberes iguales para todos; y, hasta cierto punto, una economía unificada en todo el territorio, que permite la movilidad horizontal de todos los miembros.

Esta concepción de la identidad nacional no se confunde con el Estado, es decir, el aparato estatal de las instituciones políticas y su monopolio de la coerción y la fuerza dentro de su ámbito territorial. Puede darse, claro está, un solapamiento y una coincidencia entre el Estado y la identidad nacional, especialmente en los sistemas democráticos basados en la soberanía del pueblo. Pero eso no significa la confusión de ambos conceptos y categorías.

La identidad nacional supone una cierta solidaridad entre los miembros de una comunidad unida por lazos territoriales, mitos, costumbres y tradiciones, que pueden tener su expresión política en un Estado propio o en un Estado más amplio y extenso en el orden territorial o cultural. Las doctrinas nacionalistas tienden a plantear el derecho o la aspiración de que cada identidad nacional se transforme en un Estado-nación. Pero ello no tiene por qué ser así desde una consideración de la teoría política, ni ha sido ése el proceso que se ha seguido en la constitución y desarrollo de la mayoría de los Estados-naciones. Para empezar, la génesis y el desarrollo de las naciones históricas como encarnación de una identidad nacional es muy diferente. Las naciones nacen y se constituyen en determinados momentos históricos por causas diversas y con fundamentaciones distintas. La mitología nacionalista es amiga de afirmar que las naciones existen desde tiempo inmemorial, aunque hayan estado dormidas, hasta que viene a despertarlas el movimiento nacionalista destinado a situarlas en la vanguardia del protagonismo histórico. La mitología suele complacerse en descubrir los fundamentos étnicos de esa nacionalidad como una comunidad de intereses, recuerdos y sentimientos, que se han perpetuado en el tiempo, y con los cuales el nacionalista se solidariza. A veces se une a este pasado mitológico la singularidad de la raza biológica o de la pureza de sangre, aunque últimamente, después de las experiencias racistas, este factor no suele mencionarse directamente. Ahora se habla más de las etnias. Como comunidades históricas o pueblos que se perpetúan en el tiempo desde sus

orígenes, estas etnias se consolidan por obra y gracia del Estado y de la guerra, que han ido siempre de la mano, aunque también juega un gran papel la religión organizada. En las etnias, a veces se dan casos de disolución o de cambio radical, pero lo más frecuente es su renovación, ya sea mediante reformas desde dentro, préstamos culturales desde fuera o movimientos de gran participación popular, que van contribuyendo a la constitución histórica de las naciones organizadas por el Estado, pero también a la integración en otras entidades estatales o a la constitución de grupos nacionalistas que aspiran al Estado propio.

Una de las causas más habituales de la falta de acuerdo y de los conflictos sociales es la utilización confusa e imprecisa de las palabras y de los conceptos, en el curso de un debate o de una polémica. En el caso de la nación, hay una corriente que tiene una visión moderna y se niega a hablar de naciones antes del siglo XVIII, mientras que otros hablan de naciones ya en la Antigüedad, refiriéndose a Egipto o a los asirios. Es obvio que la realidad sociopolítica de Egipto no tiene nada que ver con las naciones de ciudadanos en gran escala, que Ernest Gellner hace surgir de la industrialización moderna y de los principios liberales y democráticos (5). Renán decía que en ningún grado fueron naciones Egipto o Caldea: *"eran rebaños conducidos por un hijo del sol o por un hijo del cielo".* Pero sí podemos considerar que Egipto era un Estado étnico, fuertemente unificado por una burocracia y un sacerdocio, que tenía sus leyes y costumbres, su religión, sus mitos y formas culturales colectivas. En Grecia, tampoco es procedente hablar de una nación helena. Existía una unidad cultural de la Hélade, no política, fragmentada en múltiples *polis* o ciudades-estado, que guerreaban entre sí. Ni siquiera llegaron a unirse todas ante el común peligro del Imperio persa, y salvo en el idioma, la religión y los juegos olímpicos, verdaderamente panhelénicos, no existía nada parecido a una cultura común. El gran discurso fúnebre de Pericles, o si se quiere de Tucídides, era un canto patriótico de las excelencias de Atenas, no de Grecia. Y las encendidas llamadas a la unidad de los helenos que hizo Isócrates cayeron en el vacío, hasta que llegó Alejandro de Macedonia y transformó aquella proliferación de ciudades y comunidades étnicas en un Imperio. Ni siquiera en el caso del Israel antiguo cabe hablar de nación. Se ha querido ver, en la sublevación de los zelotas y los macabeos contra los romanos, una muestra de guerrilla nacionalista y de nacionalismo judío. Y la descripción que hace Flavio Josefo revela un profundo sentimiento de solidaridad del pueblo elegido y

habla varias veces de la nación judía, especialmente en el discurso que el líder Zelota Eléazar dirige a los miembros de su secta, sitiados por los romanos, para convencerlos de que era preferible que se dieran todos la muerte, antes que ser sometidos a la esclavitud, cosa que hicieron después de la arenga. Sin embargo, la expresión "nación judía" procede de la traducción al francés o al español del término griego del texto original, que estaría mejor traducido por "etnia" o "pueblo", según el parecer de algunos expertos (6).

En realidad, no se debe hablar de naciones antes de los finales de la Edad Media, aunque sí existían comunidades étnicas, unas veces organizadas en forma de Estados y otras como confederaciones tribales. Esos Estados originarios, a veces eran organizaciones políticas de un solo grupo étnico, lo que llama Benjamín Akzin *"Estados monoétnicos",* en su libro *Estado y Nación* (7). Si bien esos primeros Estados monoétnicos, debido a las guerras, las conquistas o los intercambios comerciales, se convirtieron pronto en Estados poliétnicos, que son prácticamente todos los que hoy conocemos. Hablar de Estados monoétnicos, aquí y ahora, es un anacronismo, por mucho que se empeñen algunos nacionalistas extremados, dada la gran variedad de cruces e intercambios que se han producido en el proceso histórico. El Estado se va desplegando en ese proceso como un agente que tiende al monopolio del uso legítimo de la violencia, según la conocida fórmula de Max Weber. Pero ese monopolio estatal de la violencia legítima, que parece claro en el Estado moderno, no lo es tanto si pensamos en las formas anteriores del Estado feudal o tribal, donde no se llegaba al monopolio, unas veces por falta de medios para ello y, otras, por falta de voluntad. En cualquier caso, el Estado emerge a la realidad política sin ayuda de la nación y, en cambio, las naciones han sido, con frecuencia, creadas por el Estado. Basta asomarse a la historia de Europa para comprobar que el Estado moderno, apoyado en élites intelectuales y profesionales para el proceso de racionalización administrativa y burocrática, llevó la iniciativa en la determinación de los límites y del carácter de la comunidad nacional. Pero también es cierto que, en ocasiones, el Estado se constituye en torno a una etnia o comunidad cultural fuerte, a la que luego se van incorporando otras etnias y regiones, así como grupos y estratos sociales que no habían participado en la primera configuración del poder político estatal.

Ernest Gellner, partidario de bucear en la profundidad de los procesos culturales y de llegar a las raíces de los fenómenos nacionales, estima que, una vez constituido un Estado en torno a una comunidad étnica central, la propia

fuerza del Estado y su acción educativa impulsan un proceso de socialización política y una cierta cultura de masas que dan origen al concepto nuevo de nación. Ello es inevitable en la sociedad industrializada. En la sociedad agraria, el Estado era una opción política que fue seguida con frecuencia, pero en varias sociedades agrarias no existió Estado, sino simples comunidades locales. Cuando el Estado emergía, en forma de ciudad-Estado o de Imperio, la clerecía y la clase militar jugaban un papel importante, a veces aliándose para actuar juntas, a veces oponiéndose. El Estado industrial moderno es el que va a desarrollar una centralización y una racionalidad progresivas, en el sentido weberiano, generando una gran movilidad y especialización y división del trabajo, que, a su vez, hacían necesaria la alfabetización universal y su contrapartida: el derecho a la educación. Ello va a ser especialmente puesto en práctica a partir de la Revolución Francesa, donde la idea ilustrada de difundir las luces estaba destinada a convertir a todo el mundo en clérigo capacitado para participar en la vida política a partir del principio de igualdad. El verdadero símbolo y la principal herramienta del poder del Estado no será la guillotina, sino el diploma escolar y el "doctorado de Estado", viene a decir Gellner, que afirma también que "es más importante el monopolio de la legítima educación que de la legítima violencia" (8).

Todo ello va a favorecer el despliegue del nacionalismo y la nación. Desde comienzos de la modernidad se habían ido configurando los primeros Estados-nación: Inglaterra, España, Francia, son un caso claro de incorporación burocrática llevada a cabo por un Estado étnico que desarrolla una nación moderna, que tendrá una gran repercusión en el mundo occidental. *"Los ejemplos de Inglaterra, Francia y España* –escribe Anthony Smith– *y en menor medida los de Holanda y Suecia, han ejercido una gran influencia en la formación de naciones de los siglos XIX y XX. Este hecho se suele atribuir a que estas naciones eran poderosas militar y económicamente durante la época en que se formaron las naciones de la Europa Occidental. En su calidad de grandes potencias en desarrollo de los siglos XVI y XVII, estos Estados eran modelos para los menos afortunados, y se creía cada vez con mayor convicción que su formato nacional era la clave de sus logros"* (9). Para los manipuladores de un nacionalismo de campanario, que andan diciendo por ahí que España no es una nación, el texto de Smith debe resultar concluyente. En cualquier caso, lo que se produce en el mundo moderno es la transformación de las viejas comunidades étnicas en naciones políticas, y podemos aceptar que para ello existen dos grandes rutas principales:

una transformación apadrinada por el Estado, a partir de una etnia lateral que constituye el núcleo del Estado centralizador, conducida por unos agentes básicos: reyes, ministros y burócratas; y otra, debida a la movilización de una etnia vernácula popular para transformarla en una nación política, promovida por una *intelligentzia* de clases medias y de intelectuales educadores, resueltos a purificar el pueblo apelando a los supuestos valores de la comunidad. Esta última ruta insiste más en los valores culturales, pero en ambos casos se produce también un apego a la tierra y las raíces de los antepasados, ubicados en el mismo lugar desde la antigüedad, que sirve de delimitación para los recuerdos de la patria. En los dos casos, la nación política tiene detrás al Estado, hasta el punto de que el propio nacionalismo sólo asoma su faz en circunstancias que dan por supuesta la existencia del Estado, una vez establecida la sociedad industrial y producida la centralización política, así como la codificación del conocimiento llevada a cabo por una clerecía de escribas. Pero, en esas circunstancias ¿qué es realmente una nación?

En *Naciones y Nacionalismo*, Ernest Gellner dice que suelen presentarse dos candidaturas para dar cuenta de lo que sean las naciones: la teoría de la voluntad y la teoría de la cultura. Ninguna de ellas le parece satisfactoria. La teoría de la voluntad plantea el concepto de nación como un grupo que quiere permanecer como tal nación. Es la idea que formuló Ernesto Renán a fines del siglo XIX, al definir a la nación como un plebiscito cotidiano. Esta idea respondía a un modelo de nación política, que implicaba la voluntad de los ciudadanos como elemento decisivo de su existencia. Sin embargo, había algo más que voluntad plebiscitaria en la concepción de Renán, pues él invocaba también los recursos compartidos, el pasado común y, sobre todo, una cierta amnesia colectiva para que pudiera surgir la nación. *"Por encima de la lengua, de la raza, de las fronteras naturales, de la geografía* –escribe Renán– *ponemos el consentimiento de los pueblos, cualquiera que sea su lengua, su raza su culto… El olvido, e incluso diría que el error histórico, son factores esenciales en la creación de una nación… La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas… Una nación es un alma, un principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos… La nación, como el individuo, es la desembocadura de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de abnegaciones… Tener glorias comunes en el pasado, una*

voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntas, querer aún hacerlas: he ahí las condiciones necesarias para ser un pueblo… Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (perdonadme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida" (10). Lo que Renán nos ofrece en esa conferencia célebre es el modelo francés de lo que ya F. Meinecke llamó nación política, frente al modelo alemán de la nación cultural. La nación política había surgido en Europa como una referencia ideológica encaminada a legitimar la acción del Estado. Estado que, lejos de ser el resultado de una realidad nacional preexistente, en la mayoría de los casos es el creador de las naciones. Lo cual es lógico, si se tiene en cuenta que el Estado es una organización política dinámica, encaminada a la realización de una serie de fines políticos económicos y sociales. En España, Ortega y Gasset tenía una visión de las cosas un poco más avanzada que la de Renán. En *España invertebrada*, reflexionando sobre una frase del historiador Mommsen: *"La historia de toda nación es un vasto sistema de incorporación",* Ortega explica que incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, como creen erróneamente quienes ven a la sociedad política estatal como una expansión de la familia y de la tribu. La incorporación significa la articulación de sangres, etnias y colectividades distintas, impulsadas por una voluntad que él llama "un proyecto sugestivo de vida en común". *"Los grupos que integran un Estado* –dice Ortega– *viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven* por estar *juntos, sino* ***para hacer*** *juntos algo"* (11). Esta idea se perfila mejor en *La rebelión de las masas*. Aquí, Ortega, al plantear qué fuerzas reales han dado vida al Estado nacional, dice que ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional. Más bien ocurre lo contrario y casi nunca el Estado ha coincidido con una identidad previa de sangre o idioma. En realidad, viene a decir Ortega, "el Estado ha sido siempre el gran truchimán", el precipitador de la unificación territorial o lingüística, en función de la invitación hecha a un grupo de hombres para acometer juntos una empresa, que comporta un cierto sentido democrático. Ortega menciona y comenta la fórmula de Renán del plebiscito cotidiano, pero estima que el escritor francés, pese a su

acierto metafórico, desperdicia parte de su hallazgo por darle al plebiscito un contenido retrospectivo, arcaizante, excesivamente atado al pasado y al presente, cuando el dinamismo del Estado nacional requiere plantear el programa hacia el futuro y pararse menos en contemplar el pasado con fervor patriótico. Porque *"no es el patriotismo* –escribe Ortega– *quien ha hecho las naciones. Creer lo contrario es la gedeonada a que ya he aludido y que el propio Renán admite en su famosa definición".* Hay que cambiar la orientación y fijar el sentido del plebiscito en los programas comunes a desarrollar en el futuro, como si la nación estuviera *in statu nascendi.* Y uno de esos programas debería ser construir la gran nación europea con el grupo de pueblos que habitan hoy el viejo solar de Europa (12).

Este modelo político de la nación asentada en la voluntad de los ciudadanos, que se halla en la concepción del Estado liberal, responde en definitiva a la idea de considerar a los individuos titulares de derechos como el verdadero sujeto de la nación, encaminando la comunidad política hacia la realización de unos fines políticos y económicos que los propios ciudadanos deciden. El otro modelo es el que se apoya en una concepción cultural de la nación, desarrollada en Alemania a partir de la obra de Herder y de Fichte, que estuvo muy influida por los movimientos románticos. Hans Kohn, en su análisis histórico del nacionalismo, veía a Herder como una especie de bardo cantor de la comunidad nacional, entendida desde una base orgánica y natural, entusiasmada con la lengua y la cultura popular. Frente al concepto político de la nacionalidad difundido por la Revolución Francesa, Herder va a considerar una nacionalidad cultural, que opone su sencillez natural a la artificiosidad del Estado político. Las nacionalidades venían a ser como organismos vivos, titulares de unos derechos que los pueblos no podían abdicar, y que se fundían en una especie de culto humanitario. Con lo cual, el pensamiento de Herder se acercaba al cosmopolitismo kantiano, pues su interés en formar y educar a la humanidad ocupó siempre el primer lugar de su actividad (13). El caso de Fichte, sobre todo en sus *Discursos a la nación alemana*, lleva la concepción del nacionalismo y de la nación cultural a una exaltación de la cultura alemana, frente a la amenaza de la Francia napoleónica, prescribiendo una educación encaminada a propiciar un país conductor de Europa. Tal vez la politización posterior de este nacionalismo cultural, vinculado a la exaltación étnica o racial y la sacralización de los orígenes, haya desvirtuado un poco el pensamiento de Fichte en su dimensión más universalista y filosófica, aunque

su defensa del Estado comercial cerrado y su reivindicación de Maquiavelo propiciaron unas identificaciones posteriores del nacionalismo racista que pesan sobre su imagen histórica. De todos modos, en el propio solar francés que desarrolló la nación política, se dieron unas concepciones cercanas a las del modelo cultural alemán (14).

La crítica de Gellner a la polarización de los dos modelos está llena de sentido. Voluntad y cultura van unidas en la realidad nacional. La voluntad no es una característica exclusiva de las naciones modernas. Son muchos los grupos o colectividades que persistieron y persisten apoyados en el consentimiento de sus miembros. Como dice Gellner, los Estados nacionales modernos no tienen el monopolio del consentimiento, ni tampoco son ellos ajenos a la inercia y a la coacción. Además, hoy en día las culturas aparecen como depositarias de la legitimidad política, y la fusión de la voluntad, la cultura y el Estado se han convertido en la norma. Otra cosa es que muchos nacionalismos se dediquen a inventar culturas supuestas y a venerar irracionalmente un pasado ficticio. Ello no constituye ninguna novedad. Emile Durkheim explicó que lo adorado por la sociedad en el culto religioso es su propia imagen enmascarada. *"En una era nacionalista, dice Gellner, las sociedades se adoran abierta y descaradamente, prescindiendo de todo disimuló"* (15). Es el nacionalismo quien engendra las naciones, y no al revés, utilizando con frecuencia el invento de tradiciones, la resurrección de lenguas muertas y pasados inverosímiles. Pero que ocurra todo eso no debe llevar a la conclusión de que el nacionalismo es algo banal, del que podemos desentendernos tranquilamente. Al contrario, hay que examinarlo a través de todos los prismas disponibles.

II

NACIONALISMOS Y COMUNIDADES IMAGINADAS

Según la concepción sintética de Gellner, el nacionalismo es un principio político que sostiene la necesidad de que exista congruencia entre la unidad nacional y la política. Pero eso mismo nos indica que los nacionalismos serán muy distintos según se inscriban en uno de los dos modelos o tipos ideales de nación, ya apuntados: la nación política o la nación cultural. En el caso del nacionalismo político, el acento se pone en la legitimidad democrática derivada

de la voluntad popular, como ocurre en los Estados-nación occidentales gobernados por un régimen de democracia liberal. El nacionalismo cultural tiende por naturaleza a exagerar los rasgos emotivos y sentimentales de la nacionalidad, en busca de identidades excluyentes, que se prestan a formas menos liberales y tolerantes del régimen político. En conjunto, puede afirmarse que la imagen que se tiene del nacionalismo en los países occidentales es bastante negativa, tanto por los horrores del nacionalismo racista e imperialista de los nazis y los estalinistas, como por los conflictos, intolerancias xenófobas y tribalismos violentos que han originado los nacionalismos identitarios, ya sean de tipo étnico o lingüístico. Además, se halla bastante extendida la imagen de que son los propios nacionalistas quienes crean la identidad nacional. Gellner afirma que *"el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la conciencia de sí; inventa naciones donde no existen, pero necesita que existan de antemano algunos signos distintivos en los que basarse, incluso aunque sean negativos".* Lo cual explica que, con cierta frecuencia, los movimientos nacionalistas se dediquen a celebrar ritualmente los aniversarios de las derrotas o de la destrucción de sus templos matrices, a la espera de poder establecer y controlar un sistema educativo, donde, a la manera de la neolengua de Orwell, las derrotas se conviertan en victorias y las mentiras en verdades (16). E. Kedourie dice que el nacionalismo es una doctrina inventada en Europa a comienzos del siglo XIX, afirmación que se asienta en una crítica demoledora de tal doctrina, a la que considera una de las más perniciosas que se han abatido sobre la humanidad (17). La invención se carga a la cuenta de unos filósofos alemanes, respaldados por unos oscuros y frustrados escritores de clase media. Kedourie reconoce que también existe el ejemplo de la exaltación de la nación por los revolucionarios franceses, pero la doctrina de la autodeterminación en que se apoya el nacionalismo fue elaborada por Fichte y sus discípulos, a partir de la teoría kantiana de la autonomía. Esa derivación del nacionalismo de cuño alemán se aleja de la idea liberal del autogobierno, fundamentada en la doctrina de Locke, que garantiza los derechos individuales, y que fue muy bien reflejada por Stuart Mili en sus *Consideraciones sobre el Gobierno representativo*, cuando destacó la conveniencia de unir a los miembros de una nacionalidad bajo un mismo gobierno, porque ello equivaldría a decir que la cuestión del gobierno debiera ser decidida por los gobernados. Sin embargo, Mili estimaba que las instituciones libres son casi imposibles en un país compuesto por nacionalidades diferentes, sobre todo si el pueblo habla distintas lenguas que dificultan

la formación de la opinión pública indispensable para el funcionamiento de un gobierno representativo. De lo cual se desprendía la aceptación del principio de las nacionalidades, en claro contraste con la doctrina liberal que Lord Acton había establecido en su visión del Estado nacional como integración democrática y tolerante de la diversidad cultural (18).

La crítica que hace Kedourie del nacionalismo va más allá de sus perniciosas consecuencias. Su propio discurso lógico le parece absurdo. La obsesión por las fronteras y la lengua, que suelen padecer los nacionalistas, le resulta poco fundada. El lenguaje no es un criterio válido en las decisiones de orden político, y nunca había constituido un problema político hasta la llegada del nacionalismo. El mismo principio de la autodeterminación, por mucho plebiscito diario que esgrimiera Renán, acaba aniquilando la libertad del individuo, sometido a un Estado mesiánico encargado de realizar el supuesto ser espiritual o cultural de la nación. Con la agravante de que, con frecuencia, en vez de heroicos patriotas educadores del pueblo, lo que vemos llegar bajo el manto del Estado étnico son fanáticos corruptos, cuando no milenaristas asesinos. Debe señalarse que, en su visión del nacionalismo desatado, Kedourie ya había sido precedido brillantemente por Heine, en pleno siglo XIX: *"Habrá kantianos futuros que en el nuevo mundo venidero no querrán sentir reverencia por nada* –escribe Heine– *y que asolarán sin piedad y devastarán a sangre y fuego el suelo de toda la vida europea para desenterrar hasta la última raíz del pasado; habrá fichteanos bien armados sobre la tierra, que con el fanatismo de la Voluntad no se verán frenados por el temor o la superioridad, pues viven en el Espíritu"* (19).

Esta visión del nacionalismo por parte de Kedourie, basada en los pilares del lenguaje y de la autodeterminación colectiva, de la cual se han seleccionado sus aspectos más negativos, sin mencionar los aspectos creativos y fecundos del nacionalismo –desde el arte, la literatura y la música, hasta la ciencia o el crecimiento económico–, corresponde a un cierto modelo alemán culturalista, propio del romanticismo. Pero es obvio que hay otros modelos y dimensiones del nacionalismo acordes con diferentes concepciones de la nación y del Estado. El modelo romántico alemán supone una versión orgánica de la vida política, donde el sujeto de la Historia es la nación. Esta se sitúa por encima de los individuos que la componen, con un carácter distintivo de otros individuos y grupos extraños, estando en lucha continua hasta que alcanza una soberanía capaz de realizar su auténtico ser como pueblo, que marchará después a cumplir su misión histórica de liberar a la humanidad de

la tiranía cosmopolita. Las naciones aparecen como sujetos históricos capaces de modelar su propio destino mediante un acto claro de voluntad política, en cuya concepción se dan tres ideas básicas: la idea de Herder de la diversidad cultural, es decir, de un mundo dividido en naciones que se identifican con grupos lingüísticos únicos; la idea de que la nación se autorrealiza en la historia a través de la lucha política; y la idea de que la voluntad del individuo debe ser subsumida en la del Estado orgánico, encargado de moldear el espíritu nacional de los ciudadanos a través de una educación que forme hombres de voluntad y conducta recta, como había recomendado también Rousseau, en sus *Consideraciones para el gobierno de Polonia*.

Hace falta, sin embargo, profundizar un poco más en la doctrina nacionalista. Si, en vez de poner el acento en la base lingüística, como hizo Kedourie, se presta más atención a los supuestos políticos del nacionalismo, es posible formular algunas de las proposiciones centrales en su delimitación del fenómeno: 1.– La humanidad está dividida naturalmente en naciones, cada una de las cuales tiene su carácter peculiar. 2.-El origen de todo poder político es la nación. 3.– Los hombres deben identificarse con una nación, si quieren ser libres. 4.– Las naciones sólo pueden realizarse si tienen un Estado propio. 5.– La lealtad al Estado-nación precede a todas las demás y su fortalecimiento es la condición previa de la libertad. Esta visión del nacionalismo sigue muy vinculada al modelo romántico alemán y, en realidad, hay formas del nacionalismo que no encajan de ningún modo en ese esquema. Anthony Smith, que había polemizado ya con Kedourie en obras anteriores, en su libro sobre *La identidad nacional* propone como ideas básicas de la ideología o doctrina del nacionalismo, las siguientes:

1. El mundo está dividido en naciones, que tienen su propia individualidad histórica y su propio destino.
2. La nación es la fuente del poder político y social, cuya lealtad supera a todos los demás.
3. Los seres humanos deben identificarse con una nación si quieren realizarse como sujetos libres.
4. Las naciones tienen que ser libres y seguras para que la paz y la justicia reinen en el mundo (20).

En esta versión, el Estado no aparece mencionado, porque existen nacionalismos donde no se considera que las naciones deban tener su propio Estado soberano para ser libres, quedando reducida la exigencia a que pueda desarrollarse su propia cultura. Y la identidad nacional, en este caso, no incluye necesariamente la soberanía política para cada comunidad cultural concreta, pudiendo articularse varias de ellas en la unidad de un Estado, que deriva precisamente su fuerza de esa capacidad integradora en una comunidad política superior, constituyendo una patria indivisible, como la que proclamaban los revolucionarios franceses. Y es aquí donde un Estado puede articular una nación de base multicultural, fraternalmente unida en función de un proyecto común, que los ciudadanos plebiscitan en el ejercicio de su voluntad autónoma. Lo cual supone un desarrollo de la doctrina kantiana de la autonomía en una dirección muy distinta de la autodeterminación de Fichte.

Todo ello muestra la complejidad del nacionalismo, que no puede ser reducido a un esquema simplista ni a un modelo único. En este sentido, con el fin de poner algo de orden en tan poco racional fenómeno –lo cual no merma un ápice su fuerza y su protagonismo político– se han elaborado diversas tipologías del nacionalismo. Hans Kohn distinguía ya entre una versión "occidental" del nacionalismo, de carácter racional integrador, y una concepción "oriental", de carácter místico y orgánico. Anthony Smith habla de unos nacionalismos territoriales y cívicos, por un lado, y de nacionalismos étnicos y genealógicos, por otro, haciendo un apartado especial para los nacionalismos racistas y totalitarios (21). A su vez, Benjamín Akzin agrupa los movimientos nacionalistas en tres modelos: integracionista, pluralista basado en la desigualdad y pluralista de tipo igualitario, considerando en una categoría especial a los movimientos secesionistas, que tratan de separar una parte del territorio de un Estado-nación constituido hace tiempo, para fundar un Estado nuevo o para añadirlo a otro Estado que consideraba tierra irredenta la ocupada por la comunidad secesionista. Las tipologías se hacen, a veces, con criterios ideológicos y suelen relacionar el nacionalismo con el liberalismo, el socialismo, el fascismo, el comunismo, el fundamentalismo religioso y otros istmos varios. Y cabe distinguirlos según sean primitivos o desarrollados, coloniales o imperialistas, fraccionalistas o panintegradores (22).

No es fácil que se pueda vislumbrar lo que hay de común entre tal cúmulo de nacionalistas y nacionalismos: alemanes y uzbecos, ingleses y tártaros, italianos y suecos, rusos y corsos, croatas y japoneses, serbios y chinos,

norteamericanos y brasileños, ucranianos y suizos, kurdos y griegos, españoles y escoceses, portugueses y georgianos, vascos y checos, catalanes y armenios, toda una variopinta serie de pueblos, naciones, culturas, países, etnias, identidades, se movilizan o se han movilizado en algún momento para firmar su personalidad diferenciada, sus señas de identidad, su grandeza patriótica, en medio de guerras, revueltas, matanzas y destrucciones sin cuento. Y todo ello para descubrir, al poco tiempo, que el supuesto carácter nacional o el ser de la patria es distinto del que se le suponía o creía en el pasado, y que puede convertirse en otra cosa en el curso de dos o tres generaciones.

Ocurre, sin embargo, que en ese variable mundo de naciones, cada una se considera única y elegida. En cierto modo, el nacionalismo viene a ser el equivalente secularizado del "pueblo elegido" en medio de la modernidad. Y así como los pueblos elegidos de la antigüedad eran seleccionados por sus dioses, hoy son elegidos por unas ideologías y símbolos culturales que exaltan lo exclusivo e individual en la sociedad globalizada. Los nuevos dioses de la Modernidad, entre los que figura de modo preeminente el Estado nacional, plantean a la reflexión histórica y sociológica dar respuesta a la pregunta de por qué un concepto como el "patriotismo nacional", tan alejado de la experiencia real de la mayoría de los seres humanos, pudo convertirse en una de las fuerzas políticas más poderosas y de un modo tan rápido. *"El problema que tenemos delante* –escribe E. Hobsbaum– *se deriva del hecho de que la nación moderna, ya sea como Estado o como conjunto de personas que aspiran a formar tal Estado, difiere en tamaño, escala y naturaleza de las comunidades reales con las cuales se han identificado los seres humanos a lo largo de la mayor parte de la historia y les exige cosas muy diferentes'"* (23). Aquí puede resultar esclarecedor el concepto de "comunidad imaginada", acuñado por Benedict Anderson. Según Anderson, para entender el nacionalismo, se facilitarían las cosas si lo tratáramos en la misma categoría que el "parentesco" o la "religión", en vez de hacerlo en la del "liberalismo" o el "fascismo", como suele suceder. Así, partiendo de un espíritu antropológico, Anderson propone definir la nación como *"una comunidad política imaginada; imaginada al mismo tiempo como limitada y soberana".* La comunidad *"es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no les verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión"* (24). La nación, a su vez, se imagina "limitada", porque incluso la mayor de ellas, que alberga mil

doscientos millones de personas, tiene unas fronteras finitas, que pueden ser elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad, como en su día pudieron pensar algunos en un arte enteramente cristiano. Y se imagina "soberana", porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico, divinamente ordenado. Las naciones sueñan con ser libres y el emblema de esta libertad es el Estado soberano. Por último, la nación se imagina como "comunidad", pues con independencia de la desigualdad que en ella exista, se concibe siempre como un compañerismo profundo, de tipo horizontal, cuya fraternidad ha permitido durante dos siglos que muchos millones de personas maten y estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas. Estas muertes nos sitúan frente al problema central del nacionalismo: ¿Qué hace que las imágenes contrahechas de la historia reciente generen unos sacrificios tan colosales? La respuesta de Anderson es que ese fundamento se halla en las raíces culturales del nacionalismo (25).

Entre esas raíces se encuentran sistemas culturales, como el de la comunidad religiosa y los reinos dinásticos, ligados normalmente por lenguas sagradas y concepciones divinas de la soberanía, que se fundían en una alianza legitimadora de los poderes establecidos. Sería erróneo pensar que las nuevas comunidades imaginadas surgieron, sin más, de los sistemas religiosos y los reinos dinásticos, pero el despliegue de la nación moderna sólo pudo emprender su vuelo cuando aquellos dejaron de tener vigencia en las creencias de sus sociedades. Anderson sitúa el origen de la conciencia nacional en el desarrollo de la imprenta como mercancía clave para generar y difundir las nuevas ideas, en un mercado, alfabetizado e impulsado por las lenguas vernáculas y la repercusión de la Reforma protestante. Lo cual se dejó sentir en los Estados europeos, pero también en los países colonizados en el Nuevo Mundo, tanto españoles como ingleses, que descubrieron un pluralismo humano y civilizatorio, desconocido hasta entonces. Ello se traducirá más tarde en la independencia de las naciones emergentes de América, empezando por Estados Unidos, seguida de las colonias españolas. Hans Kohn ya se había referido a la determinación del carácter del nuevo nacionalismo nacido en las colonias inglesas de Norteamérica, en el último tercio del siglo XVIII (26). Anderson explica ahora la aparición, en el primer tercio del siglo XIX, de un modelo de Estado nacional independiente, en las distintas tierras hispanoamericanas,

que va a convivir con la oleada de nacionalismos europeos, del siglo XIX, tal vez más populistas, pero también más profundos que los de raigambre hispánica (27). Anderson valora las diferencias existentes entre la población criolla hispánica de Ultramar y la de las colonias anglosajonas y no repara en que ello supone una corrección de sus "comunidades imaginadas". Por muy seductora que resulte esa idea de las comunidades imaginadas, la realidad de la experiencia histórica muestra que tal idea no es adecuada. Anderson, lo mismo que Gellner, concede una importancia capital a la cultura elevada como origen del nacionalismo. Hobsbawn insistió, por su parte, en la aportación que, además de las élites, hicieron las masas. Sin embargo, el nacionalismo como fuente de identidad imaginada no se puede reducir al proceso de construcción del Estado moderno. Para verlo, basta prestar un poco de atención a la praxis contemporánea de tan bella y sugestiva teoría. No todo puede considerarse imaginado en la construcción de las Comunidades, sino que hay en ellas mucha historia compartida. El hecho ha sido también resaltado por Manuel Castells: *"La oposición entre comunidades "reales" e "imaginadas"* –escribe– *es de escaso uso analítico más allá del laudable esfuerzo de desmitificar las ideologías del nacionalismo esencialista a lo Michelet. Pero si el significado de la afirmación es, como resulta explícito en la teoría de Gellner, que las naciones son puros artefactos ideológicos, construidos mediante la manifestación arbitraria de mitos históricos por parte de los intelectuales para el interés de las élites social y económica, entonces los datos históricos parecen desmentir un deconstruccionismo tan excesivo"* (28).

Es cierto que muchos factores asociados al nacionalismo, como son la etnia, la religión, la lengua o el territorio, no son suficientes por si mismos para construir naciones, y hay que recurrir a la experiencia compartida, como base de una fuerte identidad nacional, a la manera de Estados Unidos o Japón. En cambio, hay naciones, como Escocia, que no llegaron a tener la condición de Estados-nación, aunque han mostrado a lo largo de varios siglos una fuerte identidad territorial y cultural, que se expresa como un carácter nacional muy diferenciado. Aquí, la entrada en danza de los caracteres nacionales obliga a examinar las relaciones y correspondencias entre el carácter nacional y la identidad, con especial atención al caso español.

III

EL MITO DE LOS CARACTERES NACIONALES

Anthony Smith ha indicado la imposibilidad de fijar de una manera definitiva la aparición del verdadero nacionalismo. *"Cuando los historiadores debaten si el nacionalismo apareció durante las primeras divisiones de Polonia* (*Lord Acton*), *durante la Revolución Americana (Benedict Anderson), con la Revolución Inglesa (Hans Kohn) o incluso con la obra de Fichte de 1807: Discursos a la nación alemana (Kedourie), obtenemos mucha más información sobre sus propias definiciones de nacionalismo que sobre su nacimiento. Lo que es más importante, se omite la época mucho más prolongada de gestación del nacionalismo como lenguaje y simbolismo, como conciencia y aspiración'"* (29). Así, si proyectamos nuestra mirada sobre esa gestación podemos descubrir que ya en el siglo XVII existe un interés creciente por la idea del "carácter nacional" y el "genio nacional". Escritores, como Shaftesbury y Richardson, se dedicaron a comparar los logros británicos con los antiguos de Grecia y Roma. Lo mismo ocurrió en otras partes, como Francia, España o Alemania, de modo que el concepto del carácter nacional se convirtió en un elemento útil para la nueva imagen y el nuevo lenguaje, donde resultó habitual la comparación de Europa con la civilización clásica, resumida en la famosa *Querella de los antiguos y los modernos* (30). En realidad, una caracterización psicológica de los pueblos europeos se hace ya en plena Edad Media, incluso antes. El historiador romano Tácito describió unos caracteres de los germanos que entroncan directamente con los atribuidos a los alemanes modernos. Esta tendencia a caracterizar a los pueblos con unos cuantos rasgos se acentuó a partir del Renacimiento. El médico humanista aragonés Miguel Server, quemado en Ginebra por la intolerancia calvinista, hizo una edición de la *Geografía* de Tolomeo, a la que añadió una serie de comentarios acerca de los hombres y las costumbres de los distintos pueblos y tierras que aparecían en la obra. Eso le sirvió para establecer comparaciones entre unos pueblos y otros –ya fuese entre Oriente y Occidente o entre España Y Francia–, llenos de ironías y sarcasmos. Y, así, presenta a los alemanes como glotones y borrachos, a los franceses como habladores y combatientes brutales con poco arte, y a los españoles como taciturnos y semidoctos que querían presumir de sabios. La patriotería española ha protestado con frecuencia de los juicios de Servet, por entender que nos dejaban en mal

lugar respecto a Francia. Pero el humanista portugués Damiao de Gois, gran amigo de Erasmo, utilizó al propio Servet para hacer una defensa de España y su cultura frente a las opiniones más hostiles del cosmógrafo alemán Sebastián Münster. En el Barroco y las Luces, esta tendencia va a continuar en aumento. Baltasar Gracián, en su *Criticón*, aprovecha el relato del mito de Pandora para situar los diferentes males, escapados de la caja abierta, en determinados países. De esta forma, la **soberbia,** primera en todo lo malo, se apoderó de España; la **codicia,** que venía detrás, lo hizo de Francia; **el engaño,** de Italia; la ira, de África; la **gula** y la **embriaguez,** de Alemania; la **inconstancia,** de Inglaterra; la **simplicidad,** de Polonia; la **infidelidad** de Grecia; la **astucia,** de Moscovia; la **atrocidad,** de Suecia; la **injusticia,** de Tartaria; la **cobardía,** de China; la **temeridad,** de Japón; la **pereza,** que llegó tarde, tuvo que pasar a América, a morar entre los indios; y la **lujuria,** *"pareciéndole corta una sola provincia, se extendió por todo el mundo, ocupándolo de cabo a rabo"* (31).

Comentarios parecidos a los de Gracián se hallan, en la misma época, en el británico Daniel Defoe y en el francés Houdar de la Motte, o en el señor de Brantóme. Se trata de que cada país se va viendo a sí mismo de una determinada manera, mientras que los extranjeros lo hacen igualmente, tanto respecto de sí mismos como de los demás. Y todos tratan de ver con benignidad sus malas cualidades y de engrandecer y exaltar sus virtudes. La escasa consistencia de la mitología de los caracteres nacionales, se revela en las grandes sorpresas que se producen al encontrarse con las apreciaciones pasadas y los cambios generados en el curso de la historia. A principios del siglo XVIII, se pensaba que los ingleses eran una nación muy propensa a la revolución y el cambio, mientras se veía a Francia como un país estable y sólido. Todavía Voltaire escribe: *"Los franceses opinan que el gobierno de Inglaterra es más tempestuoso que el mar que le rodea, y esto es realmente cierto".* Un siglo después, los ingleses eran vistos como una nación impasible y flemática, enemiga de la revolución violenta, mientras los franceses aparecen como un pueblo dado a la práctica y a la doctrina revolucionaria. Los alemanes, a comienzos del siglo XIX, aparecían como un pueblo poco práctico, muy dotado para la filosofía, la música y la poesía, y muy inepto para los negocios y el desarrollo industrial. Sin embargo, los estereotipos tienden a perpetuarse y la perfidia inglesa, la barbarie teutónica o el orgullo y la pereza española asoman en cuanto se presenta la oportunidad. De ahí la dificultad de abordar cuestiones como el ser de España (32).

Una ligera aproximación a la historia de Europa nos muestra el hecho incontrovertible de que España, con independencia de las referencias que se refieren a ella desde la Antigüedad constituye, junto a Francia e Inglaterra, el primer ejemplo de un Estado moderno (33). Y existe una percepción muy definida en toda Europa de lo que son los españoles, la monarquía católica de España y el propio carácter nacional del español. Otra cosa es la visión que se tiene de España desde el interior o desde fuera, y la propia evolución de la percepción de la realidad española y de su carácter nacional hasta nuestros días. Y, otra, es la articulación jurídico-política del Estado español para integrar en un sistema determinado de gobierno los diversos territorios de la nación española. No es posible referir aquí lo que pasaba con España y los reinos peninsulares durante la Edad Media. Existía, como probó brillantemente José Antonio Maravall, un concepto de España en la Edad Media; pero no se puede decir que existiera entonces una nación española, como no existía una nación catalana, vasca o castellana, entendidas en el sentido político de Estados-nación, porque no había Estados-nación en la Edad Media. Se puede hablar de naciones irlandesas, inglesas, francesas o picardas, como se decía de los estudiantes pertenecientes a esas comunidades que se agrupaban como tal nación en una universidad extranjera, ya se tratara de París, Salamanca o Bolonia. Pero no había Estados-naciones, ni de España, ni de Francia, ni, mucho menos, de Cataluña o de Euskadi.

El concepto de España se refería a los reinos y señoríos medievales, que constituían la frontera occidental de Europa frente al Islam, donde existía un cierto ámbito de poder cristiano que se diversificaba en los reinos de Castilla-León, Aragón, Portugal y Navarra, pero que ofrecía una cierta unidad solidaria en el hecho de la Reconquista. Y se daba la circunstancia de que, incluso en el mundo islámico, el territorio que ocupaban los árabes como Al-Andalus era identificado también, no como la Andalucía de hoy, sino como España. Esa realidad histórica y geográfica de la Península Ibérica se va a proyectar en la Modernidad en forma de dos Estados-naciones: España y Portugal. Así, en un principio, el rey de Portugal se opone a que los Reyes Católicos se pudieran titular reyes de España, pues entendía que el concepto abarcaba también a Portugal, cosa que puede verse en los *Lusíadas* de Camoéns, donde se habla de España para referirse al lugar de procedencia de los descubridores portugueses. Pero no debemos confundir las cosas y aplicar conceptos post-revolucionarios y del Estado constitucional a la España del Antiguo Régimen.

Lo que de verdad existía entonces era la "Monarquía de España", como ha indicado en su libro, Miguel Artola (34). Esa Monarquía –que se constituye con los Reyes Católicos y que se convierte en un Estado Imperial– aunque menciona una larga retahila de títulos en los documentos oficiales, en los que figuran Castilla, León, Aragón, Navarra, Cataluña, Valencia, Galicia Las Indias, etc., tiende a identificarse como Monarquía de España. Felipe II firma algunos documentos y tratados como Rey de España, y de hecho, las otras monarquías y cancillerías de Europa identifican la realidad política de la Corona de los Austrias como la Monarquía del Rey Católico de España. El Conde-duque de Olivares recomienda a Felipe IV que se titule directamente Rey de España, cosa que en realidad ocurrirá con los Borbones, cuando la Monarquía absoluta aquí establecida, después de una guerra de sucesión entre las dinastías reinantes, pase a ser el Reino de España e Indias.

La Monarquía o el Reino de España es un Estado soberano, en la acepción de soberanía definida por Jean Bodin como potestad absoluta y perpetua de una República, identificada con la Corona, pero también con la unidad de la fe católica y las instituciones de los viejos reinos y señoríos, que se expresarán a través de las Cortes y de toda la nueva organización política y administrativa de los Consejos, Virreinatos, Chancillerías y Audiencias. Esa España de la Europa o Cristiandad medieval fronteriza con el Islam, se proyecta hacía el exterior como un Estado imperial (35), que continúa en las Indias el impulso de la Reconquista, como puso de relieve Arnold Toynbee, mientras Francia, el otro gran Estado continental, se orientaba más a reforzar su unidad interna. La crisis económica y política del siglo XVII, en la que España, y especialmente Castilla, se ve sometida a ingentes gastos y continuas guerras como potencia imperial, darán lugar a una primera literatura de tipo regeneracionista y restauradora de su economía, industria y comercio, que va de González de Cellorigo o Sánchez de Moneada a Quevedo y, curiosamente, al propio Olivares, personaje político de gran envergadura, como ha mostrado J. Elliot, en un notable estudio. De todos modos, la separación de Portugal, la sublevación de Cataluña y la derrota de Rocroi condujeron al nuevo orden definido de la Paz de Westfalia. Este orden da un giro a la distribución del poder en Europa, desatándose un notable pesimismo histórico y una declinación de la Monarquía española, que finalizará en un cambio de dinastía, tras una enconada guerra de sucesión, que dividió a diversas fuerzas políticas y territoriales, que aún siguen proyectándose sobre la

política española de hoy, principalmente por los decretos centralizadores de la Nueva Planta que vino a imponer Felipe V, así como por la introducción de la Ley Sálica, que excluía a las mujeres de la sucesión al trono y que había de derivar, en el siglo XIX, en una malhadada ristra de guerras civiles carlistas (36).

Sin embargo, a pesar de la abundante literatura de la decadencia, en el dieciochesco Siglo de las Luces va a cobrar especial fuerza la idea de España y de la nación española, como mostró G. Anes (37). Ello, claro está, se verá de forma distinta por el grupo de los ilustrados o por el sector más conservador y reaccionario, que polemizarán también en torno a los caracteres nacionales que definen o deben definir a la nación española. En este sentido, se hallaba, por un lado, el tópico interno de España como nación decadente. Por otra parte, la visión externa que se tenía desde fuera, especialmente por parte de ingleses y franceses, de España como nación inerte y decadente, lo cual servía para reavivar la polémica interna española. Carmen Iglesias ha estudiado con finura esa visión de España desde el exterior, como algo que ha tenido una notable repercusión en la idea que los españoles se han hecho de su propio pasado (38). La imagen más o menos deformada que se tiene de un país extranjero es corriente en todas las latitudes. Sin embargo, en el caso de España se le ha prestado una excesiva atención por parte de los españoles, hasta el punto de que muchas críticas y estereotipos –leyenda negra incluida– se han interiorizado como propias y han vuelto a reforzar lo que desde fuera se había insinuado. Lo cual es grave, porque muchos de esos tópicos y estereotipos proceden de la época en que España era una potencia imperial y de países que han sufrido las consecuencias de la dominación española, y no sólo en Flandes o Italia. Si dejamos a un lado a Felipe II y la leyenda negra, cuya historia se ha revisado a fondo con motivo del centenario, durante la Ilustración, el juicio de franceses y de ingleses tuvo notable repercusión, por la fuerte personalidad intelectual de algunos de los críticos y la incidencia en los nuevos valores de la ciencia, el trabajo y la tolerancia. Que Francesco Guicciardini, embajador de Florencia ante Fernando el Católico, hubiese dicho que todos los españoles tenían *fumo di fidalgo* en la cabeza, no tuvo demasiadas consecuencias. Que Montesquieu dijera que, en España, el máximo prestigio se adquiría por estar sentado, sin hacer nada, en una silla; o que Voltaire afirmara que, en España *"nada se conoce de cuanto hace la vida cómoda",* contribuyó decisivamente a la idea de falta de laboriosidad y de sentido práctico de los españoles, que ha ocupado un gran lugar en nuestra propia visión de la historia moderna de España.

En la Ilustración, sin embargo, se luchó también contra los tópicos y las imágenes falseadas de la sociedad española. El P. Feijóo, gran denunciador de atrasos y supersticiones, dedicó varios discursos de su *Teatro Crítico* a cantar las glorias de España en unos términos que se asemejan, hacía atrás, a las viejas laudes de España, desde San Isidoro a Alfonso X El Sabio, y, hacia delante, a lo que hará Menéndez Pelayo en el siglo XIX. Algo parecido ocurre en numerosos aspectos de la *Historia Crítica de España* de Masdeu. No es ése, en cambio, el caso de las *Cartas Marruecas* de Cadalso, la obra de Jovellanos y Campomanes, o las actividades de las Sociedades Económicas de Amigos del País. En general, tal y como indica Gonzalo Anes, se puede considerar que el siglo ilustrado impulsó las tendencias unificadoras de la nación española, como una medida positiva para regenerar el País. Y se adoptaron muchas decisiones que favorecieron el crecimiento económico, la instrucción pública, el desarrollo de las ciencias y de las expediciones científicas. A pesar de todo, llegamos a fines del siglo XIX y comienzos del XX, con una visión sesgada de nuestro pasado histórico y una idea excesiva de la decadencia, que se manifiesta en la Restauración y en el desastre del 98. Ortega y Gasset llegó a decir injustamente que el siglo XVIII fue un siglo perdido para España, ya que estuvimos alejados de ese siglo educador. Y, antes, don Juan Valera había insistido en el divorcio que se había producido en España entre el pueblo y los intelectuales, entre las clases populares y las clases cultas. Todo lo cual, unido a las influencias del movimiento romántico, desarrollaron muchas ideas, en el sentido de que la burguesía y la aristocracia españolas no tenían "carácter", dada su vena extranjerizante, y que la verdadera savia se hallaba en el pueblo, que empezó a ser idealizado, en el sentido del buen vasallo que no encuentra buen señor. Ortega llega a decir que, en España, todo lo ha hecho el pueblo, y que, lo que éste no hizo, se ha quedado sin hacer. Lo cual se avenía muy bien con la moda de disertar sobre los caracteres nacionales y la psicología de los pueblos. Alfred Fouillé publicó, a comienzos del siglo XX, un *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos*, donde se valoran mucho las ideas expresadas por Ganivet en el *Idearium español* para acabar afirmando algunos rasgos semiafricanos del carácter español, incluyendo aquí la violencia, el fanatismo y otras generalizaciones que hacen recordar las fórmulas de Gracián. Entre ellas, la debilidad, la abulia, la extenuación de la voluntad, la falta de un verdadero sentido del trabajo. En lo cual Fouillé no solo entroncaba con Ganivet, sino con otras ideas y estereotipos de la Restauración y de la Generación del 98.

Una gran parte de nuestro siglo veinte ha transcurrido en medio del debate de esos estereotipos y de ese mito de los caracteres nacionales, que ha sido vapuleado por J.A. Maravall y Julio Caro Baroja con notable erudición e ironía. Otros historiadores han insistido en la cuestión. Menéndez Pidal, en la "Introducción" a su edición de la monumental *Historia de España* habla de los caracteres y de los rasgos que definen a los españoles agrupándolos en unas cuantas rúbricas: sobriedad, desinterés, energía y apatía, humanitarismo, tradicionalidad, idealidad, individualismo y algún otro. Menéndez Pidal considera que la sobriedad es la cualidad del carácter español –que él remonta al pensamiento de Séneca– y que nuestra gran virtud, y a la vez nuestro gran defecto, ha sido *"atender a los móviles ideales más que a los provechos económicos"*. Sin embargo, el propio autor estima *"ese despego hacia el trabajo, tan señalado a través de los siglos cuenta con rectificaciones de carácter general no difíciles ni frecuentes"*. Lo que ocurre es que somos inconstantes, la intermitencia en el esfuerzo no es diaria, y *"satisfecha la necesidad apremiante, la atención se va tras otros móviles que le resultan más atractivos"* (39). Américo Castro y Sánchez Albornoz, discípulos notables de Menéndez Pidal, siguieron dentro de su línea investigadora, si bien con grandes polémicas y divergencias entre ellos dos y también con respecto a su maestro en varios enfoques. Américo Castro negó el supuesto senequismo español, mantenido por Menéndez Pelayo, Ganivet, Menéndez Pidal y tantos otros, afirmando de modo contundente que *"Séneca no era español, ni los españoles son senequistas"*. Además, en cuestiones que aquí nos conciernen, a la hora de configurar lo que él llama la peculiar "vividura" del español, Castro cree que el hidalguismo de los cristianos castellanos, con su desprecio por las tareas mecánicas y artesanas, dejó esas funciones útiles y productivas en manos de moros y judíos, al mismo tiempo que se iba avanzando en el sentimiento de pertenecer a una casta superior. De este modo, aunque se valoraba lo producido por los artesanos, negociantes, industriales y demás profesionales, se degradaba a quienes lo hacían, como propio de castas inferiores. *"El producto era bueno* –escribe Castro– *pero sus productores no se convertían en una clase social legitimada. La producción de riqueza no aparecía como un índice de valor para la casta cristiana, la cual necesitaba y desdeñaba a quienes allegaban dinero"*. Y, así, el villano más humilde tenía conciencia de pertenecer a una casta que podía elevarle en cualquier momento a la hidalguía, a través de los caminos legítimos: "Iglesia, mar o casa real", por un lado, "corte o cortijo",

por otro. La conciencia de ser hidalgo, y no plebe, vedaba el ejercicio de algunas de las actividades más útiles para la colectividad, circunstancia que se vio agravada por la obsesión de probar la limpieza de sangre y el hecho de ser "cristiano viejo" (40).

Sánchez Albornoz considera esta tesis excesivamente simplista y, además, históricamente inexacta y desconocedora de la propia realidad europea. Lo cual es cierto. Toda la nobleza europea anterior al Renacimiento sentía el mismo desprecio hacia las tareas manuales. Y no digamos la aristocracia griega. Sánchez Albornoz recuerda que, si Alfonso X dispuso en *Las Partidas* la pérdida de la condición de caballero para quien *"usase públicamente el mismo de mercaduría, u obrase de algún vil menester de manos, por ganar dineros",* Enrique III de Inglaterra decretó también que pudieran ser armados caballeros todos los hombres libres, salvo los mercaderes.

Lo que le ocurrió al hidalguismo español fue que se prolongó excesivamente en el tiempo, tardando mucho más en participar de los negocios o valores de la burguesía, y el hecho de que fuera exagerado y desproporcionado el número de españoles que disfrutaban del estatuto de hidalguía. En algunas partes de España, como Asturias y León, el número de hidalgos era igual que el de pecheros. En el conjunto de las provincias de Castilla, a mediados del siglo XVI, el número de hidalgos se acercaba a los 110.000, mientras que el conjunto de los vecinos pecheros apenas llegaban a los 90.000. Demasiados hidalgos, sin duda, tal vez explicable por los prolongados avatares de la lucha contra los musulmanes y la posterior aventura americana, que facilitó la fluidez entre las clases sociales, la emulación guerrera y caballeresca que permitía ascender en un golpe de fortuna, y el atractivo de poder llegar a vivir de rentas sin someterse a las penalidades serviles del trabajo o de la poco honrosa actividad mercantil. La relación y los equilibrios entre el poder, la riqueza y el dinero siguieron aquí un proceso asimétrico y diferencial respecto a otros países europeos, y Sánchez Albornoz acaba también reconociendo que todo ello derivó en una especie de **inclinación triple del carácter hispano:** un vivo sentimiento de emulación; una alta valoración de sí mismo y de igualdad frente a los demás compatriotas, al estilo "del Rey abajo, ninguno"; y una concepción firme de las obligaciones que engendra la amistad, que puede llevar a rasgos generosos y aún de heroísmo civil, pero también a compadreos y nepotismos perjudiciales para la vida social y el propio desarrollo económico (41).

A su vez, Salvador de Madariaga planteó igualmente las peculiaridades de los españoles, de los ingleses o de los franceses, dentro de la cultura europea, mostrándose ferviente partidario de la realidad de los caracteres nacionales. Dentro de un conjunto de ideas y de formas culturales comunes a toda la civilización europea, Madariaga creía descubrir rasgos y modos de conducta de sus distintos pueblos y naciones, hasta el punto de identificarlos con una sola palabra: el *fairplay* para los ingleses; *le droit* para los franceses; el *honor* para los españoles. Y utiliza esas palabras en su idioma original, porque estima que ninguna de ellas se puede traducir a otras lenguas, aunque existan algunos términos similares, con un cierto parentesco, pero muy alejado del profundo sentido que tienen en la voz original. El *fairplay* que es término de raigambre deportiva, y que designa la perfecta adaptación del jugador al juego y a los compañeros del equipo, vendría a manifestarse, básicamente, como acción. *Le droit* es una idea calculadora y rectilínea, fría, que precede a la acción y que se expresa como inteligencia. El *honor* es un profundo sentimiento subjetivo, patrimonio del alma, que se manifiesta como pasión, como acción que devora las reglas. De este modo, acción, pensamiento y pasión vendrían a definir el carácter esencial de ingleses, franceses y españoles, dentro de la común cultura de Europa, y todo ello sin olvidar la afinidad de los contrastes, que situaría a ingleses y españoles como amantes y aún artistas del ocio, frente a la devoción del francés por el trabajo y el esfuerzo como recompensa de su propia rectitud (42).

En un plano más filosófico, Miguel de Unamuno viene a incidir en esa actitud recelosa de los españoles ante el trabajo, señalando nuestro alejamiento de la concepción moderna del trabajo y de la profesión, puesta de moda por la Reforma protestante y el puritanismo nórdico, fustigador de ocios y diversiones, contrarios a las virtudes de una ascesis capaz de mostrar como el signo de los elegidos se manifiesta en el éxito profesional. Unamuno echa de menos esa ética puritana que vive el trabajo como si fuera una religión civil, superadora de las nieblas y angustias de las mal entendidas vocaciones monásticas que ahogan los impulsos de la vida. *"El más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la civilización cristiana* –escribe en *El sentimiento trágico de la vida*– *es el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil, quebrantando la noción monástica y medieval de la vocación religiosa, noción envuelta en nieblas pasionales e imaginativas y engendradora de terribles tragedias de la vida"* (43). La vocación de cada uno

debe situarnos libremente en el puesto donde nos encontremos a gusto con nuestras aptitudes, cosa que casi nunca ha ocurrido, a la hora de configurar o determinar el oficio que se ejerce. Por eso, piensa Unamuno, *"acaso el mayor progreso social consiste en una cierta indiferenciación del trabajo, en la facilidad de dejar uno para tomar otro, no ya acaso más lucrativo, sino más noble –porque hay trabajos más o menos nobles– mas suele suceder con triste frecuencia que ni el que ocupa una profesión y no la abandona suele preocuparse de hacer vocación religiosa de ella, ni el que la abandona y va en busca de otra lo hace con religiosidad de propósito"* (44).

Ya en obras más tempranas y con preocupaciones más políticas y sociales, Unamuno mostró esa falta de apego al trabajo y a los deberes profesionales por parte de nuestra sociedad. *"Es proverbial nuestro castizo horror al trabajo* –dice en su madrugador *En torno al casticismo–, nuestra holgazanería y nuestra vieja idea de que "ninguna cosa baja tanto al hombre como ganar de comer en oficio mecánico"; proverbial la miseria que se siguió a nuestra edad de oro, proverbial nuestros pordioseros y mendigos y nuestros holgazanes que se echan a tomar el sol y se pasaban con la sopa de nuestros conventos. El que se hizo hidalgo peleando moriría antes que deshonrar sus manos"* (45). Y Unamuno sigue denostando a hidalgos, clérigos y paseantes aventureros, amigos de esperar la suerte de cada día, del pan y toros, del mañana será otro día, en vez de entrar en el heroísmo sostenido, oscuro y lento del verdadero trabajo. Así iría transcurriendo una intrahistoria española, enemiga del trabajo serio, partidaria de abandonar su suerte a lo que haga el Estado con beneficencias o prebendas, convertido el pueblo en masa electoral y contribuible, y reducidas las ideas políticas a una concepción hospiciana del Estado, que ofrece caridad en lugar de libertad.

Manuel Azaña, allá por 1924, en un artículo publicado en la revista *España* hacía una crítica sutil e irónica de los supuestos caracteres nacionales, comenzando por el español. ¿En qué consiste tal carácter? Unos españoles son muy distintos de otros. A unos les encantan los toros, las misas, los curas; a otros, como el propio Azaña, no le gustan las corridas y son anticlericales. En nombre del carácter nacional, unos ahorcaron a Riego y otros fusilaron a don Santos Ladrón. *"No sé dónde empieza históricamente el carácter nacional de España* –escribe Azaña– *ni sé donde concluye en la esfera de las costumbres actuales ¿Cuándo ha sufrido nuestro carácter la mayor violencia? ¿Cuándo se ha mostrado en su espontaneidad pura? ¿Nos cuadraba mejor el despotismo de Felipe*

V, o la división cuantitativa de la soberanía en la Edad Media, o el sistema eclesiástico-militar de esos pobres visigodos que sólo por snobismo tomaron el nombre de bárbaros? El carácter nacional, por nadie definido, en cuya erupción ha de confiarse, sin el gobierno de las ideas y de la inteligencia crítica, que es el arma reformadora, ¿cómo se conduce frente al progreso?… (se dice que) hemos de hacer una Constitución que convenga al carácter nacional; pero ¿quién le dará a este ser oprimido durante un siglo (¿nada más?) la forma que le cuadre?… Todos los españoles tendremos que formar un corro inmenso alrededor de los Toros de Guisando, y esperar con ansiedad a que reste vulnerable vestigio ibérico nos revele nuestra identidad nacional (46).

El mito de los caracteres nacionales ha sido vapuleado en la segunda mitad del siglo veinte, donde no sólo se afirmó que las identidades nacionales eran cambiantes, y no permanentes, sino que los caracteres nacionales pasaron a figurar entre los estereotipos y los prejuicios colectivos cercanos al racismo. En España, historiadores y antropólogos tan solventes y agudos como José Antonio Maravall o Julio Caro Baroja han demolido la mitología del carácter nacional como constante histórica. Lo cual no impide que, en algunos momentos de su existencia, los países, naciones o estados ofrezcan unos rasgos y unas peculiaridades más acusadas o diferentes de los que se dan en otros, que pueden compartir un cierto aire de familia, que diría José Luis Pinillos. En cualquier caso *"El mito del carácter nacional es un mito amenazador y peligroso. Es un mito para hacer hablar mucho y mal a gentes concejiles",* escribe Caro Baroja (47). En ese sentido, que los caracteres nacionales o las identidades sean cambiantes, no significa que carezcan de fuerza para dar legitimidad a las estructuras políticas. Al contrario, las identidades nacionales que han venido a sustituir a los viejos caracteres, se están revelando como las fuerzas más poderosas del mundo contemporáneo.

En el caso de España, las ideas sobre los caracteres nacionales y las identidades deben situarse en una visión amplia que nos permita comprender la época de la Restauración. José Álvarez Junco, en su bello libro *Mater Dolorosa*, estudia el proceso de la construcción de la identidad española a lo largo del siglo XIX, desde el trasfondo de la vieja Hispania y la historia nacional española del Antiguo Régimen. Ese proceso, a partir de la Guerra de la Independencia y la construcción político-cultural de las modernas naciones, se vio impulsada y a la vez frenada por múltiples avatares, políticos, económicos, culturales, religiosos y dinásticos, que culminaron en el fin de siglo con la pérdida de los

restos del imperio colonial y la crisis del 98. Resultado de esa crisis de identidad nacional, vivida desde los lamentos regeneracionalistas de España, fue la emergencia de unos movimientos nacionalistas periféricos, sobre todo en Cataluña y el País Vasco (48). Éstos, curiosamente, adoptaron muchas de las formas quejumbrosas y victimistas de la *Mater Dolorosa* hispánica, que también reaccionará a lo largo del siglo XX con un españolismo, a veces católico y conservador, a veces laico y progresista. Españolismos que se enfrentaron a muerte en la guerra civil de 1936. Existen verdaderas montañas de libros y estudios sobre todo ello.

Sin embargo, resulta profundamente significativa una observación de Álvarez Junco en su libro: *"Curiosamente* –escribe– *en la oleada de estudios sobre el nacionalismo de estas últimas décadas, la identidad española era hasta hace poco una desoladora laguna y, en parte, sigue siéndolo hoy. Cualquier observador sensato de los que han repasado la inmensa literatura producida en los últimos treinta años en relación con estos temas ha expresado su asombro ante la tendencia a marginar el nacionalismo español en relación con las periféricas o alternativas al estatal. Se han escrito miles de artículos y libros sobre los nacionalismos vascos, catalán o gallego, mientras que se ha dejado de lado el nacionalismo español, como si fuera un fenómeno carente de interés"* (49). El autor recuerda que la anomalía ya había sido señalada una década antes por Juan Linz, y a pesar de algunos estudios importantes aparecidos en los últimos años, a cargo de Andrés de Blas, Juan Pablo Fusi, Borja de Riquer, Núñez-Seixas o el propio Linz, sigue sin publicarse una obra sobre España comparable a las que existen sobre Francia, Inglaterra y Alemania. Ello resulta insólito, al tratarse de un Estado cuyas fronteras se han mantenido básicamente estables a lo largo de los últimos cinco siglos, pese a la enorme fluidez fronteriza del continente europeo durante ese período histórico. *"Por muchos que hayan sido sus problemas, en el siglo XXI, la española ha sido la identidad política de mayor éxito de las surgidas en la Península Ibérica durante, digamos, el último milenio, y por tanto es un fenómeno que merece el más cuidadoso estudio"* (50). El libro de Álvarez Junco es una buena guía para descubrir y ponderar los éxitos y fracasos del nacionalismo español del siglo XIX, así como de las identidades que rivalizan con la española a lo largo del siglo XX.

IV

IDENTIDADES DEL SIGLO XX

El problema de la identidad nacional no está más claro que el del carácter nacional, al que ha venido a sustituir. Antes, para salir de las contradicciones que producía la evolución del supuesto carácter, se hablaba de los "inevitables cambios" que la historia origina. Ahora se habla, no de cambios, sino de "crisis" de las identidades, con lógica, pues se da por sentado que la identidad responde a un proceso deliberado de construcción y transformación de una comunidad nacional, que pasa por fases sucesivas en la realización –o búsqueda– de esa identidad. En el caso de Francia, Fernand Braudel, en su obra de despedida, *La identidad de Francia*, parte de la realidad geográfica de que "Francia es una diversidad", en la que han concurrido muchas otras diversidades culturales y económicas, unificadas por la política. Y es la voluntad política la que puede hacer que la identidad de Francia, "una economía campesina hasta el siglo XX", se pueda mantener en la nueva realidad industrial y tecnológica de la Unión Europea. *"Una nación* –escribe Braudel– *sólo puede ser a costa de buscarse siempre de transformarse siempre en la dirección de su desarrollo lógico"* (51). Lo que sucede es que, a veces, la dirección puede no ir en el sentido del desarrollo lógico, como es el de la integración europea, sino en el de la puesta en cuestión del anterior proceso de unión de la nación-Estado, para dar paso a otras identidades surgidas de nacionalismos inventados dentro de un Estado varias veces centenario, que trata de avanzar en el sentido lógico de la integración. Ese puede ser el caso de España y de otros países europeos, como Italia o el Reino Unido, que llevan adelante un proceso de integración europea, avalado por la voluntad democrática de una mayoría de sus ciudadanos, y, al mismo tiempo, se encuentra con movimientos nacionalistas en el interior de sus viejas fronteras estatales, que reclaman un derecho a la autodeterminación y a la secesión. En España, la aparición de estos movimientos nacionalistas coincide con la "invención" o desarrollo de una identidad nacional española de corte y talante liberal. Como ocurre con toda doctrina de la identidad colectiva, esa visión general de España trataba de asentarse en una serie de realidades históricas, unidas a la búsqueda del "genio" o del "espíritu" del pueblo y a la mitificación de una serie de características propias, por encima de las

diferencias locales o regionales. A la vez, la identidad de España se apoyaba especialmente en la originalidad histórica de Castilla, unificadora de las fuerzas políticas peninsulares y conductoras de la conquista y de la empresa de las Indias.

Sin embargo, esa identidad de corte liberal no debía de estar muy clara, pues todavía hacia los comienzos de la primera Gran Guerra Europea, Ortega y Gasset se preguntaba en sus *Meditaciones del Quijote: "Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, pérdida entre el ayer ilimitado y el mañana sinfín, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?"* (52). Después, en la *España invertebrada*, Ortega tratará de dar respuesta a la pregunta, situando a Castilla como la forjadora de la estructura nacional de España, como la abanderada del proyecto sugestivo de vida en común, que implicaba la unificación de las dos políticas internacionales que había en la península: la de Castilla, hacia Centroeuropa, África y América; y la de Aragón, hacia el Mediterráneo. Pero, a esa vocación unificadora de Castilla se le fue difuminando el proyecto común y pudieron emerger las fuerzas desintegradoras de los nacionalismos latentes. Y es así como, hacia 1900, "se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos… Es el triste espectáculo de un larguísimo, multisecular otoño" (53).

Ese rumor de los nacionalismos periféricos es el que acompañó a la "invención" de la identidad nacional liberal en el cambio de siglo. Identidad que destacó una serie de rasgos del "español", desde el individualismo y la escasa solidaridad social, hasta el profundo sentido democrático e igualitario, junto a un sentimiento religioso de predominio místico y a un espíritu popular realista y aún de exagerado pragmatismo sanchopancesco. A esa identidad nacional española, desarrollada en medio de unos intereses económicos y políticos muy reales que abarcan todos los territorios y gentes de España, se van unir los nuevos movimientos nacionalistas de catalanes, vascos y gallegos. El nacionalismo catalán surge, en gran medida, como una confluencia del descontento con la política castellanizante de la Restauración y de la evolución del catalanismo cultural surgido en la *Renaixenca* del siglo XIX, con la poesía de Aribau y Pedro Mata, de Verdaguer y Maragall, y con la obra histórica y de teoría política de Milá Fontanals y V. Balaguer, de Valentí Almirall y Prat de la Riba. El nacionalismo vasco, que a diferencia del catalán, no contó nunca con una "nacionalidad" homogénea y que participó ampliamente en todas

las empresas de Castilla –incluidas las Indias– se apoyó esencialmente, aparte de la lengua, en su sistema foral. De ahí que la emergencia del nacionalismo vasco a comienzos de siglo vaya ligado a la cancelación de los fueros por el sistema constitucional. Existió también un movimiento cultural vinculado a la idealización de la vida y a las tradiciones rurales, especialmente en el caso de Trueba, Navarro Villoslada o Vicente Arana. Pero es obvio que el nacionalismo vasco no se apoyaba con tanta fuerza como el catalán en una cultura avanzada de tipo modernista, y la mayoría de los intelectuales vascos de aquel momento, como ha señalado Juan Pablo Fusi, desde Unamuno a Salaverría, desde Zuloaga o Baroja a Maeztu, estimaban que lo vasco se hallaba enraizado en la cultura española (54). Con la abolición de los Fueros en 1876, empieza a desarrollarse un movimiento nacionalista, inicialmente vizcaíno, en medio de la desintegración de la sociedad agraria tradicional y el desarrollo del industrialismo pluralista. Eso es lo que explica el carácter urbano y bilbaíno de los orígenes del movimiento, enarbolando una identidad de tintes reaccionarios contra la industrialización y la inmigración de trabajadores no vascos, que es lo que predomina en la doctrina del fundador Sabino Arana. En cuanto a Galicia, el movimiento nacionalista es de base fundamentalmente cultural, desde Eduardo Pondal a Rosalía de Castro, desde Manuel Murguía a Curros Enríquez. Existen, claro está, doctrinas políticas en el inicial movimiento gallego, pero, en general, no pasan de un cierto regionalismo descentralizador, como el propugnado por Alfredo Brañas.

De este modo, en el siglo XX se produce el afianzamiento de una identidad histórica española, muy marcada por la idea de la decadencia y de un pesimismo, no sólo de literatos y pensadores, sino de los mismos líderes políticos –baste recordar la "España sin pulso", de Silvela, o el "español es el que no puede ser otra cosa", de Cánovas– que se remontaban muy atrás en nuestra historia. En la segunda mitad del siglo XIX, una serie de escritores se interrogan por las causas del atraso y la decadencia de España y por la ignorancia y los prejuicios que en toda Europa existen acerca de lo que aquí ocurre, y acerca de lo que somos los españoles. Don Juan Valera da una lúcida visión de ello en un artículo escrito en 1868: "Sobre el concepto que hoy se forma de España", concepto casi siempre pésimo, especialmente por parte de los extranjeros. *'Todos* –dice– *hablan mal de nuestro presente; muchos desdoran, empequeñecen o afean nuestro pasado. Contribuye a esto, a más de la pasión, el olvido en que nosotros mismos ponemos nuestras cosas"* (55). En medio de ese clima,

era lógico que se produjera una literatura regeneracionista y un movimiento europeizador, capaz de modernizar las estructuras económicas y sociales de España y de dignificar su papel como nación en el concierto europeo. Ortega dirá que, si España es el problema, Europa es la solución, y por diversas vías, empezando por la educativa, se proponen metas modernizadoras, revisiones históricas, proyectos de una nueva comunidad imaginada, en la que, al lado de la modernidad, figura siempre una cierta manera española de mirar las cosas, que proponía el mismo Ortega.

A lo largo de los siglos XIX y XX la invención de esa identidad de España, propia del constitucionalismo liberal, tuvo que batallar e ir conviviendo con la otra visión tradicional y ultracatólica de la identidad de España, y con el desarrollo de los nacionalismos periféricos. Se trataba, por un lado, de la afirmación de una identidad nacional basada en una sociedad abierta, frente a otra concepción que defendía una sociedad cerrada. Y, por otro, de una idea tolerante con las diferencias reflejadas en un Estado pluralista, frente a la idea de un Estado centralista, unificador por decreto de todas las diferencias. Las dos concepciones acabaron en la confrontación de la Guerra Civil española de 1936 y la dictadura franquista. Santos Julia ha contado en un clarificador libro la historia, o las historias de las Dos Españas, a partir de la reflexión, el protagonismo y la influencia de los intelectuales españoles, desde los escritores testigos de la revolución liberal de comienzos del siglo XIX, hasta los que van a plantear y vivir la supervisión de las dos Españas en el proceso del siglo XX. Relatar la historia de los intelectuales y escritores públicos españoles es, ciertamente, el gran relato de la configuración del Estado nacional moderno en España (56). Max Weber había visto con agudeza la vinculación de los intelectuales a la formación del Estado nacional moderno y la de profesionalización de la actividad política. "Es natural que si los que disponen de poder dentro de una comunidad política exaltan la idea del Estado, escribe Weber, los que se encuentran en el seno de una "comunidad de cultura", es decir, un grupo de hombres con capacidad para realizar obras consideradas como "bienes culturales", usurpen la dirección. Nos referimos con ello a los intelectuales, que, como antes hemos indicado, están específicamente predestinados a propagar la idea "nacional" (57). Eso ocurrió, tanto en el plano individual como en el de una intelectualidad colectiva, siguiendo las pautas de la industrialización masiva que benefició especialmente a la burguesía y a una *intelligentzia* en ascenso, si bien es preciso tener en cuenta el paso del tiempo. A. Smith opina

que "puede ser cierto que, a nivel cultural, el nacionalismo (la ideología y el lenguaje) es producto de los intelectuales y que los intelectuales suelen sentirse atraídos por sus promesas. Sin embargo, a nivel político los intelectuales propiamente dichos son menos notorios. Su lugar puede ser ocupado, según el caso, por otros varios grupos" (58). En un primer momento, la *intelligentzia* suele ser decisiva para establecer las identificaciones nacionales de base territorial y cívica, y para difundirlas. Pero su participación posterior, a la hora de hacerla realidad, suele ser más reducida. En el caso de España, Santos Julia comenta que, en el camino hacia la democracia, destacó la figura del intelectual comprometido con relatos de proyección universal. Esa figura se fue edificando con el triunfo de la Transición. Sin embargo, escribe, *"su decadencia, una vez consolidada la democracia, no anuncia el fin de la especie, porque a pesar del mucho debate que en los últimos años del siglo* XX *se ha levantado en torno al silencio y la muerte de los intelectuales, lo cierto es que su presencia se ha multiplicado y diversificado en la misma medida en que se han mostrado definitivamente incapaces de elaborar ningún nuevo gran relato, al estilo de todos sus predecesores"* (59). Eso es cierto en la actual vida pública española, referida no sólo a los intelectuales, sino también al conjunto de la clase política, donde los niveles de incompetencia y mediocridad superan las cotas más pesimistas. Sin embargo, en el panorama occidental se van abriendo paso una serie de realidades supranacionales y de miradas cosmopolitas que pueden contribuir a la transformación del viejo Estado nacional y sus soberanías westfalianas, en medio de un mundo globalizado, donde algunos parecen divisar nuevos paraísos comunales. En el siglo XIX, se fue formulando el principio de las nacionalidades, como gran expresión de las ideologías basadas en la idea de la nación cultural y del carácter artificial de las organizaciones estatales. Allí donde no se ha logrado reconciliar el Estado con la nación cultural, parece lógico que las nacionalidades, en cuanto naciones no realizadas políticamente, reclamen el derecho a tener un Estado propio (60). "Una nacionalidad, un Estado", es el principio que reivindicó Pasquale Stanislao Manzini, creador de la Escuela Italiana del Derecho Internacional. Hombre del *Risorgimento*, inmerso en el despertar romántico de la conciencia nacional italiana, defenderá su teoría de la nacionalidad con argumentos históricos y jurídicos, que implican admitir una especie de derecho natural de cada nación para constituirse en Estado independiente. Para él, la nacionalidad es "una sociedad natural de hombres conformados en comunidad de vida y de conciencia social por

la unidad de territorio, de origen, de costumbres y de lengua". Por tanto *"el derecho de nacionalidad no es más que la misma libertad del individuo, ampliada al común desarrollo del agregado orgánico de individuos que forman las naciones; la nacionalidad no es más que la manifestación colectiva de la libertad, siendo tan sana y divina como la libertad misma"* (61). De ahí que Manzini proponga como fundamento del Derecho de Gentes el principio de nacionalidad. Este principio fue, curiosamente, aplaudido por Napoleón III, mientras la opinión francesa se manifestaba indiferente e incluso hostil, aunque resultó imposible detener los procesos de la unidad italiana y de alemana. Además de la unificación de esas dos potencias, se produjeron otras aplicaciones menores del principio, como la anexión a Grecia de las Islas Jónicas o la separación de Noruega de Suecia en 1905. La hora del principio de las nacionalidades llegará, sin embargo, después de la Gran Guerra europea, cuando fue reivindicado directamente por el presidente W. Wilson, en el desarrollo de los tratados de paz de 1919 y 1920. De ahí surgirá la independencia de los Estados Bálticos, de Checoslovaquia y de Finlandia, así como los renacimientos de Polonia, de Austria como república y de la Gran Yugoslavia, dándose además una expansión territorial en Grecia, Francia y Rumania.

Toda la serie de nuevos Estados, desmembración de Imperios, mandatos neocoloniales, modificaciones territoriales y desplazamientos de población obligaron a tomar en cuenta la cuestión de las minorías religiosas, étnicas, lingüísticas, integradas en territorios de otros Estados, que fueron objeto especial de la política seguida por la Sociedad de Naciones y que acabó fracasando de modo estrepitoso. W. Wilson fue el gran valedor e impulsor del principio de las nacionalidades, unido a la idea de la autodeterminación de los pueblos y que originó múltiples conflictos. En realidad, Wilson prefería la categoría del autogobierno en vez de la autodeterminación, seguida de la democratización interna de todos los países. Sus famosos catorce puntos, incluidos en el mensaje al Congreso de Estados Unidos de 1918, venían a confirmar su fe en la idea de las nacionalidades y la autodeterminación. *"Un principio evidente* –decía Wilson–, *atraviesa todo el programa delineado. Es el principio de la justicia para todos los pueblos y nacionalidades, y su derecho a vivir en iguales términos de libertad y seguridad, tanto si son fuertes o débiles. Salvo que este principio sea su fundamento, ninguna estructura de justicia internacional podrá permanecer. El pueblo de Estados Unidos no puede actuar sobre otro principio; y a su defensa está dispuesto a consagrar sus vidas, su honor y todo cuanto posee"* (62).

Tan brillante discurso no obtuvo grandes logros prácticos. En su libro *Grandezas y Miserias de una Victoria*, Georges Clemenceau relata con un estilo directo, lleno de ironías, los avatares del Tratado de Versalles y el gran esfuerzo del presidente Wilson por situar en primer plano la liberación de los pueblos, como gran profeta de una empresa ideológica condensada en los catorce puntos de la fama (63). Reconociendo la nobleza de sus esfuerzos y así como la gran contribución de Norteamérica a la victoria de los aliados, Clemenceau señaló las contradicciones de Wilson haciendo un llamamiento a la ideología del derecho vulnerado y el rechazo del espíritu de conquista, y al mismo tiempo propiciando una paz separada para Estados Unidos y el Nuevo continente, en clara sintonía con la doctrina Monroe. En cuanto a su propuesta de una **Liga de Naciones,** que vendrían a ser el motor de la doctrina de los catorce puntos, su mismo planteamiento dejaría a tal Liga como un **superparlamento** desprovisto de cualquier poder de decisión (64). Lo más catastrófico resultó ser el rechazo del Tratado de Versalles por el Senado americano, que obligaba a una paz separada. Por otra parte, los aliados se movilizaron contra el derecho a la autodeterminación, de modo que el término no figuró en el Convenio de la Sociedad de Naciones ni en ninguno de los tratados de paz.

El fracaso de la Sociedad de naciones y del principio de igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos, unido a los imperialismos rampantes y la escalada de las ideas y los comportamientos totalitarios, condujeron al desastre sin precedentes de la Segunda Guerra Mundial. De ella resultó un nuevo orden internacional, que puso fin al mundo y liderazgo de las potencias europeas, para dar paso a las dos grandes superpotencias de Estados Unidos y la Unión Soviética, inmediatamente enfrenados en la guerra fría, que polarizó la vida política internacional en torno a la estrategia del terror nuclear y la destrucción mutua asegurada. Sin embargo, la segunda posguerra abrió también nuevos caminos en el derecho de los pueblos a su autodeterminación y en la revolucionaria doctrina de los derechos humanos. Tal y como escribe Antonio Cassese, *"tres grandes ideales –el derecho de los pueblos a su autodeterminación, los derechos humanos y el pacifismo (no ya el "ingenuo" de los ilustrados, sino un pacifismo armado)–. Quedaron consagrados en la Carta de la ONU. En dicha Carta se incluyeron concretamente siete referencias a los derechos humanos y en sustancia se trazó un programa de acción para el futuro, sin establecer, en cambio, compromisos precisos para los Estados, ni en el campo de los derechos humanos, ni en el del derecho de los*

pueblos a su autodeterminación" (65). Esos nuevos derechos se fueron desarrollando posteriormente en el seno de las Naciones Unidas, comenzando por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, seguida de los dos pactos de 1966 en esa materia (66). A su vez, en una resolución de 1960 relativa a la independencia de los pueblos coloniales, se enunciaba el derecho de autodeterminación respecto de tales pueblos, y en 1970 la Asamblea de la ONU situó ese derecho entre los seis principios básicos que debieron regir las relaciones entre los Estados, al lado de la soberanía y la no ingerencia en los asuntos internos. Sin embargo, por interesante que resulte el progreso de las nuevas doctrinas, en cuanto a los derechos humanos y la autodeterminación, el protagonismo de los Estados nacionales sigue siendo casi total, ajeno a la nueva realidad de la sociedad globalizada y las exigencias de un cosmopolitismo que choca con la práctica obsoleta de la soberanía estatal indivisible. Las identidades nacionales siguen siendo poderosas en el mundo de la postmodernidad, y el Estado protector del bienestar sigue organizado para mayor gloria del Estado nacional y sus satisfechos ciudadanos, incluso en el caso de quienes, como en la Unión Europea, están viviendo ya en un marco supranacional, con vocación cosmopolita. Es preciso ir más allá del Estado nacional y partir de sus viejas identidades para hacer frente a las muchas inseguridades que genera la globalización, especialmente entre quienes viven ya, minuto a minuto, en una sociedad cosmopolita. En el caso de Europa, que navega en una nave supranacional, es casi imposible y, además, no parece aconsejable, que el proceso histórico pudiera convertirla en un superestado europeo. Pero tampoco se puede avanzar en la integración política, si no se prescinde del viejo concepto westfaliano de la soberanía absoluta e indivisible, para adaptarla a la realidad cosmopolita de la segunda modernidad.

NOTAS al Capítulo II

(1) Slavenka DRAKULIC, *Balkan Express: Fragments from the other side of War,* London, 1993, pág. 20.

(2) Víctor HUGO: *Pour la Serbie, 1876, Ouvres completes,* Actes et Paroles, París, Vol. IV.

(3) Amin MAALOUF: *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, págs. 43 y ss.

(4) A. D. SMITH: *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997, pág. IX.

(5) Ernst GELLNER: *Naciones y nacionalismo,* Alianza Universidad, Madrid, 1988.

(6) Flavius JOSEPH: *Histoire de la guerre des juifs contre les romains,* traducida por Arnauld d'cudilly, Tome I, Bruxelles, Jean Leonard Libraire-Imprimer, 1738, págs. 178-179.

(7) Benjamín AKZIN: *Estado y Nación*.

(8) E. GELLNER: *Naciones y nacionalismo,* pág. 52.

(9) A. SMITH: *La identidad nacional,* pág. 53.

(10) Ernesto RENÁN: *¿Qué es una Nación?,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, págs. 106-107.

(11) J. ORTEGA Y GASSET: *España invertebrada,* en *Obras completas,* Vol. 14, Madrid, 1947, pág. 56.

(12) J. ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas, Obras completas*, Vol. 4, Madrid, 1983, págs. 238-270.

(13) Hans COHN: *Historia del nacionalismo,* F.C.E., Méjico, 1949, págs: 357-375. El título del libro en inglés se llama *The Idea of Nationalism. A study in Its Origins and Background;* la primera edición inglesa es de 1944.

(14) J.G. FICHTE: *Discursos a la nación alemana.* Pleamar, Buenos Aires, 1964. Vid. Discursos 2 y 3, pág. 47 y ss.

(15) E. GELLNER: *Nación y nacionalismo,* pág. 81.

(16) E. GELLNER: *op. cit.*, pág. 176 y ss.

(17) Elie KEDOURIE: *Nacionalismo,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, pág. 1.

(18) Vid. John STUART MILL: *Del Gobierno Representativo,* Tecnos, Madrid, 1985, Vid. especialmente el capítulo XVI: "De la nacionalidad en sus relaciones con el Gobierno representativo", págs. 182 y ss.

(19) HEINE: *Religión y Filosofía en Alemania,* cit. en KEDOURIE, *op. cit.*, pág. 68.

(20) A. SMITH: *La identidad nacional,* págs. 66-68.

(21) A. SMITH: *op. cit.*, pág. 72-73.

(22) A. AKZIN: *op. cit.*

(23) E. J. HOBSBAWN: *Naciones y nacionalismo desde 1790,* Crítica, Barcelona, 1991, pág. 55.

(24) Benedict ANDERSON: *Comunidades Imaginadas,* F. de Cultura Económica, Méjico, 2006, pág. 23.

(25) B. ANDERSON: *op. cit.*, págs. 24-25.

(26) H. KOHN: *op. cit.*, págs. 229 y ss.

(27) B. ANDERSON: *op. cit.*, págs. 120-122.

(28) M. Castells: *La era de la información,* Volumen 2: "El poder de la identidad", Alianza Editorial, Madrid, 1998, págs. 51-52.

(29) A. SMITH: *op. cit.*, pág. 77.

(30) A. SMITH: *op. cit.*, pág. 78-79.

(31) Baltasar GRACIÁN, en *El Criticón, Obras completas,* Madrid, 1967, págs. 646-648.

(32) Real Academia de la Historia, *España, Reflexiones sobre el ser de España,* Madrid, 1998.

(33) Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ: *España, primera forma de Estado,* Real Academia, *op. cit.*, págs. 131 y ss.

(34) Miguel ARTOLA: *La Monarquía de España,* Alianza Editorial, Madrid, 1999.

(35) Vid. John H. ELLIOT: *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1831),* Taurus, Madrid, 2006.

(36) Vid. R. GARCÍA CÁRCEL: *Felipe V y los españoles,* Mondadori, Barcelona, 2003.

(37) "La idea de España en el Siglo de las Luces".

(38) Gonzalo ANES: *"La idea de España en el Siglo de las Luces",* R. Academia, cit., págs. 223 y ss.

(39) Carmen IGLESIAS: *"España desde fuera",* en Real Academia de la Historia, *op. cit.*, págs. 377 y ss.

(40) R. MENÉNDEZ PIDAL: *Los españoles en la Historia,* en el Vol. *España y su Historia,* Minotauro, Madrid, 1957, Madrid, 1957, Tomo I, págs. 13-130.

(41) Américo CASTRO: *La realidad histórica de España,* Porrúa, Méjico, 1954, Vid. especialmente capítulos I, II y XV.

(42) C. SÁNCHEZ ALBORNOS: *España un enigma histórico,* E. Sudamérica, Buenos Aires, 1956, Vol. II, especialmente, capítulo XVIII, "España y Europa", y el colofón: "Los españoles y la historia".

(43) Salvador de MADARIAGA: *Ingleses, franceses, españoles,* en el Volumen *Carácter y destino de Europa,* Espasa-Calpe, Madrid, 1980, págs. 19-24.

(44) Miguel de UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida, Ensayos,* T. II. Aguilar, Madrid, 1958, pág. 971.

(45) UNAMUNO: *op. cit.*, pág. 973.

(46) UNAMUNO: *En torno al casticismo, Ensayos,* Tomo I Aguilar, Madrid, 1958, págs. 82-83.

(47) Manuel AZAÑA: *"Una Constitución en busca del autor".* España, 12-1-1924, en *Obras completas,* Ediciones Oasis, Méjico, Volumen I, 1966, págs. 486-487.

(48) Julio CARO BAROJA: *El Mito del Carácter Nacional y su formación con respecto a España,* Seminarios y Ediciones, S.A. Madrid, 1970.

(49) Vid. José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* Taurus, Madrid, 2001, pág. 16.

(50) ÁLVAREZ JUNCO: *op. cit.*, págs. 18-19.

(51) ÁLVAREZ JUNCO: *op. cit.*, pág. 20.

(52) F. BRAUDEL: *Identité de la France,* Arthaud-Flammorion, París, 1986.

(53) J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote, Obras completas,* Vol. I, Madrid, 1963, pág. 360.

(54) J. ORTEGA Y GASSET: *España Invertebrada,* en *Obras completas,* Vol. 3, Rev. de Occidente, Madrid, 1947, pág. 67.

(55) Juan Pablo FUSI: *El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad,* Alianza Universidad, Madrid, 1984, págs. 17-20.

(56) Juan VALERA: *Sobre el concepto que hoy se forma de España* en *Obras completas*, Tomo II. Aguilar, Madrid, 1942, 1ª edición, pág. 1.776.

(57) Santos JULIÁ: *Historias de las dos Españas,* Taurus, Madrid, 2004.

(58) Max WEBER: *Economía y Sociedad,* Vol. II, Méjico F.C.E., 1969, pág. 682.

(59) A. SMITH: *La identidad nacional,* pág. 108.

(60) Santos JULIÁ: *Historias de las dos Españas,* pág. 14.

(61) Andrés de BLAS GUERRERO: *Nacionalismos y naciones en Europa,* Alianza Universidad, Madrid, 1994, págs. 124 y ss.

(62) P.S. MANZINI, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 37.

(63) Cit. En Andrés de BLAS, pág. 134.

(64) Georges CLEMENCEAU: *Grandeurs et Miseres d'une victoire,* París, Plan 1930.

(65) CLEMENCEAU: *op. cit.*, págs. 139-150.

(66) Antonio CASSESE: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo,* Ariel, Barcelona, 1991, pág. 28.

CAPÍTULO III

Los intelectuales europeos y la culminación de las luces ilustradas en la aventura de la Modernidad. Las doctrinas del progreso

I

La Modernidad es un concepto ambivalente que requiere mucha finura en su tratamiento. Es difícil hallar una noción que haya recibido más ataques que la modernidad y, a la vez, que despierte las mayores alabanzas como idea de vida para el futuro. Es un hecho que ha sido una y otra vez considerada como el gran indicio de la denominación de Occidente sobre el resto del Planeta, pero, al mismo tiempo, y a veces por parte de los mismos críticos, se pide y requiere ayuda para que los países y las gentes retrasadas en el proceso modernizador puedan lograrlo cuanto antes. Esta aparente ambivalencia en gran parte se debe a definir la modernidad en los mismos términos que la modernización encaminada a un avance hacia un determinado modelo de sociedad, que se apoya en dos pilares básicos: la racionalidad científica y los derechos humanos. Estos dos principios parecen poco discutibles, pero sólo se han conquistado después de una larga lucha. "*La afirmación de todos los derechos, y por lo tanto del universalismo de los derechos en todos los ámbitos concretos de la vida,* –escribe Alain Touraine, en su libro *La mirada social*– *ya se trate de derechos políticos, sociales o culturales, es un planteamiento tan poco "natural que sólo se ha podido realizar al cabo de una larga historia jalonada de batallas, victorias y derrotas"* (1). Sólo la ignorancia histórica puede hacer descalificaciones globales de la época ilustrada de Occidente, que abrió una vía universalista que condujo a esa cima de la afirmación de los derechos individuales de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789: "Los *hombres nacen y viven iguales en derechos".* Ahí se encierra lo esencial de una "modernidad" que no puede reducirse a una "modernización" industrial, económica o social. Hay una sola "modernidad", pero hay al mismo tiempo una "pluralidad de mo-

dos de "modernización", que no se pueden confundir (2). Y hay una historia ilustrada que no se puede desconocer ni olvidar.

La Ilustración moderna navega por las aguas de un río donde han ido confluyendo la cultura grecorromana, el cristianismo, el mundo germánico, la cultura arábigo-musulmana, la aportación creadora de los tiempos medievales, las formas clásicas y las dimensiones utópicas del humanismo renacentista, el despliegue espectacular de la ciencia moderna, el vuelo zizgzagueante de las culturas barrocas, y el descubrimiento inesperado de un mundo nuevo, de horizontes naturales esplendorosos y de realidades humanas chocantes que se interpretaron desde el primitivismo, la bondad natural, y la ingenuidad social. La confianza en la razón y la idea lineal de progreso son dos de las características de esa nueva singladura ilustrada, empeñada en construir una nueva ciudad de Dios en este mundo, donde la libertad, la igualdad, el progreso económico y científico, sustituyen al objetivo de la salvación y la felicidad derivadas de la contemplación divina, y donde el juicio final de la providencia, como gran vindicación postrera de la virtud y castigo de la corrupción, es reemplazada por el juicio histórico de la posteridad. Dicho con palabras de Diderot: "*La posteridad, para el filósofo, es el equivalente del otro mundo para el hombre religioso*" (3).

La nueva concepción optimista del progreso venía a enlazar con la mejor tradición en ese orden de la cultura grecorromana, con las ideas judeocristianas de la providencia y, en contra de lo afirmado precisamente por los ilustrados, con tendencias notables de la denostada sociedad medieval. El cristianismo, sin duda, con el mito del paraíso y la doctrina del pecado original dificultó el desarrollo de la idea de progreso, pero en otros órdenes, hizo aportaciones básicas para el triunfo de tal idea. La noción común del progreso en el mundo moderno se refiere, no tanto a un país o nación concreta, como al conjunto del género humano, para el que se formularon las sucesivas leyes del progreso, desde Turgot y Condorcet hasta Comte y Spencer. Los pueblos y los imperios concretos crecen y degeneran, pero transmiten la antorcha unos a otros y la luz del progreso va avanzando si se considera toda la tierra. Ello exigía una cierta idea de unidad del género humano, inicialmente formulada por los estoicos, que San Agustín desarrolló en forma cristiana en *La ciudad de Dios.*

El Obispo de Hipona planteó una educación del género humano que será reasumida por los objetivos ilustrados, incluso con el mismo título en la

Educación del género humano, de Lessing, y en la *Filosofía de la Historia para la educación de la Humanidad,* de Herder. En el caso de este último, el parentesco con San Agustín se agudiza, al concebir el curso de la historia como la realización en el tiempo de un plan intemporal de la Providencia, cuyo fin es la educación progresiva de la humanidad en un devenir integrado por diversas épocas y civilizaciones (4).

Que la providencia cristiana deviene en progreso ilustrado constituye ahora un lugar común: *"En la idea de progreso de la Ilustración* –escribe Von Wiese– *se muestra en forma secularizada la Filosofía de la Historia cristiana con su salida del paraíso y su sentimiento escatológico del fin. En lugar del plan de Salvación, está el plan de la Razón"* (5). Pero a ello se unía la concepción del tiempo como algo objetivo y lineal, que San Agustín contrapuso a la teoría clásica de los cielos, y que fue un supuesto indispensable para que pudiera desplegarse la idea de progreso. La Edad Media vio desarrollarse estas concepciones, y no solamente en la escuela de Chartres, donde Bernardo acuñó la metáfora famosa de los enanos encaramados a hombros de gigantes. En la misma línea de San Agustín, Otto de Freising, en su libro *Sobre dos ciudades,* nos expone su idea de la historia como algo que se despliega según un plan divino conducente al logro de una futura edad de oro.

Incluso en lo relativo al progreso técnico, la Edad Media no ha sido esa época de oscurantismo y atraso que se nos ha vendido como buena mercancía intelectual durante demasiado tiempo. Ya en su libro *Tecnología medieval y cambio social* (6), Lynn White mostraba la importancia de inventos medievales, como el estribo y el arado de hierro, para el desarrollo del feudalismo y de la economía agraria, así como la gran repercusión posterior del desarrollo medieval de máquinas combinadas con usos tecnológicos de la energía, desde los molinos de viento a los relojes mecánicos, desde las manivelas y los pedales a las armas de fuego. Jean Gimpel, que había realizado ya una aportación importante al conocimiento del medievo con *Los constructores de catedrales,* ha proyectado para todos una luz nueva en *La revolución industrial en la Edad Media* (7). Aparte de los avances medievales experimentados en recursos energéticos y explotaciones mineras, desarrollo revolucionario de la producción agrícola e incluso medidas de saneamiento y protección del medio ambiente, el libro nos muestra el extraordinario florecimiento innovador de la arquitectura y la construcción, con figuras como Villard de Honnecourt, arquitecto e ingeniero, apasionado por las innovaciones e investigaciones científicas, constructor y

diseñador de máquinas de guerra, que nos ha dejado en sus *Carnets* una serie de apuntes, dibujos, cálculos y reflexiones teóricas, que hacen pensar necesariamente en Leonardo da Vinci, al que precede en numerosas invenciones y diseños. La audacia y la capacidad de los arquitectos y técnicos medievales, auténticos magos en la utilización de la piedra, se pone de relieve en un rasgo destacado por Gimpel: La aguja de la catedral de Estrasburgo alcanza la altura de 142 metros, equivalente a la de un inmueble de 40 pisos; los edificios en piedra de los siglos siguientes no volvieron a igualar esa altura y hubo que esperar a las estructuras metálicas de Eiffel, quinientos años después, para poder rebasarla. En Nueva York y Chicago, los rascacielos alcanzaron pronto, en el siglo XX, alturas muy superiores a la aguja de Estrasburgo, pero, en Londres, hasta que se construyó la "Post Office Tower", en 1960, el edificio más elevado, la catedral de San Pablo, no excedía de 124 metros en la cúspide de la cruz (8). Como negación de la época oscurantista y tecnológicamente atrasada, las catedrales góticas resultan una muestra difícil de ocultar.

Hay, sin embargo, muchas otras muestras del progreso técnico medieval y de la valoración teórica de ese progreso, incluidas las doctrinas y los experimentos de los maestros de Oxford, como Robert Grossetéste y Roger Bacon, o las investigaciones rigurosas en magnetismo de Pierre de Maricourt, fundamentales en una época que acababa de incorporar y perfeccionar la brújula, descubierta mucho antes por los chinos, los grandes pioneros en el estudio de los fenómenos magnéticos. Igualmente tuvo una importancia decisiva para la nueva concepción del tiempo y para el desarrollo de nuevas máquinas la fabricación del reloj mecánico, símbolo clave de la técnica moderna apoyada en investigaciones científicas, que Dante contó en el *Paraíso* (9), poco después de su invención. Lewis Mumford ya advirtió que *"el reloj, y no la máquina de vapor, es la máquina clave de la época industrial moderna"*. Además de servir de modelo para muchas otras máquinas, la medición del nuevo tiempo mecánico permitió una regularidad acorde con el nuevo ideal burgués, y la vida ordenada y puntual que había ido confirmándose en el monasterio medieval según la secuencia de las horas canónicas tendrá que plegarse a las exigencias del nuevo tiempo abstracto que cuenta por horas, minutos y segundos. De ahí que, al decir de Mumford, "*se hubiera podido llegar al régimen moderno industrial sin carbón, sin hierro y sin vapor, pero resulta difícil imaginar que ello hubiera podido ocurrir sin la ayuda del reloj"* (10). Las invenciones, el avance del saber y el desarrollo de las formas y las teorías políticas de la época "oscurantista" fueron

decisivas para la eclosión de las luces del siglo XVIII, y para su fundamentación durante el Renacimiento y el Barroco.

Sobre el Renacimiento, después de las correcciones impuestas a la visión radical que tenía Burckhardt de una luminosidad renacentista surgiendo bruscamente de la noche medieval, el péndulo ha llevado, en dirección contraria, a interpretaciones que presentan el Renacimiento como un freno, incluso como un apagón, de la idea de progreso. Hay alguno, como Robert Nisbet, que llega a decir que "*no hay ideas del progreso en todo el Renacimiento"* (11), si bien la pobreza extrema de su exposición posterior obliga a no tomarlo en consideración, Otros, en cambio, han hecho descalificaciones más sutiles y menos globales, que pueden causar una mayor desorientación. Es cierto que el humanismo renacentista en su entusiasmada devoción por los clásicos, en ocasiones se adhirió excesivamente a la antigüedad, con escasa imaginación para el futuro, incluso en el caso de utopías como la de Tomás Moro, que si bien diseñó una comunidad ideal que significaba, desde el punto de vista del canciller inglés, un claro progreso respecto de la sociedad existente, el modelo, al convertirse en una isla cerrada, varada en el tiempo, iba en contra de la idea de perfección y desarrollo continuo que caracteriza a la doctrina del progreso. Sin embargo, en la mayoría de las tendencias de la época, tanto artísticas como científicas, y en muchas de sus figuras intelectuales, desde Rabelais a Galileo, desde Vives a Bacon, la nueva época moderna, que se abre con el saber humanístico y las canciones toscanas de Petrarca, mostrará un sentido dinámico y una confianza en la razón que presionarán a favor de la idea de progreso.

Este dinamismo transformador, que otorga al tiempo una función creadora, se refleja en una frase repetida hasta la saciedad durante el Renacimiento: *Veritas filia temporis,* "la verdad es hija del tiempo", que en España la encontramos en mil escritos, desde los relatos literarios de las diversas Celestinas hasta la mención en un libro célebre de farmacología de Nicolás Monardes (12). En España, precisamente, según mostró de modo brillante José Antonio Maravall, se dió una temprana discusión del tema de los Antiguos y los Modernos, de la que se deducen muestras inequívocas de la constitución de un pensamiento progresivo en el siglo XVI, aparte de las manifestaciones más conocidas, en favor del progreso, de personas como Lope, Saavedra Fajardo o Gracián, en el siglo XVII (13). Movimiento, tiempo y progreso son tres ideas que se articulan en la visión de la modernidad que la sociedad europea va extendiendo sobre las más varias cuestiones, y en esa visión destaca la obra

avanzada y universal de dos españoles renacentistas: Huarte de San Juan y Luis Vives.

Vives, un valenciano viajero por Europa, finalmente asentado en Brujas, era un intelectual moderno y combativo, integrado en los círculos de Erasmo y Tomás Moro, que si todavía *"no tiene la vista franca hacia el futuro",* según dice Ortega, sí es, *"tal vez, el último humanista y, por lo mismo, el primero en quien asoma con tono normal –y no prematuro, alborotado y confuso como en Petrarca– la modernidad"* (14). La obra de Vives implica una profunda reflexión sobre la cultura occidental, entendida como cultura del espíritu, y Ortega nos dice que Vives va a insinuarnos que esa cultura ha de ser sobria, útil y empírica, tres notas que constituyen la esencia de la concepción científica de Bacon (15). Su gran obra enciclopédica, *Las Disciplinas,* es el antecedente de *La Gran Instauración* de Bacon, y ahí, como en otras partes, Vives se decanta a favor del conocimiento de los modernos y de la investigación racional de todas las realidades, protestando contra el empleo de la desgraciada metáfora de los enanos y los gigantes, en una forma que tendrá gran repercusión en Europa. *"Falso es y necio* –escribe Vives– *aquel símil que muchos toman como muy agudo e incontrovertible; a saber: que nosotros andamos agarrados a nuestros ascendientes, como enanos en hombros de gigantes. No es esto. Ni nosotros somos enanos ni fueron ellos gigantes; todos tenemos la misma estatura, y aún diré que nosotros nos encaramamos más arriba gracias al bien que nos hicieron, siempre que haya en nosotros lo que en ellos hubo; a saber: estudio, concentración de espíritu, desvelo, amor de la verdad. Si esto nos falla, ya ni siquiera somos enanos, ni somos llevados a hombros de gigantes, sino hombrecillos de merecida pequeñez, derribados en el suelo"* (16). Vives se niega a entregarse a la dictadura de los antiguos, que están llenos de errores, contradicciones e ignorancias, pareciéndole absurdo dejar de utilizar el propio ingenio, la indagación y la experiencia de las cosas, para enarbolar como criterio científico la antigüedad de los autores. Pero ¿no era Aristóteles posterior a Anaxágoras, o Virgilio posterior a Ennio? ¿Y no fueron valorados mucho mejor que sus "antiguos"?. *"Menguado concepto tiene de la Naturaleza el que piensa que con uno o dos partos quedó agotada".* Hay que esforzarse en hallar por uno mismo el camino y no son pocas las novedades que los modernos han ido acumulando en el saber común. Frente a la indagación racional y al uso de la inteligencia, no hay Aristóteles que valga. *"Qué hay en Aristóteles* –dice Vives– *que suponga esa primacía intelectual? ¿Por ventura aquello que pertenece al asentimiento de la verdad, tan radicalmente que Aristóteles sólo posea*

verdades tales que no sea posible que las haya más verdades?"… "Las mentes de los hombres… ¡cuánto progresan con la edad, con el cuidado, con la diligencia, con la práctica, con el saber!. Infinita es la variedad de los ingenios, y no hay uno solo que haya acaparado en sí el conjunto de dones de la Naturaleza. Tiene cada uno, en opinión de muchos y conforme la realidad enseña, su don peculiar y propio. ¿Quién, con todas estas consideraciones a la vista, podrá decir hasta dónde puede avanzar el ingenio humano?" (17).

Todo el espíritu del moderno conocimiento científico se halla en estos textos. Vives comprende como nadie el impulso del hombre moderno, en un mundo ensanchado por españoles y portugueses, que él celebra en la carta dedicatoria de *Las Disciplinas* al rey Don Juan III de Portugal (18). En su *De anima et vita* (19), Vives discurre sobre las capacidades y las metas de la razón en un devenir histórico que progresa. *"La meta de la razón contemplativa es la verdad, y la de la razón práctica es el bien. Esta razón segunda forma juicio de la comparación de lo verdadero y lo bueno",* y necesitamos seguir los razonamientos en el tiempo, porque *"el discurso no es un estado, sino una progresión"* (20).

Los textos de Vives son la mejor expresión de un intelectual moderno, comprometido con la verdad, pero también con la política de su tiempo. Dilthey dice que Vives señala el tránsito de la psicología metafísica a la psicología descriptiva y analizadora, y que es *"el primer gran escritor sistemático en el campo de la antropología"* (21), orientado a la experimentación, al análisis de los afectos y las pasiones en una forma que lleva directamente a las conclusiones de Spinoza. En este mundo de la nueva psicología, igualmente volcado hacia los métodos y los caminos del conocimiento moderno, brilla la obra de Huarte de San Juan.

Huarte relega al fondo de la historia la mitología de los antiguos, para afirmar una explicación racional del saber que exige el presente, con unos métodos, unas experiencias y unos resultados que exceden con mucho todo lo que se conocía anteriormente. La nueva manera de filosofar, viene a decir Huarte, requiere un saber sistemático, para el que pueden servir logros alcanzados por los antiguos, pero que sólo puede aceptarse como una pequeña herencia que él se encargará de incrementar con aportaciones y novedades nunca vistas. El conocimiento científico no depende de ningún modelo antiguo, sino del uso que cada uno haga de su razón, de sus facultades y de su ingenio para alumbrar una obra personal. Y Huarte no está dispuesto a perder ni un minuto en

la vana discusión sobre el valor de los antiguos, tal y como manifiesta en el segundo proemio a su *Examen de Ingenios* (22).

Huarte es un científico completamente moderno, más aún que Vives, convencido del progreso presente y futuro del conocimiento, verdadero creador de una psicología experimental que ayudó decisivamente al desarrollo científico posterior, incluido el estudio del lenguaje por Descartes y los cartesianos, cuya importancia en el campo de la lingüística ha sido objeto de una nueva valoración por las corrientes más avanzadas. Noam Chomsky ha vuelto a poner de relieve la gran modernidad del pensamiento de Descartes en todo lo relacionado con los aspectos creadores del lenguaje y con las estructuras profundas del idioma. En la *Lingüística cartesiana,* Chomsky dice que la doctrina central de esa lingüística afirmaba que las características generales de la estructura gramatical son comunes a todas las lenguas y reflejan ciertas propiedades fundamentales de la mente. Esa hipótesis condujo a los gramáticos cartesianos a concentrarse en la gramática general, frente a la gramática particular de otras tendencias teóricas, y fue esa hipótesis la que llevó a Guillermo de Humboldt a creer que el análisis profundo del idioma permitiría encontrar una forma de lenguaje común, que está en la base de la variedad nacional e individual, al mismo tiempo que establece límites a esa variedad (23). La existencia de unas condiciones universales del lenguaje significa que éstas no se aprenden, sino que constituyen unos principios organizativos de la mente, de carácter innato, que hacen posible el aprendizaje de la lengua y que explican el hecho universal de que, quien habla una lengua, sabe mucho más de lo que ha aprendido, empezando por las propias reglas gramaticales.

El buen camino teórico de Descartes venía propiciado por el clima intelectual reinante en los siglos XVI y XVII. Y Chomsky indica la indudable influencia ejercida sobre los cartesianos por dos españoles: Huarte de San Juan y el "Brocense". El *Examen de Ingenios,* de Huarte, que se tradujo a varias lenguas, constituía el primer gran estudio sobre la naturaleza de la inteligencia humana, sobre el *ingenio* capaz de generar conceptos y de crear cosas nunca vistas ni oídas (24). Huarte distinguía tres niveles en la inteligencia: un primer nivel, el del "ingenio dócil", caracterizado por la máxima según el cual no hay nada en el intelecto que no haya sido transmitido por los sentidos; un segundo nivel, que es el de la inteligencia humana normal, capaz de adquirir conocimiento mediante sus propios recursos internos y capaz de generar conceptos y pensamientos nuevos y de darles expresión apropiada e inédita; y un tercer nivel,

el del "ingenio superior acompañado de demencia", en el que se encuentra la verdadera capacidad creadora, el ejercicio de la imaginación poética, más allá de empirismos ramplones. Y son los dos últimos niveles de "ingenio" los que distinguen, según Huarte, al hombre de los animales (25). Sobre este fondo conceptual del médico español y de las ideas de Descartes se desarrolló la teoría racionalista del lenguaje, preocupada por destacar los aspectos creadores del uso del idioma, que tendrá su expresión más acabada en la *Gramática general y razonada* de Port-Royal, que inició una tradición de gramática filosófica.

Los estudios de los cartesianos se continuaron en los análisis de Herder, afirmando el carácter específico del lenguaje humano como fruto de la particular organización intelectual del hombre, y de un modo muy especial culminaron en Guillermo de Humboldt, en el cual se encuentra la *"más potente expresión de desarrollar una teoría completa de la lingüística general",* en frase de Chomsky (26).

He aquí cómo en la génesis de las teorías lingüísticas más avanzadas de nuestra época se hallan dos autores españoles: Huarte de San Juan y el "Brocense", que representan un espíritu pleno de modernidad, como Vives, como el otro Francisco Sánchez, médico y filósofo, autor del *Que nada se sabe,* (*Quod nihil scitur*), que preludia la duda metódica de Descartes (27). A esa misma concepción moderna pertenece, un poco más tarde, Francis Bacon, que formuló una teoría avanzada y progresista del conocimiento, al fijarle como objetivo prioritario la mejora de la vida humana: *"La historia de Francis Bacon* –escribe Benjamín Farrington– *es la de una vida consagrada a una gran idea… Consiste simplemente en que el conocimiento debería dar su fruto en obra, que la ciencia debería ser aplicable a la industria, que los hombres deberían tomar como un deber sagrado el organizarse con vistas a mejorar y transformar las condiciones de vida"* (28).

Bacon se presenta como el heraldo del progreso científico, al servicio de una técnica encaminada a mejorar el género humano. El conocimiento ha de servir para el dominio y control de la naturaleza, a la que se vence obedeciéndola, como reza el aforismo célebre (29). El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, mediante sus descubrimientos experimentales elabora una ciencia que debe aplicarse al desarrollo de la producción. Marx, identificado con la concepción dinámica de la materia que tenía Bacon, se refirió a éste y a Descartes como precursores que ya habían considerado los cambios de forma

operados en la producción y en el dominio de la naturaleza por el hombre como una consecuencia de los cambios experimentados por los modos de pensar (30). En cambio, Hegel, pese a ver en Bacon un heraldo de la filosofía moderna, que aportó una importante enciclopedia sistemática de las ciencias, hizo una irónica crítica del canciller inglés, al comentar que siempre se le había ensalzado como el gran descubridor de la experiencia como fuente de conocimiento. Con independencia de que existieran otros antecedentes de tal descubrimiento, Hegel dice, con mucha sorna, que, en efecto, Bacon es el guía y el representante más caracterizado de la filosofía del pueblo inglés, un pueblo apegado a tomar como objeto de sus pensamientos la realidad en vez de la razón, a la manera de los tenderos y artesanos, Según Hegel, la tendencia a razonar y juzgar partiendo de los hechos constituye una tendencia general de los ingleses más bien que un hallazgo de Bacon, sin embargo éste aparece como el guía de tal concepción. Bacon, que había estudiado mucho más a los hombres que a las cosas, conocía mucho mejor los errores de los filósofos que los errores de la filosofía, demostrando su escasa atención al razonamiento general, propio de la actividad filosófica. De ahí que no resultara extraña su equivocación al contraponer, de modo radical, la introducción al silogismo aristotélico, pues toda inducción, como ya sabía Aristóteles, es al mismo tiempo una deducción (31).

Las valoraciones de Bacon, con independencia del punto de vista del que hace la valoración, proceden de las ambivalencias de su obra. Bacon, que no era un filósofo erudito ni un científico matemático, sino un jurista ilustre que llegó a ser Lord del Sello Privado, Gran Canciller de Inglaterra y barón de Verulam, que acabó condenado por cohecho y preso en la Torre de Londres, tenía la fogosidad de un fundador y el espíritu organizador de un hombre de acción. En el orden intelectual había concebido también una deslumbrante renovación de la ciencia, la *Instauratio Magna,* de la que sólo completó algunas partes, pero que en cualquier caso no estaba en la línea de las matemáticas y la física modernas, que definen el progreso científico del siglo XVII. Y, así, no comprendió la revolución copernicana, siguiendo atado a la teoría ptolemaica, aunque su idea de la materia como algo esencialmente vivo, que se desarrolla a partir de un principio inherente al propio movimiento, enlaza con la posterior idea de evolución. El método científico propugnado por Bacon, moderno en cuanto al rechazo de supersticiones y principios dogmáticos de autoridad y en cuanto a la fundamentación del conocimiento en la experiencia, adolecía

de la ignorancia de las matemáticas e, incluso, de una mala compresión del papel de la inducción y la deducción en la ciencia moderna. Claude Bernard, en su gran *Introducción al estudio de la Medicina experimental,* reconociendo la genialidad deslumbrante de Bacon, le critica, sin embargo, con dureza, por no haber comprendido el mecanismo del método experimental y recomendar la huida de las hipótesis y teorías, y por enfocar mal el papel de la inducción y el sentido de la duda científica, que le sitúa en el polo opuesto de Descartes, el gran abanderado de la modernidad (32).

El *Novum Organum* es un buen libro, pero no debe olvidarse que formaba parte de la gran obra renovadora de la ciencia, y la dirección metodológica no debe ocultar el verdadero objetivo de Bacon. Sus críticas de Aristóteles y los escolásticos, y sus esfuerzos por asentar el método científico en la inducción y la experiencia iban encaminados a lograr una ciencia transformadora de la realidad. La lógica de Bacon ha de verse como una guía para la acción práctica, que exigía el destierro de las supersticiones y la lucha contra el error. De ahí la cuidadosa elaboración de su doctrina de los ídolos, fantasmas antiguos o novedades falsas que obstaculizan la búsqueda de la verdad.

Bacon estima que los ídolos, ideas falsas y fantasmagóricas que han invadido y ocupado la inteligencia humana, acabarán con la restauración de las ciencias, a menos que se tomen medidas contra ellos. Esos ídolos, que perturban el espíritu humano, los agrupa Bacon en cuatro tipos: ídolos de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro. Los ídolos de la tribu se fundamentan en la naturaleza del hombre y del espíritu humano, siempre proclive a reflejar infielmente las cosas, mezclando en ello sus pasiones, sueños y deseos, cuando no sus prejuicios, estupideces y torpezas de los sentidos. Los ídolos de la caverna provienen de la naturaleza individual de cada uno, con independencia de los errores comunes al género humano, generados en la educación, las costumbres y las circunstancias particulares en que los hombres viven, entre las que pueden figurar la admiración por los antiguos o la pasión por la novedad, al margen de lo que pueda enseñar la experiencia. Los ídolos del *foro,* extraordinariamente peligrosos, nacen de la comunicación y las relaciones sociales, en medir un lenguaje equívoco, impreciso, que da lugar a enconadas polémicas, disputas interminables sobre palabras cargadas de vulgaridad, de violencia, de pedantería, según ocasiones, y exigirían una clarificación y definición precisa, como las de las matemáticas, para cancelar las controversias inútiles. Por último, los ídolos del teatro,

producto de la invención filosófica y literaria, llenos de errores imaginarios, de principios basados en la tradición, de caminos equivocados y de sistemas filosóficos fantasmagóricos, que los malos modos de razonar y las prácticas perniciosas de religiones y gobiernos, enemigos de la novedad, han mantenido a lo largo del tiempo lejos de la verdad (33).

Bacon se adelanta aquí, con su doctrina de los ídolos, a la teoría de la ideología, desplegada en el siglo XVIII, de donde procede la palabra, acuñada por Condillac y Destutt de Tracy para expresar el estudio de las ideas, es decir, el estudio de las creaciones mentales frente al estudio de las cosas materiales, antes de que Napoleón utilizara el vocablo, con sentido peyorativo, en su ataque a los "ideólogos" soñadores de quimeras. Bacon expresa en su análisis el espíritu del iluminismo crítico de las Luces, situando al hombre ante los prejuicios y los condicionamientos que falsean su propio conocimiento. Tal y como escribe Theodor Geiger, en *Ideología y Verdad,* "F. Bacon, en la primera parte de su *Novum Organum* elaboró por primera vez una teoría sistemática del pensamiento parcial. En sí, ello no es extraño. Bacon fue el gran adalid del Iluminismo. Su gran aspiración era destruir la oscuridad de la superstición medieval y fundar la existencia humana sobre la razón. Creía en el progreso de la humanidad mediante el recto uso de la razón. Gran parte de sus ideas acerca de los prejuicios tienen en la actualidad tanta vigencia y validez como entonces" (34).

Efectivamente, la concepción del conocimiento, de la ciencia, de la técnica, de la realidad, de la marcha de la historia, tienen en Bacon un aire pleno de modernidad, que no podía dejar de favorecer la idea de progreso, aunque Bury diga que, *"pese a estar animado de un espíritu progresista, como lo había estado antes Leonardo da Vinci, todo lo que Bacon dice sobre las perspectivas de un aumento del saber no llega a constituir una teoría del Progreso"* (35). El propio Bury había reconocido que, *"al sostener la perspectiva utilitaria del conocimiento, contribuyó a la creación de un nuevo clima mental sobre el que habría de desarrollarse posteriormente la teoría del progreso"* (36). En Bacon hay bastante más que una mera *"perspectiva utilitaria del conocimiento";* hay una visión moderna del avance científico y de la necesidad de prestar atención a las ciencias y las artes, dentro de un esquema enciclopédico de las mismas, que sirvió de guía a los hombres de la Ilustración. La *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert fue dedicada a Bacon, y Diderot afirmó que, "*si hemos podido llevar a buen término esta obra, se lo debemos a Bacon, quien ha trazado el plan de un diccionario de*

las ciencias y las artes en un tiempo en que, por así decirlo, las artes y las ciencias no existían".

Esta visión progresiva del conocimiento y la orientación hacia el futuro de una sociedad caracterizada por el desarrollo tecnológico, se manifiestan igualmente en su utopía de la *Nueva Atlántida,* donde el camino hacia la felicidad y la paz se consigue mediante los descubrimientos científicos y las aplicaciones técnicas, promovidos y coordinados por la *Casa de Salomón,* una academia de científicos e inventores que convierten el gobierno de la isla Atlántida en un sistema de promoción de las artes y las ciencias, que sirvió de inspiración y paradigma para la creación de la Royal Society, como se ve en el libro de Robert Merton: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo* XVII (37).

II

El paso definitivo para asentar una doctrina del progreso indefinido hacia el futuro será dado por los cartesianos y Fontenelle. Si Bacon todavía pensaba que su tiempo se correspondía con una cierta vejez de la humanidad, ahora se afirmará que el hombre, como especie, no tendrá vejez, y que el intelecto humano nunca va a degenerar, derivándose de todo ello la acumulación continua del saber y el avance futuro como algo necesario y cierto. No se puede entrar aquí en la aportación de Descartes y el cartesianismo, tan sólo se precisa puntualizar su significado para el desarrollo de la idea de progreso. Con su visión del hombre como ser independiente, dotado de razón crítica, el cartesianismo acabaría conduciendo a una teoría mecánica del mundo, donde la Providencia Divina, que tan gran papel desempeñaba en la visión histórica de Bossuet, no tendría cabida alguna.

Para el gran orador sagrado de la época de Luis XIV, toda la historia humana aparece guiada por la Providencia, en clara respuesta a las posiciones mantenidas por los llamados "libertinos", una especie de librepensadores exentos de fe religiosa, a los que era necesario darles una respuesta combativa. *"Los libertinos* –dice Bossuet en su famoso *Sermón sobre la Providencia– declaran la guerra a la Providencia Divina, no encontrando mejor argumento contra ella que la distribución de los bienes y los males, cosa que les parece injusta, irregular, sin ninguna diferenciación entre buenos y malos. Los impíos se atrincheran en esa posición como en una fortaleza inexpugnable y desde ella disparan sus armas contra la sabiduría que rige el mundo, convencidos equívocamente de que el desorden aparente de los asuntos humanos proporciona un testimonio contra ella"* (38) A primera vista, la historia da esa impresión, que oculta la razón y la verdad, porque la historia real, efectivamente, es una jungla de pasiones e intereses donde triunfa el mal y fracasa la justicia; pero, si contemplamos la historia desde el punto de vista de la eternidad, dice Bossuet, el panorama cambia y podremos ver el lado oculto de la verdadera justicia. Los libertinos gritan que no hay orden y que Dios no existe o, en el mejor de los casos, que se desentiende de la vida humana; pero, *"si nos situamos en el lugar desde el que se deben*

mirar las cosas, se corregirán todas las desigualdades y no veremos más que sabiduría donde antes sólo habíamos imaginado desorden" (39). Dios dispone de un tiempo infinito para realizar sus designios y, al final, hará la justa distribución de premios y castigos.

Bossuet, preceptor del Delfín, escribe para él su *Discurso sobre la Historia Universal,* con la finalidad de comprender la historia de la humanidad, comparando unos pueblos y países con otros, de modo que se pudiera seguir la marcha de la religión y la de los imperios como una sucesión de épocas, que permitirían explicar, mediante las reflexiones oportunas, la "perpetuidad de la religión", y las "causas de los profundos cambios acaecidos en los imperios" (40). El *Discurso,* que abarca desde la creación del mundo hasta la época de Carlomagno, declarando a la monarquía francesa heredera del Sacro Imperio Romano, se inscribe en la misma línea de la *Ciudad de Dios,* de San Agustín. La sucesión de los imperios y las edades del mundo se halla al servicio de la religión, y todo deviene según un plan de la providencia, en el cual los imperios florecen y pasan, como cualquier grandeza humana, permaneciendo únicamente el Imperio de Cristo (41).

El *Discurso* de Bossuet ha sido objeto de grandes alabanzas, y Robert Nisbet llega a decir que la obra supuso para el siglo XVIII lo mismo que la *Ciudad de Dios* para la época medieval, afirmación desmesurada y con escaso fundamento (42). Quienes de verdad influyeron en el siglo XVIII fueron Bacon y Newton, Descartes y Galileo, Bayle y Locke, Hobbes y Leibniz; no Bossuet. Es más; su concepción omnipresente de la providencia resultaba incompatible con la idea de progreso y con el desarrollo autónomo de la ciencia moderna.

En cambio, la concepción de un mundo tan perfecto como podían permitir las circunstancias, que plantea Malebranche, era un paso más en la evolución del optimismo intelectual que alcanzaría su máxima expresión en Leibniz. Ese optimismo leibniziano, que presenta el universo como el mejor de los mundos posibles, con frecuencia se ha interpretado mal. Ortega y Gasset, que escribió una de sus obras en diálogo con Leibniz (43), nos ha dejado un lúcido ensayo sobre "El optimismo en Leibniz", que contribuye a corregir la trivialización del asunto por la excelencia literaria del *Cándido* de Voltaire. Leibniz, una de las mentes más universales del mundo moderno, que ha dejado aportaciones capitales en los más varios campos del saber, desde las matemáticas a la filosofía, desde la física al mundo del derecho y la política,

vive en un momento crucial de la cultura europea, en el cual se está tratando de conciliar el sentimiento religioso y el pensamiento racional. Y él se plantea un universo armónico, derivado de la perfección suprema de Dios, que constituye el mejor orden posible.

Esta concepción optimista y armónica del orden, que tiene Leibniz, se inserta en su teoría de las mónadas, un término que toma de Giordano Bruno y del neoplatonismo. Las mónadas, unas sustancias simples, cerradas, "sin ventanas por donde algo pueda entrar o salir", están sometidas, sin embargo, a un cambio continuo, en función de un principio interno, que actúa para pasar de una percepción a otra, pues "todo estado presente de una sustancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado anterior, de tal suerte que el presente está preñado del porvenir" (44). La imagen de unas mónadas grávidas de futuro contradice la idea de un sistema cerrado, aunque cada mónada se presente como un universo espiritual, como un mundo aparte sin ventanas, que se basta a sí mismo, dentro de una jerarquía en la escala de la perfección, que va desde la "mónada desnuda", que no tiene clase alguna de sentimiento, hasta la mónada racional o espíritu, dotada de conciencia, reflexión y conocimiento de las verdades necesarias. Hay, pues, una infinidad de mónadas muy diversas, si bien la sabiduría divina al crear cada mónada ha tenido presentes todas las demás, resultando de ello una especie de ley serial que une las mónadas entre sí, y que Leibniz llama armonía preestablecida (45).

La intervención de la divinidad en el diseño de ese mundo armónico supone que, habiendo una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, en virtud del principio de razón suficiente, que excluye cualquier arbitrariedad, Dios, como ser perfecto, tiene que elegir el mejor de los mundos posibles. *"Y ésta es la causa* –escribe Leibniz– *de que exista lo mejor; la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce"* (46). He aquí la fundamentación del famoso optimismo de Leibniz. Ortega, en el análisis de ese optimismo, parte de otro texto de los escritos de Leibniz, que se debe citar según su traducción: "*De la Perfección Suprema de Dios se sigue que al producir el Universo ha escogido el mejor Plan posible, en el cual se dé la mayor variedad con el mejor orden; en que se produzca el mayor efecto por las vías más sencillas; en que haya el* maximun *de potencia, de conocimiento, de dicha y de bondad que el Universo puede admitir. Porque todos los posibles, pretendiendo a la existencia en el entendimiento de Dios proporcionalmente a sus perfecciones, dan como resultado de todas estas pretensiones el Mundo Actual más perfecto posible. Y sin esto no*

sería posible dar la razón de por qué las cosas son como son y no de otra manera" (47). Ortega dice que, para un lector de nuestra época, tales expresiones pueden sugerir enunciados teológicos o místicos, pero se trata de la más acabada arquitectura racional, y el optimismo de Leibniz no es una cuestión de humor o temperamento, sino que es el optimismo del ser. El mundo no es mejor porque sea como es realmente, sino al contrario, es como es y fue elegido para existir así, porque era el mejor posible. Es decir: se trata de un optimismo *a priori,* en el que nuestro mundo, antes de existir, ya era el mejor, y por eso fue elegido. Esta doctrina, dice Ortega, formaba parte de una tradición de optimismo filosófico, y lo sorprendente es que causara entonces sorpresa, porque ya en el *Timeo* platónico se afirma que el demiurgo, al conformar el mundo, quiere que éste sea el mejor posible (48). Por ello no se comprende bien que la afirmación de Leibniz produjera tanta risa en Voltaire y en los lectores de *Cándido,* porque Voltaire mantenía en sus obras unas ideas coincidentes con las de Leibniz en este punto. Con una diferencia esencial, por parte de Leibniz respecto del optimismo filosófico anterior: Leibniz, recuerda Ortega, no dice que el ser es bueno, ni que el mundo es bueno, sino que es el mejor posible, lo cual significa que los demás son menos buenos, incluyen más cantidad de mal, son peores. Con ello se está diciendo que nuestro mundo es el mejor de los mundos malos y, por tanto, que un mundo sin maldad es imposible, porque, de ser posible, ese mundo sería el existente y no el nuestro. De ahí que, culminado el optimismo filosófico, en la mente de Leibniz comienza el pesimismo, que continuará en su discípulo Kant, hasta culminar a su vez en Schopenhauer y Nietzsche.

Precisamente, esa imperfección del mejor de los mundos posibles, reflejada en la imperfección y limitación de las mónadas, es la que abre la posibilidad de un progreso infinito en la racionalización de lo real, que en virtud del principio de razón suficiente hace que toda explicación del mundo "real", siempre deficiente, nunca sea la última posible, sino que siempre quede tras ella otra mejor (49). Leibniz orienta así al pensamiento por la vía del progreso, en una continuidad histórica cuyo sujeto son las mónadas, pero unas mónadas que innovan y mejoran, al mismo tiempo que se va produciendo también un progreso resultante del esfuerzo del hombre que ejercita su libertad (50). Leibniz, matemático y mecanicista, lo mismo que Descartes y Spinoza, valora en extremo la razón, auténtica instancia salvadora del hombre, frente a las renuncias y descalificaciones de Pascal (51). Pero Leibniz valora también la

utilidad de las distintas religiones confesionales, si bien su pasión por la concordia y la tolerancia le llevó a luchar en múltiples frentes, tanto para lograr la paz y la unidad de Europa, como para buscar la reconciliación, entre calvinistas y luteranos, entre protestantes y católicos. En esta cruzada particular de pacificación, escribió una admirable carta a Bossuet, donde –al lado de otras cuestiones, como el encuentro de Mazarino y Luis de Haro en la Isla de los Faisanes, que finalizó en la Paz de los Pirineos– Leibniz pide una intervención de Bossuet ante las autoridades reales y eclesiásticas, que pueda conducir a una reconciliación de las iglesias y al final del cisma (52). La respuesta de Bossuet, propia de su peculiar entendimiento de la tolerancia, es conocida: que los protestantes se conviertan al catolicismo de Roma. No parece que pudiera derivarse mucho progreso moderno de la idea de las cosas que tenía Bossuet.

En cambio, resultó más propicio el espíritu de los puritanos ingleses, en dos vertientes: como impulsores del avance científico y tecnológico, y como protagonistas activos de la primera gran revolución europea moderna. En el primer aspecto, hace más de medio siglo, Robert Merton, en una obra pionera de sociología de la ciencia, mostró la interacción, la interdependencia y las relaciones recíprocas entre la institucionalización de la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII y el espíritu del puritanismo (53). Siguiendo los pasos de Max Weber en su conocido estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Merton se propuso establecer, de modo análogo, las relaciones entre la ciencia inglesa y el puritanismo, encaminadas a probar que esta doctrina religiosa contribuyó al desarrollo y a la legitimación de la ciencia como institución social, pudiendo contar para ello con algunas fuentes excepcionales de información, como es el caso de la Royal Society, cuya historia, difundida entonces por el relato contemporáneo de Thomas Sprat, se hizo de un modo que reflejaba, según múltiples referencias, el estado real de las opiniones existentes en el seno de la famosa sociedad científica (54). Ante las críticas, discusiones y pruebas en contra suscitadas por su libro, Merton, tres décadas después de su publicación, puntualizó sus conclusiones, en el sentido de afirmar la idea de una interdependencia entre las distintas instituciones sociales, lejos de cualquier determinación del cambio histórico por un factor dominante, ya fuese económico, tecnológico, político, religioso o cualquier otro. No se trata, por tanto, dice Merton, de afirmar que el desarrollo de la ciencia no se hubiera producido sin el puritanismo, sino de ver cómo ayudó de forma importante, en un proceso que unía la valoración de la ciencia, por parte de la doctrina

puritana, a la creencia más generalizada en las soluciones científicas para los problemas económicos, tecnológicos o militares que tenía planteados la sociedad inglesa (55).

Las discusiones en este caso se parecen a las suscitadas por las interdependencias entre religión y capitalismo, con Weber, Sombart, Tawney, Troeltsh, Cunningham, Levy, Braudel, Einsestat y demás participantes en la polémica, empezando por la dificultad de precisar qué entendemos por protestantismo o puritanismo, pues las diferencias entre las distintas sectas pueden ser muy grandes. Limitándonos al puritanismo, Thomas Edward enumeró 180 sectas en el año 1650, y aunque algunas diferencias entre ellas se limitaban al ceremonial, en otros casos las discrepancias doctrinales eran y son notorias. Calvinistas, presbiterianos, independientes, anglicanos, anabaptistas, milenaristas, cuáqueros, enzarzados unos contra otros, ofrecen un primer panorama confuso. Sin embargo, ya Tawney en su libro, *La religión en el origen del capitalismo,* había partido de Calvino para delimitar la doctrina religiosa más influyente en el desarrollo de la economía y la política modernas. "*La forma más característica e influyente del protestantismo, en los dos siglos que siguen a la reforma, desciende, por una vereda o por otra, de las enseñanzas de Calvino. De manera distinta al luteranismo, del cual ha surgido, adoptando aspectos distintos en cada país, llegó a ser un movimiento internacional que trajo consigo la espada en vez del olivo, y su senda está jalonada de revoluciones. Donde el luteranismo ha sido socialmente conservador, deferente con las autoridades políticas establecidas, el exponente de una piedad personal, casi quietista, el calvinismo fue una fuerza radical y activa… En este aspecto, las enseñanzas de los moralistas puritanos que se derivan más directamente de Calvino ofrecen un acusado contraste, tanto con lo teólogos medievales como con Lutero"* (56).

Los calvinistas, a diferencia de Lutero que veía la vida económica con los ojos de un campesino medieval, constituían un movimiento esencialmente urbano, vuelto hacia el comercio, la industria y los negocios, que tenía en Ginebra, en Amsterdam, en Amberes, en Londres, sus principales núcleos de adeptos. Necesitaban, pues, adaptarse a las exigencias de las nuevas clases burguesas, permitir el préstamo a interés, bendecir las riquezas obtenidas y disfrutadas con disciplina y sobriedad, santificar el mundo del esfuerzo y del trabajo, y todo ello desde un *ethos* de austeridad ascética, firmeza de convicciones y disciplina de las relaciones sociales. "*No sólo representaba el calvinismo* –escribe Tawney– *una nueva doctrina de teología y gobierno eclesiástico, sino una*

nueva escala de valores morales y un nuevo ideal de conducta social. Su mensaje práctico, pudiera acaso decirse, era la carriére ouverte: no aux talents, sino au caractére" (57).

Esa insistencia en la responsabilidad, la disciplina y el ascetismo se mantenía en circunstancias muy varias, porque la influencia del calvinismo se extendió a veces más allá de las Iglesias estrictamente calvinistas, y podía aceptarse la teología calvinista y repudiarse la disciplina de la Iglesia de Calvino. Pero, al mismo tiempo, de las doctrinas de Calvino se podía deducir un individualismo intenso o un riguroso socialismo cristiano, circunstancia que tenía mucho que ver con la situación de mayoría o minoría en que pudiera hallarse la secta en relación con otras confesiones. En el caso de la doctrina calvinista propagada entre las clases altas inglesas, la filosofía prevaleciente, según Tawney, era el individualismo en los asuntos públicos, excepción hecha de los fanáticos iluminados por la visión de una nueva Jerusalén asentada en la verde tierra inglesa, a los que muy pronto hicieron entrar en razón los soldados de Fairfax (58). Pero esa filosofía del *laisser faire,* que surgió en la burguesía calvinista, lo hizo a pesar de los presupuestos iniciales de Calvino, más como una concesión impuesta por los intereses mercantiles que como un despliegue de una idea liberal, lo mismo que ocurrió con la tolerancia y el apoyo a la ciencia. Es una paradoja más de la historia, que el aborrecimiento de la ciencia por parte de Calvino acabara derivando en una influencia positiva y en una dedicación activa a los estudios científicos por parte de sus seguidores puritanos, tal y como puede verse en la obra de Robert Merton (59).

En cuanto al otro aspecto de la contribución puritana a la idea de progreso, la del milenarismo y la revolución puritana, las cosas son más complejas. La indudable conexión entre religión y ciencia que se da en muchos científicos ingleses, empezando por los propios escritos de Newton, no significa una vinculación del desarrollo científico al puritanismo, pues, como ha indicado ya hace unos lustros Quentin Skinner, algunos de los grandes centros de la ciencia experimental inglesa del siglo XVII, como el Gresham College o el Royal College of Phisicians, no eran un foco de puritanos, sino todo lo contrario. Y lo mismo ocurría con la mayoría de los científicos que trabajaban en Oxford con William Harvey. Pero, sin duda, había muchos puritanos impulsores del nuevo conocimiento y de la nueva educación científica,y en gran parte ello se debe a la influencia del utilitarismo de Bacon sobre las cabezas puritanas (60). En el caso de las profecías de Joseph Mede y las doctrinas milenaristas

puritanas, que derivaron en la violencia revolucionaria de la secta de la Quinta Monarquía y que intentaron llevar la revolución de Cromwell hacia un gobierno de los santos y la espera apocalíptica de la segunda venida del Mesías, constituían una simple transformación de las doctrinas de Joaquín de Fiore, y Cromwell acabó liquidando el movimiento que unía las ideas igualitarias y la supresión de los yugos despóticos con la escatología final del triunfo del ejército armado del Cordero. No es este el lugar para hacer un análisis de la Revolución Inglesa y sus consecuencias posteriores, pero, en cualquier caso, las exigencias y planteamientos políticos de los *Niveladores,* procedentes de las doctrinas milenaristas de la Quinta Monarquía, tienen un mayor engarce y continuidad con el radicalismo virtuoso de los jacobinos y con el igualitarismo económico de Babeuf que con la idea de progreso de las Luces, simbolizada en Turgot y Condorcet. A esa idea, impulsada esencialmente por quienes preferían los Modernos a los Antiguos, es preciso volver.

III

Tanto si los Modernos se reclutaban entre fervientes católicos de la Contrarreforma, como Charles Perrault, como si eran *esprits forts,* tipo Fontenelle, todos acostumbraban a distinguir entre las ciencias y las artes a la hora de valorar el avance del conocimiento, pues si el progreso y la acumulación eran evidentes en el orden científico, no resultaba lo mismo en el caso de la poesía, la oratoria o la perfección moral. Incluso el concepto de belleza se establecía con arreglo a la pauta de una belleza ideal que se alcanzaba por la razón, y el mismo Boileau, defensor máximo de los Antiguos y las reglas, aconsejaba amar la razón y dejar que el espíritu racional penetrara todas las creaciones, si bien, para él, esa razón no era la razón individual y crítica de Descartes o de Pierre Bayle, demoledora de autoridades y tradiciones, sino una facultad común a todas las gentes para percibir, precisamente, esa belleza y sus reglas (61).

La distinción entre ciencias y artes aparece más nítida en la primera época de Fontenelle, la del *Diálogo de los muertos,* donde, a través de un diálogo entre Montaigne y Sócrates, se muestra inmerso en la idea cartesiana de la regularidad y constancia del orden de la Naturaleza, que mantiene igual la esencia del hombre, porque ésta reside en el corazón, y el corazón no cambia. Fontenelle, personaje epicúreo y de curiosidad universal, se convertirá después en el campeón de los Modernos y su fama e influencia sólo serán superadas por Voltaire. Sus Conversaciones acerca de la pluralidad de los mundos eran una buena divulgación de conocimientos científicos, empezando por la explicación de la imagen del mundo que ofrecía la filosofía cartesiana, tan regular y tan sencilla en su fundamentación como un aparato de relojería (62). Pero Fontenelle dejó, además, acuñada una idea de progreso a la que solamente faltaba el concepto de evolución para dar todos sus frutos. Esa idea de progreso, apoyada por una razón que actúa para la orientación consciente de la vida histórica, es la que desarrollará la época ilustrada como superación de la crisis de la "conciencia europea", según la conocida expresión de Paul Hazard. La crisis estaba generada en la sustitución de la providencia cristiana por el

progreso moderno, y la transición puede simbolizarse en el paso del *Discurso sobre la Historia Universal,* de Bossuet, aparecido en 1681, al *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* de Voltaire, publicado en 1756. Entre la última teología de la historia al estilo de San Agustín y la primera filosofía de la historia al estilo ilustrado, las viejas creencias en la providencia divina fueron siendo reemplazadas por la creencia en un progreso inmanente e indefinido de la sociedad humana. En realidad, según escribe Bury, *"los hombres no pudieron formular una teoría del progreso hasta que no se sintieron independientes de la Providencia"* (63). Pero ello requería, previamente, la afirmación de la crítica racional de cualquier conocimiento o de cualquier principio, fuese secular o religioso.

En esa etapa crítica de la conciencia europea se precisaba una figura del calibre intelectual de Pierre Bayle. Los libertinos, como Saint-Evremond, devotos de la felicidad, la libertad y la vida apacible, negaban las autoridades establecidas, criticaban los Evangelios, se reían de los milagros. Saint-Evremond, que en frase de Paul Hazard, no es ya el libertinaje militante sino el libertinaje triunfante (64), amaba la vida con un sentido de libre disposición de sí mismo, tolerante con las ideas y con los pueblos ajenos, que le llevaba a un cosmopolitismo precursor del siglo XVIII. Pero su actitud espiritual era poco profunda. Con Pierre Bayle, la *libido sciendi* invade el panorama intelectual, en un afán, curioso y crítico a la vez, de saberlo todo para criticarlo. Él mismo, en una carta a su hermano de 27 de febrero de 1673, habla de su insaciabilidad de conocimiento, como "*una hidropesía pura, que cuanto más se le da, más exige".* Y en medio de esa fiebre intelectual se lanza a un agotador programa de trabajo crítico, donde las ideas se oponen en libertad y los errores se denuncian sin concesión alguna. Su *Diccionario histórico y crítico* es la mayor demolición de supersticiones, leyendas, falsedades históricas, errores de hecho, propagandas y lugares comunes que jamás se haya hecho en la historia. Todo lo que existe está sometido a revisión y duda, y ninguna autoridad, sacra o profana, goza de privilegios que escapen a la crítica. El hecho mismo de haber elegido para su trabajo la forma de un diccionario, dice Ernst Cassirer, no es una casualidad, porque el diccionario permite destacar, frente al espíritu jerárquico de los sistemas racionales, el espíritu de la mera contraposición (65). Desde la presentación sencilla de lo real, Bayle se empeña en un combate para desengañar a los hombres, haciendo uso de su razón, al margen de consideraciones religiosas indemostrables. Para Bayle, el principio cartesiano de

la duda debe presidir nuestra indagación de las cosas; sin embargo, Descartes excluía de su círculo científico el mundo histórico, y Bayle sabe que lo histórico pertenece a un tipo de certeza, distinta de matemática, susceptible de perfeccionamiento. Con una inmensa claridad analiza los hechos, incluidos los más pequeños, tamizándolos a través de una criba implacable orientada fundamentalmente al descubrimiento, no de la verdad, sino del error. Bayle es un cazador fanático de falsedades históricas, y así tenía que desatar las iras de los noveleros propagandistas de la Iglesia Romana. Milagros, tradiciones, argumentos de prueba basados en el consentimiento universal: todo ello forma parte de un mundo supersticioso, irracional, que debe ser limpiado por nuestra razón. Hay que liberar de una vez a la humanidad de las tinieblas de Roma, y de cualquier otra forma idolátrica y supersticiosa. De este modo, dice, Cassirer, "*se convierte en el caudillo espiritual de la Ilustración, y anticipa la idea de una historia universal en sentido cosmopolita, encarnándola clásicamente en su primer ejemplo*" (66).

Ese sentido histórico cosmopolita es el que le dará Kant, como culminación de un proceso empeñado en la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Culpable, porque la incapacidad del hombre para servirse de su inteligencia, sin ayuda de otro, sólo reside en su falta de coraje para utilizarla por sí mismo. *¡Sapere aude!,* dice Kant; ¡atrévete a conocer!: he ahí el lema de la Ilustración (67). Pero esa decisión exigía una nueva consideración de la naturaleza y del hombre, de la razón y de la historia. La soberanía de la razón, abandonada a su propio juicio, implicaba el alejamiento de la cultura teológica, secularizando la imagen de un mundo donde el reino de Dios es sustituido por el reino de la cultura (68). El camino se venía preparando desde el Renacimiento y la Reforma, con el despliegue del conocimiento de las ciencias de la naturaleza y el desarrollo de la libertad de pensamiento, identificada con la libertad de conciencia del protestantismo. Un cosmos natural ensanchado por los descubrimientos, que se abre al infinito a través de la razón, aparece como una realidad susceptible de estudio desde la observación sensible. Frente a la verdad revelada, la verdad de la naturaleza se presenta como un orden autónomo, capaz de ser comprendido mediante una explicación legal que se puede formular matemáticamente. La hazaña de Newton significaba el triunfo de esta nueva forma de saber humano, y el siglo XVIII va a venerar en él la personificación de una revolución filosófica y científica. Es comprensible que uno de los primeros esfuerzos de Voltaire se orientará a la divulgación de

sistema newtoniano, lo mismo que la obra naturalista de Buffon, especialmente en *Épocas de la naturaleza,* pondrá el acento en trazar una historia física del mundo, lejos de los dogmas religiosos, apoyada en los hechos observables y el conocimiento teórico de la naturaleza.

La nueva visión había exigido una extraordinaria dosis de esfuerzo y compromiso personal, a veces con sacrificio de la propia vida, como en el caso de Giordano Bruno, quemado en el Campo de Fiore en el alba del gran siglo de la ciencia y de los genios. En esa aventura arriesgada del conocimiento, Bacon había elevado la ciencia natural a la condición de reina del muevo universo científico, en un medio que desarrollaba técnicas y máquinas para dominar la naturaleza; una naturaleza que se asimilaba a la regularidad mecánica de un reloj, como tempranamente escribió Robert Boyle: "*la naturaleza es como un fino reloj, acaso como el de Estrasburgo, donde todas las cosas fueron tan hábilmente concebidas que la maquinaria, una vez puesta en movimiento, todas las cosas proceden de acuerdo con el primer designio del artífice"* (69): Galileo, que a diferencia de Boyle era un gran matemático, prefería, como visión de la naturaleza, la de una estructura matemática que se podía leer como un libro en clave: *"La filosofía* –escribe en *El ensayador– está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto"* (70).

En la nueva idea de la naturaleza se quiebra la forma fija de la imagen antigua y medieval del mundo, con dos concepciones del espacio y el tiempo, que ahora se van a ampliar hasta el infinito. Tanto en los cielos como en el sistema de valores el devenir empieza a desplazar al ser. En Bruno irrumpe por vez primera el sentimiento cósmico de un devenir infinito al que sólo se tiene acceso mediante la razón, y le hace sentir como una embriaguez de espacio, al ser liberado de la estrechez finita del mundo ptolemáico. *"Extendí mis alas confiado por el espacio/* –canta Bruno-. *No sentí barreras de cristal ni vidrio;/ Hendí los cielos y me remonté hacia el infinito"* (71). Esta plenitud física y estética del infinito, ante la cual el hombre siente su soledad, a la manera de un paisaje de Jacobo van Ruysdel, produce a veces, como en Pascal, un sentimiento de desproporción ante la inmensidad de la naturaleza y la pequeñez del hombre, que se ve como perdido en su miserable alojamiento, como una nada respecto

al todo o como un punto medio entre la nada y el todo (72). La Iglesia ve peligrar su teología antropocéntrica donde reinaba una naturaleza a medida y servicio del hombre, y se niega a aceptar una pluralidad de mundos, como le había pasado también a Melanchton, a quien dicha pluralidad le parecía una burla de la redención de Cristo. La Iglesia combate la teoría natural de Galileo y Kepler, no tanto por la cosmología copernicana como por la nueva idea de verdad anunciada por Galileo; una verdad independiente de la revelación para entender una naturaleza autónoma. Galileo es condenado, y Bruno quemado vivo, pero la revolución científica es imparable. Newton corona la obra de Galileo y Kepler con su ley de gravitación, inaugurando una nueva era del saber humano, que el siglo XVIII celebrará con el entusiasmo que reflejan los versos de Pope: "*La Naturaleza y sus Leyes están en tinieblas/ Dijo Dios: ¡Hágase Newton!, y todo fue luz".*

En esa idea de la naturaleza que ha ido asentando Descartes, Galileo, Newton, el espacio y el tiempo constituyen categorías absolutas, donde los cambios acaecen en el marco inmutable de un universo sin historia. Y esta naturaleza estable, mecanicista, perfectamente ordenada, se correspondía con la visión, optimista de una vida armónica garantizada por Dios, el Gran Relojero que, según Leibniz, había ideado dos relojes, uno como alma y otro como cuerpo, sincronizándolos después para que marcharan de modo armónico por el mundo. En la Ilustración, la naturaleza sigue estando presente por doquier, pero la concepción que ahora se tiene de ella es distinta, siendo preciso diferenciar dos órdenes de ideas. En el siglo XVIII se atacaba con frecuencia "el espíritu de sistema", y los sistemas del modelo cartesiano, pero las ideas dominantes se agruparon en dos paradigmas sucesivos que podríamos esquematizar también como sistemas: uno, en la primera mitad del siglo, que tenía una concepción estática de la naturaleza y cuyo modelo era Newton; otro, en la segunda mitad, que daba paso a una naturaleza dinámica, cuya referencia principal era la *Historia natural* de Buffon. Al modelo de Newton responde el *Sistema de la Naturaleza* de Linneo, el inventor del sistema binomial de nomenclatura para animales y plantas, que defendía la inmutabilidad de las especies en un mundo ordenado por la divinidad. "*La tierra* –decía Linneo– *es como un espejo donde se muestra el cielo, como un hombre reflejado en aguas estancadas"* (73). Ciencia y religión aparecieron unidas para mantener ese estado estático de la naturaleza, y el Voltaire de los *Elementos de la filosofía de Newton* participaba de esa visión estática, lo

mismo que le ocurría a Montesquieu en sus trabajos sobre cuestiones físicas y fisiológicas (74).

Ese sistema estático, que ya había sido desestabilizado por el pensamiento lógico y la mónada preñada de futuro de Leibniz, hacia la mitad del siglo empezó a encontrarse con una seria oposición. Diderot, que fue siempre hombre de fino olfato, empezó a percibir el cambio en sus *Pensamientos sobre la Interpretación de la Naturaleza,* y los empiristas declararon una guerra frontal a los sistemas mecanicistas cartesianos, abriendo la interpretación de la naturaleza a fórmulas menos rígidas y geométricas. El mero espíritu se hizo sentir incluso en la disposición en los jardines, surgiendo ahora, frente al geometrizado jardín francés de Le Nótre, el nuevo jardín inglés, que daba paso a una mayor naturalidad y libertad de la vegetación y de las formas. Shaftesbury dirá que esa nueva libertad del paisaje se correspondía con la situación de un pueblo libre como el inglés, mientras que la rigidez geométrica del jardín francés era propio de las formas autocráticas del gobierno galo (75).

La física del sistema cartesiano no había superado la prueba de la experiencia, y Newton, con su idea del método experimental y la conclusión inductiva, huyendo de las hipótesis metafísicas y abstractas –*hypotheses non fingo*– había establecido su ley de gravitación universal, que definía el nuevo mundo del conocimiento científico, en el cual se insertaba el sistema natural de Linneo. El edificio cartesiano se hallaba en ruinas, y Condillac, en el *Tratado de los sistemas,* proclamará la necesidad de librar a la física de cualquier espíritu metafísico (76). Pero el sistema invariable de Newton y Linneo se va a encontrar también con la oposición laboriosa de los enciclopedistas, de Buffon, de Hume. Es cierto que, a veces, algunas afirmaciones excesivamente generalizadoras de los enciclopedistas tenían escasa vigencia. En su *Discurso preliminar,* d'Alembert dice que la inclinación por los sistemas, más adecuada para satisfacer la imaginación que para iluminar la razón, estaba casi absolutamente desterrada de las obras serias (77); poco después aparecieron varias obras tituladas "sistemas", ya fuesen sus autores hombres de ciencia, como Maupertuis, o *philosophes*, como el barón d'Holbach.

En el salón del barón d'Holbach se reunían filósofos y enciclopedistas notables, y d'Holbach, que mantenía una relación muy estrecha con Diderot, su guía inicial en el mundo de la filosofía, fue un gran colaborador y protector de la Enciclopedia, para la que escribió más de cuatrocientos artículos de

materias científicas y tecnológicas, en las que era un buen especialista. Este salón holbaquiano, la famosa "synagogue" de la rue Royal, se convirtió en uno de los grandes centros de la ofensiva filosófica, y cuando se revocó por segunda vez el derecho de edición de la Enciclopedia y D'Alembert arrojó la toalla, abandonando la empresa, el gran apoyo que necesitaba Diderot para seguir adelante le llegó, en todos los órdenes, del barón d'Holbach. Sin embargo, en la maduración del pensamiento de d'Holbach se iba produciendo un distanciamiento con relación a otros enciclopedistas y filósofos. No se trataba solamente de Rousseau, que apreciaba poco a d'Holbach y contó a su manera en las *Confesiones* las relaciones entre ambos. Rousseau, aunque participara en la *Enciclopedia* redactando los artículos de música, se hallaba en un proceso de claro distanciamiento de *philosophes* y enciclopedistas, cuyas máximas cotas las alcanzaría en *Julia, La nueva Eloísa* o el *Emilio.* El alejamiento comprendía al propio d'Alembert, poco enterado de que había pasado ya el gran momento de las matemáticas y que ahora llegaba la hora de las ciencias naturales. El barón d'Holbach, en cambio, orientó su materialismo en la nueva dirección, y la expresión más acabada de ello será su *Sistema de la Naturaleza,* que publicó con nombre supuesto en 1770, sin que nadie, incluido Voltaire, salvo tal vez Diderot, supiese quien era el verdadero autor del libro.

El barón se curaba en salud, como muchos otros, después de las desagradables consecuencias que tuvo para Helvetius haber publicado con su nombre el libro *Del Espíritu.* El "*affaire* de *De l'Esprit",* que enfrentó al "*ancien régime*" con la nueva filosofía ilustrada, convirtiéndose en un asunto de Estado y en el símbolo de la lucha por la libertad frente a la intolerancia, la censura inquisitorial y el despotismo político, acabó con la carrera política y literaria de Helvetius, que no volvió a publicar nada en vida, pues *L'Homme* apareció póstumamente (78). Helvetius era el gran paralelo del barón d'Holbach. Antiguo alumno de los jesuitas, descubrió pronto el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* de Locke, y ahí se decidió su posterior trayectoria filosófica, influenciada por Fontenelle, Voltaire, Bayle, Diderot y Condillac, pero conservando siempre la idea de la *tabula rasa* lockiana, contraria a las ideas innatas de Descartes, y viendo el espíritu como una consecuencia del orden social, especialmente producto de la educación y la ley. Helvetius era un hombre apuesto y brillante, de gran influencia en la Corte, rico, terrateniente y financiero, mecenas, viajero, amado de las damas elegantes, amante de los placeres, inteligente y lúcido, que componía versos o escribía filosofía después de haber

bailado en la Ópera (79). En la moda galante de los salones literarios, el de Helvetius competía con el del barón d'Holbach, y a él eran asiduos Diderot, Marmontel, Raynal, Marivaux, Rousseau y Saliani, contando a veces con extranjeros como Hume, Beccaria o Adam Smith. Pero, a su vez, Helvetius asistía al salón de Madame d'Holbach y al que tenía Quesnay, médico del rey y jefe de fila de los economistas fisiócratas, en el entresuelo del Palacio de Versalles, donde volvían a encontrarse Diderot, Grimm, Turgot y tantos otros.

Esa vida activa, variada y brillante, se vio ennegrecida, amenazada, truncada, por la aparición de su libro *Del Espíritu.* El Delfín, personalidades de la Corte, los obispos, los jesuitas, los jansenistas, los sorbonianos, todos se lanzaron contra la obra de Helvetius, pidiendo su cabeza. El libro fue condenado y prohibido por el Rey, por el Papa, por la Inquisición, por el arzobispo de París, por la Sorbona, y por el Parlamento de París, que lo hizo quemar en las escaleras del propio Palacio de Justicia. Los filósofos y los enciclopedistas, como Diderot, Voltaire, Rousseau, que se disponían a la crítica intelectual del libro, la aplazaron y cerraron filas entorno a Helvetius para defender la libertad de expresión, las luces, la independencia científica, la lucha por una conciencia moderna asentada en la razón. Helvetius se defendió como pudo, incluidos dos retractaciones moderadas, y gracias a su fortuna y a sus muchas influencias pudo evitar ser enviado a galeras, como muchos otros, e incluso al verdugo, pues un decreto real de 1757, contemporáneo de la publicación de *De l'Esprit,* llegaba a castigar con la muerte a los autores, editores y distribuidores de obras que atentaran contra la religión, el príncipe o las buenas costumbres, y el libro de Helvetius estaba acusado de todo ello. ¿Qué se decía en esta obra tan condenada y maldecida?.

En principio, puede resultar paradójico que un libro titulado *Del Espíritu* resultara tan aborrecido. Si algo prodigó y amó de verdad el siglo XVIII fue el espíritu. Pero ¿qué espíritu? Como es sabido, Pascal había contrapuesto el espíritu de geometría al espíritu de sutileza, de finura. En la vida encontramos, venía a decir Pascal, dos clases de inteligencia: una que penetra con agudeza las consecuencias de los principios, que es el espíritu de sutileza, de "*finesse*"; y otra que logra comprender un gran número de principios sin confundirlos, que es el espíritu de geometría. Los principios son palpables pero alejados del uso común y no todos los perciben; en el espíritu de finura, los principios son de uso común, están a la vista de todo el mundo y sólo hace falta tener buena vista para distinguirlos, pero hay que tenerla muy buena, porque, como son

tan sutiles y abundantes, es difícil que no se escape alguno. *"Todos los geómetras serían por lo tanto sutiles* –escribe Pascal– *si tuviesen buena vista, ya que no razonan equivocadamente sobre los principios que conocen. Y las inteligencias sutiles serían geómetras si pudiesen forzar su vista hacia los principios desacostumbrados de la geometría"* (80). Lo que pasa es que la dialéctica entre los dos espíritus es muy compleja y suele ser raro que los geómetras sean sutiles y que los sutiles sean geómetras, predominando unos u otros según ciertos hábitos y convenciones históricas, que hace ser hoy verdad lo que otra época presentó como mentira, y que *"verité en degá des Pyrénées, erreur au-delá".*

El siglo XVII había abusado del espíritu de geometría. Ahora, en el XVIII, el "*esprit de finesse"* se va tomar la revancha, buscando nuevos modos de concebir las cosas, recreándose en la delicadeza, en la sutileza de la expresión, en la finura de los razonamientos, en la ironía. "*La "finesse"* –escribe Voltaire en *el Diccionario filosófico– en un sentido figurado se aplica a la conducta, a la conversación, a las obras del espíritu. En la conducta, la "finesse" expresa siempre, lo mismo que en las artes, algo sutil… En las obras intelectuales, así como en la conversación, la "finesse" consiste en el arte de no manifestar expresamente el pensamiento, haciéndolo percibir indirectamente, como una enigma que las personas inteligentes adivinan al primer golpe de vista"* (81). El Siglo de las Luces ama este "*esprit*", quiere que los pensamientos tengan una estructura lógica, pero ocultándola, como si se tratara de un secreto. El "*esprit*" constituye el encanto de la conversación, lo mismo que de escritura, donde predomina la frase corta, el coqueteo irónico, la gracia viva, el erotismo velado. El arte galante se llena de fantasía, de voluptuosidad, de juego indiscreto. Hasta las mansiones se vuelven menos solemnes, con una decoración interior muy cuidada, que prefiere para la intimidad las dimensiones reducidas del *boudoir.*

Sin embargo, el *esprit de finesse* tiene que lidiar también el impulso desbordante de la ciencia moderna, que Newton ha invadido de hechos experimentales, dando al traste con los "torbellinos" de Cartesio y otras especulaciones del espíritu de geometría. La "*finesse*" se alía con la observación y con un empleo natural de la razón humana, que Locke ha enseñado también a moverse en el plano de la experiencia sensible. "Nada hay en la inteligencia que no haya estado previamente en los sentidos", es el principio de moda, que Condillac quiere llevar a sus últimas consecuencias en el *Tratado de las sensaciones.* No se trata de atenernos tan sólo a un puro empirismo, acumulando observaciones, sino de salir del reino de los conceptos y representaciones para explicar

el movimiento y dinámica de la vida psíquica. Para comprender la fuerza que se halla detrás de las diferentes metamorfosis del alma, es preciso suponer, según decía Cassirer, un principio radical dinámico, que no es posible hallarlo en la nueva representación o pensamiento, sino que debe buscarse también en el *desear* y el *tender,* dado que el impulso es anterior al conocimiento (82). Es decir, en contra de lo afirmado por la psicología de Descartes, no es la voluntad la que se funda en la representación: es la representación la que se basa en la voluntad, iniciándose aquí la orientación voluntarista que llevará hasta Schopenhauer y su *Mundo como voluntad y representación,* para desembocar en el pragmatismo moderno. Pero el sensualismo de Condillac, al procurar la comprensión total de la vida anímica mediante el juego y combinación de las sensaciones, quedaba a un paso del puro materialismo. Y ese es el paso que dió Helvetius.

El libro de Helvetius se titulaba *Del Espíritu,* pero se trataba de un espíritu rebelde frente al que su época pregonaba por todas partes. Frente a la idea de un sujeto moral, libre y responsable, proclamando las excelencias de una justicia y unos valores universales, Helvetius venía a decir que no hay sujeto en nombre del cual se pueda hablar, que no existe esencia humana libre para distinguir el bien del mal, que el hombre sólo puede amar la ley y los valores universales cuando éstos satisfacen su natural deseo de placer, y que, después de todo, *"juzgar no es más que sentir"* (83). Reducir el juicio a la sensación, fundamentar la virtud en el interés, decir que el *espíritu* es un mero producto de la educación, era algo que no podía gustar a Voltaire, ni tampoco a Rousseau. Pero decir que el hombre es un producto del orden social, que su miseria no es debida a la naturaleza ni a pecado alguno, sino a la organización política y social que los dirigentes han encauzado de modo diverso en la historia, era hacer recaer el mal en quienes dirigen, organizan y mantienen el orden social, y eso ya no era cuestión de "*esprit*", ni de discusión de *philosophes:* eso era atentar contra los supuestos del poder del *"ancien régime",* de la monarquía, nobleza y clero juntos, con sus "valores espirituales" en peligro. Ello explica de sobra la aparente paradoja de una época llena de "*esprit*", donde se condena un libro sobre *Le Esprit* y se maldice a su autor.

El materialismo de Helvetius, sin embargo, no era un materialismo casi fisiológico, como el de La Mettrie, ni un materialismo mecanicista, como el del barón d'Holbach, sino un materialismo que Belaval ha llamado materialismo psicológico (84) y que en la realidad era un materialismo de tipo

sociológico, más en la línea de lo que será después el materialismo histórico de Marx, como ya había sido apuntado a fines del siglo XIX por Plejanov (85). El materialismo de Helvetius rompe con el reduccionismo lineal mecanicista, pero también con las interpretaciones naturalistas o geográficas, como la de Montesquieu, a quien critica por la excesiva importancia dada a factores como el clima, la geografía o la naturaleza del hombre, y por perpetuarse más en buscar las causas de las leyes que las causas del "espíritu", más atento a establecer sutiles distinciones entre las distintas formas de gobierno que a precisar cuáles son buenas o malas (86). El materialismo de Helvetius, en definitiva, echaba mano de múltiples factores sociológicos y naturales, desde la geografía a la economía, desde el clima a la educación, desde las pasiones al derecho, para explicar la dependencia del "espíritu" de todo el conjunto de la estructura social y las costumbres, sin olvidarse de la naturaleza humana, tanto en lo que se refiere a sus deseos y pasiones, como a la propia configuración física del hombre, que le ha dotado de manos apropiadas para la habilidad táctica. El materialismo del barón d'Holbach, en cambio, era mucho más naturalista.

El barón, bajo la inicial guía filosófica de Diderot, había ido elaborando un materialismo más pesimista, racionalista y sistemático que el del Helvetius, acabando en una especie de metafísica de la materia, más cercana a Hobbes que a Helvetius. Pero d'Holbach estaba empeñado en una guerra encubierta contra la superstición, la intolerancia, el fanatismo, en la que utilizó traducciones de libros y folletos clandestinos, panfletos, libelos y libros originales, igualmente clandestinos o anónimos, y toda clase de actividades, con una eficacia tal vez sólo superada por Voltaire en su lucha inteligente y denodada contra *l'infame.* Como escribe Daniel Mornet, *"Holbach multiplicó sus ataques y sus libros. Si bien cada uno de ellos no podía abrigar la esperanza de venderse como el Candide, la totalidad de las obras compuestas, adaptadas o traducidas por Holbach alcanzó a unas noventa ediciones"* (87). A ese empeño correspondía la aparición, bajo nombre falso, del *Sistema de la Naturaleza,* la más importante de sus obras, que constituye, efectivamente, tal y como reza su título, un verdadero sistema volcado hacia la naturaleza, el mundo y el hombre. La naturaleza es simplemente materia ordenada, que nos sorprende con su gran espectáculo de movimiento, formas y colores, que se derivan de unas leyes que la experiencia y la mente descubren como razón, y en ello Holbach sigue la corriente general y de modo especial a Diderot. A partir de ahí, Holbach va a

propugnar un monismo natural, alejado del dualismo cartesiano y del teísmo, pero también de Spinoza, y va guiarse en todo su libro por dos ideas básicas: una, la idea de que la injusticia es hija de la superstición, la cual, a su vez, procede de la ignorancia acerca de la Naturaleza; y otra, la autosuficiencia de la Naturaleza, que resulta del equilibrio al que llegan en su interacción los seres naturales, movidos por su propia fuerza (88).

El materialismo del barón d'Holbach es un ateísmo filosófico, donde el hombre es un ser natural que establece sus propias reglas del orden social, libremente, por las solas luces de su razón, sin ataduras teológicas de ningún signo. Y ello lo deja claro desde el arranque inicial del libro: "*Los hombres se equivocarán siempre* –escribe– *cuando abandonen la experiencia en favor de sistemas originados en la imaginación. El hombre es obra de la Naturaleza, existe en ella, está sometido a sus leyes y no puede liberarse o salir de ella ni siquiera por el pensamiento. En vano su espíritu quiere lanzarse más allá de las fronteras del mundo visible; siempre se verá obligado a regresar"* (89). Era inevitable la movilización del clero y los bienpensantes en contra del libro, que fue condenado y quemado por el Parlamento de París, iniciándose una persecución que no pudo alcanzar a d'Holbach, porque nadie, salvo Diderot, sabía quién era el autor. Sin embargo, todavía medio siglo después, en la Francia reaccionaria de Chateaubriand, que envió los "Cien mil hijos de San Luis" para contribuir al aplastamiento de las libertades constitucionales en España, el editor que se atrevió a publicar, de nuevo, *El Sistema de la Naturaleza,* fue condenado a seis meses de prisión y mil francos de multa. La obra no irritó solamente al clero, sino también a la mayoría de los ilustrados, empezando por Federico II de Prusia, al que le molestaron especialmente las relaciones que d'Holbach establecía entre religión y poder político, y terminando en Voltaire, que desde su Olimpo de Ferney, sospechando que la obra pudiera ser de Diderot, o de Helvetius, realizó una crítica mezclada con elogios, pero claramente condenatoria de un radicalismo que, según él, sólo podía perjudicar la causa de los filósofos. La cosa, por otra parte, era lógica, porque Voltaire, que coincidía con d'Holbach en su lucha contra la superstición, la intolerancia y la tiranía, era un deísta convencido de que la religión suministra una moral al pueblo que no tiene acceso a las luces, que el ateísmo era perjudicial para el orden social y, en definitiva, que *"si Dios no existiera, había que inventarlo".* El materialismo era una corriente minoritaria en el pensamiento de las luces y las manifestaciones de ateísmo, como las de d'Holbach, que defendía una necesidad

absoluta del acontecer natural, acababan traduciéndose en el orden moral en un fatalismo que convertía todo *deber* en una quimera. Diderot, que era un ingenio mucho más fino que d'Holbach, reconvirtió esa dificultad moral en el juego dialéctico de su novela, *Jacques le Fataliste,* donde, efectivamente, el hado aparece como el alfa y omega del pensar humano, pero ese pensamiento despliega a la vez una lucha constante contra esa idea del hado, que conduce a su negación, cancelando lo que previamente se había establecido. Ello requiere plantear la actitud de los ilustrados ante la religión. ¿Cuáles fueron los elementos esenciales del conflicto? ¿Cómo se desarrollaron las cosas en la órbita católica y en la protestante?

IV

El conflicto entre la Religión y las Luces con harta frecuencia se ha comprendido mal. Existe un deslumbramiento originado en la lucha contra la superstición, la intolerancia, el despotismo ignorante, que Voltaire sintetizó muy bien en su consigna de *écraser l'lnfáme,* y existe una deficiente visión del verdadero alcance del materialismo de Diderot, Helvetius y el barón d'Holbach. Es cierta, sin duda, la lucha de la Ilustración francesa contra la Iglesia de Roma, pero en el caso de las ilustraciones inglesa y alemana, debido al proceso seguido en ambos casos por las iglesias protestantes, las relaciones entre la religión y las luces siguieron unos derroteros muy distintos, dando lugar a posiciones a veces antagónicas en algunas de las grandes áreas de confrontación, como es el caso de la ciencia experimental, la tolerancia o, incluso, la respuesta al problema del mal en la sociedad humana.

La aplicación sistemática de la razón al estudio de la Historia, con independencia de las consecuencias que ello produjo en la propia comprensión histórica del proceso racional, llevó a la necesidad de someter cualquier formulación de la verdad y del devenir del hombre a la criba implacable de los hechos. Eso suponía examinar también cuál era el grado de verdad contenido en la Biblia, que en la órbita cristiana se venía presentando como algo indiscutible en función de su carácter de verdad revelada. El primero que planteó la cuestión de una forma radical y decisiva fue Spinoza, lo cual puede parecer un tanto paradójico, dado el carácter racional y metafísico de su pensamiento, poco propicio a los excursos históricos. Spinoza es el ejemplo perfecto del filósofo puro, inflexible en sus planteamientos, convencido de que su papel residía en hacer inteligible el universo y el puesto del hombre en el cosmos, como diría Max Scheler, pero apelando únicamente al razonamiento lógico, lejos de cualquier explicación basada en la revelación, la autoridad de otros hombres o los hábitos contraídos a lo largo del proceso histórico. Hombre profundamente especulativo en la era del gran racionalismo moderno, Spinoza orientaba su filosofía al descubrimiento del verdadero bien, sin el cual era impensable alcanzar la felicidad humana, y estaba convencido de que se hallaba en el buen

camino. *"Me pregunta usted* –dice en una carta al joven Albert Burgh, que le había acusado de dejarse engañar por Satanás– *cómo sé yo que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado jamás en el mundo, se enseñan y enseñarán en lo sucesivo. Eso se lo podría preguntar yo a usted con mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que, con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano"* (90).

Convencido de que la verdad está aliada con el razonamiento matemático, Spinoza veía en la imaginación una peligrosa fuente de error y, en cualquier caso, estimaba necesaria la distinción entre imaginación y entendimiento, en claro engarce con el método de las ideas claras y distintas de Descartes. Pero, a partir de aquí, Spinoza se alejó del cartesianismo, llevando el planteamiento hasta el final y acabando en la identificación de Dios con la Naturaleza. Sin embargo, esa identidad final de una sustancia única no ha de interpretarse como un misticismo intelectualista. La expresión spinoziana: *Deus sive Natura,* que tanta irritación generó contra el "detestable ateo", no era una identificación de Dios con la Naturaleza originaria en la imaginación poética, al modo del panteísmo cósmico de algunos románticos, sino que era el producto de un razonamiento lógico implacable que desembocaba en el reconocimiento de una sustancia única (91). La imaginación de un Dios creador de la naturaleza, por parte de cristianos y judíos, le parece a Spinoza desprovista de toda lógica, obligando a la invención de un Gran Relojero que da cuerda y pone en marcha la máquina de la naturaleza. Afirmada la sustancia única, desaparece la distinción entre el creador y lo creado, y no hace falta andar imaginando dos sustancias, de las cuales una es causa de otra. Al contrario, producida la identificación de Dios y la Naturaleza como sustancia única, Dios, o la Naturaleza, deviene eterno, autocreador y autocreado, causa de todas las cosas, y libre en el sentido de actuar conforme a las leyes naturales. El sentido que le da Spinoza a la libertad de Dios o la Naturaleza no tiene nada que ver con el libre albedrío o la autonomía de la voluntad del hombre, sino que se refiere a los conceptos de libertad y necesidad definidos en su *Ética: "Se llama libre aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera"* (92).

Estas precisiones ayudan a entender lo que se consideró posición radical de Spinoza en el análisis crítico de la Biblia. Desaparecido el dualismo cartesiano, eliminada la distinción entre la *res cogitans y la res extensa,* entre el espíritu y la naturaleza, entre Dios y el mundo, todo queda sometido a las mismas leyes, métodos y consideraciones, y no hay razón alguna para privilegiar las afirmaciones de nadie, sea o no profeta, a la hora de asentar científicamente la verdad. *"Dicho en pocas palabras* –escribe Spinoza en el *Tratado teológico-político– el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica"* (93).

Planteada en el *Tratado teológico-político* la interpretación racional y científica de las Escrituras, las consecuencias eran previsibles: al analizarlas críticamente, las Escrituras aparecen como una fuente poco de fiar, escritas por personas de gran imaginación, que acostumbran a suplir con metáforas la debilidad de su pensamiento. Toda la sucesión de historias y novelerías sobre el pueblo elegido, los milagros, los reyes ungidos por la divinidad o las visiones proféticas, aparecen desprovistos de la menor fundamentación, en un proceso donde la religión, cristiana o judía, se muestra como un fenómeno histórico, explicado por las circunstancias en que nace y se desarrolla, llamada a desaparecer en su día, sin carácter alguno de eternidad. El racionalismo implacable de Spinoza destierra del campo de la verdad filosófica supuestos hechos asentados en la autoridad de la Biblia, como son los milagros, explicando que resultan contradictorios con la propia esencia de la divinidad: si las leyes de la naturaleza son una manifestación de la voluntad divina, y si Dios es el legislador del orden natural, el milagro, en cuanto violación de ese orden, es absurdo y contrario a la misma idea de Dios (94).

La fe en los milagros es una práctica supersticiosa que pervierte la propia religión, pero hay otros usos y abusos de la superstición que sirven de sustento a toda clase de atropellos y despotismos. En el prefacio del *Tratado,* Spinoza, en una línea muy hobbesiana, afirma que la causa de donde surge y se alimenta la superstición es el miedo, lo cual, a su vez, engendra temor al Estado y a la autoridad, circunstancia hábilmente aprovechada por los gobernantes

para dirigir y engañar a los súbditos, olvidándose de su verdadera obligación. Spinoza cita, en apoyo de sus tesis, unas palabras de Quinto Curcio en su biografía de Alejandro: *"no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición";* y, luego, ofrece su visión de las cosas: "*el gran secreto del régimen monárquico* –escribe– *y su máximo interés consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma"* (95).

Esta forma directa y rotunda de argumentar, donde aparece clara su actitud crítica ante la religión y su idea democrática de la libertad y del Estado, en una época de concepción providencial de la historia y del derecho divino de los reyes, explica sobradamente la inquina contra Spinoza y el silencio en que se procuró mantenerle. La publicación de la *Ética* se hizo después de su muerte, pero con el *Tratado* ya había materia sobrada para sepultarlo en lo más profundo del Averno, e incluso Pierre Bayle abomina de su ateísmo y considera el libro "pernicioso y detestable". Spinoza, un judío de origen hispano asentado en Holanda, adonde había llegado su familia huyendo de la Inquisición ibérica, había sido ya tempranamente expulsado de la sinagoga y de la comunidad judía. Ahora, con el *Tratado,* llegó la persecución y condena por parte de calvinistas, católicos o luteranos, y la circulación de sus ideas tuvo lugar de forma restringida y semiclandestina. En Francia, se dió una recepción considerable del spinozismo. Carmen Iglesias, en su libro sobre Montesquieu, hace un buen análisis no sólo de las relaciones entre la obra de Spinoza y la del barón de la Bréde que tuvo temprano conocimiento del spinozismo a través de Boulainvilliers y el Club de l'Entresol, sino también de la influencia general, de la doctrina de Spinoza en la intelectualidad francesa, originando una indudable conmoción en los ambientes del cartesianismo, donde venía a desbaratar el equilibrio entre filosofía y religión que se había pretendido establecer con el Dios Relojero y el dualismo de sustancias (96). Sin embargo, no sólo en el caso de Montesquieu, sino en otros autores, como Bayle o el mismo Diderot, la doctrina de Spinoza fue mal recibida y, con frecuencia, mal interpretada. El artículo de la *Enciclopedia*

referido a Spinoza es un mal resumen de lo que dice Bayle, y aparte de afirmar que *"Spinoza ha hecho del ateísmo un cuerpo de doctrina denso y trabado, según el método de los geómetras",* hace juicios como el siguiente: "*No es cierto que sus seguidores sean muchos. Pocas personas son sospechosas de adhesión a su doctrina, y, entre aquellas de quienes se ha supuesto tal cosa, hay muy pocas que la hayan estudiado realmente; y, entre éstos, pocos que la hayan comprendido. Los más sinceros confiesan que Spinoza es incomprensible, que especialmente su filosofía constituye un perpetuo enigma para ellos y que, en fin, si se adhieren a su línea es debido a que niega con intrepidez todo aquello que ellos mismos niegan… Por poco que uno se sumerja en las negras tinieblas de las que Spinoza se rodeó, se descubrirá en ellas una sucesión de abismos en lo que este temerario pensador se precipitó casi desde sus primeros pasos"* (97).

Si ese era el juicio de la *Enciclopedia,* a mediados del siglo XVIII, no es difícil imaginar cuál sería la visión predominante sobre Spinoza, incluso en los reducidos círculos intelectuales. Además de ser orillado y silenciado, Spinoza fue mal comprendido en su propio tiempo, pero también en la Ilustración francesa. Durante las Luces, Montesquieu, Voltaire o la *Enciclopedia* no parecieron profundizar en exceso las "chocantes" doctrinas del extraño personaje, pulimentador de lentes. Tuvieron que pasar bastantes años y tuvieron que llegar Lessing, Goethe, Herder y Jacobi, para darse cuenta de que la aparición de la *Ética* de Spinoza, constituía un momento capital en la historia de Occidente (98).

Desde otra perspectiva, el deísmo va a derribar las barreras que la vieja religión cristiana iba levantando contra él y penetra a raudales en el pensamiento ilustrado. Voltaire se hace eco de los múltiples esfuerzos realizados y los proyecta con una luz nueva y brillante sobre el amplio mundo de sus lectores y seguidores. En el artículo "Teísmo", de su *Diccionario filosófico,* Voltaire, que se protege contra la persecución más que probable de la Iglesia con el subterfugio de hablar de "nuestra Iglesia verdadera", y de "nuestra religión revelada", dice que el teísmo es el sentido común –*le bon sens*– antes de ser instruido por la revelación, mientras las demás religiones son el sentido común pervertido por la superstición. *"Todas las sectas son diferentes* –añade Voltaire– *porque proceden de los hombres; la moral es siempre la misma, porque procede de Dios"* (99). Este deísmo de Voltaire –para él deísmo y teísmo son la misma cosa– se aviene muy bien con su lucha y sus esfuerzos frente a la superstición y la intolerancia, bien reflejado en la oración a Dios con que finaliza su *Tratado sobre la*

tolerancia. Pero el deísmo y la religión natural, que ya habían experimentado los asaltos implacables de la argumentación geométrica de Spinoza, se vieron igualmente sometidos a la critica demoledora de David Hume.

Hume inicia su crítica por el propio dogma de la naturaleza humana, del que parte el deísmo, pues tal realidad natural no es un hecho empírico constatado en la historia, sino que se trata de una ficción plagada de representaciones falsas, creencias contradictorias, impulsos carentes de la menor moralidad. La tal "naturaleza humana" se nos revela a lo largo de la historia, no como un cosmos ordenado por la razón, sino como un caos alterado por las pasiones, los miedos, las supersticiones, que han acompañado siempre el fenómeno religioso. La *Historia natural de la religión* es una brillante síntesis encaminada a mostrar que la concepción deísta de la religión natural no es más que un imaginativo sueño filosófico (100). Hume empieza por afirmar que el origen de la religión en la naturaleza es una cuestión difícil de probar, dada la disparidad de sentimientos, principios religiosos y prácticas supersticiosas que existen en los diversos pueblos. La religión comenzó por un politeísmo, y "siempre se nos mostrará como algo imposible que el teísmo fuese, como resultado de un razonamiento, la primera religión de la especie humana" (101). Las ideas de la religión no han surgido de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino de las esperanzas y temores que actúan sobre el alma humana (102). La religión no procede de un fondo ético, y su verdadero origen es antropológico. Es la tendencia a concebir todos los seres a imagen y semejanza nuestra, incluso cuando se trata del poder inteligente e invisible que sigue el mundo, a cuya noción llegamos mediante el mas puro razonamiento. Los hombres, en una especie de flujo y reflujo, salen del politeísmo para elevarse hasta el teísmo, pero luego acostumbran a caer desde el teísmo en alguna forma de mera idolatría, lo cual tampoco es ninguna catástrofe, porque, como muestra la historia, las formas del politeísmo idolátrico han sido más tolerantes que las del teísmo dogmático (103). La intolerancia genera los crímenes más horrendos, la mezcla de miedo, fervor e ignorancia alimentan todas las llamas inquisitoriales, y nada hay más deprimente que contemplar la supuesta elevación ética de las religiones superiores atemorizando a sus fieles con demonios propios de las religiones primitivas (104).

La crítica racionalista de la religión que hace Hume acaba llevando a parajes muy distintos del teísmo racionalista ilustrado, lo mismo que ocurrió con la obra de Spinoza, pero, en cambio, la sintonía es mayor en el caso de

la tolerancia y en el tratamiento del problema del mal en el hombre y en la sociedad. Desde el Renacimiento y la Reforma, el dogma del pecado original y las doctrinas de la gracia venían entenebreciendo el espíritu abierto del humanismo, en busca de luz y felicidad, con ese escollo de la culpa primitiva que impedía la reconciliación del hombre con Dios. En el ámbito católico, la cuestión había sido planteada de modo profundo por Pascal, que había puesto el método cartesiano de las ideas claras y distintas al servicio de una tesis encaminada a mostrar la impotencia de la razón para llegar a la certeza, a menos de que se contara con el auxilio de la fe. En los *Pensamientos,* Pascal habla de la pretensión, muy poco racional, de querer explicar nuestra realidad conocida desde algo que ignoramos; y, para él, el camino estaba claro: nuestra razón impotente debe humillarse y escuchar de Dios nuestra verdadera condición ignorada (105). La cuestión era complicada, pues si partimos de la idea del hombre como un ser que se trasciende a sí mismo, cualquier explicación natural de la existencia tropieza con un escollo de partida difícil de salvar. Esta pesimista concepción del problema del mal, que se traducía en un incremento de la intolerancia para cualquier idea distinta de la vida humana, resultaba incompatible con las doctrinas de la Ilustración y el modo de vida burgués, que buscaron la respuesta exigida por las nuevas circunstancias.

La visión pesimista de Pascal respondía al radicalismo extremo del jansenismo en su interpretación del dogma del pecado original, visto como una cuestión esencialmente religiosa, que en el siglo XVIII será transformada en una idea moral, secularizada, a la que se necesitaba dar una respuesta en este mundo. Esta nueva concepción del problema del mal se irá elaborando progresivamente, en clara sintonía con la evolución de las necesidades y valores de la nueva sociedad burguesa, y en ello se contó con la posición más abierta de los jesuitas, enemigos declarados de Port Royal y sus adeptos. Bernhard Groethuysen ha dedicado a esta cuestión un largo capítulo de su libro, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII,* y en él podemos seguir el enfrentamiento entre jansenistas y jesuitas acerca de su idea del pecado (106).

Para el jansenismo, el hombre aparece como el gran pecador, cuya naturaleza es el pecar, pues el pecado define la esencia humana, desde el momento en que todos pecamos en Adán (107). Los hombres no podemos hacer nada para salir de esa situación, y el pecador, según la doctrina de Jansenio, viene

a ser como un enfermo, irresponsable de su mal, pareciéndose el mundo a un "gran manicomio lleno de enfermos", en deprimente metáfora de Nicole. Esta situación se debe a la profunda culpa del hombre contraída en el pecado original, complaciéndose Pascal y sus congéneres de Port Royal en la pintura del hombre como un ser pervertido y feo, pecador repulsivo y miserable, cuya pequeñez sólo puede acogerse a la gracia divina. El hombre pecador no puede hacer otra cosa que implorar el perdón de sus pecados y esperar a que Dios no se exceda en el castigo.

Esta visión de la vida como infortunio pecaminoso iba en dirección opuesta a los ideales de progreso y bienestar fijados como objetivo por el hombre moderno. Los jesuitas, aún sin renunciar al pecado original, procuraron elaborar una doctrina más acorde con los nuevos valores de la sociedad burguesa, enfrentándose a los jansenistas, en el sentido de abandonar la idea de un hombre malvado de nacimiento, aunque pudiera luego seguir pecando. Es decir, no se trataba de afirmar que se cometen pecados porque uno es esencialmente pecador, sino que uno puede resultar pecador sólo en el caso de que cometa pecados. La cosa puede parecer un juego de palabras, pero implica una gran diferencia de fondo. El nuevo planteamiento de los jesuitas suponía comprender las flaquezas humanas y disculparlas, facilitando la constitución de una nueva conciencia, libre, responsable y emancipada, del hombre burgués (108). Ya no se trataba de considerar la vida entera como pecado, según las ideas jansenistas, afirmando que un cristiano debe sentirse siempre culpable y anegado por remordimientos de conciencia; ahora, en la nueva concepción burguesa se afirmaba el verdadero reino del hombre, donde las acciones humanas no podían reducirse al móvil de la concupiscencia o la caridad, como establecía Pascal, sino que era posible una vida virtuosa, sin necesidad de estar pensando continuamente en Dios y en la otra vida. El hombre nuevo tiene confianza en el mundo y quiere afirmarse a sí mismo como hijo de ese mundo, pasarlo en él lo mejor posible, tratando de evitar el mal y huyendo de las lamentaciones por las miserias de la existencia terrena. Hay que buscar y conseguir la felicidad en esta vida, tal y como se dirá en una colección de máximas aparecida en los comienzos de la Revolución Francesa:

"¿Qué necesita el hombre para ser tan feliz como pueda llegar a serlo?. Además del goce de la existencia tiene él otros mil goces, y cuando disfruta de salud, de libertad, de paz y del sustento necesario, no siente dolor" (109). Esa es, precisamente, la moral que gusta al nuevo universo ilustrado: "*La Religión* –podemos

leer en Rivarol– *afirma que el hombre es malo desde que nace, a fin de resultarle ella misma necesaria, y para hacer tal afirmación se apoya en la historia de un pecado original… La moral nos asegura que somos buenos, y se apoya en el corazón"* (110).

Los jesuitas estaban más cerca de ese hombre nuevo que Pascal y las gentes de Jansenio, que representaban el orden viejo. Voltaire se enfrentará y hará la crítica del "misántropo" de Port-Royal, si bien él no logró dar la gran respuesta ilustrada al problema del origen del mal, respuesta que estaba reservada para Rousseau. Pero, en la marcha hacia esa respuesta, hubo otras ayudas y relevos.

Locke había dado un paso decisivo para salir del atolladero culposo, al mostrar que la mente del hombre no debe nada a ningún tipo de ideas innatas, sino que todo deriva del medio ambiente y de las sensaciones que nos llegan del mundo exterior. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke ataca y derriba la doctrina cristiana de la depravación total, liberando al espíritu humano de esa angustia culpable que lo había oscurecido durante largas centurias (111). La mente surgía desprovista de las ideas, predisposiciones y maldades innatas, como una hoja en blanco en la que el mundo exterior de la naturaleza y la sociedad humana podrían escribir cuanto fuese digno de fama o merecedor de condena, porque *"los hombres pueden alcanzar, solamente con el empleo de sus facultades naturales, todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos"* (112). La Ilustración elogió a Locke casi tanto como a Newton, por haber liberado a la mente humana de tanta servidumbre pasada y por haber despejado el camino para el despliegue del saber, impulsado por el uso libre de la razón. Esa vía, que permitía al hombre ordenar sus ideas y su conducta para armonizarlas con el orden natural del universo, planteaba una cuestión espinosa: si la naturaleza es la obra de Dios, sujeta a las leyes naturales, y si el hombre es producto de la naturaleza sujeto a las mismas leyes, cabe pensar que todo lo que el hombre hace y piensa corresponde a las leyes naturales y es, por consiguiente, la mejor conducta posible.

Locke no dijo esto expresamente, pero Leibniz y el poeta Pope sí dijeron algo parecido, en el sentido de que vivíamos en el mejor de los mundos posibles y que el problema del mal en el mundo quedaría resuelto. Las cosas, sin

embargo, eran poco convincentes ante la evidencia clara y repetida de la presencia del mal, en un mundo donde existían Bastillas, se cometían asesinatos y ocurrían terremotos catastróficos. Ni Locke, ni Leibniz, ni Pope, habían dado una explicación convincente del mal en el mundo. Hume abordó el problema con su dialéctica implacable, empezando por descartar el uso de la razón para probar la bondad o la maldad de Dios; en los *Diálogos sobre la religión natural,* vuelve a plantear las viejas preguntas de Epicuro que están todavía sin respuesta: ¿Es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede pero no quiere? Entonces, es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal? (113). Difícilmente se hallará la respuesta si nos seguimos moviendo en un plano que pretende utilizar la razón para dar respuesta a preguntas finales, y lo más probable es que por esa vía arribemos a un desencantado escepticismo, lo cual, paradójicamente, no le viene mal a las gentes de fe. "*Ser un escéptico filosófico* –concluye Hume, al final de su libro– *es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente"* (114).

El juego irónico produce grandes satisfacciones a quienes lo siguen en una dialéctica racional, pero no resuelve los problemas planteados. Aún en el supuesto de sustituir a Dios por la naturaleza, como hacían algunos ilustrados, la cuestión seguía en pie: si la naturaleza es buena, no debe haber mal en el mundo; si el mal en el mundo existe, entonces la naturaleza no es buena. Pero, si el mal existe, como los hechos indican, y no podemos hallar el remedio en una naturaleza desprovista de bondad, ¿cuál es el camino a seguir?

Voltaire vuelve a enfrentarse con los *Pensamientos* de Pascal, después de la demolición crítica del cristianismo que se había hecho ya por Spinoza, por Bayle, por Locke, por el deísmo inglés; pero el autor de *Cándido,* que gusta de la filosofía del sentido común, es consciente de que para dialogar con Pascal hay que tomárselo muy en serio y estar dispuesto a llegar hasta el final. En la edición de las *Cartas filosóficas* aparecida en Francia en 1734, se incluían los comentarios de Voltaire a los *Pensamientos* de Pascal, que se fueron incrementando con nuevos comentarios en ediciones posteriores. Y conviene dejar hablar al propio Voltaire de sus propósitos. "*Respeto el genio y la elocuencia de Pascal* –escribe–; *pero cuanto más los respeto, más persuadido estoy de que habría él mismo corregido muchos de esos pensamientos, que había lanzado al albur sobre el papel para examinarlos después, y, admirando su genio, combato algunas de sus ideas. Me parece que en general el espíritu con el que el señor Pascal escribió*

esos pensamientos era el de mostrar al hombre desde una perspectiva odiosa. Se empeña en pintarnos a todos malvados y desdichados. Escribe contra la naturaleza humana poco más o menos como escribía contra los jesuitas. Imputa a la esencia de nuestra naturaleza lo que no pertenece más que a ciertos hombres. Dice elocuentemente injurias contra el género humano. Yo me atrevo a tomar el partido de la humanidad contra este misántropo sublime; me atrevo a asegurar que no somos ni tan malos ni tan desdichados como él dice: estoy, además, completamente persuadido de que, si hubiera seguido en el libro que meditaba el designio que aparece en sus pensamientos, habría hecho un libro lleno de paralogismos elocuentes y de falsedades admirablemente deducidas" (115).

El planteamiento de Voltaire, empeñado en combatir la explicación cristiana de la conducta humana que había dado Pascal, desde los supuestos de un deísmo que traslada la cuestión al campo de un código moral racional, difícilmente podía dar una respuesta al problema del origen del mal. Es cierto que Voltaire estará toda su vida preocupado por ello, y sigue reaccionando, no sólo contra la misantropía de Pascal, sino también contra el optimismo de Leibniz y de Pope, que afirmaban que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Voltaire escribió *Cándido* para burlarse de ese optimismo, en un mundo donde acababa de ocurrir el grave terremoto de Lisboa. Y Voltaire se burló también, en su *Diccionario filosófico,* del pecado original y del castigo de los pecadores niños recién nacidos a las penas del limbo: "*¿Cómo es posible que su alma, recibida a veces solamente el día anterior, pudiera ser culpable de una "gourmandise" de seis mil años?"* (116). Pero Voltaire, que sabe y muestra que el mal existe –aunque una sabiduría sensata debiera aconsejar la huida de la tristeza y la búsqueda del placer y una vida agradable– no encuentra mejor salida al problema que la huida, a su vez, hacia el optimismo futurista. Hoy por hoy, viene a decir Voltaire, el mal, los terremotos de Lisboa y las violaciones de Cunegunda existen, y es una ilusión peligrosa decir que todo va bien; pero el progreso de la razón y de las condiciones de vida de los hombres nos hacen esperar que, algún día, las cosas irán bien. Mientras tanto, *carpe diem.* Así se volvía a escamotear la respuesta filosófica al problema del mal, y la pregunta seguía en pie. Rousseau es quien va dar una respuesta, original y moderna, revolucionando al mismo tiempo la teoría de la sociedad.

Rousseau parte también de las observaciones de Pascal sobre la grandeza y la miseria de los hombres, y coincide sustancialmente con ellas. Tanto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* como en el *Discurso sobre las Artes y las*

Ciencias, Rousseau nos muestra la miseria, la esclavitud, la maldad reinantes en una humanidad que se engaña con falsos oropeles (117). Pero en vez de recurrir, como Pascal, a una explicación basada en el pecado original, que ocasionaría la perversión primaria de la voluntad humana, el ciudadano de Ginebra da un salto espectacular de lo individual a lo colectivo y sitúa el origen del mal en la sociedad. He aquí como Rousseau cuenta su descubrimiento, en una carta a Cristophe de Beaumont, arzobispo de París: "*No bien me hallé en disposición de observar a los hombres, miré sus obras y escuché sus palabras; luego, viendo que sus acciones no guardaban la menor similitud con sus discursos, busqué la razón de esta desemejanza y descubrí que ser y parecer eran para ellos dos cosas tan diferentes como actuar y hablar; esta segunda diferencia era la causa de la otras, y tenía, por su parte, una causa que me quedaba por averiguar. La encontré en nuestro orden social, que, de todo punto contrario a la naturaleza que ante nada sucumbe, la tiraniza sin tregua, y también sin tregua le hace reclamar sus derechos. Seguí esta contradicción en sus consecuencias, y ví que por sí sola explicaba todos los vicios de los hombres y todos los males de la sociedad. Por donde vine a concluir que no era necesario suponer al hombre malo por naturaleza, cuando podía señalarse el origen y el progreso de su maldad"* (118).

En Rousseau no hay pecado original, sino un estado de naturaleza donde el hombre es bueno y goza de libertad, antes de ser coaccionado y corrompido por la sociedad, verdadero origen de la perversión humana, de la degeneración viciosa en que ha caído el hombre después del nefasto día en que alguien cercó la tierra con una valla y comenzó a decir: ¡esto es mío! En definitiva, como se dice en el *Emilio,* todo estaba bien al salir de la manos del creador y todo degenera en las manos del hombre (119). Es decir, el trabajo creador de la cultura está detrás de la radicalización perversa del hombre. En el hombre natural, con su conciencia inocente, no se da la distinción entre el bien y el mal. No existe la reflexión ni el trabajo en una existencia humana que vive en lo inmediato, sin necesidad de transformar el mundo para hacer frente a la necesidad. La aparición del trabajo mueve al hombre a reflexionar, generando un sentimiento de orgullo por la superioridad sobre las otras especies que parece conseguir. Esta introducción del orgullo como consecuencia del trabajo es la auténtica caída del hombre, llamada a enfrentar la cultura con la naturaleza. Así se pierde la transparencia inicial, oculta por los mil velos tejidos por la civilización, que sólo una luz nueva puede volver a su primera claridad. Jean Starobinski abordó la oposición de la transparencia y el obstáculo en la obra

de Rousseau, que nos desvela las realidades ocultas por las creaciones artificiales de la cultura (120). El mal es siempre velo y ocultamiento que se desarrolla en las corrupciones de la historia. Y "*es la idea del mal* –dice Starobinski– *la que confiere al sistema, su dimensión histórica. El devenir es el movimiento mediante el cual la humanidad se hace culpable. El hombre no es por naturaleza vicioso: ha llegado a serlo. El retorno al bien coincide entonces con la rebelión contra la historia*" (121). Eso significa adentrarse en la crítica de los vicios de la sociedad, empresa que requiere, para ser eficaz y consistente, encarnarse en alguien alejado de dicha sociedad. De ahí el aislamiento en soledad de Rousseau, dispuesto a negar una sociedad corrompida para alumbrar otra nueva desde su posición de gran marginado, de paseante solitario.

La liberación de los velos opacos que ocultan el mal supone la aplicación de las luces para una labor constructiva. La sociedad humana, corrompida por los intereses y las pasiones, es susceptible de ser organizada como una comunidad libre, distinta de la sociedad primitiva, pero ajena a los egoísmos, coacciones y perversiones del degenerado mundo histórico. Esa organización viene proporcionada por la fórmula del contrato social, donde los hombres al obedecer a la *voluntad general* tan sólo se obedecen a sí mismos, desapareciendo la esclavitud y la opresión del horizonte humano. De este modo, el mal, originado en la sociedad, sólo puede ser redimido desde la misma sociedad, sin necesidad de ningún dios que traiga la salvación. Es el propio hombre, regenerado en el contrato social, quien se convierte en su propio salvador, al margen de las soluciones ofrecidas por la religión.

En la órbita protestante, en cambio, la solución ilustrada no dejó de lado la Iglesia reformada. En un primer momento, la doctrina de Lutero y Calvino llevó a sus extremos el dogma de la caída, situando en la gracia la única posibilidad de redención de la culpa. Cualquier defensa de la libertad humana, como la preconizada por el humanismo erasmista, fue duramente atacada por Lutero que no quería oír hablar de independencias humanas respecto de la gracia divina. Pero la teología protestante de la Ilustración dio un giro radical al dogma del pecado original, rompiendo con la tradición luterana. Con menos irreverencia que los autores franceses, por mucho que se hable de un Wieland volteriano, la Ilustración alemana fue extendiendo un clima de libertad de conciencia, hermanado con la razón crítica. Sigmund Jacob Baumgarten, Christian Benedict Michaelis, David Michaelis, Joan Salomón Semler, forman parte de un conjunto de teólogos que abandonaron la idea

paralizante del pecado original, defendiendo la doctrina de un hombre activo y capaz después de la caída, que volvía a entroncar con el humanismo renacentista, dando ahora la primacía a Erasmo sobre Lutero. El ideal de la libertad y de la dignidad humana triunfó sobre la doctrina de la servidumbre y la caída, situándose en las mismas coordenadas del pensamiento ilustrado. Ernest Troeltsch ha mostrado cómo el viejo protestantismo, inmerso en la marea del agustinismo occidental, fue desplazado por un nuevo protestantismo más inclinado a una religión del sentimiento y la convicción, libre de coacciones dogmáticas, que incorporó el espiritualismo humanista y el sentido crítico y reflexivo de la ciencia a un individualismo subjetivista. Eso permitió fundir, dentro de la misma concepción religiosa, la conciencia científica y la libertad de pensar (122). Y, así, se produjo la reconciliación del humanismo con el protestantismo, convirtiéndolo en la religión de la libertad, según la conocida idea de Hegel.

En la *Filosofía de la Historia Universal,* Hegel, al examinar el despliegue de la cultura espiritual de Europa, señala cómo las nuevas ciencias se separan de la Iglesia católica. Lo universal, que se ha encontrado a sí mismo mediante la reflexión y el experimento, topa con la intolerancia y la incomprensión de la Iglesia de Roma. Y cuando la nueva cultura de la ciencia se remonte hacia la libertad en la Francia de Luis XIV y de la Ilustración, tendrá que situarse al lado del Estado y no de la Iglesia, que fue a remolque de la libertad religiosa y de la libertad científica. El principio de la ilustración significaba la soberanía de la razón y la exclusión de toda autoridad, chocando con la autoridad de la Iglesia de Roma. "*La Ilustración* –escribe Hegel– *pasó de Francia a Alemania; y un nuevo mundo de representaciones surgió en este país. Sus principios fueron analizados aquí más a fondo; pero estos nuevos conocimientos no se opusieron tan abiertamente a lo dogmático, sino que fueron torcidos y revueltos, para conservar la apariencia del respeto a la religión; y esto es lo que se ha seguido haciendo hasta ahora. En Alemania la Ilustración estuvo al lado de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contraria a la religión. En Alemania todo lo referente al orden temporal había sido corregido ya por la Reforma*" (123).

V

La filosofía de las Luces extiende la tolerancia como una nueva forma de conciencia religiosa, liberada de la rigidez del dogma, en una visión nueva de la divinidad y la religión, en la que Spinoza había introducido ya la consideración histórica. La religión se ve afectada por el imperio de la razón, pero también por la irrupción del mundo histórico, paralelo a lo que sucede en otros órdenes. No es correcta la visión de las Luces como un movimiento racionalista ahistórico, según el simplista esquema que ofrecieron los románticos para combatir los presupuestos intelectuales ilustrados. Por el contrario, la Ilustración abre las puertas a la valoración de la historia, que permitirá la eclosión del Romanticismo, como señaló tempranamente Dilthey (124). Voltaire será el gran heraldo que pregone la apertura, en compañía de Hume, Gibbon y Montesquieu. Pero la época venía preparando el pregón.

En Inglaterra, un aristócrata de espíritu libre, amigo de vincular el florecimiento cultural a la libertad política, pone en marcha un conocimiento histórico que pueda explicar la multiplicidad variada de la belleza del mundo más allá de lo que permiten los limitados conceptos racionales. Shaftesbury, a partir del lema *liberty and letters,* examina con mirada optimista el curso de la historia: las desdichas, las catástrofes, los cambios de fortuna que el devenir histórico depara, han sucedido de la mejor manera posible, pues "el espíritu del universo" no puede obrar contra sí mismo. Las posiciones opuestas crean precisamente la belleza del mundo, emergiendo de lo diverso el principio de la armonía universal, que podemos seguir con la vista puesta en la evolución del acontecer, libres de supersticiones y fanatismos dogmáticos. Esta doctrina guardaba cierta semejanza con la que estaba desarrollando Leibniz en Alemania. El mundo, venía a decir Leibniz, es el mejor de los mundos posibles, siendo Dios, el más grande de los arquitectos, el autor de una armonía preestablecida donde se aúnan espíritu y naturaleza, libertad y necesidad. Con independencia de la fecundidad de esa concepción, en ella se escondía, dice Meinecke, "*un germen capaz de desarrollo, de los que hacen época, que sobrepasaba todo pensar naturista y que, más tarde, fecundaría el historicismo: la idea de*

la individualidad, peculiar, espontánea, que actúa y se desarrolla según sus propias leyes y que, sin embargo, no hace sino conjugar una ley universal" (125).

Esa idea de la individualidad le condujo a la doctrina de las *mónadas,* que actúan como fuerzas vivas, simples, individualizadas. En principio, el hermetismo de las mónadas parece ir contra una concepción histórica del mundo, y Dilthey dice que Leibniz jamás la acogió en su sistema filosófico. Pero Meinecke estima que, pese a todo, en Leibniz hay una profunda visión del mundo histórico, con una gran sensibilidad para lo que es esencial en el destino de los pueblos. Leibniz creía en el perfeccionamiento de la humanidad como un proceso infinito en el que se dan continuos ascensos y descensos, y esta idea es la misma que vamos a encontrar en la filosofía ilustrada (126).

La idea de progreso del siglo XVIII va unida al primer intento serio de ofrecer una interpretación coherente de la historia universal, y el mundo moderno la venía preparando por varios conductos: acumulación de historias políticas de Estados y de príncipes; descubrimientos y revisiones críticas de textos y documentos; historias y descripciones de nuevas tierras y de nuevos pueblos; desarrollo de los métodos científicos para estudiar distintas realidades. El desarrollo de la historiografía política, a partir de Maquiavelo, de Guicciardini, de Bodino, de Mariana, se había centrado en la preocupación por el Estado y sus fines, por la adquisición y el mantenimiento del poder, por las relaciones políticas entre los estados y entre sus máximos protagonistas, contribuyendo en alto grado a la clarificación de esa realidad. La extensa obra filosófica de los siglos XVI y XVII, con sus descubrimientos, críticas y traducciones de textos, incluida la Biblia, suministró una base firme para poder hacer interpretaciones de conjunto. La gran difusión de historias y libros de viajes originada por los descubrimientos de nuevos mundos, aportó múltiples datos y referencias sobre otros pueblos, costumbres, religiones, formas de vida, circunstancias geográficas y naturales, que cambiaron las ideas y la perspectiva que se tenían de la historia humana, y el desarrollo de las ciencias y del método científico, en los siglos XVI y XVII, permitió la formulación de las nuevas ideas y las nuevas directrices del conocimiento histórico en el siglo XVIII.

El despliegue de la ciencia natural y matemática, y los esfuerzos realizados conjuntamente por filósofos e investigadores de la naturaleza para fundamentar el saber y buscar los lazos de unión entre los diversos conocimientos y las diversas ciencias, culminaron ahora, en el siglo Ilustrado, en la conciencia de

una república universal del espíritu, de la que formaban parte sabios de todo el mundo, unidos por un común interés cultural, más allá de las guerras, disensiones y miserias provocadas por la voluntad de poder o la intolerancia religiosa. Esa república universal del espíritu proclamó solemnemente las directrices de la nueva edad del mundo, encargadas de dar a la humanidad un nuevo sentido de la vida, que Dilthey acertó a sintetizar en unas pocas ideas: autonomía de la razón; señorío del espíritu humano sobre la tierra, utilizando el conocimiento; solidaridad de las naciones en medio de sus luchas por el poder; y creencia en la seguridad de un progreso continuo, derivado de la validez universal de las verdades científicas, que permite fundamentar a unas sobre otras (127).

La Ilustración descubre un nuevo mundo del género humano, donde se puede pisar suelo firme, y al que se pueden asignar unas metas racionales y el camino para alcanzarlas, en un proceso llamado a mejorar la felicidad y las condiciones de vida. El mundo de las Luces quiere verse a sí mismo, con optimismo, como una civilización unitaria presidida por una cultura superior cosmopolita, alentada por los Estados y sus príncipes, que crean Academias científicas, protegen y llaman a sus cortes a sabios y escritores de cualquier nacionalidad, y consideran la alianza del orden y la cultura como un símbolo del prestigio de su patria, sin perjuicio de mantener una concepción del orden social que hacen compatibles ilustración y despotismo. En esa perspectiva cosmopolita y culta es donde se deben situar los múltiples proyectos para alcanzar la paz perpetua, que ahora se van a prodigar en la literatura, desde el abad de Saint-Pierre hasta Immanuel Kant.

La nueva historia surgida en el siglo XVIII contará con gregios exponentes: Voltaire y Montesquieu, Hume y Robertson, Ferguson y Gibbon, Turgot y Herder. Ortega y Gasset, con motivo de la publicación española de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, señaló que esa historia no estuvo hecha por historiadores profesionales, y que éstos se limitaron casi siempre a teñir un poco su propia obra con las incitaciones que les llegaban de las nuevas historias filosóficas, siguiendo aferrados en el fondo y en la sustancia a la fórmula de las viejas crónicas (128). Pero es obvio que la verdadera influencia intelectual procedió de la historia "filosófica", aunque los "cronicones" siguieran siendo el material al uso de la enseñanza oficial. Sin embargo, en medio del esplendor historiográfico de la Ilustración, pasó desapercibida la presencia de un águila que había oteado mejor que nadie el mundo histórico: Giambattista Vico.

Giambattista tuvo la poca fortuna de vivir y escribir en Nápoles. Aquella luminosa y bella ciudad, llena de ebullición humana y alegría de vivir, en el orden científico estaba dividida entre la aridez arcaica de la escolástica y el fervor retrasado del cartesianismo. Era casi imposible que se pudiera comprender en aquel ambiente la revolucionaria obra de Vico. Ya era un milagro que Vico hubiese surgido en el Nápoles dieciochesco; añadir otro milagro, haciendo que se comprendiera su obra, excedía de cualquier disposición favorable de la divina providencia. Marginado por sus conciudadanos, desgraciado en su vida familiar y social, Vico contó con su poderosa fantasía para profundizar en el devenir histórico, dando a luz unos *Principii di una Scienza Nuova in torno alla comune nature delle nazioni,* que constituyen la más aguda penetración en las raíces del acontecer y en la valoración de las culturas que se había hecho hasta entonces.

La *Ciencia Nueva* fue prácticamente ignorada en su época, incluyendo aquí a los pocos ilustrados que tuvieron noticia de su existencia. Shafstesbury murió en el Nápoles de Vico y tal vez le conoció, pero no se transparenta nada de la *Ciencia Nueva* en su obra. Montesquieu es posible que le visitara en Nápoles, donde adquirió la obra de Vico, pero, a pesar de quienes le acusaron de haberse servido de la *Ciencia Nueva* sin citarla, las diferencias de enfoque entre Vico y el barón de la Bréde eran tan grandes que no tiene sentido hablar de una influencia importante de Vico sobre Montesquieu, aunque corresponda realmente a Vico el mérito de haber introducido la importancia del análisis histórico para el derecho positivo. Montesquieu se hallaba a gran distancia de Vico en cuanto a su concepción de la ciencia del hombre y de la sociedad, inserto en las corrientes del cartesianismo y el newtonismo. En cambio, no se puede admitir que "el cuento de que Montesquieu leyó la *Scienza Nuova,* sea pura leyenda", como dice Isaiah Berlin (129). Ya Benedetto Croce, en su libro *La filosofía di G. B. Vico,* había señalado que Antonio Conti le aconsejó a Montesquieu, durante su estancia en Venecia, que comprara la obra de Vico en Nápoles, cosa que hizo, pues la obra se encontraba en la Biblioteca del castillo de la Bréde, y lo más probable es que Montesquieu la leyera, dado su interés en comprarla (130). Luis Díez del Corral dice que no es inverosímil que Montesquieu hubiera leído a Vico, dado que éste fue visitado por el barón de la Bréde, conducido por la familia Fitz-James, aunque el señor barón no diga nada de ello en sus *Voyages* (131).

En cualquier caso, la influencia posible de Vico en la Ilustración fue de poca monta: Goethe, en su viaje por Italia, leyó la obra y percibió en Vico una personalidad profunda, pero, aunque llevó consigo el libro a Alemania y se lo prestó a Jacobi, en realidad no volvió luego sobre la obra del napolitano, siendo Herder el que le colmó de los mayores elogios en sus *Cartas para el fomento de la Humanidad.* El siglo XIX mostrará interés por la obra de Vico, empezando por Jules Michelet, que tradujo, condensada, la obra de Vico, y siguiendo con Comte, Balzac o Fustel de Coulanges. En Italia, la obra será objeto de gran atención durante el *Risorgimentto,* si bien Vico fue utilizado en las disputas entre católicos y liberales, sin una auténtica penetración en sus valores profundos. En España, la referencia a Vico más fundamentada es la que hace Balmes, que le dedica dos capítulos de su *Filosofía fundamental;* pero Balmes se limita al análisis de la teoría del conocimiento de Vico, sin entrar para nada en la aportación revolucionaria de la Ciencia Nueva (132). Hubo que esperar al siglo XX y al excelente libro de Benedetto Croce, para que se diera a la obra de Vico la debida valoración y el debido alcance.

A partir de Croce, no han dejado de hallarse en Vico incitaciones, ocurrencias, juicios históricos y visiones anticipadas para la formulación de teorías e interpretaciones de la sociedad y de la historia. Isaiah Berlin ha visto en Vico el primer gran exponente del divorcio entre las ciencias y las humanidades. No se trata, viene a decir Berlin, de un divorcio entre dos culturas, porque culturas han existido muchas en la historia de la humanidad y eso es algo distinto del divorcio entre los dos grandes campos de la investigación humana: las ciencias y las humanidades. Hubo una tradición, que todavía mantienen científicos eminentes, que considera posible lograr un progreso constante en cualquier esfera del conocimiento humano, y que entiende que los métodos y las metas deben ser idénticas en todas las esferas. Es una línea del pensamiento occidental que podemos encontrar desde Platón a Voltaire (133). La Ilustración responde a esa creencia, ejemplificada en la *Enciclopedia* y en su idea del encadenamiento de las ciencias y conocimientos, unificados por un común método científico que estaba dando sus máximos frutos en las ciencias naturales. Ese era el *paradigma* dominante, si utilizamos la terminología de Khun en las *Revoluciones científicas,* y su propagandista más famoso fue, sin duda, Voltaire. Pero hay otra línea que se pronunciará contra esa concepción ilustrada, especialmente liderada por el historicismo y el romanticismo alemán, cuyo gran heraldo fue, precisamente, el marginado autor de la *Ciencia Nueva.*

Vico, que se ganaba la vida como profesor menor de retórica en la Universidad de Nápoles, sin que nunca le concedieran el acceso a una cátedra más brillante y mejor pagada de derecho o de filosofía, como nos cuenta en su *Autobiografía* (134), comenzó tempranamente a darle vueltas al método científico, llegando a la conclusión de que las matemáticas eran unas ciencias que conducían a verdades irrefutables, de validez universal, porque eran un producto de la inteligencia humana, siendo imposible esperar el mismo resultado del estudio de realidades existentes, ajenas a la creación del hombre. San Agustín había dicho que uno solamente puede conocer con plenitud aquello que uno mismo ha hecho, y Vico hizo uso de esta expresión para aplicarla al método científico. Es un contrasentido querer aplicar las reglas para el estudio de la física, al estudio del mundo del hombre dentro del cual nos examinamos a nosotros mismos o a los demás hombres en sociedad.

Se presentaba, claro está, el problema del estudio del pasado. Nosotros podemos comprendernos a nosotros mismos, a los hombres de nuestra época y a las obras humanas contemporáneas, porque nos hallamos dentro de una misma perspectiva cultural; pero, ¿y el pasado? ¿podemos entender los mitos griegos, las religiones hindúes, los pensamientos de Cicerón? Aquí Vico da otro paso decisivo, diciendo que, para ello, necesitamos comprender su mundo, situarnos en la perspectiva desde la que nuestros antepasados veían su propio mundo, cosa harto difícil, pero que podemos lograr haciendo un uso inteligente de la fantasía, es decir, de la facultad de imaginar situaciones en las que pueden hallarse otros hombres, sirviéndonos de todos los hechos y datos que podamos reunir. De este modo, Giambattista Vico no sólo se presentó como el "descubridor" del método de la comprensión –el de Weber y del historicismo alemán– sino que también resulta el padre del concepto moderno de cultura (135).

La *Ciencia Nueva* permitirá comprender lo que hicieron los hombres en el mundo en que vivieron, cuáles fueron sus metas, sus necesidades, sus ideales. La historia, en la concepción de Vico, será un relato de la sucesiva experiencia y variedad cultural de los hombres, que nos mostrará la continua transformación de unas culturas en otras, pues lejos de existir un progreso lineal de la historia, las culturas nacen, crecen y mueren, como decían las viejas concepciones cíclicas. Los pueblos pasan por unos estadios evolutivos, desde el primitivismo a la madurez, hasta que se produce el derrumbe moral y se retorna la barbarie primitiva. Todo se halla sometido a

un ineluctable proceso vital de ida y vuelta, de *corso e riccorso,* en el polo opuesto de lo que pensaba la corriente principal de la Ilustración, que Vico remontó en solitario navegando en su pequeño bote. Pero no le preocupó la soledad, porque estaba seguro de haber hallado los principios de una nueva ciencia que explicaría la naturaleza de las naciones, "merced a una nueva manera crítica de juzgar el núcleo verdadero de los autores dentro de la tradición vulgar de las naciones que ellos fundaron", como él mismo dice en la *Autobiografía.* Y, así, "*con estos y otros descubrimientos menores, hechos en gran número, Vico discurre sobre el derecho natural de gentes, poniendo de manifiesto en qué tiempos y de qué manera determinada nacieron por primera vez las costumbres que suministran la economía total de este derecho, las cuales son las religiones, las lenguas, los dominios, el comercio, las órdenes, los imperios, las leyes, las armas, los juicios, las penas, las guerras, las paces y las alianzas, y partiendo de tales tiempos y maneras, explica las propiedades constantes de estas costumbres, con las cuales se prueba que ésta y no otra pudo ser su naturaleza, es decir, el tiempo y manera en que nacieron"* (136).

Tenemos a Vico embarcado en una fascinante aventura de resucitar imaginativamente el pasado viendo las distintas culturas con ojos de antropólogo moderno, donde cada una representa una forma de vida, con su carácter propio, sus ideales, su arte, sus criterios de valor, que hemos de revivir utilizando la fantasía, sin la cual el pasado permanecerá muerto. Hemos de abandonar la idea de un progreso continuo de lo imperfecto a lo perfecto, porque lo único que podemos distinguir en la historia es un continuo cambio, que a veces es mera decadencia y culto a la barbarie.

"Si los pueblos se marchitan en este último malestar civil –escribe Vico– *de tal modo que no toleran un monarca interior, ni otras naciones mejores les conquistan y conservan desde fuera, entonces la providencia, ante este extremo mal, dispone este extremo remedio: puesto que estos pueblos como bestias, estaban acostumbrados a no pensar sino en las propias utilidades de cada uno y habían llegado al último extremo de la delicadeza o, por mejor decir, del orgullo, viven en la mayor gloria o locuras de sus cuerpos como las bestias… Así, al cabo de muchos siglos de barbarie, llegan a arruinar las malvadas sutilezas de sus ingenios maliciosos…, y los pueblos dotados de tal reflexiva malicia…, aturdidos y estúpidos no sienten ya ni las delicadezas, ni los placeres del fasto, sino solo lo necesario para la vida; y por el pequeño número de hombres que quedan de ellos y por la abundancia de las cosas necesarias para la vida se convierten en seres naturalmente soportables; y*

debido a este retorno a la primera simplicidad del primer mundo, son religiosos, veraces y fieles" (137).

La decadencia ha terminado, el *ricorso* se produce, y todo vuelve a empezar y crecer, aunque no necesariamente como la vez anterior, como si se tratara de un círculo cerrado, de eterno retorno de las cosas singulares e individuales. Como advirtió Croce, en el "retorno" de Vico, la nueva época de la fantasía incorpora parte de la inteligencia anterior, y *así vemos que la barbarie del ricorso medieval se pareció bastante a la antigua barbarie, pero no era idéntica, porque había incorporado el cristianismo,* que comprendió y superó el pensamiento antiguo (138). En ese proceso, aunque Dios no interviene en las modificaciones, dejando que los hombres actúen según el libre juego de sus pasiones, la posible sinrazón humana es conducida por una razón superior, o providencia, a resultados llenos de sentido. Con lo cual, en esta concepción medio secularizada de la historia, vinculada aún a una curiosa noción de providencia, vemos apuntar ya algo parecido a la astucia de la razón, de Hegel: *"Los pueblos libres quieren librarse del freno de las leyes y van a dar en la sujeción a los monarcas; quieren las naciones perderse así mismas y van a salvarse en las soledades, en donde, cual fénix, resurgen nuevamente. Quien realiza todo esto es una mente; porque los hombres lo llevan a cabo con la inteligencia; no es el hado porque lo realizan como elección; no el acaso, porque hacen perpetuamente lo mismo y siempre surgen las mismas cosas"* (139).

Vico elabora una filosofía de la historia menos complacida con su época que la visión optimista que tiene la Ilustración. Nada de extraviarse con el siglo de Luis XIV y reírse de los primitivos: una cultura no se puede medir con los parámetros de otra y hay que interpretarla dentro de sus propias coordenadas: el invierno no es una primavera raquítica, ni el verano un otoño subdesarrollado. Pero Vico representa lo contrario de la historiografía de la Ilustración, lo contrario de Voltaire, que es su figura paradigmática. Armado de su ingenio sutil, de su ironía, de su riqueza expresiva, de sus muchos saberes, Voltaire difundió la idea de unos principios universalistas válidos, reconocibles por la razón, que se extienden a todas las esferas y actividades del hombre. El uso de la razón y la luz del conocimiento ha ido llevando a la humananidad desde la barbarie a la civilización, con la colaboración eficaz de algunas mentes egregias que brillaron en los momentos culminantes de la historia. El gran objetivo de una ciencia histórica moderna ha de estar, precisamente, en describir y celebrar los momentos de cultura elevada y de mayor

tolerancia, contrastándolos con los de oscuridad y fanatismo, con la barbarie y la estupidez, con la crueldad y la superstición (140).

La historia de Voltaire es una historia que muestra los progresos del espíritu humano, la expansión de la luz sobre las tinieblas. Dice Meinecke que, *"a Voltaire, que administra y asienta por cuenta de la Ilustración el acervo histórico del mundo, podría llamársele su banquero"* (141). Banquero, y a la vez juez, periodista y agitador político. Todo ello fue Voltaire, además de poeta, dramaturgo, novelista y defensor de causas perdidas. Su figura lo llena todo, y en el mundo de la historia, aunque desde el punto de vista estrictamente científico, sean más rigurosos Robertson o Gibbon, el triunfo de la nueva concepción a él se debe.

La expresión *"filosofía de la historia",* acuñada por Voltaire en la introducción al *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* respondía a la necesidad de dar respuesta a la curiosidad intelectual de la Marquesa de Chatelet, con la que Voltaire vivía en Cirey, la cual deseaba conocer el espíritu, la moral, las costumbres, las creaciones culturales de los pueblos que se han movido en la historia, en vez de las crónicas de reyes en que solían consistir los libros al uso. El *Discurso sobre la Historia Universal,* de Bossuet, finalizaba en Carlomagno; la Marquesa de Chatelet quería leer una historia similar, referida a los tiempos que siguieron al "Emperador de la barba florida". Voltaire se pone a la obra y revoluciona el modo de interpretación. Durante mil quinientos años la concepción providencial de la historia había dominado las mentes, hasta culminar en Bossuet. Ahora, Voltaire, dice Gustavo Lanson, *"elimina de la historia la providencia divina. Para él, los acontecimientos son el producto necesario de las leyes universales"* (142). No debe buscarse el sentido de la historia fuera de la misma historia, sino en los hechos ocurridos, que el historiador debe examinar con el mismo método que las ciencias naturales estudian los hechos físicos. En Historia se debe hacer algo parecido a lo logrado por Newton en el mundo de la naturaleza: reducir los hechos a leyes. Pero no basta este criterio secularizador. Hay que ensanchar los límites de lo histórico más allá de la mera marcha del pueblo de Dios y su Iglesia por un tiempo y un espacio circunscritos por el judaísmo y el cristianismo. Voltaire abre la plenitud de la vida histórica de la humanidad a la consideración del historiador. Una pléyade de viajeros, de comerciantes, de misioneros, venían inundando Europa de relatos pintorescos y de informaciones detalladas de otras tierras, de otros climas, de otros pueblos, de otras culturas. Especialmente la

China empezó a ponerse de moda por las noticias de los jesuitas. De pronto, se abría a la contemplación de los ilustrados la figura de Confucio, quien, sin necesidad de revelación alguna, mucho antes del cristianismo, enseñaba una religión sin misterios, una moral sencilla y racional. Voltaire muestra su entusiasmo por China, indicando, en la mejor línea de Montaigne, que nuestra incomprensión de su cultura solo procede de nuestros prejuicios (143). Debemos abrir nuestro espíritu a una nueva interpretación de los pueblos del mundo, a una nueva visión de la cultura universal, secularizando así la totalidad de la Historia.

La pretensión de Voltaire de captar el espíritu de las naciones, el espíritu de las épocas, se hallaba ya en *El siglo de Luis XIV,* que comienza diciendo que a él no le interesa contar la historia de un solo hombre, sino pintar el espíritu del siglo más esclarecido que ha producido la humanidad. Las conquistas de ese siglo arrojan más luz, ellas solas, que todas las épocas pasadas (144). Voltaire rinde así culto a su fe en el progreso de la humanidad, desde la bárbara rusticidad de la época de Carlomagno hasta la gentileza de su tiempo. Pero conviene matizar esa actitud. Aunque hable a veces de los "progresos del espíritu humano", como un anticipo de Condorcet, su idea del perfeccionamiento social era menos optimista que el de Condorcet, e incluso que el de Abad de Saint-Pierre. El Abad, que pertenecía al mismo círculo intelectual de Fontenelle, asiduo de los salones de Madame Dupin y Madame de Lambert, educado en los principios del cartesianismo, se hizo famoso por su proyecto para establecer la paz perpetua: una alianza permanente de todos los soberanos de Europa para garantizarse unos a otros la conservación de sus Estados, renunciando a la guerra como medio de arreglar sus diferencias (145). Con independencia de ese proyecto, que suscitó críticas mordaces, el Abad de Saint-Pierre esbozó una concepción progresiva de la civilización, que situaba la edad de oro en el futuro, a partir de la creencia en un perfeccionamiento continuo e indefinido, no sólo de la ciencia, sino también de la naturaleza del hombre y de sus condiciones sociales. El avance ineluctable sería tanto de la razón especulativa como de la razón práctica.

Voltaire, pregonero del progreso de la humanidad, creía, en cambio, como Maquiavelo, que la naturaleza humana no había variado. La razón, fuerza básica del hombre, nos es dada desde un principio, es la misma en todas partes y no se ve afectada por el progreso. Lo que sí acontece es una clarificación de la razón, un aumento de su transparencia a lo largo del proceso histórico,

que origina la superioridad de los tiempos modernos respecto de los antiguos (146). No pensaba Voltaire en un progreso indefinido, sino en un perfeccionamiento de los ideales de razón y civilización, susceptibles de dar marcha atrás y regresar a la barbarie, lo cual le impedía *"compartir, dice Meinecke, el optimismo pleno y la fe en el porvenir de la Ilustración posterior"* (147). En medio de tantas supersticiones y fanatismos "infames" que se continuaban dando en la Ilustración, dadas las experiencias de la historia universal, *"volverá el tiempo de las inmolaciones salvajes, y bailaremos otra vez la danza india"* (148). Sin embargo, en su conjunto, la marcha de la historia ha sido progresiva. Es cierto que la razón avanza muy lentamente, y Voltaire se impacientaba, indignado, ante el cúmulo de estupideces, supersticiones y horrores de la historia. En sus mismos días, la intolerancia fanática del clero francés se dedicaba a ensañarse indignamente con los actores y actrices de teatro, negándoles la sepultura, y sometiendo sus cadáveres a toda clase de vilezas cobardes, como ocurrió con el de la gran actriz Adrienne Lecouvreur, intérprete del *Edipo* de Voltaire, pisoteada y calcinada a orillas del Sena por la policía, azuzada por el clero de París. Voltaire clama contra ese atropello fanático, escribiendo una vibrante elegía sobre Adrienne Lecouvreur, pero tratando también de organizar a los actores para que exijan sus derechos ciudadanos, y se exaspera cuando ve la lentitud del avance histórico, plagado de insolencia absurda en quienes gobiernan y de imbecilidad suicida en los gobernados. Al final, pese a todo, cree que las luces lograrán imponerse, y el espíritu humano devendrá en progreso libre.

Voltaire libra su combate, convencido del triunfo final de la razón y de los consejos de la gente sabia. El fanatismo resulta especialmente odioso porque es irracional, mientras la libertad de pensamiento se inscribe en el mundo de la razón. El hombre es perverso porque es necio, y nada le horroriza más a Voltaire que el gobierno del populacho y la "canalla" ignorante, pero eso no le impide ver los sufrimientos de esos *"espectros semidesnudos, que arañan con bueyes tan descarnados como ellos una tierra todavía más enflaquecida"* (149). Hay que salvarles, y lo podemos hacer si los enseñamos a comprar y vender, si sabemos organizar bien el comercio y la industria, si corregimos los abusos sociales y la injusticia de unas leyes feroces con penas desproporcionadas a los delitos, si suprimimos los restos feudales y distribuimos los impuestos de una forma más equitativa. Voltaire utiliza todos los recursos de su genio literario, cada vez más comprometido con la defensa de la justicia y la tolerancia. Si en el *Cándido* su ironía combatía el optimismo desbocado y el fanatismo cerril, pero

sin atacar previamente a los poderes constituidos, dejando a Cándido que se dedique al cultivo de su jardín, en *El Ingenuo* hará una sátira feroz de la administración del "*ancien régime*", de sus abusos, de sus corrupciones. Voltaire se embarcará en la aventura del combate abierto contra la injusticia, en defensa de la libertad y de la inocencia oprimida, ya se trate de la rehabilitación de los injustamente condenados Callas y Sirven, o de la denuncia de la monstruosa condena del Caballero de la Barre, porque la intolerancia, absurda y bárbara, ha llenado el mundo de despotismo y esclavitud, y es peor que *"el derecho de los tigres, pues los tigres sólo matan para comer, y nosotros nos exterminamos por unas cuantas frases",* como dice en su *Tratado sobre la tolerancia,* que resume, al final de sus días, lo que constituyó el objetivo prioritario y profundo de su lucha literaria (150). Voltaire pasa de ser un poeta dramático y un historiador filósofo a convertirse en un activista político contra la injusticia, llegándole ahora, al final de su larga vida, la gloria de su triunfo en París y su coronación poética. Por otra ruta, había ido transcurriendo también la vida y la obra de su gran contemporáneo: el Barón de Montesquieu.

VI

Francisco María Arouet, *Voltaire,* burgués erigido en señor natural de Ferney, y Carlos Luis de Secondat, barón de la Bréde y de Montesquieu, eran casi coetáneos. Montesquieu era un poco mayor que Voltaire –nació cinco años antes– y le precedió también en la influencia profunda sobre la sociedad de su época. Cuando *El Siglo de Luis XIV* y el *Ensayo sobre las costumbres* aparecieron en el mercado, ya había asentado su fama *El espíritu de las leyes.* Sin embargo, la obra histórica de Voltaire, llevado de lo que llamó Groethuysen "pasión de la razón", buscaba una ley moral universal, sujeta a unos principios válidos en todo tiempo y lugar, que sirviera de guía para sustituir a las leyes existentes en todas las naciones, dado que ninguna de ellas era buena y adecuada (151). Montesquieu, en cambio, que le precede en el tiempo, se adelanta en la visión histórica con una concepción que abre la ciencia política y la sociología modernas, pero también con un análisis más profundo del mundo de la historia. Su condición aristocrática, su actividad política como Presidente del parlamento de Burdeos, sus viajes, su misma actividad literaria, desde las *Cartas persas* a las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos,* fueron puestos al servicio de un proceso general de concentración en la gran obra de su vida, *El espíritu de las leyes,* fruto de una investigación y una reflexión intensas, que le permitieron formular sus conclusiones de un modo que él estimaba acorde con las exigencias de la ciencia moderna.

Ahora, *"todo se inclina a mis principios",* escribe Montesquieu (152) seguro de haber hallado el hilo de una interpretación histórica capaz de alumbrar la ciencia de la política y poner al descubierto la villanía de los estadistas que obstruyen la libertad. Montesquieu, que admiraba a Maquiavelo, trata de situar la doctrina de la razón de Estado en un nivel de comprensión general de la diversidad de leyes y costumbres existentes. De ahí el esfuerzo por descubrir el *espíritu* de las leyes, más allá de los hechos históricos acumulados. Los hechos interesan en cuanto material empírico que permite deducir las leyes de las relaciones sociales, los principios explicativos de un acontecer gobernado por la regularidad de la historia. Pero Montesquieu quiere guiar su investigación

desde un objetivo primordial, asignado a la organización del Estado: la libertad política. A todo Estado incumbe la finalidad señalada por Maquiavelo de mantenerse, de conservarse, y ello exige una determinada forma de obrar, que el realista escritor florentino situó muy bien en el orden práctico de los comportamientos. Pero si introducimos la libertad política entre los fines del Estado, el arte político que permite garantizar esa libertad exige unos principios que exceden del ámbito acotado por Maquiavelo. Montesquieu no se cansa de insistir en este punto, porque sabe que la libertad es difícil de lograr y de conservar, y que nada puede compensar su pérdida, incluida la gloria nacional o la prosperidad del Estado. No hay nada peor que esos grandes organizadores despóticos que compran la grandeza y la libertad del Estado a costa de esclavizar a sus ciudadanos. De ahí que Montesquieu afirme que los dos peores ciudadanos de Francia han sido Richelieu y Louvois, dejando, por prudencia, a Luis XIV en el tintero (153).

Sin embargo, esa libertad no debe ser entendida como licencia, ni como la facultad de hacer lo que uno quiera, porque el resultado sería la anarquía, primero, y el despotismo, después. "*En un Estado* –escribe Montesquieu– *es decir, en una sociedad donde existen leyes, la libertad solamente puede consistir en poder hacer lo que se debe querer, y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer". Hace falta tener muy claro lo que es la independencia y lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer lo que las leyes permiten"* (154). Montesquieu continúa discurriendo sobre la libertad, para decir que la democracia y la aristocracia no son estados libres por su mera naturaleza, pues la libertad política sólo se la encuentra en los gobiernos moderados y cuando no se abusa del poder. Una eterna experiencia nos indica que todo hombre que tiene poder tiende a abusar de ese poder hasta que tropieza con alguna limitación. Incluso la virtud necesita límites. Por eso, *"para que nadie pueda abusar del poder, es preciso que, mediante una adecuada disposición de las cosas, el poder detenga al poder"* (155). El problema está en que, a veces, las leyes, en las mismas monarquías, pueden resultar despóticas, porque las monarquías tienden hacia el despotismo como los ríos tienden hacia la mar. Y eso es lo peor que le puede ocurrir a un Estado.

Montesquieu siente una inmensa repulsión hacia el despotismo, que iguala a los hombres en el temor, los despoja de su humanidad al privarles de la libertad política, y los convierte en víctimas de la voluntad arbitraria del déspota. En el despotismo, los ciudadanos, universalmente aterrados, carecen

de la menor tranquilidad de espíritu para llevar una vida social mínimamente ordenada, y la naturaleza humana sufre con él males espantosos, siendo buena cualquier barrera que lo contenga, como podría ser el poder del clero, peligroso en una república, pero conveniente en una monarquía despótica (156). A veces, algunos se complacen en resaltar la tranquilidad y la paz que puede disfrutarse en un régimen despótico, pero es un falso espejismo. *"Como el principio del gobierno despótico es el temor* –escribe Montesquieu– *el fin constituye la tranquilidad; pero no se trata de ninguna paz: es el silencio de las ciudades que el enemigo está a punto de ocupar"* (157).

El telón de fondo de la libertad política preside todas las reflexiones de Montesquieu y se inscribe en su preocupación por dotar al hombre de Estado de los conocimientos del arte político que puedan deducirse del avance de las ciencias. En este sentido, la obra del Barón de la Bréde culmina la dirección del pensamiento político basado en el análisis empírico que Maquiavelo había iniciado. Ello explica las acusaciones de maquiavelismo que se han hecho a Montesquieu, derivadas de su ambigua relación con la obra del florentino, pero que no tienen en cuenta el gran abismo que los separa en cuanto a los fines y la justificación del poder (158). Montesquieu no baja nunca la guardia en defensa de la libertad, alertando contra las dictaduras encubiertas y las ideas tramposas de cualquier totalitario en potencia, actitud espléndidamente reflejada en el incisivo *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu,* que Maurice Joly publicó en Bruselas en la segunda mitad del siglo XIX (159). Montesquieu sabe que los dictadores arruinan la libertad, empobrecen los países y acaban ellos mismos en la más deshumanizada soledad. A diferencia de Maquiavelo, Montesquieu desconfía siempre de los gobernantes excepcionales y de los hombres providenciales, aunque se trate de déspotas ilustrados, como Federico de Prusia o Catalina de Rusia, a quienes Voltaire, Diderot y otros enciclopedistas rindieron admiración y elogios. Ya en *Consideraciones sobres las causas de la grandeza y decadencia de los romanos,* al referirse a Tiberio y a su *Ley de majestad* contra quienes cometieran cualquier atentado contra el pueblo romano, Montesquieu afirmó que "*no hay más cruel tiranía que la ejercida a la sombra de las leyes y con los disfraces de la justicia*" (160) y jamás abandonó la idea de que, en una sociedad racionalmente constituida, las leyes deben fundamentarse en la justicia, convencido de que ésta posee una estructura objetiva que se puede descubrir y fijar.

En Montesquieu existe, por tanto, una orientación de su pensamiento derivada del análisis empírico, pero existe igualmente una segunda orientación que procede de los viejos ideales iusnaturalistas del Estado perfecto. En la dialéctica entre el empirismo y el racionalismo, Montesquieu empieza por partir de la realidad humana existente, buscando soluciones a los problemas cotidianos mediante una adecuación de medios a fines. Pero, a la vez, quiere conseguir un compromiso entre sus ideas naturalistas y las del derecho natural. Es cierto que Montesquieu aparenta no querer saber nada de las doctrinas iusnaturalistas que fundamentan el contrato social. Al contrario, propone atenerse a los hechos, más allá de cualquier idealismo, y define las leyes como "*las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas"* (161), en un universo donde todos tienen sus leyes, desde el mundo material hasta la divinidad.

Esa concepción responde a una actitud científica, que no acepta someter los hechos políticos a prejuicios y juicios de valor éticos o religiosos. Pero eso no supone una oposición radical de Montesquieu al Derecho Natural, pues incluso se admite su aceptación tácita de la legitimidad derivada del contrato social, que varios autores han defendido con argumentos sólidos. Díez del Corral, nos dice que *"Montesquieu había revitalizado la concepción del Derecho Natural adoptando una compleja postura sociológica, realista y reformadora",* en función de su interés básico en la libertad política y la división de poderes (162). Esta proclividad de Montesquieu hacia la legitimación del poder político por la voluntad pactada de los ciudadanos, que apunta ya en las *Cartas Persas,* tenía que pronunciarse al aumentar su compromiso con la libertad política (163).

Luis Althusser afirmó que, en la oposición de Montesquieu a la doctrina del contrato social, subyace una *toma de partido* del Barón de la Bréde en favor del sistema feudal, propio de su clase noble, que se ve amparada por la doctrina de la sociabilidad natural del hombre, con su estructura de jerarquías y estamentos, lejos de teorías contractuales disolventes del sagrado orden social (164). Pero, aunque ello fuese así, en su obra prima un planteamiento objetivo de llegar a conclusiones deducidas de los hechos, según la concepción de la ley como relación necesaria. No hay, en cambio, fatalismo causal en Montesquieu. Las exigencias racionalistas de la norma no pueden hacer olvidar las exigencias morales de lo justo, derivándose de ello una contradicción entre los principios iusnaturalistas y los dictados de la razón, que él intenta conciliar

con desigual fortuna, pero negándose siempre a la aceptación de un destino ciego que pudiera venir impuesto por el determinismo causal (165), no es el azar quien rige el mundo, sino leyes generales, físicas y espirituales, que actúan en cada Estado concreto. De ahí que a cada país le corresponda una determinada forma de Estado. No todos pueden soportar las mismas leyes. Montesquieu llama la atención sobre la importancia del clima, del suelo, del tamaño del Estado, de las costumbres imperantes. Es cierto que exagera su influencia, provocando la cólera de Voltaire, que, en réplica a Montesquieu, sostiene que la superioridad de Europa sobre los demás pueblos no se debe al clima, sino a los griegos. "*Si Jerjes hubiera vencido en Salamina,* escribe Voltaire, *quizá fuésemos todavía unos bárbaros".* Pero en ningún momento Montesquieu piensa determinar la vida histórica por las causas físicas, pues los hombres no deben rendirse ante las fuerzas de la naturaleza sino oponerse a ellas con sus virtudes y sus fuerzas espirituales. Cuanto más inclinado al reposo se vea el hombre por causas físicas, tanto más deben alejarse de él las causas morales, siendo la tarea del buen legislador encontrar precisamente las leyes adecuadas para cada situación específica (166).

Montesquieu baraja múltiples elementos para llegar a una clasificación política y sociológica de los Estados, en función de una combinación estructural de la *naturaleza* y los *principios.* Cassirer dice que es el primer pensador que ha concebido la idea del *tipo ideal,* universalmente popularizado por Max Weber, para acuñar una tipología política que procura demostrar cómo la república, la monarquía, la aristocracia y el despotismo, no son unos meros agregados arbitrarios, sino la expresión de una determinada estructura. Esa estructura se basa en una distinción clave entre la *naturaleza* y el *principio* de cualquier gobierno. La naturaleza es lo que le hace ser tal cual es; el principio es la pasión que le hace actuar (167). La naturaleza del gobierno republicano implica que el pueblo tenga el poder soberano; la de la monarquía, que gobierne uno solo por medio de leyes establecidas; la del despotismo, que gobierne uno solo sin leyes ni reglas. En cuanto a los principios, la república se fundamenta en la virtud, la monarquía se basa en el honor, y el despotismo descansa en el temor. Pero la revolución teórica de Montesquieu se halla en haber trabado la naturaleza y los principios en una totalidad estructural. El principio del gobierno, la pasión que hace obrar, debe estar sólidamente vinculado a la forma natural de gobierno, si queremos un Estado próspero. En cuanto se produce la corrupción del principio, el Estado declina y muere. Una república puede

resistir poco tiempo sin virtud, pues desde el momento en que la virtud falla, la república está condenada.

El hombre político debe ser capaz de penetrar en la comprensión de esa unidad estructural para no violentar el proceso interno de las sociedades. No se debe ir en contra del espíritu general de los pueblos, aunque las leyes puedan corregir paulatinamente las costumbres. Montesquieu sabe, como buen pensador de las Luces, que el conocimiento progresivo del orden social puede llevar a una orientación nueva de la historia de la humanidad, creando a partir de la voluntad del hombre un mundo que no esté sometido a la necesidad de la naturaleza. Pero Montesquieu, situado en una concepción cíclica de la historia, que ve la evolución de las formas políticas como un proceso de encumbramiento y decadencia, no está seguro de que esa orientación futura de la historia sea necesariamente un progreso. Como buen aristócrata, no participa de la concepción ilustrada de un progreso gradual, ascendente y continuo de la cultura humana, como el apuntado por el Abad de Sante-Pierre, y que mantendrán, de un modo radical, Turgot, a mediados de siglo, y Condorcet, en las postrimerías revolucionarias, de las que fue víctima notoria.

Ya se trate de la idea de progreso, de la libertad, de la naturaleza humana o de los sistemas políticos, Montesquieu se mueve dentro de un realismo poco propicio a los sueños utópicos, que le lleva a prestar la máxima atención a la práctica de la legislación y del gobierno de los distintos pueblos, y, como consecuencia de ello, a su admiración por la Constitución inglesa. Porque, tal y como él mismo dice: *"Hay una nación en el mundo que tiene como objetivo directo de su constitución la libertad política. Aquí vamos a examinar los principios en los que se fundamenta, y si éstos son apropiados, la libertad se reflejará como en un espejo. No hace falta esforzarse inútilmente para descubrir la libertad política en la Constitución; si se la puede ver donde, efectivamente está, y si ya se la ha encontrado; ¿para qué seguir buscándola?"* (168).

El legislador debe partir siempre de los datos, teniendo presentes, por un lado, la forma típica de gobierno, constituida según principios generales inherentes a la propia forma como tal; por otro, la individualidad particular del pueblo al que se van aplicar las leyes, que depende de las condiciones naturales y de las concepciones religiosas y morales existentes en dicho pueblo. Las leyes solamente cumplen una función creadora dentro de una colectividad cuando sirven al espíritu de la misma, orientado hacia un fin bien definido,

que a veces responde a una creación continua de siglos y se manifiesta con una fuerza irresistible. Y así como la finalidad esencial inherente al espíritu del pueblo de Roma fue el engrandecimiento y la del pueblo lacerdemonio fue la guerra, el objetivo orientador del espíritu de Inglaterra es la libertad política. Este modelo inglés es el que Montesquieu adopta como forma típica ideal para su método de una ciencia política encaminada a la consecución y mantenimiento de la libertad. No se trata de que la realidad inglesa fuera, en la práctica, como la pinta Montesquieu. Se trata de que es un modelo, del cual Montesquieu eliminó los aspectos desfavorables, que, en cambio, descubrió el barón d'Holbach en su viaje a Inglaterra, desde el gran poder del clero y la opulencia aristocrática y burguesa a la miseria de los trabajadores de las manufacturas y a las cacicadas electorales.

Ese modelo es el que va facilitar en Europa el despliegue del estado de Derecho, situando en el principio de la división de poderes el dogma básico de la democracia moderna.

Las interminables discusiones, interpretaciones y críticas acerca de la teoría de la separación de poderes, con harta frecuencia tienen más que ver con posiciones ideológicas partidistas que con análisis académicos imparciales. Hace unas décadas, Louis Althusser, en un incisivo ensayo sobre Montesquieu, pensado para mostrar el *"parti pris"* del barón de la Bréde en favor de la nobleza, puso especial empeño en mostrar "el mito de la separación de poderes" (169). Althusser tiene razón en señalar que, diga lo que quiera Faguet, Montesquieu no creía en la República, porque el tiempo de las repúblicas, para el barón de la Bréde, pertenecía al pasado histórico. A juicio de Montesquieu, las repúblicas sólo se mantienen en Estados pequeños, mediante la virtud y la frugalidad, y la nuestra es la época de los Imperios grandes o pequeños, todos ellos inmersos en el despliegue del lujo y la riqueza. Quedan, pues, dos formas políticas posibles en nuestra época: el despotismo y la monarquía. Descartado también el despotismo como el sistema más aborrecible de gobierno, la única legitimidad corresponde a la monarquía, gobernada, mediante leyes fijas y promulgadas, con arreglo al principio del honor. Pero ocurre que Montesquieu, junto al gobierno por medio de leyes fundamentales, introduce también los poderes intermedios, de los cuales el "más natural" le parece el de la nobleza, auténtica inspiradora y depositaria del principio del honor. Tendríamos ya aquí una primera muestra de cómo Montesquieu arrima el ascua a su sardina; sin em-

bargo, el mayor "*parti pris"* de Montesquieu en favor de la nobleza se hallaría en la propia estructura de la separación de poderes.

Althusser se vale de las tesis del jurista Charles Eisenmann, mantenidas en dos ensayos sobre el pensamiento constitucional de Montesquieu y su teoría de la división de poderes. Uno de ellos es anterior a la Segunda Guerra Mundial –1933– y el otro, de mediados de siglo (170). Según la tesis de Eisenmann, el capítulo del *Espíritu de las Leyes* dedicado a la Constitución de Inglaterra –donde se formula la teoría de un régimen político asentado en la separación rigurosa entre el poder ejecutivo (el rey y sus ministros), el legislativo (las dos Cámaras), y el judicial (el cuerpo de magistrados)– ha generado el mito de la separación de poderes, a partir de un modelo puramente imaginario atribuido a Montesquieu. Ese modelo, según Eisenmann, no existe, porque en los propios textos se puede comprobar: 1. Que el ejecutivo interfiere en el legislativo a través del *derecho de veto* del rey; 2. Que el legislativo interfiere en el ejecutivo, controlando la aplicación de las leyes que ha votado y pidiendo cuentas a los ministros; 3. Que el legislativo practica su injerencia en el poder judicial, al menos en las tres circunstancias en que la Cámara Alta se erige en tribunal: para juzgar a los nobles en cualquier asunto que les afecte, para juzgar los procesos políticos del resto de los ciudadanos que sean acusados por la Cámara Baja, y en materia de amnistía (171). A partir de aquí se afirma que Montesquieu no plantea una real separación de poderes, sino que más bien promueve una combinación y colaboración de los poderes; los cuales, dado que él mismo considera al poder judicial *"como invisible y nulo",* quedan reducidos a dos, Rey y Parlamento, aunque en realidad existan tres *potencias:* el rey; la Cámara Alta, es decir, la nobleza; y la Cámara Baja, es decir, el "pueblo". La combinación y enlace entre estas tres *potencias* –rey, nobleza y pueblo– sería el verdadero objetivo de Montesquieu, y no la separación radical de los tres poderes famosos.

Althusser parte de la aceptación de esta tesis para dar su interpretación de lo que quiere decir Montesquieu cuando habla del gobierno moderado: "la *moderación* no es el simple respeto de la legalidad, sino el equilibrio de los poderes, es decir, el *reparto de poderes entre las potencias,* y la limitación o moderación de las pretensiones de una *potencia* por el *poder* de las otras. La famosa *separación de poderes* es sólo el reparto ponderado del poder entre potencias determinadas: el rey, la nobleza, el "pueblo" (172). Y, a continuación, Althusser se pregunta: ¿en beneficio de quién se hace el *reparto?* De la nobleza

claro está, como se deduce de los textos, pese a la habilidad de Montesquieu para enmascarar sus preferencias con la pureza y abstracción jurídica de sus análisis políticos.

Cuando Althusser publicó su libro, una gran parte de la intelectualidad europea del "compromiso" se hallaba deslumbrada por el avance revolucionario de la sociedad soviética y la China de Mao, verdaderas cunas del "hombre nuevo", mientras se sucedían las críticas a la alienada y manipulada sociedad de consumo, con su organización política explotadora de las pobres gentes bajo el disfraz de las libertades formales. En tales circunstancias, puede explicarse que muchos revolucionarios de salón, que no habían leído a Montesquieu, saludaran el libro de Althusser como la nueva venida a la Tierra del Espíritu Santo para acabar con la confusión babélica de tantos anacrónicos defensores de Montesquieu y las libertades formales. En cambio, resulta poco comprensible que, derrumbado el revolucionario modelo soviético y descubierta la mísera condición del supuesto hombre nuevo, todavía hoy, en esta España que Montesquieu veía perezosa y holgazana, se quieran encubrir los abusos del poder establecido y las faltas de control político, con el argumento de la escasa actualidad del modelo de Montesquieu.

Hace falta leer de nuevo, sin prejuicios de clase, de partido o de época, todo el libro XI del *Espíritu de las Leyes,* prestando especial atención al capítulo dedicado a la Constitución de Inglaterra. Así se podrá comprobar que, más allá de las referencias y propuestas concretas que hacía Montesquieu, propias de la época en que las escribió, el sentido profundo que se desprende de todo ello radica en la necesidad imperiosa de establecer un adecuado mecanismo de frenos y contrapesos, que contengan, controlen y separen los poderes del Estado, si se quiere de verdad garantizar las libertades y la correcta administración de la justicia. Además, esa división o separación de poderes deviene en mera palabrería vacía, si la fuente de donde emanan todos ellos es la misma. Trasladada a nuestros días, la teoría de Montesquieu implica que los representantes de los tres poderes clásicos no deben ser designados, como de hecho ocurre en España, solamente por los partidos políticos, pues ese modo de designación de los distintos poderes por una misma fuente es lo que, precisamente, le parecía al señor barón de la Bréde la mejor vía para llegar al despotismo.

La teoría de la separación de poderes ha cumplido un papel fundamental en el desarrollo de la democracia y del constitucionalismo moderno, como

ha mostrado ampliamente uno de los biógrafos recientes de Montesquieu: Robert Shack-leton (173). Pero la aportación de Montesquieu ha sido aún más decisiva para crear un clima liberal de tolerancia y equilibrio del poder, insistiendo Raymond Aron en que *"la idea esencial de Montesquieu no está en la separación de poderes, entendidos en el sentido jurídico del término, sino en lo que se podría llamar el equilibrio de las potencias sociales, como condición indispensable de la libertad política"* (174).

Una visión de Montesquieu a la altura de nuestra época implica situarlo como el gran teórico liberal de la moderación, defensor del constitucionalismo y de las libertades civiles, enemigo declarado de la esclavitud, la intolerancia y el despotismo, partidario de la libertad de opinión y de asociación, defensor de la ley y la justicia, con un cierto reconocimiento de la igualdad social, siempre que ello no pusiera en peligro las libertades individuales. Esas ideas han sido asumidas en la concepción democrática de la vida política occidental, que en muchos aspectos ha ido más allá, como es obvio, de lo que pensaba el barón de la Bréde. Hoy nos hallamos bastante lejos de este precursor de tantas cosas, y nadie con sentido común puede creer aplicable ahora su idea de la monarquía o su propuesta concreta del equilibrio de las tres "*puissances*". "*Si nos encontramos hoy en día lejos de Montesquieu,* –escribe Jean Starobinski– *es por haber seguido el impulso que él mismo comunicara al pensamiento europeo. Fue uno de los primeros en hacer evidentes las relaciones entre la felicidad personal y la libertad política; demostró que no era posible hablar de libertad sin hablar de organización. Hizo de la Ley un interrogante, al tiempo que hacía lo posible por colocarla fuera de toda interrogación. Esbozó una imagen del hombre-ciudadano, y soñó con una virtud política… Y, aún cuando pedía que no se tocara a las leyes más que con mano temblorosa, enseñó que hay mucho que hacer en favor de la justicia… El fuego prendió, alegremente; irradió de él una gran luz. Incendió todo lo que tenía que incendiar, y aún más. Sigue hoy en día alumbrándonos: y no es un mérito sin importancia el que recuerde a los hombres que pueden dominar con alegría, con claridad, con humanidad, su destino histórico. Que pueden entender, si saben mirar. Que pueden –con tan sólo quererlo– decidirse en contra de los terrores nocturnos, y tomar partido por la plena luz del día. Aunque no hubiera en él más que este aliento, bastaría para que Montesquieu no se apartara más de nuestro lado"* (175).

La cita es larga, pero es difícil resumir mejor el valor actual de Montesquieu.

VII

En la segunda mitad del siglo XVIII se produce el triunfo de una idea de progreso secularizado, fruto del conocimiento, del trabajo y de la razón de los hombres, al margen de los designios de la divina providencia o de cualquier fuerza misteriosa ajena a la propia voluntad y decisión de los pueblos. La idea de progreso constituye el gran sustrato en el que se apoyan las otras ideas de libertad, igualdad y soberanía del pueblo, que definirán el mundo moderno a partir de la Revolución Francesa, pero que carecerían de fuerza operativa si no existiera esa creencia en el progreso económico y social de los pueblos y en la perfectibilidad de la vida y la convivencia humanas. La confianza en el progreso que van a manifestar los hombres del siglo XIX, de Saint-Simon a Marx, de Comte a Spencer y Stuart Mill, pero también de Darwin al cardenal Newman, deriva del optimismo científico y filosófico de la segunda mitad del siglo XVIII, que culminó en la obra de Condorcet y se inició con Turgot, pero que contó igualmente con la aportación de los economistas fisiocráticos y de Adam Smith. Es obvio que *La Riqueza de las Naciones* no se hubiera escrito sin esa fe en el progreso. Basta ver la frecuencia con que aparece la palabra, incluso en los titulares de los capítulos: "*De las causas del progreso en las facultades productivas del trabajo",* se titula el libro primero; *"De los diferentes progresos de la opulencia",* se lee en el tercero, y todo ello dentro de una exposición de los hechos y de las realidades históricas encaminada a demostrar que la felicidad humana exige el crecimiento económico y que el estado progresivo es el más favorable incluso para el trabajador pobre, pues "*el progresivo es, en realidad, un estado feliz y lisonjero para todas las clases de la sociedad"* (176).

Este progreso se concibe como crecimiento económico y desarrollo científico y tecnológico, pero también como perfección moral y desarrollado de la libertad, que produce los mayores bienes en todas las órdenes, incluso contando con el egoísmo de las gentes y con sus vicios, que acaban convirtiéndose, como en Mandeville, en beneficios privados. Adam Smith escribe que "*no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos*

humanitarios sino su egoísmo; ni le hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas" (177). Y ese ejercicio libre de la búsqueda del propio interés conduce al mayor bien colectivo, como dice el texto famoso, continuamente citado y recordado: *"Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve… (pensado) sólo en su ganancia propia; pero en éste como en otras muchas cosas, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios"* (178).

Esta vinculación entre el progreso y la libertad había sido el centro del pensamiento y de la acción política de Turgot, desde los *Discursos sobre el espíritu humano,* que pronunció en la Sorbona en 1750, hasta las obras y discursos posteriores, especialmente las *Reflexiones sobre la formación y distribución de la riqueza,* donde la defensa de la autonomía individual y la libertad económica y de empresa se vinculan con sus primeras ideas sobre el progreso, contenidas en los *Discursos* de la Sorbona y en el *Plan de dos Discursos sobre la Historia Universal* (179). Entre el *Discurso sobre los progresos sucesivos del espíritu humano,* que Turgot pronunció en la Sorbona en 1750, y el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* de Condorcet, aparecido póstumamente en 1795, la Ilustración y el enciclopedismo europeos habían dado el máximo impulso a la idea de progreso y al espíritu positivista que caracterizarán el siglo XIX.

En Turgot, de un modo mucho más radical que en otros ilustrados, se halla formulada una doctrina del progreso, convencido de un perfeccionamiento de la humanidad que se puede expresar en leyes universales. En él se da una visión de la historia universal concebida como un progreso lento, pero constante, de la raza humana, a través de períodos alternativos de calma y de crisis, conducentes siempre a un superior nivel de perfección (180). Ese avance se va produciendo a partir de un inmenso cúmulo de errores cometidos por el hombre, pero incluso en las épocas de mayor barbarie y decadencia se puede descubrir un cierto progreso subterráneo. La verdad es algo que llega siempre cabalgando sobre las ruinas de hipótesis falsas que la marcha de la historia tiene que ir abandonando. Sin embargo, los avances son cada vez más frecuentes y cada paso adelante del progreso acelera el ritmo de la historia. Y, así, Turgot acaba formulando una ley de la evolución de la humanidad, claro precedente

de la "ley de los tres estados" de Augusto-Comte, donde la humanidad se embarca, a velas desplegadas, hacia los parajes razonables del positivismo (181).

Esta confianza en el progreso es la que muestran también las enciclopedistas, de los que Condorcet será el último representante. En cierto aspecto, pese a su interés marcado por las ciencias y las artes, los enciclopedistas constituían una especie de nuevo movimiento humanista más cercano a la Ilustración griega de Sócrates y los sofistas que al humanismo renacentista, donde el hombre y sus obras constituyen el centro de la reflexión especulativa. La existencia del hombre es la que da interés a la existencia de otros seres, dice Diderot, y el hombre se convierte, como en Protágoras, en la medida de todas las cosas. Helvetius, Condillac, d'Holbach, a partir del sensualismo de Locke desarrollan una teoría de la utilidad como la gran medida de la verdad y los juicios humanos, que será también la opinión de Jeremías Bentham, cuya primera obra, el *Fragmento sobre el gobierno,* se publicó el mismo año que *La riqueza de la Naciones,* de Smith (1776). Bentham se manifiesta pleno de utilidad y de progreso, como deja ya bien patente en el prefacio de su libro: *"La época en que vivimos* –escribe– *es una época activa, en la que los conocimientos avanzan rápidamente hacia la perfección. En el mundo natural, en particular, proliferan los descubrimientos y progresos… Los descubrimientos y progresos en el mundo natural corresponde en el mundo moral a la reforma",* y si en este orden moral no se han logrado más éxitos es porque no se han sabido extraer todas las consecuencias de este fundamental axioma: "*la mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto"* (182).

Esa doctrina ética de la utilidad, que siempre se remonta a Epicuro, antes de Bentham la había defendido también Helvetius, porque, en definitiva, el materialismo, radical o mitigado, aliado con la fe en la razón acaba desembocando en algún tipo de religión utilitarista que busque la mayor felicidad y el mayor bien para el mayor número. La confianza optimista en la razón y en la perfectibilidad del hombre alimentan, igualmente, la fe en el progreso indefinido impulsado por las luces. La *Enciclopedia* es, a la vez, la expresión y el instrumento de ese progreso. Diderot y d'Alembert, al trazar el nuevo plan de la gran obra por ellos dirigida, quieren que sea, simultáneamente, una popularización del saber y una muestra de la solidaridad entre las ciencias y las artes, que tanto propiciaban las sociedades masónicas, aunque la *Enciclopedia,* que era anti-Sorbonne y participaba de las ideas difusas de la masonería, no fue nunca una empresa masónica, como no lo fueron Diderot, d'Alembert o

Voltaire (183). Más importante que ampliar el saber, se piensa ahora, es difundirlo y hacer que las luces acaben con los prejuicios. Con la *Enciclopedia,* escribe Paul Hazard, Europa abrirá un nuevo libro de cuentas, porque era menester hacer el inventario de lo conocido, examinando todo, remodelando los ídolos que la razón desaprobaba (184). La *Enciclopedia* se presenta como un *Diccionario,* pero se trata de un diccionario *raisonnée,* de las ciencias, las artes y los oficios, y, además, hecho por una *societé de gens de lettres,* comprometidas con la libertad que exigía su libro. La gran atención que la Enciclopedia prestó a las artes y a los oficios, que fue una de sus grandes novedades y que respondía a la necesidad de poner todos los conocimientos útiles al servicio de la ciudad de los hombres, se integraba en un propósito más profundo de cambiar los modos de pensar, empezando por admitir que la ciencia y la razón eran instrumentos básicos de la acción humana en cualquier orden de la vida. La ciencia y la técnica se hallaban interconexionados, lo mismo que le ocurría a las distintas ciencias entre sí, lo cual obligaba a buscar una ligazón de los conocimientos humanos que permitiera establecer un sistema ordenado de las ciencias, tal y como indicaba d'Alembert en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (185).

En la segunda mitad del siglo, todo parece indicar que, esclarecido por las Luces, el hombre avanza hacia un estado feliz de la civilización. Ese será el mensaje final de Condorcet, cuando, fugitivo de la Revolución a la que tanto había contribuido, sabiéndose ya condenado a muerte, escriba el libro que llevará hasta el límite las ideas de perfección y progreso anunciadas por su maestro y amigo, Turgot, medio siglo antes. El *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (186) escrito por Condorcet al final de su vida y en el fin de siglo, cuando las ilusiones despertadas por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre se veían truncadas por la presencia ubicua del terror, es la profecía iluminada de un apóstol del progreso, que ve en el avance del saber la clave de la evolución social y de la felicidad humana. El optimismo de Condorcet no tiene límites. Si Leibniz había dicho que vivimos en el mejor de los mundos posibles, ahora Condorcet piensa que todo irá mejor en el futuro. Nada podrá impedir la llegada de la felicidad encarnada en hombres libres, cuando eliminemos la ignorancia y logremos sustituir los resortes que obstaculizan las facultades humanas por los resortes que favorecen su acción. *"Habrá llegado entonces* –escribe Condorcet– *el momento en que el sol ya no alumbrará sobre la Tierra más que hombres libres que no reconocerán*

a más señor que su razón; en que los tiranos o los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidas o hipócritas instrumentos ya no existirán más que en la historia y los textos; en que no habrá que ocuparse de ellos más que para compadecer a sus víctimas y a sus engañados, para mantenerse en una útil vigilancia sobre sus horribles excesos, para saber reconocer y asfixiar, bajo el peso de la razón, los primeros gérmenes de la superstición y de la tiranía, si alguna vez osaran reaparecer" (187).

Este optimismo acerca del progreso humano ha sido objeto de muchas críticas e ironías, y hay críticos que no conocen de Condorcet más que ese *Bosquejo* final, cosa lamentable, porque Condorcet fue una figura mucho más rica y compleja, geómetra y científico reconocido en todo el mundo, amigo y protegido de Turgot y D'Alembert, de Tom Paine y de Benjamin Franklin, de Voltaire y de Helvetius, al que d'Alembert confió la continuación y revisión de la *Enciclopedia.* Condorcet fue también propagandista destacado de la Revolución Francesa, primero como intelectual influyente y después como hombre de poder, según la fina distinción establecida por los mejores biógrafos recientes de Condorcet, Elisabeth y Robert Badinter (188). Es necesario estudiar sus ideas y ver sus aportaciones en pro de las libertades y los derechos del hombre, de la abolición de la esclavitud, de la igualdad de derechos sin distinción de sexo, raza o religión, de la consideración matizada de la propiedad y la igualdad, de la abolición de los privilegios, del sufragio universal y de la democracia, cuestiones a las que contribuyó con escritos, panfletos, discusiones, programas políticos, discursos públicos, y cargos diversos a lo largo de toda su vida. Aquí interesa dejar constancia de que Marie Jean Antoine-Nicolás Caritat, marqués de Condorcet, representa la máxima expresión de la fe en el progreso durante el Siglo de las Luces, habiéndonos dejado, en su *Bosquejo,* "la última voluntad y el testamento del siglo XVIII", según el juicio de Benedetto Croce. La historia es el reino del espíritu humano, concreto, que apetece la libertad y el progreso, y que irá perfeccionando las condiciones de vida con ayuda de la razón, de la ciencia, del enriquecimiento derivado de una educación generalizada para todos, hombres y mujeres, negros y blancos. En su visión de los progresos futuros, Condorcet cree que aumentará la producción gracias a la técnica y que se racionalizará el crecimiento demográfico; que habrá un gran progreso en medicina, higiene y alimentación, prolongándose la duración media de la vida humana; que se perfeccionarán las leyes y las instituciones públicas y se universalizará la educación; y que se acabará con la discriminación sexual y asistiremos a la incorporación social, cultural y

política de la mujer. Sin duda, una persona que dice todo eso en un escondrijo, huido del Terror, con la muerte y la intolerancia en los talones, es un utopista soñador, víctima propiciatoria de las sensateces criminales del realismo político. Pero el mundo ha progresado siempre gracias a los soñadores como Condorcet. Y, en todo caso, en su mismo siglo, aparte de los partidarios del realismo intolerante, otros ingenios, no menos utópicos que el de Condorcet, andaban ya planteándose si, después de todo, la civilización no había sido un monumental error.

No se trataba solamente de los escepticismos de Montesquieu o de Hume. El mismo año en que Turgot presentó ante la Sorbona su esquema del progreso histórico –1750– Rousseau defendía ante la Academia de Dijon una teoría sobre el *retroceso* histórico. El ciudadano de Ginebra señalaba la equivocación sufrida por el desarrollo social, que había ido haciendo más desgraciada la condición del hombre a medida que se distanciaba del estado de naturaleza (189). Ello ocurría en Francia, pero, al otro lado del Canal, un libro corrosivo había desatado anteriormente el escándalo dentro de las gentes bienpensantes de la sociedad inglesa. Bernard Mandeville, nacido en Rotterdam, alumno de la Escuela Erasmiana y de la Universidad de Leyden, filósofo y médico, cosmopolita viajero de Europa, asentado definitivamente en Inglaterra, había dado a luz un libro anticonvencional, *La fábula de las abejas,* elaborado durante veinticinco años a partir de un poema satírico inicial, *El panal rumoroso o la redención de los bribones,* que desató la ira de jueces, políticos y clero. Su mezcla de utilitarismo y anarquismo desenfadado, donde se defiende que los vicios privados se convierten en virtudes públicas y que *"sólo los tontos se esfuerzan por hacer, de un gran panal, un panal honrado"* (190) se dirigía especialmente contra el optimismo de Shaftesbury respecto de la bondad humana y de la armonía del mundo. La sociedad civilizada, viene a decir Mandeville, no se apoya en las virtudes y cualidades que muchos proclaman retóricamente, sino en los vicios de los hombres, base del comercio, de las ocupaciones de la misma religión. En lugar del altruismo de Shaftesbury, Mandeville sitúa el egoísmo como algo esencial a la naturaleza humana, de lo que se deriva la maldad de la civilización. Esta doctrina, rebosante de humor escéptico, en el país de Hobbes y de Locke, donde se originó la Ilustración, ejercerá una notable influencia en Rousseau, pero también en Hume, quien dió un viraje especial al pensamiento filosófico y a la concepción histórica que las Luces venían alumbrando. En Hume, la historia se presenta como un devenir en

cambio incesante, pero sin pensar que ello supone un desarrollo inevitable. Ante nuestros ojos desfila un fascinante panorama vital, donde asistimos al nacimiento, esplendor y muerte de los imperios sucesivos, de las virtudes y de los vicios, sin que nos sea dado formular generalizaciones valederas con pretensión de universalidad. La razón necesita de la observación y la experiencia para enjuiciar con eficacia, y, en cualquier caso, no puede ir más alla de lo permitido por la prueba empírica. Hume hace una crítica radical de la ley de causalidad, que será profundizada por Kant, donde niega el carácter necesario de tal ley, dado que lo único que podemos afirmar con certeza es la regularidad de ciertos fenómenos, pero nunca el carácter absolutamente causal de uno de ellos. El mundo histórico adquiere, así, bajo el escepticismo relativo de Hume, un significado especial que influirá en la filosofía alemana del fin de siglo. Su preocupación por la libertad política orienta su práctica ilustrada hacia la clarificación de los procesos que ayudan a la liberación del hombre. De ahí su análisis de la superstición y del entusiasmo en relación con las religiones: mientras la superstición es utilizada por los sacerdotes para incrementar su poder en una dirección tiránica teocrática, el entusiasmo, que al principio suele dar a las religiones un carácter más violento que la superstición, deriva hacia una seriedad que hace surgir la libertad civil. Este ensayo sobre la superstición y el entusiasmo se halla en la base de su *Historia natural de la Religión,* donde somete a una crítica racional implacable los supuestos del deísmo, apoyándose en los datos objetivos de la experiencia. El análisis de la naturaleza humana que necesita realizar para afrontar las tesis del deísmo, al lado de toda otra serie de datos reflejados en la evolución del espíritu humano, conducen a Hume al convencimiento de que el hombre asciende, desde lo más bajo a lo más alto, solamente de un modo gradual. Pero ni siquiera esa evolución es siempre progresiva, pues con frecuencia la historia retrocede. Hume adopta la teoría de los ciclos, la vuelta de lo idéntico en la historia, y se identifica con el *"residuo* –dice Meinecke– *de la concepción naturalista, que creía, no sólo en la naturaleza en general"* (191), aunque Hume había repudiado, en otro sentido, la iusnaturalista doctrina del contrato social, brillantemente defendida por Rousseu, en su libro más doctrinal.

Aparte de Hume, la historiografía inglesa de la Ilustración cuenta con grandes figuras, que mantienen una peculiar visión de la historia y del progreso, a la vez que preludian en gran medida las grandes creaciones del historicismo alemán. Es el caso de Robertson, de Gibson o de Ferguson.

Adam Ferguson mantiene, en su *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil,* la idea básica de considerar a los grupos sociales, en vez de a los individuos, como los sujetos fundamentales para el análisis histórico. Desde esa perspectiva, estudia la evolución de la naturaleza cultural y social del hombre, empezando por un primitivo estadio "incivilizado" y bárbaro, hasta llegar a la "civilización", en la que se constituye la "sociedad civil" con unas relaciones de mando y subordinación claramente establecidas (192). Sus reflexiones sobre la propiedad y la división del trabajo –su libro se publicó una década antes del de Adam Smith– y su concepción claramente sociológica del progreso de la sociedad humana es un claro precedente de la distinción histórico-cultural entre salvajismo, barbarie y civilización, que hará el antropólogo Morgan muy avanzado ya el siglo XIX, y que ejercerá una gran influencia en las ciencias sociales de ese fin de siglo. Ferguson prestó una gran atención a las consecuencias que se derivan del progreso de las "artes civiles y comerciales", y a las circunstancias que originan la corrupción, la decadencia de las naciones y la esclavitud política. Él sabe que la libertad es el patrimonio de naciones civilizadas, en las que progrese al mismo tiempo el desarrollo económico y el arte político, garantizando la justicia y los derechos de los ciudadanos. Pero sabe también que la libertad es el resultado del gobierno de la ley, y que la corrupción conduce siempre al despotismo y a la esclavitud política (193).

Las ideas de Fergurson, como las de Hume, tuvieron una especial recepción por parte de Lessing, una de las figuras clave de la Ilustración alemana, tal vez el crítico más agudo que tuvo Voltaire en el siglo XVIII, y el escritor a quien se deben las bases de partida del historicismo alemán, aunque él se inscriba en la órbita ilustrada, pero una órbita que es la de la *Aufkláerung* y el idealismo. Dice Herbert Marcuse que el idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución Francesa, no tanto porque Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofrecieran una interpretación teórica de la Revolución, como por el hecho de que escribieran su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar racionalmente su vida política, de modo que se produjera la conciliación de las instituciones políticas con la libertad y el interés de los individuos. Aunque criticaron el Terror, los idealistas alemanes dieron la bienvenida a la Revolución como aurora de un mundo nuevo (194). Pero la situación alemana, a la hora de enfrentar la construcción de un nuevo orden del mundo, definido por la razón, era muy distinta de las circunstancias en

que se encontraban Francia e Inglaterra, los dos países que habían marcado el rumbo de la Ilustración.

En Inglaterra, que había vivido dos revoluciones, la clase burguesa se había implicado en el poder y en el mando junto a la clase aristocrática, influyendo en la opinión pública y en la vigencia de un sistema de valores, donde el trabajo, el comercio, la propiedad y la riqueza, se justificaban como parte de un orden indiscutible de *common sense,* tanto en lo público como en lo privado. La reflexión política iba ligada a la práctica de gobierno, y la actividad estatal se acomodaba a los derechos y a las libertades de los individuos. El contrato social y los fines del Estado fueron interpretados por Locke como garantía de las libertades ciudadanas, en un sistema de monarquía limitada en sus poderes, con un parlamento que se consideraba representante del "pueblo", aunque de ningún modo tenía una configuración individualista-democrática. La Ilustración inglesa respondía en gran medida a una conciencia de progreso en el camino de la libertad, al mismo tiempo que reflejaba una práctica social conservadora, una vez alcanzadas algunas metas burguesas indispensables, junto al predominio político de la tierra.

En Francia, por el contrario, la clase burguesa estaba desplazada de los puestos de dirección real del Estado y carecía de prestigio. La racionalización de la vida social se presentaba como antagónica con las prácticas del poder político estatal, y las ideas ilustradas se veían obligadas a librar su combate contra un Estado atrincherado en sus reductos absolutistas, aliado con una Iglesia intolerante y retrógrada, que pretendía declarar a la providencia incompatible con el ejercicio de la libertad. Fue así como las ideas ilustradas fueron configurando un orden social, que se afirmó como voluntad general de los ciudadanos frente a una clase dominante privilegiada, de modo que su triunfo se tradujo en caída del *Ancien Régime.* La libertad y la razón alcanzaron también su victoria, pero el camino para lograrla tuvo que ser revolucionario. Las luces devienen libres proyectándose por encima de las barricadas.

En Alemania, las cosas eran muy diferentes. Por un lado, en el orden político, el mundo germánico carecía de un Estado moderno, fragmentado en múltiples y minúsculos territorios de estructura feudal, con una burguesía débil y dispersa, incapaz de una acción coherente para hacer triunfar sus valores e intereses. El desarrollo económico iba con retraso respecto de

Inglaterra y Francia, y las escasas empresas industriales existentes eran como pequeños islotes en el arcaico sistema feudal, donde nadie podía aspirar a traducir en garantías de ejercicio público las reflexiones privadas sobre la libertad y la autonomía humanas. *"Así* –escribe Marcuse– *mientras la Revolución Francesa había ya empezado a afirmar la realidad de la libertad, el idealismo alemán se limitaba a ocuparse sólo de la idea de esa libertad. Los esfuerzos históricos concretos para establecer una forma racional de sociedad eran trasladados aquí al plano filosófico y se hacían patentes en los esfuerzos por elaborar el concepto de razón"* (195).

El concepto de razón, que los ilustrados franceses situaron en primer término, llegando a su deificación como "ser supremo" por Robespierre, fue igualmente glorificado en el idealismo alemán, donde Hegel presentará el Estado como la realización de la razón. Pero ese idealismo germánico era también una gran teoría de la libertad, donde el hombre se perfeccionaba mediante la asunción de un deber libremente aceptado. En el progreso hacia esa perfección verá Lessing, precisamente, la mayor gloria del hombre. Los individuos sólo cumplen sus verdaderos fines cuando logran el señorío de la razón sobre las pasiones, y la marcha de la razón deviene altísimo destino humano en busca de la libertad. Ya Madame de Staél, en su libro *De l'Allemague,* estimaba que el genio filosófico de los alemanes volaba más lejos que cualquier otro, remontándose libremente a las más altas concepciones. *"En Alemania* –escribe Madame de Staél– *quien no se ocupe del universo, no tiene intelectualmente nada que hacer"* (196).

La Ilustración alemana, precedida por ingleses y franceses en la mayoría de las ideas, va a elaborar, con el apoyo de una gran erudición y de un razonamiento profundo, una filosofía y una historia de la Humanidad que se unirán a la fantasía poética para alumbrar una creación intelectual y artística de primerísimo rango. Con Immanuel Kant, culmina toda la Ilustración europea y el mundo del pensamiento da un giro copernicano con Efrain Lessing, la Ilustración alemana empieza por afirmarse como la lucha de la inteligencia independiente y la brillantez de las ideas. Lessing, según escribe Dilthey, "era *el primer hombre en Alemania que, sintiéndose libre de toda tradición o de toda adversión hacia ella, se formó una concepción independiente y positiva de la vida, forjada directamente frente a la vida misma… Se erguía completamente solo y abrazaba solo la lucha contra todas las corrientes amistosos u hostiles –para él eran lo mismo– que partían de la tradición teológica"* (197).

Las luchas teológicas y los pleitos literarios se confundían y mezclaban en Alemania como consecuencia de la fuerza que la conciencia religiosa había alcanzado a partir de la Reforma. Lessing, a la hora de reformar y orientar su cultura nacional por las vías de la Ilustración europea, se encuentra con que toda la concepción del mundo germánico se halla bajo la influencia desbordante de la teología. De ahí que sintiera la necesidad de enfrentarse con la teología en su conjunto, y una gran parte de su obra responde a esa exigencia. Profundamente influido por Spinoza y Leibniz, Lessing vuelve la espalda a las ideas tradicionales de la teología alemana, y se sitúa en una línea conciliatoria del cristianismo y la libertad, separando la teología de la filosofía, para que pudieran completarse como potencias vitales igualmente necesarias, sin que interfiriesen en sus respectivos campos de actuación. Esta actitud ante el cristianismo y la teología, que más tarde será seguida por Schleirmacher, Schelling y Hegel, respondía a una táctica de luchador solitario. Dilthey, que estudió el problema con profunda atención, dice que esta forma de plantear el cristianismo y la ciencia moviéndose libremente, en forma paralela y complementaria, tal y como Lessing hizo brillantemente en *La educación del género humano,* al final tenía que topar con el hecho de la eterna oposición entre ciencia y ortodoxia, enzarzadas en un combate a vida o muerte, del que sólo podría quedar en pie una de las dos potencias históricas. Sin embargo, Lessing pasó por alto ese hecho, deliberada o involuntariamente, porque "*de lo que él trataba era de tener la espalda cubierta para luchar contra la Ilustración teológica. Era una astucia lícita, para no crearse dos enemigos al mismo tiempo"* (198).

Con astucia o sin ella, la posición teológica de Lessing era radical: la verdad interior del cristianismo se fundamenta en la experiencia del hombre cristiano, y cabe defenderla y salvarla de los ataques de la ciencia, a condición de que se abandone el sistema ortodoxo del protestantismo que fundamentaba la fe en el canon de la revelación. Aquí, curiosamente, Lessing se verá secundado por los pensadores que, desde el ángulo de la teología protestante, como era el caso de Michaelis y de Semler, destruyeron la doctrina del canon profesada por la vieja enseñanza protestante. Y, así, tenemos ya al protestantismo listo y preparado, para que pueda devenir, en frase de Hegel, la religión de la libertad.

Lessing, cuyas revolucionarias teorías estéticas fueron expuestas en el Laocomte, en *La educación del género humano* consigue una reconciliación de lo religioso con lo histórico, donde revelación y educación se complementan y sustituyen en el devenir de la razón. *"Lo que es la educación para el individuo*

–escribe Lessing el primer parágrafo de su libro– *es la revelación para el género humano",* y, a continuación, añade: "*La educación es una revelación que acontece al individuo, y la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano"* (199). En el despliegue histórico de la razón, la educación irá cobrando ventaja y llegaremos a un grado de ilustración plena, que será una auténtica *tercera edad del mundo.* Entonces, en ese nivel de conciencia, "*el hombre hará el bien porque es el bien, y no porque se establezcan premios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada para que sepa ver los premios interiores del bien, que son mejores".* En esta visión final de Lessing en torno a la conciencia ilustrada asoman las palabras de Spinoza en la última proposición de la *Ética: "La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma"* (200), pero este racionalismo espinosiano se fundirá con su nuevo sentido histórico para impulsar la concepción idealista.

La educación del género humano es un camino lento, en el cual la razón va afianzando su marcha progresiva hasta que llegue el momento de fundir la verdad divina y la verdad humana en una sola. Lessing anuncia esta reconciliación de lo religioso con lo histórico, pero no extiende su consideración a la historia universal en su conjunto, como hará después, espléndidamente, Herder. El nuevo sentido histórico que se va a imponer en el romanticismo como progreso de la libertad, incorpora también los impulsos procedentes de la *Historia del arte en la Antigüedad,* de Winckelmann, donde se descubre, en la sucesión de estilos en el arte, la conexión de la vida artística con las circunstancias políticas y sociales (201). Estas circunstancias eran las que facilitaban ahora a Lessing su empeño de universalidad, coincidiendo con los esfuerzos de Federico el Grande por imponer una filosofía de la humanidad. Pero en Federico II la Ilustración deviene también en despotismo ilustrado, y la razón, en razón de Estado, volviendo muy complicadas las relaciones entre esas parejas tan difíciles de desposar. ¿Cómo se concilian la voluntad despótica y los derechos del hombre, el contrato social y el despotismo ilustrado? ¿Cómo se avienen la razón de Estado y la justicia? ¿Cómo se articulan la soberanía popular y la obediencia de las leyes por el pueblo? Son algunas de las cuestiones que se van a debatir por los críticos de la Modernidad, desde la *Dialéctica de la Ilustración,* de Horhleimer y Adorno, hasta el *Discurso de la Modernidad,* de Habermas. En el horizonte, todavía se dibuja la figura de Max Weber enarbolando el problema de la historia universal, inquiriendo por qué fuera de Europa ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni

la económica, marcharon por las vías de una racionalización propia de Occidente, que condujo a un desencantamiento del mundo. Varias de las premisas de Weber están alimentando modernizaciones que declaran obsoletas las respuestas culturales, considerando algunos, como A. Gehlen, que la historia de las ideas está conclusa. Tal vez la Modernidad cuente todavía con recursos para imaginar respuestas a la debilidad de la reflexión postmoderna, volviendo a debatir los viejos temas y las brillantes ideas que dieron esplendor a las Luces, y alas a los sueños del progreso, siendo necesario hacer una referencia a la Ilustración española.

VIII

Durante mucho tiempo, el siglo XVIII español y sus hombres ilustrados han sido mal comprendidos, en la propia España. Desde Menéndez Pelayo a Ortega y Gasset y Américo Castro hubo una valoración excesivamente negativa de ese siglo, dando en parte la razón a los prejuicios de muchos ilustrados franceses sobre la realidad española de la época. Esos prejuicios descansaban, a veces, en un conocimiento escaso de dicha realidad. Montesquieu, como ha mostrado Díez del Corral (202) prestó siempre una gran atención a las cosas de España, pero el Barón de la Bréde tenía interés en presentar a la monarquía hispana como el antimodelo político de su tipo ideal de gobierno, la monarquía inglesa, y su apreciación resultó distorsionada por ese recurso expositivo. En el caso de Voltaire, el prejuicio iba ligado a ignorancias sorprendentes y a simplificaciones inadmisibles en tan valedor paladín de las "luces". En su *Ensayo sobre las costumbres*, al referirse a la cultura española durante la época de los Austrias –desde Felipe II hasta Carlos II–, Voltaire, después de una moderada muestra de valoración del teatro español, y algo más entusiasta de la novela y la historia, y después de la consabida referencia a nuestra ignorancia filosófica y a la Inquisición, escribe: *"Los españoles… tuvieron algunos pintores de segunda fila, y jamás escuela de pintura. La arquitectura no hizo entre ellos grandes progresos: el Escorial fue construido sobre planos hechos por un francés. Las artes mecánicas eran allí muy rudimentarias, la magnificencia de los grandes señores consistía en grandes montones de vajilla de plata y en numerosos criados"* (203). Como descripción y juicio de una pintura de "segunda fila" que comprendía a Velázquez, El Greco, Zurbarán o Ribera, y como referencia a unas artes "rudimentarias" que se habían situado en cabeza de la navegación de su tiempo, la desafortunada síntesis de Voltaire no podía acumular más despropósitos. Una cosa son los prejuicios y otra, muy distinta, la mala información.

Claro que los prejuicios y la fogosidad del combate ideológico suelen cegar incluso a las mentes bien informadas. Américo Castro, dispuesto a no hacer concesión alguna en su particular idea de la "vividura" hispánica, afirma, con total seguridad, cosas como ésta: "*los españoles realizaron trabajos titánicos y*

bellísimos en los países que descubrieron y colonizaron con miras a honrar su creencia y a honrarse a sí mismos como hijos de Dios y como hijosdalgo "por natura". Dejaron a otros el cuidado de descubrir las propiedades físicoquímicas de la cocaína y la quinina americanas, o el cultivo de la patata, dado que semejantes tareas no interesaban a aquellos buscadores de eternidad. Tuvo que ser así, dadas las limitaciones de la vividura hispánica" (204). La verdad es que tales buscadores de eternidad sí buscaron también minas de oro y plata; desarrollaron los más modernos métodos de explotación minera y de tratamiento de la plata, como la amalgama; descubrieron nuevos minerales, como el wolframio; catalogaron y estudiaron toda la flora y la fauna del Nuevo Mundo; no sólo trajeron a Europa las patatas, el maíz y el oro, sino que llevaron a América el café, los caballos, las universidades y los esclavos; descubrieron y cartografiaron la mayoría de las tierras de los nuevos mundos, haciendo la mayor contribución a la ciencia geográfica que se conocía hasta entonces; aportaron múltiples plantas medicinales a la nueva farmacología y, si dejaron a otros descubrir las propiedades de la quinina, fueron los primeros en descubrir muchas otras propiedades, que puede comprobar cualquiera que lea el temprano libro de Nicolás Monardes sobre la *Historia medicinal de las cosas que se traen de Indias y sirven en Medicina*, que se publicó en Sevilla en la temprana fecha de 1574. Las frases de gran elocuencia sobre la vividura y la búsqueda de eternidad merecen el elogio que se debe a la inteligencia y la belleza literaria, siempre que no pretendan excluir otras realidades, tal vez menos brillantes, pero más ciertas y seguras (205).

Una nueva forma de acercarse al estudio de la historia, partiendo de distintos aspectos y variables, desde la economía a la religión, desde la literatura a la antropología, desde la ciencia y la tecnología al derecho y la organización administrativa, ha deparado en la segunda mitad del siglo XX una serie de investigaciones y estudios, que han originado la nueva visión del siglo XVIII y de las Luces en España. A partir del gran libro pionero de Jean Sarrailh, que marca la nueva orientación, los estudios de Maravall, Domínguez Ortiz, Richard Herr, Miguel Artola, Gonzalo Anes, Defourneaux, Mestre, Elorza, Carmen Iglesias, y tantos otros, han puesto de manifiesto que la Ilustración sigue en España un camino parecido al de otros países europeos, con diferencias en el tiempo de maduración y con características peculiares, como ocurre también en otras partes. Ortega había dicho que el siglo XVIII, ese gran siglo "educador", había sido un siglo perdido para España. *"Cuanto más se medita sobre nuestra*

historia –escribía Ortega– *más clara se advierte esta desastrosa ausencia del siglo XVIII. Nos ha faltado el gran siglo educador. Fue un momento maravilloso de la existencia europea… Las almas están abiertas a todos los vientos, inspiradas por un gran optimismo y fe en el destino del hombre. Es el magnífico instante para la recepción de claras normas cultas. Con todo su saber y perfeccionamiento técnico, el siglo XIX no podía ser tan educador como el precedente… Este ha sido el triste sino de España, la nación europea que se ha saltado un siglo insustituible"* (206).

Jean Sarrailh, en los años cincuenta del siglo XX, después de un gran acopio y análisis de datos, ya llegó a la conclusión de que ese juicio orteguiano no era cierto, que España, en el siglo XVIII, especialmente en su segunda mitad, contó con un movimiento ilustrado mucho más importante de lo que parecía a simple vista. Es cierto que ese soplo ilustrado del XVIII había sido más intenso en las cimas –como ocurrió en toda Europa; pero no es menos cierto que, si bien eran pocos, los ilustrados españoles "formaban un intrépido puñado que no temía los golpes y que, cuando no podía trabar batalla a la luz del sol, sabía retroceder y burlar las emboscadas del enemigo" (207). Con ese talante se plantearon la reforma y educación de los espíritus, la introducción de las novedades científicas y tecnológicas y la adopción de unos criterios políticos tolerantes de corte liberal. Esa aventura ilustrada, *"de unos pocos de miles de españoles, clérigos, funcionarios, juristas, hidalgos, clase media, en suma, dispersos por toda la geografía peninsular, pero agrupados de preferencia en la corte y en ciertas plazas mercantiles"*, según dice Domínguez Ortiz, a pesar de su escaso número acabaron haciéndose con el poder y haciendo la reforma de la sociedad española; porque, además del impulso intelectual de las luces, llevaban consigo argumentos e ideas necesarias para la recuperación económica y la nueva estructuración social (208).

Richard Herr, en su libro *España y la revolución del siglo XVIII*, confirma esa teoría de una clara expansión de las luces por España, pero destacando las diferencias importantes que distinguen la Ilustración española de la francesa, especialmente en lo relativo a la situación que la monarquía absoluta y la Iglesia católica tuvieron en España, circunstancia que habría retrasado la crítica profunda de ambas instituciones hasta que se produjo la muerte de Carlos III y se hicieron sentir las influencias y los avatares derivados de la Revolución Francesa (209). Maravall, saliendo al paso de esta última tesis de Herr, mostró la existencia de una crítica importante de la Iglesia y de la monarquía absoluta en la España anterior a la Revolución Francesa. Y prueba de ello son

algunos textos de Campomanes, la penetración de las ideas de Montesquieu y Rousseau, las posiciones adoptadas por Cañuelo, Ibáñez de Rentería, León de Arroyal, Valentín Foronda o el autor anónimo de las *Cartas al conde de Lerena*. Por otra parte, Maravall aduce que la concepción estamental de la sociedad en que se basaba la monarquía absoluta había tomado la idea del contrato social como fundamento del orden político; que el propio Rousseau se declaraba monárquico; y que en toda Europa, antes de la Revolución, las críticas del absolutismo eran harto moderadas (210).

Lo que dice Maravall es bastante cierto, pero también lo es que la crítica política en España era menos profunda, y que, en el orden religioso –dejando aparte la cuestión del regalismo y la expulsión de los jesuitas, que tenían más que ver con el absolutismo monárquico que con las crítica de la religión– los ilustrados españoles se movían entre la piedad y el miedo a la Inquisición, la cual, por otra parte, a veces seguía atreviéndose con gentes poderosas, como Campomanes y Olavide. Carlos III se fue al otro mundo sin haber abolido en éste el Tribunal del Santo Oficio, y se dice que, cuando le insistían en que suprimiera tan anacrónica institución, se limitó a contestar: " *los españoles la quieren y a mí no me molesta".* En realidad, más que no molestarle, le convenía, pues todo el mundo sabe que la Inquisición era un instrumento político en manos de los monarcas, y por eso el Conde de Aranda fracasó en su intento de suprimirla, con independencia de que Voltaire, a quien había confiado el proyecto, hubiese cometido la indiscreción de alabarlo por ello en el *Diccionario filosófico* antes de que fuera una realidad (211). En cambio, cuando le convino, igualmente por razones políticas, expulsar a los jesuitas, Carlos III ordenó sin vacilación al conde de Aranda que lo hiciera, el cual, en contra de lo mantenido por la leyenda, no tuvo responsabilidad alguna en la expulsión, limitándose a cumplir la órden del rey. El libro del Olaechea y Ferrer Benimelia sobre *El Conde de Aranda*, donde se reflejan anteriores estudios de Olaechea sobre la cuestión, deja las cosas muy claras en este punto (212).

La Ilustración española, que en la primera mitad del siglo enlazaba intelectualmente con el movimiento de los **novatores** del último tercio del siglo XVII, continuando el impulso renovador y el espíritu crítico que podemos contemplar en el P. Feijoo o Gregorio Mayáns, en la segunda mitad acentuó la secularización y el reformismo en el orden político, pero con una mayor mediatización del clero y de la religión que la existente en otras ilustraciones. Es cierto que en la Francia alabada como templo de la razón y de las luces,

la intolerancia y el poder de la Iglesia, aliadas al absolutismo y la arbitrariedad reales, no propiciaron precisamente un camino de rosas al viaje de los ilustrados. Y es igualmente cierto que el gran Rey Sol, historiado a bombo y platillo por Voltaire, mantenía cordialísimas relaciones y conversaciones en Fontainebleau con el Gran Inquisidor de España, el cardenal del Giodice, el gran enemigo y perseguidor de Melchor de Macanaz, por haber presentado éste al Rey su famoso *Pedimento*, donde se limaban las uñas y las atribuciones del Santo Oficio en España. Sin embargo, a pesar de las correcciones que deben hacerse a las visiones excesivamente optimistas de una Francia liberada del oscurantismo clerical por las luces ilustradas, hay que seguir dando la razón a lo que escribió Miguel Artola, hace más de cinco décadas: *"En Italia, y especialmente en España, donde la vinculación a la Iglesia era muy estrecha… la religión católica, que no ha sufrido la Reforma, es tan poderosa y está tan arraigada en la masa de la población, que no deja avanzar al racionalismo más allá de los límites de la minoría de gentes europeizadas, en las que la fe había perdido su fuerza primitiva"* (213).

La peculiaridad de la Ilustración española no reside solamente en el hecho de que aquí no tuviéramos figuras, en el pensamiento y las letras, equiparables a Voltaire, Montesquieu, Diderot, Hume, Gibbon, Lessing, Rousseau o Kant, lo cual es obvio. Ni el P. Feijóo es Voltaire, ni Jovellanos es Montesquieu, ni Orteaga es Lessing, ni Campomanes o Cabarrús son Adam Smith. En el otro bando de la España tradicional y castiza, el pensamiento clerical de la intolerante sociedad cerrada generaba unos panfletos pseudointelectuales y unos plúmbeos escolasticismos pedestres, que ni siquiera admiten ser mencionados al lado de Kant o de Hume. Pero, incluso en la minoría ilustrada, los condicionamientos del entorno crearon unas limitaciones grandes en el impulso hacia el pensamiento libre.

La creación ultramontana y clerical, para justificar su oscurantista oposición a cualquier progreso que pudiera afectar a los privilegios de la Iglesia y de la casta dominante, se dedicó a clamar contra la impiedad, contra el ateísmo, contra el peligro revolucionario de unas luces que en España jamás tuvieron tal carácter. Aquí, hasta Olavide –víctima de un proceso de la Inquisición que alcanzó una gran fama y difusión en toda la Europa ilustrada, elogiado y enaltecido por Voltaire, Diderot y el mismo Federico II de Prusia– acabó escribiendo una larguísima apología del cristianismo, *El Evangelio en triunfo*, básicamente adaptado de una obra francesa de tercera

fila, *Les delices de la religión*, del abate Antoine Lamourrete, que la falta de ponderación del fervor católico español quiso comparar en su día al *Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand (214). El peligroso revolucionario Olavide, asentador de colonos protestantes en Sierra Morena, campeón de la impiedad ilustrada y de la lucha contra la Inquisición, acabó milagrosamente sus días en Baeza componiendo, después del éxito del *Evangelio en triunfo*, malos versos religiosos. Antes que él, la víctima más célebre del Santo Oficio durante la primera mitad del siglo, Don Melchor de Macanaz, ministro regalista de Felipe V, partidario, no de suprimir, sino de limitar las competencias de la Inquisición en cuestiones temporales, devolviéndolos al Rey y al Consejo de Castilla, aparte de retractarse inmediatamente de lo que pudiera haber de impío en su famoso *Pedimento*, hizo siempre profesión de fe y de gran lealtad católica. Tuvo una azarosa vida de exiliado en Francia, cumpliendo misiones oficiosas y oficiales del Rey, mientras en España la Inquisición mantenía abierto el proceso, las pesquisas y, sobre todo, el embargo de sus bienes; y, al final de su longeva existencia, recluido en el castillo de San Antón, en La Coruña, ocupó sus ocios y su "radicalismo impío" en escribir una *Defensa crítica de la Inquisición* (215).

Sin embargo, aún con esas limitaciones, no se pueden negar los esfuerzos de la minoría culta y progresista para educar y reformar la sociedad española, criticando la ociosidad de las clases elevadas, escribiendo odas en alabanzas de labradores o carpinteros, como hicieron León de Arroyal y Cienfuegos (216), y teniendo un sentimiento responsable de su función directiva. Era un esfuerzo difícil, porque las bases burguesas en que se apoyaban las Luces tenían en España muy escasa consistencia. La valoración de la riqueza, el sentido del trabajo, la estimación social del dinero, en España se diferenciaban de otros pueblos europeos, necesitando los ilustrados poner el acento en el desarrollo del comercio, de la industria, de los oficios, de la minería, de la agricultura racionalizada, como elementos de partida de una sociedad nueva, que pudiera superar los excesivos residuos de la cultura barroca en la vida española. Pero, en un sentido amplio, la aventura ilustrada de los españoles era igual a la de otros países europeos: una singladura política, económica y cultural hacia una forma de vida secularizada, empeñada en el progreso de una sociedad más cultivada, constituida por ciudadanos libres, capaces de asumir su destino individual y colectivo desde las decisiones emanadas de su voluntad libre. En ello no hay diferencias entre Rousseau y Cabarrús.

El escenario para la actuación de los ilustrados españoles era de una deprimente condición. Como telón de fondo aparecía una mísera masa rural, resignada, ignorante y rutinaria, sobre la cual recaían un sinfín de cargas, tributos y servicios, que no podían compensar al erario público de las exenciones privilegiadas de una clase ociosa de nobles y religiosos, pero que dejaban extenuados a los pobres campesinos. Tanto Jovellanos como Cavanilles o Cabarrús, constatarán ese nivel de miseria y atraso de nuestro lumpenproletariado rural, ni siquiera bien explotado por la legión de curas, frailes y aristócratas ociosos, que ponían su mayor timbre de gloria en no ejercer ningún oficio útil. Hacer salir a ese pueblo, inculto y miserable, de la rutina, ya fuese para convencerle de la vacuna contra la viruela, de la conveniencia de cultivar las patatas traídas de América, o del empleo del torno de hilar en vez de la rueca, era una empresa desesperada. El apego al pasado, la desconfianza hacia la novedad, las prácticas desertizadoras –como la animadversión del campesinado español contra el árbol– la ignorancia, las supersticiones favorecidas por el clero fanático y milagrero, hacían la tarea de los modernizadores lenta y poco eficaz. Era preciso comenzar por una enseñanza indispensable, como señalaba Jovellanos en su *Informe sobre la ley agraria*, procurando extenderla y, al mismo tiempo, corregir sus métodos estériles. Cabarrús nos describe *"los rebaños de muchachos conducidos en nuestras calles por un escolapio armado de su caña"* (217), y Meléndez Valdés habla de los pobres niños abandonados a la ineptitud de mercedarios mal pagados. Se imponía, pues, una labor educativa, y educación es palabra que resuena continuamente en el batallón ilustrado. Desde Feijoo, que se lanza a escribir a los cincuenta años, *"para desengaño de errores comunes",* hasta Cabarrús, que a finales de siglo planifica una educación racional de los ciudadanos para curar al pueblo embrutecido *"por la opresión y el error",* se espera que la reforma y el progreso de la sociedad española surjan de una renovación pedagógica.

La miseria y la incultura no son exclusivas del campo. En las ciudades –llenas de iglesias, conventos y hospitales, en vez de las fábricas y talleres necesarios– se daba una vida triste, acosada por ejércitos de mendigos, donde la falta de productividad, la incultura y la excesiva frecuentación de tabernas, naipes y toros, generaban una vida miserable, invadida por un majismo plebeyo que podemos ver reflejado en los sainetes de D. Ramón de la Cruz. Especialmente el espectáculo de los toros, que ahora se convierte en una de las aficiones predilectas de los españoles, desataba las iras de los ilustrados, que intentan, y a

veces consiguen, su prohibición, aunque con escaso éxito. Ortega dice que pocas cosas a lo largo de su historia han apasionado tanto y han hecho tan felices a los españoles como la fiesta taurina durante la segunda mitad del siglo XVIII (218). La aparición de grandes figuras del toreo –como Joaquín Rodríguez **Costillares,** creador del volapié; como Pedro Romero, de la escuela rondeña fundada por Francisco Romero, que inventó la suerte de estoquear al toro de frente; como José Delgado, **Pepe Hillo,** autor de una famosa *Tauromaquia* (219), dividió a la opinión en bandas irreconciliables: la duquesa de Alba protegía a los Romero; la duquesa de Osuna era partidaria de **Costillares.** En todas partes se discutía de las excelencias artísticas de una u otra escuela taurina. Y lo mismo pasaba en el teatro, la otra gran pasión, más minoritaria, de nuestro siglo XVIII. La duquesa de Alba y los ilustrados defendían a la **Tirana,** actriz en línea con la tragedia filofrancesca; la duquesa de Osuna, en cambio, se inclinaba por Pepa Figueras, sainetera y castiza. Y aún había que mencionar los apasionados de Polonia Rachel, una tonadillera de fuste que hizo suspirar a más de un ilustrado. Las actitudes de este grupo, sin embargo, eran muy distintas respecto de los toros y del teatro.

En cuanto a la fiesta nacional, los ilustrados eran enemigos del espectáculo, procurando demostrar que estaba menos extendido de lo que se creía y desatando una campaña para su abolición. En un informe al Consejo de Castilla, relatado por Vargas Ponce en su *Disertación sobre las corridas de toros* (220) se dice que solamente se celebraban corridas en 185 pueblos. Jovellanos, por su parte, se opone a que la corrida sea considerada diversión nacional, pues sólo un uno por ciento de la población habría visto alguna vez una corrida, y regiones enteras, como Asturias y Galicia, ignoraban por completo el espectáculo (221). Esta actitud negativa de los ilustrados hacia los toros, considerándolos una fiesta bárbara y cruel, escuela de gestes despiadadas y sanguinarias –que es común a casi todos, desde Jovellanos y Vargas Ponce, hasta Cadalso y Meléndez Váidas, con la excepción notoria de Nicolás Moratín– vio favorecida su lucha abolicionista con la subida al poder del Conde de Aranda, taurófobo convencido, que inició un expediente en 1767 para extinguir las corridas en un plazo de cuatro años. La pragmática que prohibía los toros no se promulgó hasta 1786, y fue siempre papel mojado, lleno de exenciones, aunque la muerte trágica de **Pepe Hillo** en la plaza de Madrid, ante los ojos horrorizados de María Luisa, condujo a un decreto de Godoy prohibiendo la corrida de forma absoluta, con un

resultado similar a la prohibición anterior: es decir, nulo (222). José María de Cossío dice que esta actitud de los ilustrados no era ninguna novedad, y que entroncaba con una tradición antitaurina española, que se nutría de tres fuentes diferentes: el amoralismo eclesial, los perjuicios económicos a la agricultura y el sentimentalismo (223). En realidad, a contrapelo de la creciente afición de los españoles, las diatribas ilustradas contra los toros formaban parte de una crítica más amplia de la sociedad tradicional que a veces se reflejaba en panfletos furibundos, como el de *Pan y Toros*, que Antonio Elorza considera la culminación del inconformismo iniciado por el periódico *El Censor*, en la década de 1780 (224).

En cuanto al teatro, los ilustrados lo ven como un instrumento educativo, siempre que se oriente según las normas de la razón, encarnadas en un neoclasicismo de raigambre francesa. La tradición dramática española es objeto de una campaña de descrédito, que va desde la prohibición de los autos sacramentales y el menosprecio de Calderón, hasta los ataques mordaces contra D. Ramón de la Cruz y sus **majos,** el cual ejerció, sin embargo, durante dos décadas, la soberanía absoluta sobre los teatros de Madrid. Para entender esa posición, es preciso referirse al marco global de la estética ilustrada. Con su sentido utilitario y su concepción del hombre naturalmente bueno, susceptible de un adecuado perfeccionamiento educativo, la Ilustración quiere convertir la escena en púlpito y tribuna para la difusión de las nuevas ideas. Estas no van en la dirección de legitimar una sociedad cortesana, sino en la de asentar los valores del mundo burgués. Diderot es tal vez el mejor exponente de una nueva teoría dramática naturalista, que en lugar del heroísmo grandilocuente de la tragedia clásica prefiere la exposición sencilla, directa y popular de lo cotidiano, donde los personajes dramáticos aparecen dominados y envueltos por la realidad concreta. Hay en el nuevo drama burgués una penetración psicológica, encaminada a que los espectadores se identifiquen con los personajes de su propia clase social que aparecen en la escena. En este sentido, la vieja idea orteguiana de que el gusto por los personajes aplebeyados de los sainetes de Ramón de la Cruz significaba una situación vital de plebeyismo en la casta dirigente española de la época, es bastante definidora del nuevo orden de cosas. Pero si los viejos valores cortesanos del Barroco ya no dicen nada en la nueva situación, tampoco el gusto estético del Rococó, centrado en la aristocracia y la alta burguesía, puede servir a las inquietudes de la segunda mitad del XVIII. En la primera, había triunfado en la escena francesa la tragedia de

Voltaire, y en ella se había cimentado su gloria. Era una tragedia asentada en normas clásicas, preocupada por el imperio del buen gusto, que despreciaba el *"salvajismo ebrio "* de Shakespeare y su olvido de las reglas, cuidando la belleza de los versos, en medio de un decorado escénico que había sido realizado por la introducción de la ópera. Esas tragedias de Voltaire –*Edipo*, *Alzira*, *Zulima*, *Manómet*, *Mérope*, *Semíramis*, *Tañeredo*. *Bruto*, *Zaira*, *Olimpia*, *Prestes*, *La muerte de César*, y tantas otras– que llenaron de gozo y admiración a sus ilustres coetáneos, desde Federico el Grande a la marquesa de Pompadour, desde Vauvenarques a María Antonieta, significaban la expresión máxima de un teatro a extinguir después de su propio éxito. Voltaire, escribe Lanson, creyendo consolidar la tragedia, la ha condenado. Su obra sirve de transición al drama romántico (225).

En España, desaparecido Calderón, la escena entró en una notoria decadencia. El teatro barroco sigue vivo en los comienzos del siglo XVIII, al igual de otras manifestaciones artísticas que no deben ser consideradas como un mero epigonismo. La manía de querer segmentar la historia por siglos y estilos lleva a la necesaria identificación del siglo XVIII con el neoclasicismo, cuando hay en él expresiones barrocas llenas de creatividad. ¿Se puede considerar obsoleto un arte barroco que en el siglo XVIII produce la fachada del Obradoiro de Compostela o la sacristía de la Cartuja de Granada? (226). En el teatro, en cambio, las supervivencias barrocas de Cañizares, de Zamora, de Fernández de León, se mezclan con innovaciones bien recibidas por el público, que continúan la línea popular marcada por el *Arte Nuevo*, de Lope. A pesar del éxito, las nuevas directrices del neoclasicismo, representadas en la *Poética* de Luzán, y el despegue de la Corte hacia el teatro popular desembocaron en el apoyo de las luces a un teatro clasicista, imitado del francés, con escaso eco en el público. Se traducen algunas tragedias de Voltaire, entre ellas *Zaire***,** que sirve de modelo para un teatro nacional, y Olavide facilitó la lectura y representación de varias obras francesas. Y es en ese ambiente hostil al teatro popular donde se producen los ataques a Ramón de la Cruz, que, sin embargo, es un ilustrado a su manera, que toma las costumbres y los caracteres de la vida real con intencionalidad crítica y a veces moralizadora.

Paul Hazard comparó a Ramón de la Cruz con Goldoni, el gran renovador de la escena italiana, inmerso en un vértigo de representaciones y viajes de su compañía vagabunda, para la que tuvo que escribir continuas comedias sacadas de los mil avatares de la vida diaria, muchas veces silbadas y de vez en

cuando cuajadas en obras maestras (227). Pero este nuevo teatro vivo no era el que gustaba a Jovellanos, partidario de un arte dramático que sirviese de educación a la juventud dirigente, alejando al pueblo del espectáculo teatral para evitar la corrupción de sus virtudes. El teatro debía ser una escuela de educación, pero sólo para la gente rica y acomodada, llegando Jovellanos a proponer el encarecimiento del precio de las entradas para apartar al pueblo de las representaciones dramáticas (228). En el capítulo de las diversiones, los ilustrados consideran normal que se mantengan las diferencias sociales: la clase dirigente puede entretenerse en el teatro, los saraos y las tertulias; al pueblo, aparte de alguna diversión tradicional que no sean los toros, le debe bastar con **pan y callejuela.** Una cosa es la educación útil, que debe generalizarse, y otra la diversión despilfarradora de tiempo y de dinero, reservada a la minoría rectora.

La situación degradada que en el orden económico y social había padecido España, incluida su despoblación, empezó a cambiar de signo a fines del siglo XVII. En el siglo XVIII, los progresos realizados van unidos a una serie de medidas liberalizadoras, desde el comercio de granos, hasta la supresión del monopolio de Sevilla y Cádiz en el comercio de Indias, cosas que respondían a las luchas reivindicativas de la burguesía, pero que beneficiaban también a los poseedores de tierras, fundamentalmente la nobleza y el clero. Había, pues, una coincidencia de los intereses de la burguesía y los trabajadores de las ciudades con los de la nobleza y el clero para intensificar la producción y avanzar en el camino liberalizador. Y así se arbitraron los cauces para conseguir esos objetivos. Gonzalo Anes cuenta cómo, de esa analogía de intereses, surgieron las **Sociedades Económicas de Amigos del País,** consideradas por el gobierno ilustrado como un medio idóneo para difundir las **luces** y fomentar el desarrollo de la economía (229). A partir de la primera de todas ellas, la **Sociedad Vascongada de Amigos del País,** promovida por el Conde de Peñaflorida y los "Caballeritos de Azcoítia", el gobierno protege su creación y desarrollo, de acuerdo con las doctrinas expuestas por Campomanes en su *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, pero la iniciativa de creación no surge del gobierno, sino del impulso de las fuerzas productivas –nobleza, clero, burguesía y campesinos– que unen sus esfuerzos para beneficiarse del desarrollo común (230). La política ilustrada se orienta hacía una difusión de las **luces** que promueve el bienestar del país. De ahí su esfuerzo por la enseñanza combinada con el desarrollo de la agricultura, la industria y el

aprendizaje de los oficios, liberados de su connotación de vileza por la Real Cédula de Carlos III, de 1783.

Las Sociedades Económicas de Amigos del País eran uno de los medios para propagar las **luces** que el gobierno estimaba adecuados. Los otros dos, que Richard Herr menciona como *"conductos particularmente importantes",* eran las universidades y los periódicos (231). Desde el primer momento, los ilustrados ven en la cultura el arma esencial para transformar un país degradado en una España grande. Ya Feijoo se da cuenta del atraso de nuestro país y emprende una campaña de divulgación y crítica para renovar nuestra vida intelectual. El *Teatro crítico universal*, escrito en la nueva forma literaria del ensayo, abordó en la primera mitad del siglo la sustitución de los errores y saberes fosilizados por los nuevos conocimientos científicos y los métodos racionales de pensamiento. No se trataba de ningún planteamiento revolucionario. En Feijoo se da un cierto equilibrio entre tradición y modernismo, que le lleva a inclinarse por la teoría de Copérnico sin dejar de mencionar su oposición con las doctrinas bíblicas. Y, en el orden científico, no aportó descubrimiento alguno, moviéndose en un **dilettantismo** erudito, que carecía de los fundamentos necesarios para avanzar en el desarrollo del conocimiento. La gran contribución del fraile benedictino se halla en su actitud crítica, en su apego a la libertad espiritual, en su voluntad de infundir luz contra el error (232). En la crítica política, Feijoo, gran alanceador de supersticiones y mitos, se enfrenta con la razón de Estado, no por verla en un sentido demoníaco, como había hecho Ribadeneyra, sino por considerarla falsa y vacía en un sentido racional (233). No es Maquiavelo el príncipe maligno inventor de la tiranía y de la política mendaz, como ha querido verlo la obsesiva tradición antimaquiavélica del pensamiento español, sino que el florentino se limitó a tomar su doctrina de la universal práctica del poder, el cual sí es de naturaleza satánica, constituyendo su ejercicio *"ocasión próxima de pecar"* (234). A partir de la relación entre maquiavelismo y tiranía, Feijoo se emplea a fondo en desmontar el mito político del *"príncipe conquistador",* un tirano de pueblos, un azote de vecinos que, encima, suele pasar por héroe. De ese modo, Feijoo se inscribe, como Voltaire, en la tradición pacifista y antiheróica de la Ilustración, que valora a los hombres por la contribución al progreso y a la felicidad del género humano, no por sus matanzas victoriosas (235).

En el *Teatro crítico* y en las *Cartas Eruditas* se preludian todos los temas queridos de las luces, pero especialmente se destaca el alejamiento de España

de los países de vanguardia, por su atraso en las ciencias y el arte y por su valoración negativa del trabajo útil, mientras se honra a nobles ociosos, *"fantasmones que nada hacen toda la vida, sino pasear calles, abultar corrillos y comer la hacienda que le dejaron sus mayores"* (236). El trabajo se une a la valoración de la cultura como instrumentos de reforma del país, que exige el estudio de las ciencias útiles y el cambio de los programas educativos. Los ilustrados de la segunda mitad del siglo van a insistir en la pasión por la cultura como forma de promover la felicidad del pueblo. En la *Memoria sobre educación pública*, se pregunta Jovellanos *"¿Es la instrucción pública el primer origen de la prosperidad social? Sin duda… con la instrucción todo se mejora y florece; sin ella todo decae y se arruina en su estado"* (237). Además, como advierte Sarrailh, *"La cultura es un talismán más precioso aún, puesto que es un instrumento de paz"* (238) generando un sentimiento de fraternidad humana. Pero esa cultura, para que sea eficaz, ha de ser dirigida y orientada. Los saberes inútiles, fustigados por el Padre Isla en su *Fray Gerundio de Campazas*, deben sustituirse por una instrucción práctica que haga prevalecer lo útil sobre lo curioso (239). Campomanes distingue la **educación técnica** de la educación general (240) y Jovellanos reclama **cartillas técnicas** que sirvan para la aplicación de la ciencia a la labor humana. La contraposición de los institutos de *"útil enseñanza"* a las carreras literarias, de las ciencias utilitarias a las ciencias intelectuales, no significa menosprecio del pensamiento, sino exigencia de que el pensar sirva a la acción. La mera retórica especulativa y las variedades lógicas de los escolásticos, verdadera plaga de nuestra enseñanza, justificaban algunas exageraciones ilustradas, como la de Campomanes, cuando afirmaba que la invención de la aguja de coser debía preferirse a la lógica de Aristóteles.

La doctrina de los ilustrados quiere reformar la educación general, extendida a todos, y las enseñanzas técnicas, destacando la creación de centros como el famoso Instituto de Gijón, la gran pasión de Jovellanos, donde se centraba la enseñanza en torno a las cátedras de Matemáticas, Mineralogía y Náutica, complementadas con las de Inglés y Francés. Pero también la enseñanza universitaria era objetivo primordial de la reforma. La situación calamitosa de las universidades españolas –ya denunciada por Feijoo, que pretendía una revisión de lo que se estaba impartiendo, especialmente en Medicina, Física y Filosofía– quiso ser remediada desde el poder por los ilustrados, sobre todo después de la expulsión de los jesuitas durante el gobierno de Aranda, posterior unos cuantos años a la realizada en Portugal por el Marqués de Pombal.

Y de Portugal, precisamente, había llegado el libro de otro fraile, ilustrado como Feijoo, Luis Antonio Verney, titulado el **Barbadiño** como sinónimo autor de luengas barbas (241). *Verdadeiro método de estudiar* era una crítica de la universidad portuguesa, de sus métodos obsoletos, totalmente aplicable a la española, y su traducción desató aquí reacciones furibundas, sobre todo entre los jesuitas –desde el Padre Isla hasta Antonio Codorniú– que veían en la crítica una mera animosidad contra la Compañía (242). Pese a ello, los ilustrados siguieron adelante con un plan de reforma de las universidades, algunas de las cuales, como Salamanca, se resistieron por todos los medios a salir de la rutina. Al fin, se fueron modernizando los programas y libros de texto, en Medicina, en Filosofía, en Derecho. Se introdujo el estudio de la Economía Política en algunas universidades, y el Derecho Natural y de Gentes se enseñó por primera vez en los Reales Estudios de San Isidro, en 1771 (243). Esta última disciplina abría para la cultura española el horizonte del pensamiento europeo avanzado. El titular a quien encomendó la cátedra Carlos III, Joaquín Marín y Mendoza, publicó pocos años después una *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, donde se exponía la doctrina de Grocio, de Pufendorf, de Montesquieu, de d'Holbach, de Rousseau. Por si fuera poco para desesperación de ultramontanos, Marín reeditó los *Elementos de Derecho Natural y de Gentes*, de Johann Sottlieb **Heineccius,** y, con todo ello, las doctrinas del pacto social se extendieron por el país. De ese modo, si por un lado se suprimían las cátedras y las enseñanzas de las doctrinas de Mariana, Suárez y Molina –que mantenían limitaciones del poder real poco admisibles para el absolutismo ilustrado, con peligrosas defensas del tiranicidio– por otra parte se abrían paso, mediante las teorías del pacto social, el principio de la soberanía popular y los derechos inalienables del individuo, que afloraban con toda claridad en Valentín Foronda (244), en las *Cartas político-económicas al Conde de Lerena* y en la *Carta al Príncipe de la Paz*, de Cabarrús (245). De poco valía que la Inquisición se empeñara en su particular cruzada contra las ideas llegadas de Europa, requisando libros y expurgando bibliotecas, con una escasa eficacia, por otra parte, según ha mostrado la excelente investigación de Marcelin Defourneaux (246). Pese a los mil obstáculos que las fuerzas de reacción y del privilegio opusieron al avance del pensamiento libre y de los derechos del hombre –circunstancia bastante común a toda Europa, donde fue necesario ir disputando con sangre las cotas del progreso, una a una– la so-

ciedad española llegaba a los días revolucionarios de Francia con el espíritu de las luces triunfante en una pequeña minoría, pero de las más activas del país.

A ese nuevo espíritu estaba contribuyendo de forma destacada la prensa periódica. Aparte de la "vieja" **Gaceta de Madrid,** en la segunda mitad del siglo XVIII surgen una serie de publicaciones, algunas de muy corta vida, para difundir las Luces, al lado de otras que sólo aspiraban a entretener. En los años sesenta apareció **El Pensador,** fundado por José Clavijo, a imitación del **Spectator** británico, que se dedicaba a una crítica mordaz de la sociedad española, especialmente de la ignorancia clerical y de la nobleza ociosa (247). Desaparecido seis años después, su auténtico continuador fue **El Censor,** de Luis Cañuelo, donde se vertieron las ideas más luminosas y avanzadas de la época, en una línea claramente secularizada. Pero otras publicaciones –como **El Corresponsal del Censor, El apologista universal. El Correo de Madrid, El Correo literario de Europa,** las **Conversaciones de Perico y María, El espíritu de los mejores correos literarios que se publican en Europa, El Semanario erudito,** y algún otro de presencia fugaz en nuestro panorama intelectual– contribuyeron a la difusión de las ideas y a la crítica de una sociedad que la oposición conservadora se empeñaba en mantener atada a la intolerancia y a los privilegios tradicionales. Las **Luces** tenían que batallar en múltiples frentes: la miseria, la incultura, la intolerancia, la superstición, la rutina, el fanatismo, la deshonra de los trabajos mecánicos, la ociosidad de marqueses y canónigos, el escolasticismo educativo, la persecución inquisitorial, la vanidad trasnochada del hidalgo, la picaresca administrativa… Era una muralla china lo que hacía falta derribar. Campomanes, Aranda, Floridablanca, Jovellanos, eran hombres de acción, capaces de transformar en rápidos programas de gobierno las ideas alumbradas por el progreso. El rey Carlos III constituía su más firme apoyo, lo cual representaba mucho en unas circunstancias de poder absoluto del monarca, que explica el celo de un reformador como Campomanes por las prerrogativas de la soberanía real. Su *Tratado de la regalía de Amortización* significaba una alianza de la filosofía con el trono, para utilizar el poder omnímodo del soberano como palanca transformadora de la sociedad española. Pero los obstáculos puestos al avance de las **Luces** eran continuos. La Inquisición, embridada desde el regalismo ilustrado, mantenía, sin embargo, una censura sobre el pensamiento nuevo que impedía la circulación de las obras más dispares: desde las *Confesiones*, de Rousseau, al *Fray Gerundio,* de Isla; desde los *Delitos y las Penas*, de Beccaria, al *Año 2440*, de Mercier. A

veces se sacudía del aparente letargo y cobraba piezas de gran montería, como Olavide, el colonizador de Sierra Morena, o como Luis Cañuelo, editor de **El Censor.** En cualquier caso, su siniestra sombra era un anacronismo del que debía dar cuenta la clase dirigente española pero también la Iglesia de Roma, que perseguía el despliegue del pensamiento libre con una actitud similar a la del Santo Oficio español. La diferencia no era de fondo, sino de discusión sobre las respectivas competencias, y de grado de poder, a la hora de aplicar las prohibiciones y condenas.

En la imagen que los europeos cultos tenían de España, la Inquisición constituía tal vez la nota más oscurantista. Pero el atraso científico y la falta de laboriosidad, al lado de viejos contenciosos por la pasada preponderancia española, contribuían a la visión un tanto esperpéntica que se tenía de España. Y otras veces eran los viajeros quienes hacían de nosotros retratos deformados. El patriotismo y el orgullo hispánicos se sentían agredidos por los juicios adversos, y así empezaron a proliferar las apologías y defensas de nuestra tradición y de nuestra historia, al lado de los ataques a las novedades y de los menosprecios del "extranjero", replicados por quienes gozaban de una mayor información y de un mejor sentido crítico. La polémica que enfrentó al bando casticista con los **afrancesados,** partidarios del europeísmo, se vio especialmente atizada por los juicios de dos autores franceses, de muy distinto fuste: Montesquieu, de reconocido prestigio intelectual; y Masson de Morvilliers, personaje oscuro, de escasas luces y de poco rigor científico. Montesquieu, que siempre prestó gran atención a las cosas de España, había emitido en las *Cartas persas* (248) un juicio sobre españoles y portugueses, donde se ironizaba sobre la gravedad hispánica y sobre la ociosidad de nuestros hidalgos, tanto más honorables cuanto menos trabajaran, *"porque la nobleza se adquiere sobre una silla"* (249). Las ironías de Montesquieu, con referencias al orgullo hispánico por los bigotes, por las espadas, por la condición de cristiano viejo, fueron muy mal acogidas, y Cadalso, en *Los eruditos a la violeta*, a la par que fustigaba la manía extranjerizante de los pseudo-cultos ignorantes de las cosas de España, replicaba en términos comedidos, pero críticos, la mala información y el juicio precipitado del Barón de la Bréde (250).

El caso de Masson era más grave. Un editor francés, Charles Joseph Panckoucke, ante el éxito de la **Enciclopedia** de Diderot, se lanzó al proyecto editorial de otra enciclopedia aún más ambiciosa, la *Enciclopedia méthodique*, que se publicaba también en castellano, con autorización del gobierno

ilustrado, en la editorial de Antonio Sancha. Al principio de los años ochenta apareció el artículo referente a España, y se desató un escándalo notorio. El autor del artículo, Masson de Morvilliers, que ya había publicado anteriormente un compendio de geografía de España y Portugal, formado en las teorías históricas de Montesquieu y Voltaire, presentaba a nuestro país como el prototipo oscurantista de todo lo que combatían los *philosophes*. Llevado de su retórica, entre críticas y denuestos, acababa por preguntarse: *"¿Qué se debe a España?. Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace diez, ¿Qué ha hecho por Europa?"* (251).

La indignación llegó hasta Carlos III y su ministro Floridablanca, que suspendió la importación y la edición de la enciclopedia, planteó quejas diplomáticas al gobierno francés exigiendo el castigo del editor, y confiscó todas las existencias para su expurgación, encomendada al Santo Oficio. Mientras tanto, el botánico Antonio Cavanilles, a la sazón residente en París, publicó unas "observaciones" al artículo, llenas de patriotismo pero bastante endebles (252) y un italiano, Carlos Denina, pronunció en la Academia de Berlín un famoso discurso: *Respuesta a la pregunta; ¿Qué se debe a España?*, donde exaltaba las glorias españolas en una forma parecida a lo que haría después Menéndez Pelayo en la *Ciencia Española*, llegando, en el ardor polémico, a preguntarse a su vez: *"¿Qué ha hecho Francia por el género humano, desde que tal país existe?"* (253). Floridablanca, sin embargo, no se dio por satisfecho con esas defensas del honor patrio, y encargó a Forner, persona de pluma agresiva y polémica, una réplica a Masson, que se convirtió en la famosa *Oración apologética por la España y su mérito literario*. El propio Forner afirmó que su propósito en tal apología era actuar como declamador y no como historiador crítico, pero la obra excedió a los propósitos. Puesto a cantar las glorias patrias y menospreciar a las francesas, Forner no tiene reparo alguno en afirmar que en España se sabe *"lo necesario, lo conveniente, y aún mucha parte de lo superfluo"* (254). Y, dada nuestra universal suficiencia, ¿para qué sirve Voltaire? Es más: si no hemos tenido un Descartes o un Newton, "démoslo de barato": hemos tenido justísimos legisladores (255). Excepto en la pasión patriótica, la apología de Forner era más clamitosa que la crítica de Masson.

Y los espíritus lúcidos de la época así lo vieron. Luis Cañuelo, editor de **El Censor**, aunque le parecía ocioso ocuparse de Masson, pues lo importante es la realidad y no el juicio equivocado –*"que florezcan entre nosotros* –escribe Cañuelo– *las ciencias, las artes, la justicia, y todas las demás virtudes, y diga todo*

el mundo lo que le diere la gana" (256)– había estimado que las críticas a nuestro atraso estaban justificadas por el cúmulo de obstáculos que se oponían a los progresos de la luz. Algún tiempo después, al publicarse el discurso de Deninna, Cañuelo vuelve a la carga, y provoca una réplica de Forner, que se publica como apéndice a la *Oración apologética* (257). Cañuelo responde a su vez y la polémica se generaliza. Por un lado, aparecen las anónimas *Cartas de un Español residente en París*, criticando la apología de Forner y su inadmisible idea de la ciencia, y en forma parecida se discurre en las *Conversaciones de Perico y María*; en la otra dirección, el *Espíritu de los mejores diarios* publicó una increíble defensa de la intolerancia, congratulándose de que la censura nos haya liberado de las catástrofes de la impiedad y de los horribles monstruos que el progreso de la razón ha generado en las naciones más civilizadas. Para quienes gustan en nuestros días de inventarse incomprensiones del extranjero, releer esa inaudita apología puede hacerles más preclaros en sus juicios: *"Decir al pueblo escribe la pluma eclesiástica de* La intolerancia civil *–que es preciso arrojar el terrible monstruo de la intolerancia es un desacato a la autoridad del Monarca, es un atentado contra el respeto debido a nuestras leyes y es, en una palabra, hacer que el vulgo crea que el Ministerio no sabe conocer lo que nos perjudica, y que tolera unas providencias que nos destruyen: La intolerancia es una ley fundamental de la Nación Española, no la estableció la plebe, no es ella quien debe abolirla"* (258).

Con energúmenos de tal calibre era difícil el diálogo. La España innovadora, representada por una pequeña minoría, realizó un esfuerzo inmenso para mover nuestra fosilizada sociedad, que se iba acercando a los nuevos rumbos de la vida europea. Pero siempre con escasos medios. El monarca y el Gobierno ilustrado, abiertos al fomento de las ciencias y las artes útiles, siguen manteniendo la Inquisición y una rígida censura civil ante cualquier idea o publicación que pueda representar un peligro remoto para la Iglesia Católica o para el poder monárquico. Cuando Cadalso, uno de nuestros escasos representantes de un moderado modernismo, se excede un poco en la crítica de nuestros males e intolerancias, el ilustrado Floridablanca le ordena que deje de publicar sus *Cartas Marruecas*, mientras premia a Forner y publica a expensas del erario público su *Oración apologética*. Sin embargo, contra viento y marea, la minoría ilustrada lucha incansable, con un auténtico patriotismo, por difundir la luz y acabar con la ignorancia. Por eso, lo mismo que están abiertos a las ideas y progresos realizados en cualquier país de Europa, se dedican a

conocer, estudiar y recorrer España, dejándonos muchos de ellos el testimonio de su preocupación por el pasado y por el presente de nuestro país. Una de las cosas más lamentables de nuestros tradicionales patrioteros, excepción hecha de los pocos Menéndez Pelayo que han existido, es la poca atención que siempre han prestado a la historia y a la realidad presente de la patria que pretenden exaltar. Por el contrario, los ilustrados empiezan a viajar por el país, con espíritu de observación y afán de progreso: el Marqués de Santa Cruz visita La Mancha; Tomás de Iriarte describe la Alcarria; Bowles hace por encargo regio su viaje de estudio a través de España; Jovellanos recorre pueblos y ciudades y nos deja en sus *Diarios* espléndidas anotaciones y juicios; Cavanilles viaja por el reino de Valencia y escribe sus *Observaciones*; Antonio Ponz hace en su *Viaje* el inventario artístico de España (259). Son los ilustrados quienes descubren a los españoles sus costumbres, sus tradiciones, sus riquezas artísticas, como harán después lo hombres de la Institución Libre de Enseñanza. El espíritu de Gregorio Mayáns, sacando a la luz el *Diálogo de la lengua*, de Juan de Valdés, es el mismo que el de Bartolomé Cossío cuando recupera **El Greco** para nuestro patrimonio cultural. Y, sin embargo, es a esos auténticos patriotas a quienes va a perseguir y poner en la picota la intolerante patriotería castiza de la reacción fernandina.

La auténtica quiebra de nuestra relación con el espíritu europeo se producirá con el felón Fernando VII, a quien un mal sueño de los españoles presentó un día como el "Deseado". Durante el siglo XVIII, a pesar de la masa inerte, tradicionalista e inculta, España participa de la empresa modernizadora que atraviesa toda Europa, espoleada por un escuadrón de jinetes ilustrados que cabalgan en todas direcciones para expandir la luz. José Ortega y Gasset no tiene razón al decir que España se ha saltado ese siglo irremplazable. Con muchas dificultades, a veces perdidas entre la polvareda levantada por los rebaños del clericalismo fanático, un puñado de españoles esclarecidos tuvieron fuerza y coraje para que nuestro país se mantuviera en la línea de continuidad de la civilización europea, a la que tanto había contribuido. Ahora, en el ambiente enciclopedista de la Europa crítica, los ilustrados españoles reciben más que dan, los faros que orientan los nuevos rumbos del pensamiento, de la ciencia, de la política, se hallan extramuros de la península, pero la navegación ilustrada es la misma. Y si las reglas francesas durante algún tiempo impusieron su criterio a un teatro neoclásico alejado de Lope, Calderón y Shakespeare, pronto la reacción romántica alemana invertirá las tornas. Por otra parte, la novela

picaresca triunfa en Francia, con Lesage, y en Alemania, con el *Simplicísimus* de Grimmelshausen. La cultura europea se aviene mal con nacionalismos exclusivistas y con marginaciones caprichosas, porque las fronteras son siempre pososas y las ideas surgen en lugares muy dispares, cruzando las barreras de la intolerancia y los muros del fanatismo particularista. Inglaterra y Francia abren la marcha ilustrada con un vendaval de ideas nuevas en filosofía, en ciencia, en pensamiento y organización política. Pero, al final de la Ilustración, Alemania se erige en rectora del pensamiento y de la música europea, mientras en el Finisterre occidental de Europa se produce el mayor impulso revolucionario del arte moderno con la pintura de Francisco de Goya.

NOTAS al Capítulo III

(1) A. TOURAINE; *La Mirada Social,* Paidos, Barcelona, 2009, pág. 120.

(2) A. TOURAINE: *Op. cit.*, pág. 127.

(3) D. DIDEROT: *Oeuvres,* edic. Assezat y Tourneux, Garnier, París, 1876-1877, XVIII, pág. 101.

(4) Vid. J.G. HERDER: *Filosofía de la historia para la educación de la Humanidad,* Edit. Nova, Buenos Aires, 1950, *"Por la razón de que una forma única de la humanidad y una zona única no puede abarcarlo todo, se lo distribuyó en mil formas y recorre –eterno Proteo– todas las partes del mundo y todos los siglos. Pero por mucho que circule y avance ¿acaso no tiende hacia una mayor virtud o felicidad individual? La humanidad siempre será humanidad y a pesar de eso siempre asoma un plan de aspiraciones hacia el progreso". Op. cit.*, pág. 60.

(5) Benno VON WIESE: *La Cultura de la Ilustración,* I.E.P., Madrid, 1954, pág. 45.

(6) Lynn WHITE: *Tecnología medieval y cambio social,* Paidos, Buenos Aires, 1973.

(7) Jean GIMPEL: *La revolución industrial en la Edad Media,* Taurus, Madrid, 1981. Vid., también J. GIMPEL: *Las Bátisseurs de cathédrales,* Edic. du Sevil, París, 1958.

(8) Vid. GIMPEL: *La revolución industrial,* cit., págs. 95 y ss.

(9) "*En seguida, como reloj que nos llama*
a la hora en que la esposa de Dios se levanta
a cantar maitines al Esposo, para que le ame,
que una parte a otra mueve y apresura,
tin, tin, sonando con tan dulce nota,
que al bien dispuesto espíritu inflama de amor".

El Paraíso, Canto X, traducción de Antonio J. Onieva, en la edic. bilingüe de *La Divina Comedia,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1965, Vol. III, pág. 70.

(10) Vid. Lewis MUNFORD: *Técnica y Civilización,* Emecé. 2 tomos, Buenos Aires, 1945, T.I. págs. 46-55.

(11) R. NISBET: *Historia de la idea de progreso,* pág. 151.

(12) En *La Segunda Celestina,* de Feliciano de Silva, se dice que "*la verdad quieren los sabios que sea hija del tiempo",* y en *La Tercera Celestina* se afirma: "el *tiempo, inventor de las cosas"* Cit. en Maravall: *Antiguos y Modernos,* pág. 598. En cuanto a Nicolás MONARDES, vid. su *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina…* Edición facsímil de la edición de Sevilla, en Casa de Alonso Escribano, 1574. Padilla Libreros, Sevilla 1988: "*el tiempo descubridor de todas las cosas",* escribe Monardes.

(13) Vid. J.A. MARAVALL: *Antiguos y Modernos,* edic. cit. en Alianza, Edit., Madrid, 1986.

(14) J. ORTEGA Y GASSET: *Luis Vives y su mundo,* en *Obras Completas,* Alianza Edit. Rev. de Occidente, Madrid, 1983, Tomo IX, págs. 535 y 534.

(15) ORTEGA: *Op. cit.*, pág. 536.

(16) Juan Luis VIVES: *De las Disciplinas,* 1ª parte, Libro I, capit. V, en *Obras Completas,* Vol. II, traducción de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1948, pág. 368.

(17) VIVES: *Las Disciplinas,* edic. cit., págs. 480-481.

(18) Vid. *Las Disciplinas,* edic. cit., págs. 337 y 340.

(19) VIVES: *Tratado del alma,* en *Obras Completas,* Tomo II, edic. cit. y traduc. de Lorenzo Riber, pág. 1193.

(20) VIVES: *Tratado del alma,* págs. 1193-1195.

(21) W. DILTHEY: *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII,* Traducción de E. Imaz, F.C.E., Méjico, 1978, pág. 414.

(22) Juan HUARTE DE SAN JUAN: *Examen de ingenios para las ciencias,* Edición comparada de la "Príncipe" (Baeza, 1575 y sub-príncipe (Baeza, 1594), preparada por Rodrigo Sanz; Biblioteca de filósofos, 2 tomos. Madrid, Imp. La Rafa, 1939, pág. 23 del Tomo I.

(23) Vid. Noan CHOMSKY: *Lingüística cartesiana,* Edit. Grados, Madrid, 1984, pág. 124.

(24) Vid. Noan CHOMSKY: *El lenguaje y el entendimiento,* Seix Barral, Barcelona, 1980, págs. 28 y ss.

(25) HUARTE DE SAN JUAN: *Op. cit.*, Capit. I, págs. 40-50.

(26) N. CHOMSKY: *Lingüística estructural,* pág. 147.

(27) Vid. Francisco SÁNCHEZ: *Quod Nihil Scitur. Que nada se sabe,* edición bilingüe y traducción de Sergio Rábade, y M. Artola y M.F. Pérez, con una nota preliminar de S. Rábade y una introducción de Pérez López. C.S.I.C., Madrid, 1984.

(28) B. FARRINGTON: *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial,* Editorial Ayusi, Madrid, 1971, pág. 13.

(29) *"La ciencia del hombre* –escribe Bacon– *es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se vence a la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica",* Véase Francis BACON: *Novum Organum* (en el Vol. *Con Instauratio Magna y Nueva Atlántica),* edit. Porrúa, Méjico, 1980, pág. 37.

(30) Carlos MARX: *El capital,* Vol. I, F.C.E., Traduc. de W. Roces, Méjico, 1966, pág. 319, nota 27. Marx cita un párrafo del *Discurso del Método* de Descartes, en apoyo de su tesis y luego añade que los ingleses siguen la tradición de Bacon y Hobbes (págs. 319-320).

(31) HEGEL: *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Vol. III, traduc. de W. Roces, Méjico, 1981, págs. 214 y ss.

(32) *"Bacon* –escribe Claude Bernard– *es un gran genio y la idea de su gran restauración de las ciencias es una idea sublime… Bacon ha sentido la esterilidad de la escolástica y comprendido y presentido la importancia de la experiencia para el porvenir de las ciencias. Sin embargo, Bacon no era un científico, y no comprendió nada del mecanismo del método experimental… Bacon recomienda huir de las hipótesis y las teorías, que hemos visto que son las auxiliares indispensables del método… Yo no creo que haya dotado a la inteligencia humana de un nuevo instrumento, y me parece, de acuerdo con M. de Rémusat, que la inducción no difiere del silogismo. Por otra parte, estimo que los grandes maestros de la experimentación han aparecido antes que los preceptos de la misma, lo mismo que los grandes creadores han precedido a los tratados de retórica. En consecuencia, me parece que no se puede decir, incluso hablando de Bacon, que él haya inventado el método experimental, método, que Galileo y Torricelli practicaron admirablemente y del que Bacon jamás pudo servirse"* CLAUDE BERNARD: *Introducción a l'etude de la medicina experimentale,* Flammarión, París, 1984, pág. 86. La traducción y los subrayados son míos.

(33) Vid. *Novus Organum,* aforismos XXXVIII a LXX, páginas 41 a 54, de la edic. cit. de Porrúa.

(34) Theodor GEIGER: *Ideología y Verdad,* Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pág. 15.

(35) J. BURY: *La idea del progreso,* Alianza, Madrid 1971, pág. 61.

(36) *Op. cit.*, pág. 57.

(37) Robert K. MERTON: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII,* Alianza Universidad, Madrid, 1984. Merton muestra en su libro la gran relación entre el puritanismo y el desarrollo de la ciencia inglesa, pero también la influencia de Bacon para la creación y desarrollo de la Royal Society. Ya Conmenius se había desplazado a Inglaterra para hacer de la "Casa de Salomón", de Bacon, una realidad (pág. 145). Después, *"como lo atestiguan muchos documentos oficiales y privados* –escribe Merton– *las enseñanzas de Bacon constituyeron los principios básicos sobre los que se modeló la Royal Society",* pág. 117.

(38) BOSSUET: *"Sermón preché a la cour sur la Providence".* En *Oraisons fúnebres et sermonas choisis de Bossuet,* Garnier, París, s/f, págs. 293-294.

(39) *Sermón cit.,* pág. 297.

(40) Bossuet: *Discurso sobre la Historia Universal,* "Plan General de la obra" dedicada a Monseñor el Delfín. Traduc. de F. Miguel y Badía, Barcelona, 1880, págs. 1-6. Por la que se hacen las citas del *Discurso.*

(41) *Discurso,* págs. 462-463.

(42) R. NISBET: *Historia de la idea de progreso,* págs. 201-208. "*Es justo afirmar* –concluye Nisbet– *que el Discurso supuso para los siglos XVII y XVIII lo mismo que La ciudad de dios para el mundo post-romano y medieval"* (pág. 208).

(43) J. ORTEGA Y GASSET: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras Completas*, Tomo VIII, Alianza Editorial-Revista de Occidente. Madrid. 1987. El ensayo "Del optimismo en Leibniz", publicado como Apéndice, se halla en el citado tomo VIII, a continuación de *La idea de principio,* págs. 325-351. Las citas se hacen por esta edición.

(44) LEIBNIZ: *La monadología,* traducción de M. García Morente, en el vol. de las obras de G. LEIBNIZ: *Discurso de Metafísica, Sistema de la naturaleza, Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano, monadología, Principios sobre la naturaleza y la gracia.* Editorial Porrúa, Méjico, 1977. La cita corresponde al par. 22 de la Monalogía, pág. 391. Ver también, parágrafos 1, 2, 7, 10, 11 y 14, págs. 389-390.

(45) Vid. E. BREHIER: *Historia de la filosofa,* I, págs. 829-830.

(46) *Monadología,* edic. cit., págs. 53, 54 y 55, pág. 395.

(47) ORTEGA Y GASSET: *Del optimismo en Leibniz,* págs. 328-329.

(48) Vid. ORTEGA: *Op. cit.*, págs. 340-341. El texto del *Timeo,* al que se refiere Ortega, dice: *"Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil… hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el*

generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquel la mejor de las causas". Timeo, 29 a y b; traducción de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992, págs. 171-173.

(49) ORTEGA: *Op. cit.*, pág. 349

(50) Vid. el Prólogo de Jaime de Salas a la edic. de G. LEIBNIZ: *Escritos de filosofía jurídica y política,* Editora Nacional, Madrid, 1984, especialmente págs. 43-47t.

(51) Véase el apartado XIII de la sección primera de los *Pensamientos,* titulada "Sumisión y uso de la razón", en Blaise PASCAL: *Obras (Pensamientos, Provinciales, Escritos científicos, Opúsculos y Cartas)*, Traduc. y notas de Carlos R. De Dampierre. Alfaguara, Madrid, 1981, págs. 401 y ss.

(52) Carta de Leibniz a J. B. Bossuet, de 8-11-1692, en *Escritos de filosofía jurídica y política,* págs. 529 y ss. Vid. especialmente las págs. 534-535.

(53) Vid. Robert MERTON: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII,* edición española de Alianza Editorial, por la que se hacen las citas.

(54) Thoma SPRAT: *The history of the Royal society of London,* Londres, 1667.

(55) Vid. el prefacio de 1970, a la edic. cit., págs. 9-30 y pág. 20 en particular.

(56) R. H. TAWNEY: *La religión en el origen del capitalismo,* Edit. Dédalo, Buenos Aires, 1959, pág. 110.

(57) TAWNEY: *Op. cit.*, pág. 119.

(58) TAWNEY: *Op. cit.*, pág. 121.

(59) Vid. MERTON: *Op. cit.*, págs. 88-89.

(60) Sobre la Revolución Inglesa existe una literatura oceánica, pero en relación con su significado, desde una perspectiva actual, y desde los aspectos que estamos viendo, es de utilidad el estudio de Lawrence STONE: *La revolución inglesa*, en el Vol. *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna,* de J. ELLIOT, R. OUSNIER, M. RAEFF, J. SMITH y L. STONE, editado en Alianza Editorial, Madrid, 1984, págs. 67-121.

(61) BOILEAU: *L'Art Poétique,* Canto I en *Oeuvres complétes* de BOILEAU-DESPRÉAUX, Garnier Fréres, París, 1861, pág. 92.

(62) Vid. FONTENELLE: *Entretiens sur la pluralité des mondes,* 1° Soir, en *Oeuvres de Fontenelle,* París, 1818, Vol. II, págs. 10 y ss.

(63) J. BURY: *La idea del progreso,* pág. 73.

(64) Paul HAZAR: *La crisis de la conciencia europea.* Traduc. de Julián Marías, Pegaso, Madrid, 1941, pág. 115.

(65) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración,* F.C.E., Méjico, 1953, pág. 226.

(66) E. CASSIRER: *Op. cit.*, pág. 233.

(67) I. KANT: *¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia,* traduc. de Eugenio Inaz, F.C.E., Méjico, 1981, pág. 25. "*La Ilustración* –dice el texto de Kant– *es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la impasibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude!, Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la Ilustración".*

(68) Vid. VON WIESSE: *La cultura de la Ilustración,* pág. 23.

(69) Cit. en Franklin L. BAUMER: *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas,* 1600-1950, F.C.E., Méjico, 1985, pág. 55.

(70) GALILEO: *El ensayador,* Sarpe, Madrid, 1984, pág. 61.

(71) Giordano BRUNO: *Dell'infinito universo e deo mondi,* cit. en BAUMER, *op. cit.*, pág. 63.

(72) Vid. B. PASCAL: *Pensamientos,* 199-72. *Desproporción del hombre,* edic. cit. de Alfaguara, págs. 406-411.

(73) Cit. en BURLIE: *The Prince of Botanists,* Witheerby Ltd, London, 1952, pág. 90.

(74) Vid. Mª Carmen IGLESIAS: *El pensamiento de Montesquieu,* Alianza Edit. Madrid, 1984.

(75) Vid. BAUMER: *El pensamiento europeo moderno,* pág. 200.

(76) Vid. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración,* pág. 70.

(77) D'ALEMBERT: *Discours préliminaire de l'Enciclopedie,* Gohthier, París, 1965.

(78) Vid. la introducción de José M. Bermundo a su edición castellana de *Del Espíritu,* Editora Nacional, Madrid, 1984, págs. 15 y ss., donde se puede hallar también bibliografía sobre el "affaire" y sobre la obra y la filosofía de Helvetius.

(79) Vid. el retrato que traza de él Leticia GIANFORMAGGIO, en *Diritto e felicitá. La teoría del diritto in Helvétius*, Edizione dei comunitá, Milano, 1979, págs. 19 y ss.

(80) PASCAL. *Pensamientos,* 511 (2) y 512 (1), edición y traducción citada de Carlos R. Dampierre, Alfaguara, págs. 515-516.

(81) VOLTAIRE: *Dictionaire philosophique,* edición J. Bruy, Tomo III, J. Bruy París, 1858, págs. 230-231. La traducción es mía.

(82) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración,* pág. 122.

(83) HELVETIUS: *Del espíritu,* edic. cit., pág. 211. Vid. también sobre este punto J. Bermudo, Introducción cit., págs. 25-26.

(84) Vid. La "Presentación" de Y. Belaval, a la edición facsímil de las *Oeuvres completes,* de C.A. HELVETIUS, G.O. Verlag, Hildesheim, 1969.

(85) Vid. G. PLEJANOV: *Essai sur l'histoire du materialisme. D'olbach, Helvetius, Marx,* Editions Sociales, París, 1957. La primera edición se publicó en 1896.

(86) Vid. Los comentarios y las referencias bibliográficas sobre los comentarios y las críticas de Helvetius al *Espíritu de las Leyes,* de Montesquieu, que proporciona J.M. Bermudo en la Introducción cit. a su edic. de *Del espíritu.*

(87) D. MORNET: *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa (1715-1787).* Paidos, Buenos Aires, 1969, págs. 98-99. La traduc. es de Carlos A. Fayard, y las citas se hacen por esta edición castellana.

(88) Vid. BARÓN D'HOLBACH: *Sistema de la naturaleza,* edición de José M. Bermudo, Editorial Nacional, 1982. *"El hombre* –escribe Holbach en el prefacio– *no es desgraciado más que por desconocer la naturaleza. Su espíritu está tan infectado de prejuicios que se le creería condenado para*

siempre al error: la venda de la opinión, que se le pone desde la niñez, está tan fuertemente atada que sólo con mucha dificultad se la podría sacar". *(Sistema,* pág. 112).

(89) D'HOLBACH: *Sistema de naturaleza,* pág. 117.

(90) Carta de Spinoza a Alberto Burgh. En SPINOZA: *Correspondencia,* introducción y notas de Atiliano Domínguez. Carta 76. Alianza Edit. Madrid, 1988, pág. 397.

(91) Vid. sobre este aspecto, el libro de Stuart HAMPSHIRE: *Spinoza,* Alianza Edit., Madrid, 1982, págs. 30 y ss.

(92) *Ética,* I, Definición VII, edición y traduc. de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980, pág. 51.

(93) SPINOZA: *Tratado teológico-político,* Traduc. e Introducc. de Atilano Domínguez. Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 193.

(94) SPINOZA: *Tratado teológico-político,* Cap. VI, págs. 168 y ss.

(95) *Tratado teológico-político,* págs. 63-65.

(96) Carmen IGLESIAS: *El pensamiento de Montesquieu,* Alianza Edit., Madrid, 1984, Capit. II, págs. 76 y ss.

(97) *Enciclopedia,* artículo sobre SPINOZA. El texto utilizado es el de la versión española recogida en la selección, *La historia de la Filosofía en la Enciclopedia,* 2 volúmenes, Edición preparada por José Manuel Bermudo, Edit. Horsori, 1987. El texto citado se halla en el Volumen 2, pág. 381, y el artículo traducido corresponde al que figura en la *Enciclopedia,* Tomo III, págs. 778-797.

(98) Vid. León BRUNSCHVIGG: *Le progrés de la consciencia dans la philosophie occidentale,* París, 1927, pág. 188.

(99) VOLTAIRE: *Dictionnaire philosophique,* en *Oeuvres Completes,* edic. cit. Tomo V, ART. *Theisme,* pág. 255.

(100) Vid. D. HUME: *Historia Natural de la Religión*, edición y traducción de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1992. Las citas se hacen por esta edición.

(101) *Historia natural de la Religión,* pág. 10.

(102) *Op. cit.*, pág. 13. *"Agitados por esperanzas y miedos. los hombres escudriñan con temblorosa curiosidad el curso de las causas futuras y examinan los diversos y contrarios sucesos de la vida humana. Y en este inquieto escenario, con ojos aún más inquietos y asombrados, ven las primeras, oscuras trazos de la divinidad",* (pág. 15).

(103) *"La intolerancia de casi todas las religiones que han mantenido la unidad de Dios* –escribe Hume– *es tan notable como el principio contrario de los politeistas", Op. cit.*, pág. 60.

(104) *"Puede afirmarse, sin temor a errar* –escribe– *que las religiones populares, según el concepto más vulgar de que son susceptibles entre sus devotos, son una especie de demonios; y cuanto más se exalta a la deidad en poder y conocimiento, más se la disminuye en caridad y benevolencia, cualesquiera que sean los epítetos de alabanza que le sean dirigidos por sus aterrados adoradores". Historia natural de la religión,* pág. 96.

(105) Vid. B. PASCAL: *Pensamientos,* Sección I, VII, 131 (431), en la edic. cit. de las *Obras* de Pascal, de Alfaguara, pág. 385.

(106) Bernhard GROETHUYSEN: *La formación de la conciencia burguesa en Francia,* Traducción de José Gaos, F.C.E., Méjico, 1943. Las citas se hacen por esta edición.

(107) GROETHUYSEN: *Op. cit.*, pág. 186.

(108) GROETHUYSEN: *Op. cit.*, pág. 200.

(109) Cit. en GROETHUYSEN: *Op. cit.*, pág. 219.

(110) Cit. en GROETHUYSEN: *Op. cit.*, pág. 220.

(111) Vid. C. BECKER: *La Ciudad de Dios del siglo XVIII.,* pág. 74.

(112) J. LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Edición de Sergio Rábade y E. García, Editora Nacional, Vol. I, 1980, pág. 80.

(113) HUME: *Diálogos sobre la Religión natural,* Traduc. de Carlos Mellizo, Aguilar, Madrid, 1981, pág. 125.

(114) HUME: *Diálogos sobre la Religión natural,* pág. 168.

(115) VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*, edición de Fernando Savater. Alianza Edit. Madrid, 1988, págs. 182-183.

(116) Vid. *Dictionaire Philosophique,* artº "Peché Originel", en la edic. cit. Tomo v, págs. 25-28.

(117) *Discurso sobre las artes y las ciencias y del Discurso sobre el origen de la desigualdad,* edición de J.J. ROUSSEAU: *Escritos de combate.* Alfaguara, Madrid, 1979, págs. 18, 25, 83, 84, 145, 176-177, 180.

(118) VID. "J.J. Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Cristophe de Beaumont, arzobispo de París" en *Escritos de combate,* edic. cit. pág. 570 (Subrayados míos).

(119) ROUSSEAU: *Emilio o La educación,* Bruguera, Barcelona, 1979, pág. 65.

(120) Jean STAROBINSKI: Jean-Jacques ROUSSEAU; *La transparencia y el obstáculo,* Taurus, Madrid, 1983.

(121) STAROBINSKI: *Op. cit.*, pág. 33.

(122) E. TROELTSCH: *El protestantismo y el mundo moderno,* F.C.E., Méjico, 1958, págs. 91 y ss.

(123) HEGEL: *Filosofía de la Historia Universal,* edic. cit. pág. 817.

(124) *"La Ilustración del siglo* XVIII –escribe Dilthey– *a la que se achaca su carácter ahistórico, ha producido una nueva concepción de la historia, y Voltaire, Federico el Grande, Hume, Robertson y Gibbon la han desarrollado en sus obras históricas brillantes. En ellas, la idea de solidaridad y progreso del género humano proyecta su luz sobre todos los pueblos y épocas. Por vez primera conoce la Historia universal una conexión que ha sido extraída de la consideración empírica"* Wilhelm DILTHEY: *"El mundo histórico y el siglo* XVIII*",* recogido en el volumen *El mundo histórico,* versión, prólogo y notas de Eugenio Imaz, F.C.E., Méjico, 1944, pág. 345.

(125) F. MEINECKE: *El historicismo y su génesis,* Traducción de José Mingarro y Tomás Muñoz, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1943, págs. 34-35.

(126) MEINECKE: *Op. cit.*, págs. 39 y ss. CASSIRER también señala el valor de la obra de Leibniz en la conquista del mundo histórico. Vid. *Filosofía de la Ilustración,* pág. 254.

(127) W. DILTHEY: *El mundo histórico,* edic. cit., pág. 360

(128) J. ORTEGA Y GASSET: "*La Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología en Obras Completas,* Vol. 4, Revista de Occidente. Alianza Editorial, Madrid, 1983, pág. 523.

(129) Isaiah BERLIN: "Montesquieu", en la edición española titulada *Contra la corriente,* Fondo de Cultura Económica, Méjico, Madrid, 1992, pág. 203.

(130) Benedetto CROCE: *La filosofía de Giambattista Vico,* Laterza, Roma-Bari, 1980, págs. 283-284.

(131) L. DIEZ DEL CORRAL: *La Monarquía hispánica en el pensamiento europeo,* Revista de Occidente, Madrid, 1975, págs. 421 y 426 n° 16.

(132) Jaime BALMES: *Filosofía fundamental,* Tomo I, Barcelona, Imprenta del Diario de Barcelona, 1860, capítulos XXX y XXXI, págs. 173 y ss. "*No puede negarse que el sistema de Vico revela un pensador profundo* –escribe Balmes– *que ha meditado detenidamente sobre los problemas de la inteligencia".*

(133) Vid. el ensayo de Isaiah BERLIN: "El divorcio entre las ciencias y las humanidades, en *Contra la Corriente,* edic. cit., págs. 144 y ss.

(134) GIAMBATTISTA VICO: *Autobiografía,* traduc. de Felipe González Vicén, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, págs. 72-77.

(135) Vid. I. BERLIN, *Op. cit.*, págs. 181-183, y también el ensayo "Giambattista Vico y la historia cultural", recogido en I. BERLIN: *El fuste torcido de la humanidad,* Península, Barcelona, 1992, págs. 65 y ss.

(136) VICO: Autobiografía, págs. 81 y 86-87.

(137) G. VICO: *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones,* 1106, Traducción de M. Fuentes Benot, Aguilar, Vol. IV, Buenos Aires, 1956, págs. 202-203.

(138) B. CROCE: *La filosofía de Giambattista Vico,* págs. 124-125. (La traducción y el subrayado son míos).

(139) VICO: *Principios de una ciencia nueva,* Ar. 1.108, traducción cit., Vol. IV, pág. 204.

(140) Vid. I. BERLIN: *Contra la Corriente,* pág. 153.

(141) F. MEINECKE: *El historicismo y su génesis,* pág. 97.

(142) Gustavo LANSON: *Voltaire,* Compañía Gral. de Editores, Méjico, 1950, pág. 132.

(143) *"El gran malentendido existente sobre los ritos de China* –escribe Voltaire- *proviene de haber juzgado sus usos por los nuestros, pues llevamos a los confines del mundo los prejuicios de nuestro espíritu contencioso".* VOLTAIRE: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* Biblioteca "Hachette" de Filosofía, Buenos Aires, 1959, pág. 189.

(144) VOLTAIRE: *El Siglo de Luis XIV,* F.C.E., Méjico, 1954. Voltaire comienza su libro diciendo: "*No me propongo escribir tan sólo la vida de Luis XIV; mi propósito reconoce un objeto más amplio. No trato de pintar para la posteridad las acciones de un solo hombre, sino el espíritu de los hombres en el siglo más ilustrado que haya habido jamás",* pág. 7.

(145) Vid. BURY: *La idea del progreso,* págs. 125 y ss.

(146) En la conclusión del *Ensayo,* escribe Voltaire: *"Resulta de este cuadro, que cuanto atañe íntimamente a la naturaleza humana se parece desde un extremo al otro del universo; que cuanto puede depender de la costumbre es diferente, y que sólo se parece por casualidad. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre los hábitos y sobre todos los usos; desparrama la variedad sobre el escenario del universo; la naturaleza difunde la unidad; establece por doquiera un pequeño número de principios invariables: así, el terreno es siempre el mismo y el cultivo produce diversos frutos". Ensayo,* pág. 1.162.

(147) Vid. F. MEINECKE: *El historicismo y su génesis,* pág. 91.

(148) Cit. en MEINECKE: *Op. cit.*, pág. 92.

(149) Vid. D. MORNET: *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa,* Paidos, Buenos Aires, 1969, págs. 87 y ss.

(150) Vid. VOLTAIRE: *Traité sur la tolérance,* precedida de un ensayo de Emmanuel Verl, Les Éditions du cheral ailé, Genéve, 1948. El párrafo citado se halla en pág. 109.

(151) Bernard GROETHUYSEN: *Philosophie de la Révolution Française,* Gouthier, París, 1966, págs. 63 y ss.

(152) MONTESQUIEU: *Esprit des Lois,* en la edic. de *Oeuvres Complettes de Montesquieu,* Lefévre, París, 1846. Esta es la edición del *Espíritu de las leyes* que tengo a mano. *"Pero cuando descubrí mis principios* –escribe– *comprendí cuanto buscaba; y a lo largo de veinte años, he podido ver cómo mi obra se comenzaba, crecía, avanzaba y se terminaba". Op. cit.*, Prefacio, Vol. I, pág. XCVI. La frase *"Tout se plie a mes principes",* corresponde al libro 28, cap. 6, edic. cit., Vol. III, pág. 86.1

(153) Vid. I. BERLIN: "Montesquieu", en *Contra la corriente,* pág. 222.

(154) *Esprit des Lois,* edic. cit., Libro XI, C. III, pág. 284. (La traducción y los subrayados son míos).

(155) *Esprit des Lois,* XI, IV, pág. 285.

(156) *Esprit des Lois,* Lib. II, cap. IV, pág. 29.

(157) *Esprit des Lois,* Lib. V, cap. XIV, pág. 119 (subrayado mío).

(158) Carmen IGLESIAS: *El pensamiento de Montesquieu,* págs. 314 y ss.

(159) Maurice JOLY: *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu,* Muchmix, Barcelona, 1974.

(160) MONTESQUIEU: *Considerations sur les causes de la grandeur des romains, et de leur décadence,* en la edición citada de O.C., Tomo IV, C. XIV, pág. 337.

(161) Esprit des Lois, Lib. I, C. 1, pág. 1.

(162) Luis DIEZ DEL CORRAL: *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo,* pág. 443. Pueden verse también, Carmen IGLESIAS: *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la raison impure.* C.D.U. et Sedes réunis, París, 1977; G.C. VAACHOS: *La politique de Montesquieu,* Montchrestien, París 1974.

(163) MONTESQUIEU: *Lettres Persanes,* en O.C. citadas, Vol. V, París, 1846, Let. LXXX, pág. 216.

(164) Louis ALTHUSSER: *Montesquieu, la política y la historia,* Ciencia Nueva, Madrid, 1968, pág. 25.

(165) Ya en el arranque del *Espíritu de las Leyes,* escribe Montesquieu: *"Quienes han dicho que una fatalidad ciega ha producido todos los efectos que*

vemos en el mundo, han dicho un gran absurdo, pues ¿qué mayor absurdo puede darse que una fatalidad ciega haya originado seres inteligentes? Existe, por tanto, una razón primitiva, y las leyes son las relaciones que se dan entre ella y los diferentes seres entre sí". Vid. *Esprit de Lois,* Libro I, C. 1, págs. 1-2. (La traducción es mía y el subrayado, de Montesquieu).

(166) Vid. *Esprit de Lois,* espec. Lib. XIV, capit. 1 y 5.

(167) E. CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración,* pág. 235.

(168) *Esprit des Lois,* Lib. XI, V, pág. 286. (Traducción y subrayados míos).

(169) L. ALTHUSSER: *Montesquieu,* págs. 56 y ss.

(170) Charles EISENMANN: "L'Esprit des Lois et la separation des pouvoirs", en *Melanges Carré de Malberg,* París 1933; *La pensés constitutionelle de Montesquieu,* en el Recueil Sirey, Bicentenaire de *l'Esprit des Lois,* París, 1952, págs. 133-160.

(171) Vid. ALTHUSSER: *Op. cit.*, págs. 83-84.

(172) ALTHUSSER: pág. 86 (los subrayados son de Althusser).

(173) Robert SHACKLETON: *Montesquieu. A Critical Biography,* Oxford University Press, 1961, págs. 288 y ss.

(174) Raymond ARON: *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, París, 1967, pág. 40.

(175) Jean STAROBINSKI: *Montesquieu,* Fondo de Cultura Económica. Méjico, 1989, págs. 148-149.

(176) A. SMITH: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* Traducción de Gabriel Franco, F.C.E.; Méjico, 1984, pág. 79.

(177) A. SMITH: *Op. cit.*, pág. 17.

(178) A. SMITH: *Op. cit.*, pág. 402.

(179) En español está publicado un volumen que contiene una serie de escritos de TURGOT sobre el progreso, traducidos por M. VERGARA: Turgot: *El progreso en la historia,* ediciones Pegaso, Madrid, 1941. En el volumen se contienen: "Primer discurso, sobre los beneficios que el establecimiento del Cristianismo ha procurado al género humano"; "Discurso sobre los sucesivos progresos del espíritu humano"; "Plan de

dos discursos sobre la historia universal"; "Esbozo de un plan de Geografía política"; "Pensamientos y fragmentos". Las citas se hacen por este edición.

(180) El *Discurso sobre los progresos del espíritu humano* se abre con las siguientes frases: *"Los fenómenos de la naturaleza, sometidos a leyes constantes, se encierran siempre en un mismo círculo de revoluciones. Todo renace, todo perece… La sucesión de los hombres, por el contrario, ofrece, de siglo en siglo, un espectáculo siempre variado. La razón, las pasiones, la libertad, producen sin cesar nuevos acontecimientos. Todas las edades se unen mediante una serie de causas y efectos que ligan un determinado estado del mundo con aquellos que le han precedido"*. Edic. cit., pág. 35.

(181) He aquí algunos textos de Turgot, tomados de la edición española citada. Después de señalar que el objetivo de su discurso es *"indicar el curso del progreso del espíritu humano"* (pág. 36), muestra la evolución de ese progreso, con altibajos, como la barbarie que siguió a la civilización grecorromana.

(182) Vid. Jeremías BENTHAM: *Fragmento sobre el gobierno.* Traducción de Aguilar S.A., Sarpe, 1985, Madrid, pág. 26.

(183) Vid. F. VENTURI: *Los orígenes de la Enciclopedia,* Grijalbo, Barcelona, págs. 15 y ss.

(184) Vid. Paul HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Guadarrama, Madrid, 1958, págs. 265 y ss.

(185) D'ALEMBERT: *Discours preliminaire de L'Enciclopedie,* Editions Gonthier, París, 1965. "*Por poco que se haya reflexionado* –escribe D'Alembert– *sobre la ligazón que los descubrimientos tienen entre sí, es fácil darse cuenta de que las ciencias y las artes se prestan ayudas mutuas, y que, por consiguiente, existe una cadena que las une". Op. cit.*, pág. 19.

(186) Hay una buena edición reciente y asequible del libro en español; CONDORCET: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano.* Edición de Antonio Torres del Moral. Editora Nacional, Madrid, 1980.

(187) CONDORCET: *Op. cit.*, pág. 230.

(188) Vid. E y E. BADINTER: *Condorcet. Un intellectuel en politique.* Fayard, París, 1988.

(189) Vid. sobre este aspecto, BURY, *Op. cit.*, págs. 164 y ss.

(190) Bernard MANDEVILLE: *La fábula de las abejas.* Traducción de J. Ferrater Mora, F.C.E., Méjico, 1982, pág. 21.

(191) Vid. MEINECKE: *El historicismo y su génesis,* pág. 183.

(192) Vid. Adam FERGUSON: *Un Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil,* I.E.P., Madrid, 1974.

(193) Vid. Espec. La sección quinta de la sexta parte: *"Como la corrupción tiende a la esclavitud política".* FERGUSON: *Op. cit.*, págs. 330 y ss.

(194) H. MARCUSE: *Razón y Revolución,* Instituto de Estudios Políticos, Caracas, 1967, pág. 7.

(195) MARCUSE: *Razón y Revolución,* pág. 8.

(196) MADAME DE STAÉL: *De l'Allemagne,* Flammarion, París, 1967, Vol. I, pág. 138.

(197) W. DILTHEY: "Gotthold Efrain Lessing", en *Vida y Poesía,* Traducción de W. Roces, F.C.E., Méjico, 1953, pág. 28.

(198) DILTHEY: *Op. cit.*, págs. 73-74.

(199) Vid. G.E. LESSING: *La educación del género humano,* en *Escritos filosóficos y teológicos,* edición de A. Andreu Rodrigo. Editorial Nacional, Madrid, 1982, parágrafos 1, 2 y 85, págs. 574 y 592.

(200) ESPINOSA: *Ética,* Vap. PXLIT, edic. cit., pág. 391.

(201) Vid. J.J. WINCKLEMANN: *Historia del arte en la Antigüedad.*

(202) Vid. L. DIEZ DEL CORRAL: *La Monarquía hispánica en el pensamiento Político Europeo,* edic. cit. Apartado III.

(203) VOLTAIRE: *Ensayo sobre las costumbres,* edic. cit., pág. 1039.

(204) A. CASTRO: *La realidad histórica de España.* pág. 578.

(205) El libro de NICOLÁS MONARDES: *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en Medicina* es fácilmente asequible en la edición facsímil de la de Sevilla de 1574,

patrocinada por la Junta de Andalucía en conmemoración del IV Centenario de la muerte de Monardes, y publicado por Padilla Libros, Sevilla, 1988. La edición va acompañada de la reproducción de dos estudios biográficos de Monardes, de Francisco Rodríguez Marín y de Javier Lasso de la Vega.

(206) José ORTEGA Y GASSET: *El siglo XVIII, educador,* en *Obras Completas*. Tomo II. Revista de Occidente, Madrid, 194 6, págs. 594-595.

(207) Jean SARRAILH: "*La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII".* F.C.E., Méjico, 1957, pág. 709.

(208) Vid. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español.* Ariel, Barcelona, 1984, pág. 494.

(209) Vid. Richard HERR: *España y la Revolución del siglo XVIII.* Aguilar, Madrid, 42 Re. 1979. "Si se pudiera medir el grado de ilustración alcanzado en los dos países –escribe Herr, después de afirmar que antes de 1788 había en Francia diez veces más personas que en España en contacto con la Ilustración– la primacía francesa sería aún más evidente. Al otro lado de los Pirineos las creencias religiosas tradicionales habían sido escudriñadas desde mediados de siglo y después de la Revolución de Estados Unidos se habían discutido vivamente los males políticos del país. En España, las teorías políticas, económicas y científicas eran el sustento de los periódicos, los salones de lectura y las tertulias; pero el significado de la Revolución estadounidense pasó, por así decir, desapercibido; no se dudaba del valor de la monarquía absoluta, y la religión católica era aún sacrosanta. A la muerte de Carlos III, la ilustración se difundía muy rápidamente por el país, pero sus "luces" se parecían muy poco a las *lumiéres* de su vecino del Norte", *op. cit.* pág.165.

(210) Vid. José Antonio MARAVALL: *Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español,* recogido en el Vol. *Estudios de la Historia del pensamiento español* (siglo XVIII). Introducción y compilación de Mª Carmen Iglesias. Biblioteca Mon-dadori, Madrid, 1991, págs, 61-81. La recopilación incluye un conjunto importante de ensayos de Maravall sobre diversos aspectos de nuestro siglo XVIII, imprescindibles para clarificar la historia del pensamiento político español en ese siglo. Es igualmente interesante la Introducción de Mª Carmen Iglesias.

(211) Defourneaux acepta la tesis de Muriel, de que los excesivos y prematuros elogios de Voltaire al Conde de Aranda por el proyecto de abolir la Inquisición, impidieron alcanzar el objetivo. Vid. Marcelin DEFOURNEAUX: *Pablo de Olavide. El Afrancesado.* Padilla Libros. Sevilla, 1990, Capit. X, nota 3, págs. 498-499.

(212) Vid. R. OLAECHEA Y J.A. FERRER BENIMELIA: "*El Conde de Aranda".* 2 Vol. Zaragoza, 1978. Vid. también, R. OLAECHEA: *"El Conde de Aranda y el Partido Aragonés".* Zaragoza, 1969.

(213) Miguel ARTOLA: *Los Afrancesados.* Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1953, pág. 11.

(214) El mejor libro sobre Olavide es el de Marcelin DEFOURNEAUX: *Pablo de Olavide. El Afrancesado,* edic. cit.

(215) Sobre Macanaz, la obligada obra de consulta es la de Carmen MARTIN GAITE: *Macanaz. otro paciente de la Inquisición.* Taurus, Madrid, 1975. En la primera edición, de 1969, en Moneda y Crédito, la obra se titulaba *El proceso de Macanaz; historia de un empapelamiento,* pero la obra es la misma, sin modificaciones, como aclara la autora en el prólogo a la segunda edición, que es la que he utilizado.

(216) Nigel GLENDINNING, en su análisis de las relaciones entre "literatura y sociedad en España", durante el siglo XVIII, además de referirse a las odas de León de Arroyal, "en alabanza de Juan Fernández de la Fuente, labrador honrado", y de Cienfuegos en honor de un carpintero, cita como ejemplo de esas críticas a la nobleza ociosa que no tienen nada que envidiar a las críticas de Montesquieu, las *Odas filosóficas,* de **Cándido María de Trigueros,** aparecidas en 1770, donde se formula la sátira en pareados:

"El morador antiguo del Nilo celebrado
el ocio castigaba como crimen de estado…
Entretando nosotros, con soberbia fiereza
El ocio consagramos a la antigua nobleza
Sus celebrados padres, que tan útiles fueron.
Derecho de no serlo por herencia les dieron…
Inútiles estorbos entre los ciudadanos
Nacieron sólo para adorarse así vanos

De todas estas gentes la razón admirada
Detesta nuestros nobles, que no sirven de nada"

N. GLENDINNIG: *"Literatura y sociedad en España"* en *Historia de la Literatura española.* Vol. 4. El siglo XVIII, Ariel, Barcelona, 1986, pág. 19.

(217) CONDE DE CABARRÚS: *Cartas,* Estudio prelimiar de José Antonio Maravall. Castellote Editor, Madrid, 1973. En la Carta Segunda, "Sobre los obstáculos de opinión y el medio de renovarlos con la circulación de las luces, y un sistema general de educación", Cabarrús expone sus ideas educativas. Es ahí donde escribe: "La enseñanza de la religión corresponde a la iglesia, al cura, y cuando más a los padres, pero la educación nacional es puramente seglar, y seglares han de administrarla, ¡Oh, amigo mío! ¡No sé si el pecho de V.M. participa de la indignación vigorosa del mío, al ver estos rebaños de muchachos conducidos en nuestras calles por un escolapio armado de su caña. "Es *muy humildito el niño",* dicen, cuando quieren elogiar a alguno. Esto significa que ya ha contraído el abatimiento, la poquedad, o si se quiere, la tétrica hipocresía monacal", pág. 131.

(218) ORTEGA Y GASSET: *"Goya".* en O.C., Tomo 7, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983, pág. 526.

(219) *Tauromaquia, o Arte de Torear á caballo y á pie. Obra escrita por el célebre profesor Josef Delgado (vulgo) Hillo.* Madrid, MDCCCIV, en la Imprenta de Vega y compañía. Hay una edición facsímil reciente en Ediciones Turner, Madrid, 1978.

(220) José VARGAS PONCE: *Disertación sobre las corridas de toros, compuesta en 1807,* edición de Guillen y Tato. Archivo Documental Español, Madrid, 1962, pág. 142.

(221) JOVELLANOS: *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España,* edic. de Espasa-Calpe, Madrid, 1966, pág. 42. *"La lucha de toros* –escribe Jovellanos– *no ha sido jamás una diversión, ni cotidiana, ni muy frecuentada, ni de todos los pueblos de España, ni generalmente buscada y aplaudida. En muchas provincias no se conoció jamás; en otras se circunscribió a las capitales, y dondequiera que fueron celebrados lo fue solamente a largos periodos y concurriendo a verla el pueblo de las capitales y tal cual aldea circunvecina.*

Se puede, por tanto, calcular que de todo el pueblo de España apenas la centésima parte habrá visto alguna vez este espectáculo. ¿Cómo, pues, se ha pretendido darle el título de diversión nacional?"., pág. 42.

(222) Puede verse sobre este aspecto, Vicente PALACIO ATARD, *"Del sarao a la tertulia",* en *Los españoles de la Ilustración.* Guadarrama, Madrid, 1964, especialmente, págs. 217 y ss.

(223) J.M. COSSIÓ: *Los toros.* Vol. II, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, págs. 83 y ss.

(224) Antonio ELORZA: *Pan y toros y otros papeles sediciosos de fines del siglo XVIII.* Madrid, 1971.

(225) LANSON: *Voltaire,* págs. 118-119.

(226) Puede verse el libro de Emilio OROZCO DÍAZ: *Porcel y el barroquismo literario del siglo XVIII.* Cátedra Feijóo, Oviedo, 1968.

(227) Paul HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* págs. 292-293.

(228) *"Esta carestía de la entrada* –escribe Jovellanos– *alejará al pueblo del teatro, y para mí tanto mejor. Yo no pretendo cerrar a nadie sus puertas; estén enhorabuena abiertas a todo el mundo; pero conviene dificultar indirectamente la entrada a la gente pobre, que vive de su trabajo, para la cual el tiempo es dinero, y el teatro más casto y depurado una distracción perniciosa. He dicho que el pueblo no necesita espectáculos; ahora digo que le son dañosos, sin exceptuar siquiera (hablo del que trabaja) el de la corte. Del primer pueblo de la antigüedad, del que diera leyes al mundo, decía Juvenal que se contentaba en su tiempo con pan y juegos del circo. El nuestro pide menos (permítasenos esta expresión): se contenta con pan y callejuela".*

Memoria sobre los espectáculos, cit. pág. 97. El subrayado es de Jovellanos.

(229) Gonzalo ANES: *Economía e ilustración en la España del siglo XVIII.* Ariel, Madrid, 1969, págs. 22-23.

(230) G. ANES: *op. cit.*, pags. 25-26.

(231) Richard HERR: *España y la revolución del siglo XVIII,* Aguilar, Madrid, 1979, págs. 129 y ss.

(232) DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Sociedad y Estado en el siglo XVIII Español.* Ariel, Barcelona, 1984, pág. 12.

(233) Vid. Luis SÁNCHEZ AGESTA: *El pensamiento político del despotismo ilustrado,* I.E.P., Madrid, 1953, pág. 61.

(234) *"Qué fueron* –escribe Feijóo– *los más insignes conquistadores sino unos esclarecidos malhechores, tiranos de sus vasallos, arruinadores de sus vecinos, robadores de reinos enteros, homicidas de muchos millones de hombres, bestias carniceras de su misma especie, furias sedientas de la humana sangre?. De modo que, por lo común, el nombre de conquistadores, debajo de su sonido magnífico, envuelve un significado maléfico". Cartas eruditas*. Tomo 32. Dedicatoria al Rey D. Fernando. Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, 1774, pág. X. (Real Compañía de Impresores).

(235) FEIJOO: *Teatro Crítico Universal. "Honra y provecho de la agricultura".* Tomo 82, Discurso XII, Edición de Pedro Marín, a costa de la Real Compañía de Impresores, Madrid, 1779, pág. 390.

(236) JOVELLANOS: *Memoria sobre educación pública,* B.EA.E., Tomo XLVI, págs. 230-231 a.

(237) Jean SARRAILH: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII.* F.C.E. Méjico, 1957, pág. 71.

(238) *"La agricultura* –escribe Jovellanos en su *Informe sobre la Ley Agraria– no necesita discípulos doctrinados en los bancos de las aulas, ni doctores que enseñen desde la cátedras o asentados en derredor de una mesa. Necesita de hombres prácticos y pacientes, que sepan estercolar, arar, sembrar, coger, limpiar mieses, conservar y beneficiar los frutos, cosas que distan demasiado del espíritu de las escuelas, y que no pueden ser enseñadas con el aparato científico". Informe sobre la Ley Agraria*, B.A.E., A.L. págs. 122b-123a.

(239) CAMPOMANES: *Discurso sobre la educación popular,* edición de F. Aguilar Piñal, Editroa Nacional, 1978.

(240) Antonio VERNEY: *Verdadeiro Método de Estudar.* Edición de Antonio Salgado Júnior, Livraria Sá da Costa., Lisboa, Cinco Volúmenes, 1949. Es la primera edición que se hizo en Portugal desde la de 1747. El pobre Barbadinho no tuvo excesivo éxito en su tierra.

(241) Vid. Sarrai: *op. cit.*, pags. 199-202.

(242) Vid. R. HERR: *España y la Revolución del siglo XVIII,* pág. 145.

(243) En *"El Espíritu de los mejores diarios",* publicó Valentín de Foronda unas *"Cartas político-económicas",* en la primera de las cuales, inserta en el número de 17 de noviembre de 1778, escribe: *Lo primero que aconsejo a Vm. es que reconcentre toda su atención para penetrarse de la verdad más importante y es que los derechos de propiedad, libertad y seguridad, son los tres manantiales de la felicidad de todos los estados*. Cit. en R. HERR, *op. cit.* pág. 150.

(244) Las *"Cartas político-económicas al Conde de Lerena"* fueron atribuidas a Campomanes, y así lo hizo su editor Antonio Rodríguez Villa en 1878. Desacreditada esa atribución, se pensó también en Cabarrús como autor. Hoy parece haberse probado definitivamente que fueron escritas por León de Arroyal, como puede verse en la edición de las *"Cartas"* realizada en 1971 por José Caso González. En ellas se considera que los derechos esenciales son los de propiedad, libertad e igualdad y sobre el de libertad se dice: "*La libertad de pensar, la libertad de escribir, la libertad de hablar, crean hasta en el bajo pueblo un espíritu de confianza e interés mutuo, que nosotros apenas podemos comprender*", edic. de 1878, pág. 156.

(245) CABARRÚS: *Cartas,* estudio preliminar de José Antonio MARAVALL. Castellote Editor, Madrid, 1973. En la "Carta al Príncipe de la Paz", Cabarrús dice claramente que el único medio de perpetuar las monarquías es reconciliarlas" con el interés y la voluntad general, o con el objeto del pacto social", (pág. 66). En la *"Carta Segunda",* se dice que la sociedad debe a los ciudadanos la más libre comunicación de las luces: "*¿Qué límites debe tener en la sociedad la libertad de las opiniones, de la palabra y de la escritura que la reproducen? El mismo que las acciones; esto es, el interés de la sociedad. Mi libertad cesa cuando ofendo o al pacto que me asegura o los demás garantes de ella*", (pág. 123).

(246) Marcelin DEFOURNEAUX: *Inquisición y censura de libros en la España del Siglo XVIII.* Taurus, Madrid, 1973. Respecto de la eficacia del filtro inquisitorial, escribe: *"Es indudable que un gran número de obras ya condenadas o susceptibles de serlo por razón de su contenido penetran en la Península sin ser interceptadas ni siquiera detectadas".* Pág. 71.

(247) Richard HERR: *España y la revolución del siglo XVIII.* págs. 151 y ss.

(248) MONTESQUIEU: *Lettres persanes.* LXXVIII, edic. cit.

(249) Julián MARÍAS ha transcrito en forma de fácil comparación la *Carta* de Montesquieu y la crítica de Cadalso extractada de los *"Eruditos a la Violeta",* en *La España posible en tiempos de Carlos III.* Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, págs. 24-46.

(250) Nicolás MASSON DE MORVILLIERS: Artículo "España", en la *Enciclopedia Metódica.* Puede consultarse con facilidad, en la recopilación de Ernesto y Enrique Camarero, *La Polémica de la Ciencia Española.* Alianza Editorial, Madrid, 1970, págs. 47-53. Por cierto, en la traducción de la famosa pregunta se dice **seis** siglos, en vez de **diez.**

(251) Antonio José CAVANILLES: *"Observaciones del abate Cavanilles sobre el artículo "España"* de la *"Nueva Enciclopedia";* puede verse un extracto en *La Polémica de la Ciencia Española,* págs. 54-57.

(252) Carlo DENINA: *"Respuesta a la pregunta ¿Qué se debe a España?. en* La Polémica de la Ciencia*",* cit., pág. 58.

(253) Juan Pablo FORNER: *Oración apologética por la España y su mérito literario,* Edición de Zamora Vicente, Badajoz, 1945, pág. 9.

(254) FORNER: *op. cit.* pag. 25 y ss.

(255) L. CAÑUELO: *Al que del necio error supo librarse,* artículo anónimo, aparecido en "El Censor*"* con el título "Discurso CX", Madrid, 1786, Tomo V. El artículo parece probado que es de Cañuelo, según muestra ya Cotarelo y Mori, en *Iriarte y su época*.

(256) El artículo de CAÑUELO se titula: *Contra nuestros apologistas.* "El Censor", Tomo VI, "Discurso CXIII, 1876. La "Contestación al "Discurso CXIII del Censor" de Forner, es la que aparece como Apéndice a la *Oración Apologética.* Madrid, 1786. A ello vuelve a responder Cañuelo: *"La congoja de no poder haberme entender de aquellos bárbaros".* "El Censor", Discurso CLXI, T. VIII, 1787.

(257) "La intolerancia Civil", publicado en el *Espíritu de los mejores diarios que se publican en Europa,* números 175, 176 y 177, correspondientes al 6, 13 y 20 de abril de 1789, cit. en J, MARÍAS: *La España posible de Carlos III,* pág. 158.

(258) En el caso de Antonio PONZ, ya Menéndez Pelayo estimaba que "El Viaje *de Ponz es más que un libro: es una fecha en la historia de nuestra*

cultura. Representa tanto en la esfera artística como los viajes de Burriel, Velázquez, Pérez Bayer, Flórez y Villanueva en el campo de las ciencias históricas, o el de Jorge Juan y Ulloa en las ciencias físicas. Fue la resurrección de nuestro pasado estético".

(259) Marcelino MENENDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas,* edic. cit. Vol. II, pág. 1539. "*El Viaje",* de A. PONZ ha ido cobrando autoridad con el tiempo. Hay una edición reciente en Aguilar, Madrid, 1988, con introducción e índices adicionales de Casto María del Rivero.

CAPÍTULO IV

Esplendor y caída de los mitos revolucionarios

I

El origen contractual del poder, que en la filosofía de las luces sustituye el derecho divino de los reyes por la voluntad general, en el caso de Federico II y demás déspotas ilustrados no implica ningún tipo de participación, estamental o representativa, en las tareas de gobierno. El príncipe, primer servidor del Estado, es el único sujeto del poder y del derecho, sometido a los imperativos del deber que su conciencia de gobernante o la razón de Estado le impongan. El deber es *"mon dieu supréme",* le escribe Federico a Voltaire, y ese sentido de la responsabilidad del Estado brilla igualmente en su **testamento político**.

El ejercicio del poder exige siempre conciliar los intereses individuales y las necesidades colectivas, y en el caso de Federico las prioridades están muy claras: la grandeza y la salud del Estado se impone a cualquier consideración del bienestar individual, cuidando el respeto a los derechos del hombre que la filosofía ilustrada había proclamado como intangibles. Cuando se produzca el conflicto de esos intereses contrapuestos, la razón de Estado exige la subordinación de cualquier otro interés, pues el Estado es una potencia ética que tiene su propia ley de vida y que exige el acatamiento de todos, incluido el mismo rey, configurado como el primer servidor de los altos designios de una institución duradera, que transciende las vidas individuales. Esta concepción absolutista del gobierno requería un gobernante con las cualidades de talento, laboriosidad y firmeza de carácter necesarias para ejecutar esos fines del Estado, con el riesgo de una ruina inevitable cuando no se diesen tales aptitudes en el llamado a mandar. El riesgo del rey filósofo tonto o bribón era una evidencia para todos, especialmente en el caso de la monarquía hereditaria.

Bien miradas las cosas, las ideas políticas de la Ilustración se avenían mejor con la fórmula inglesa de gobierno, ensalzada por Montesquieu y Voltaire, aunque Rousseau la puso pronto en cuarentena en aras de un mejor desarrollo

de los derechos individuales. El contrato social, entendido como instrumento de la voluntad general para garantía de sus derechos, implicaba unas exigencias políticas de participación efectiva en el gobierno del Estado para asegurar el cumplimiento del pacto. Esa participación se hacía, por otra parte, desde unos supuestos de libertad e igualdad en los derechos ciudadanos, derivados de la propia condición soberana del pueblo, implícita en el contrato. Ello explica la desaparición de la influencia del modelo inglés en el último tercio del siglo, para dar paso a los hechos que acabaron conduciendo a las dos revoluciones decisivas para la configuración de la vida política posterior, de cuyos mitos y principios hemos estado viviendo, con muy distinta suerte y muy variado acierto, todos los pueblos occidentales.

En el continente europeo, las ideas revolucionarias dieron primacía a las doctrinas russonianas de la voluntad general y la soberanía del pueblo sobre el modelo inglés del equilibrio y separación de poderes, derivando todo ello en los avatares de una República que se transformó, sucesivamente, en Terror, Directorio, Consulado y Bonapartismo Imperial, para desembocar en una Restauración conservadora que, a su vez, finalizó en doctrinarismo y representación censitaria, antes de entrar en un proceso de revolución - reacción que afectó a casi todos los países. En Inglaterra, se consolidó un sistema representativo, inicialmente de predominio aristocrático, con un equilibrio de poderes entre el monarca y un Parlamento de dos Cámaras, donde el poder legislativo se fue desplazando progresivamente hacia la Cámara de los Comunes, que también fue incrementando, a su vez, a lo largo del siglo XIX, la participación democrática en su representación. Este modelo sufrió unas correcciones importantes a manos de los revolucionarios de las colonias de Norteamérica, al conseguir la independencia: instauración de la forma política republicana, radical separación de poderes, y concepción pragmática de una política que dio la primacía a la garantía real de los derechos del hombre frente a la retórica grandilocuente de la soberanía popular. Los hombres nacen libres y permanecen libres e iguales en derechos, dicen las flamantes declaraciones acordadas por ambas revoluciones, pero sólo en Norteamérica se preocuparon de potenciar un control judicial que pudiera vigilar la actuación y los posibles abusos de los demás poderes y, al mismo tiempo, procurar que los derechos fundamentales de los ciudadanos pudieran tener una tutela eficaz.

La Revolución se presenta así, a fines del siglo XVIII, como la gran fuerza histórica configuradora, por acción y reacción, del nuevo tipo de Estado moderno, cuyo protagonismo histórico explica sobradamente el prestigio de los conceptos de revolución y rebeldía en las concepciones del mundo y en las ideologías políticas de la modernidad. *"Como las Revoluciones han empezado* –escribía Tom Paine– *es natural esperar que seguirán otras Revoluciones… Las Revoluciones se han convertido en el tema de toda conversación y pueden considerarse como la* ***orden del día"*** (1). La inmensa literatura y la diversidad de enfoques de los fenómenos revolucionarios puede hacer naufragar a quien se embarque en su estudio, sin un rumbo bien perfilado nada más iniciar el viaje.

Eric Hobsbawm, que se ha pasado buena parte de su vida lidiando con hechos revolucionarios y con las historias e interpretaciones de esos hechos, dice que tiene poco interés analizar las definiciones dadas por los científicos sociales (2). No sólo muchas de esas definiciones son irreales, sino que también se usan para disfrazar teorías más amplias sobre el equilibrio social y las conductas desviadas, o para acuñar metáforas organicistas que equiparan la revolución con una *"fiebre"* perturbadora de la vida de las sociedades, como hace Sorokin, a la hora de verificar la frecuencia con que se producen tales *"perturbaciones sociales importantes",* llegan a la conclusión de que *"los datos con que contamos muestran que, por término medio, una perturbación social notable se produce aproximadamente cada seis años, para algunos países cada cinco y para otros cada diecisiete".* Pero si se hace el cómputo de otra forma, determinando la media de años sin perturbación y con perturbación, entonces resulta que la "relación entre los años con perturbaciones y aquellos sin ellas fluctúa de uno a dos y entre uno y ocho, según los países" (3). A la vista de tales conclusiones resulta poco adecuado hablar de *"fiebre", "estabilidad"* y erupciones, porque la *"perturbación"* se convierte en un estado casi tan *"normal"* como la *"estabilidad".*

En otro sentido, a veces se quiere llamar revolución a cualquier cambio violento del equilibrio social, tanto si se trata de la Revolución Francesa o Rusa como si se trata de la sublevación del general Franco o del motín de Aranjuez. Pero es obvio que eso carece de sentido y sólo sirve para enmascarar la realidad, en contra del buen criterio de la gente común, que suele utilizar palabras muy distintas y variadas para referirse a los diferentes hechos que los simplificadores parecen ignorar. Basta recordar la riqueza del vocabulario que se emplea en este orden: revolución, rebelión, golpe de Estado, conjura,

rebelión palaciega, pronunciamiento, cuartelazo, *putsch*, sedición, revuelta, guerra civil, guerrilla, guerra revolucionaria y demás expresiones que implican violencia. Por el contrario, existe un frecuente empleo de la palabra revolución para designar hechos, movimientos y procesos que no tienen nada que ver con la violencia, ya se trate de revoluciones científicas, artísticas, industriales, tecnológicas y de los precios, o de las revoluciones femeninas, raciales, juveniles o culturales, que pueden llevar o no llevar violencia aparejada.

Esta invasión de los usos variopintos y polisémicos de la palabra y del concepto de revolución es algo que pertenece al mundo moderno. El evento es tan nuevo en la historia, que, cuando Copérnico tituló la obra que cambió el rumbo de la física: ***Sobre las revoluciones de los orbes celestes. (De revolutionibus orbiuim coelestium),*** el término *"revolución"* se empleaba todavía en su significación latina para designar el movimiento regular, repetitivo y sometido a leyes de los astros, lejos de cualquier novedad y mucho menos de cualquier violencia, organizada o espontánea, que pudiera alterar tal curso previsto del acontecer (4). Nada más lejos del sentido moderno del concepto de revolución que el uso que le da a la palabra Copérnico, aunque la época, a partir del renacimiento temprano, había percibido ya la existencia de cambios rápidos y violentos en la vida política que necesitaban ser analizados a fondo. Cuando Robespierre afirmaba que el plan de la Revolución Francesa estaba escrito en los libros de Maquiavelo (5), no hacía más que reconocer el valor teórico de un autor que insistía continuamente en el papel básico de la violencia en el orden político.

No deja de ser curioso que la primera utilización política de la palabra revolución que se hizo en Inglaterra no tuviese lugar cuando se produjo la que ahora llamamos revolución de Cromwell, que decapitó al rey inglés, abolió la monarquía, estableció una dictadura revolucionaria y formuló varios programas avanzados de cambio, tanto si nos fijamos en el radicalismo de los *Niveladores* como en el propio *Instrumento de Gobierno* de Cromwell. Al contrario, la palabra se utilizó, a mayor ironía de la historia, para designar la restauración de la monarquía con tintes absolutistas, tras el derrocamiento de lo que quedaba del Parlamento Largo. Y poco después se volvió a usar, como *"Revolución Gloriosa",* para designar la expulsión de Jacobo Estuardo en 1688 y la transferencia de la corona a Guillermo y María de Orange, restaurando los viejos derechos del Parlamento y de la Iglesia de Inglaterra. Es decir: ***"La Revolución Gloriosa"*** –en palabras de Hannah Arendt– *el acontecimiento gracias*

al cual, y de modo harto paradójico, el vocablo encontró su punto definitivo en el lenguaje político e histórico, no fue concebida de ninguna manera como una revolución, sino como una restauración del poder monárquico a su gloria y virtud primitivas" (6).

En realidad, si queremos saber lo que se entiende hoy por revolución en un sentido político tenemos que partir de las revoluciones del siglo XVIII, norteamericana y francesa, las cuales también fueron comenzadas por hombres que, en principio, trataban de restaurar un estado de cosas anterior, perturbado por los abusos y violaciones cometidas por la monarquía absoluta, en el caso de Francia, y por el despotismo colonial, en el caso de Norteamérica. La mejor prueba de que la palabra revolución seguía asociándose a esa idea restauradora de vuelta al pasado está en que Tom Paine, revolucionario indiscutible de su época, pensaba que los sucesos de Francia y Norteamérica estarían mejor designados con el término *"contrarrevolución",* dado que la palabra revolución solía referirse al cambio de personas o medidas, pero no de principios. *"Las revoluciones ocurridas antiguamente* –escribe Tom Paine en la introducción a la segunda parte de *Los derechos del hombre– no tenían en sí nada que interesase a la masa de la humanidad. Se extendían únicamente a un cambio de personas y medidas, pero no de principios, y surgían o desaparecían entre las transacciones ordinarias del momento. Lo que ahora presenciamos puede llamarse, sin impropiedad, contrarrevolución"* (7).

En ambos casos, sin embargo, en Estados Unidos y en Francia, las cosas fueron discurriendo por unas vías de liberación personal y de innovación política tan sorprendentes y espectaculares que dejaron definitivamente acuñado el nuevo sentido de la palabra revolución. Ya en la noche del 14 de julio de 1789, cuando Luis XVI, al enterarse por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla y preguntarle si era "*une revólte",* el duque le contestó: *"No, Sire, es una revolución",* en el sentido de que se había trastocado la legalidad vigente por un movimiento irresistible que debía ser tomado muy en serio. Se trataba de un levantamiento, en nombre de la libertad, que excedía de lo que el viejo poder soberano del Rey podía controlar. Esta nueva dimensión, será inteligentemente captada por Condorcet, al afirmar que *"la palabra revolucionario sólo puede aplicarse a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad"* (8). La idea moderna de revolución irá unida a la imagen de un corte brusco en el camino de la historia, que rompe con el pasado e inaugura una historia nueva orientada hacia una mayor libertad. Trotsky, en su *Historia de*

la Revolución Rusa, sigue manteniendo esa imagen liberadora de la revolución, ya entrevista por Condorcet, a pesar del nuevo énfasis puesto en la lucha igualitaria de los proletarios frente a la rebeldía de los privilegiados de antaño (9). La contraposición entre lo revolucionario y la mera rebeldía exige, sin embargo, un poco de claridad y una mayor precisión.

II

Albert Camus, en su ensayo sobre *El hombre rebelde*, considera a éste como un hombre que dice que no, si bien ello no implica una renuncia, sino la afirmación en sentido diferente de su comportamiento habitual (10). La rebeldía suele surgir de la contemplación de la injusticia o del caos social, y el rebelde tiene, de algún modo, una cierta conciencia de que su enfrentamiento al orden que le oprime está avalado por la razón. Eso significa que en todo proceso de rebelión existe la creencia de que el hombre es siempre algo más que su pura realidad existencial. El rebelde se identifica con esos objetivos valiosos hasta el punto de justificar, no sólo la transgresión del orden social, sino la violencia necesaria para alcanzarlos. De ahí que la rebelión no surja solamente entre los oprimidos de diverso signo, sino también entre quienes presencian las injusticias que padecen otros semejantes suyos. Hay un tipo de rebelión egoísta, generada en el sufrimiento individual o en la solidaridad que nace de las cadenas comunes, pero existe igualmente una rebelión surgida de la solidaridad con quienes se hallan en situaciones de clara desventaja respecto del propio individuo rebelde.

El hombre rebelde es algo muy diferente de una persona resentida. Max Scheler caracterizó al hombre resentido como a un envidioso que reivindica lo que no tiene, hallando la satisfacción de sus impotencias en el sufrimiento o caída de las personas o grupos a quienes envidia (11). Pero Scheler se equivocó al identificar el espíritu de rebelión con el resentimiento, pues en la rebelión, el acento se pone en la defensa de la dignidad humana más que en la humillación de los demás, aunque muchas rebeliones lleven aparejada la humillación y el trato vejatorio de quienes se hallaban anteriormente en el poder. La historia nos muestra que muchas rebeliones pueden ir cargadas de resentimiento, y hay que dar también la razón a Scheler cuando afirma que las rebeliones no suelen darse en las sociedades con grandes diferencias de clases y grandes desigualdades sociales, como en el régimen de castas de la India o en ciertas sociedades primitivas. Las rebeliones son propias de sociedades con menor desigualdad y mayor espíritu igualitario, viéndose

potenciadas cuando las mismas diferencias de hecho aparecen encubiertas y veladas por una retórica de igualdad de oportunidades, como ha sido el caso de la sociedad europea (12). Esta circunstancia, que convierte la rebelión en un acto propio del hombre informado y consciente de sus derechos, puede hacer que la rebelión se deslice por la pendiente del resentimiento si se fija excesivamente en la reivindicación de aspiraciones y derechos individuales. En cambio, la rebelión va siempre más allá del resentimiento cuando se plantea en solidaridad con los demás, como defensa y búsqueda de libertades y derechos que corresponden a la especie humana como tal. El hombre rebelde, en última instancia, es alguien consciente del valor de la dignidad humana que siente la necesidad de liberarla de las cadenas opresoras, sabiendo que su acto de rebelión individual es también una causa colectiva, una aventura que afecta a sus semejantes.

En su consideración del hombre rebelde, Camus distingue entre la rebelión metafísica y la rebelión histórica, donde se incluye la revolución. La rebelión metafísica, en cuanto alzamiento del hombre contra su situación y la de la sociedad entera, sometiendo a discusión sus fines y valores, es algo que no aparece de un modo coherente y bien definido en la historia hasta fines del siglo XVIII (13). Es cierto que entre los antiguos podemos rastrear esa rebelión metafísica, desde Satán a Prometeo, con la particularidad de que los mitos prometeicos de los griegos tienen una mayor carga filantrópica y una mayor dimensión utópica que los mitos bíblicos de la rebelión satánica. Al fin y al cabo, Prometeo no se alza contra la creación entera, sino contra Zeus, y Zeus no es un dios tan implacable y celoso como Jahvé. En realidad, una rebelión total contra el conjunto del orden social tal vez sólo pueda darse en lugares donde el cristianismo o el judaísmo hayan inculcado la noción de un dios personal, creador y responsable de todas las cosas. La primera rebelión de Caín, que coincide con el primer crimen, se hace contra un Dios dueño de todas las recompensas y castigos que se muestra sordo a las peticiones del rebelde. Ese primer germen de rebelión, implícito en la fase del cristianismo, se vio acallado durante mucho tiempo por la imagen de un Cristo que sufrió voluntariamente la expiación de culpas ajenas, extendiéndose así la doctrina de que ningún sufrimiento o dolor, al lado de lo sufrido por Cristo, podría ya resultar demasiado injusto. El abismo entre el amo y el esclavo desaparecería a partir del momento en que el amo supremo había padecido voluntariamente la injusticia.

La crítica ilustrada del cristianismo, la fe exaltada en la razón y el triunfo de la idea de libertad, enfrentada a un dios celoso del placer humano, abrirán la vía de una nueva forma de la rebelión metafísica, que en su primer arranque tiene su máxima expresión en el Marqués de Sade. El divino marqués, desde su condición de presidiario, lleva al extremo una rebelión feroz contra una sociedad que le trató ferozmente. Sade, filósofo encadenado, funda una filosofía de *"boudoir"* que reivindica la máxima libertad para el principio del placer, desembocando en un sueño de destrucción universal (14). A su lado, el cura Meslier –que a Voltaire le parecía el colmo del pensamiento libertino, por haber escrito un *Testamento* donde pedía perdón a Dios por haber enseñado a sus fieles el cristianismo– era un ingenuo librepensador, incapaz de vislumbrar los furores sacrílegos que se le ocurrían a Sade (15). *Justina* es la máxima expresión literaria de la estupidez y del odio de una divinidad criminal empeñada en destruir y negar la existencia del hombre, haciendo que resulte absurda la idea de la virtud. ¿Tiene sentido hablar de virtud en presencia de una divinidad malvada?. En la república universal que Sade imagina, el libertinaje gana la partida a la libertad porque la justicia naufraga ante las pasiones desatadas en el seno de una naturaleza tan destructiva como la propia divinidad rencorosa. No debemos sorprendernos por el placer que sientan los hombres ante sus prójimos torturados, si los dioses se complacen ante el espectáculo vengativo del infierno de los condenados.

En medio de sus sueños carcelarios, Sade niega la alianza de la libertad radical y la virtud, pues la libertad radical no puede detenerse ante el crimen, y, además, un mundo que mantiene con frialdad vengativa el crimen legal de la pena de muerte carece de autoridad moral para oponerse al crimen sexual de la pasión desatada. Matar en nombre de la virtud es más difícil de justificar que matar en un arrebato de la pasión, y esta idea de Sade aparecerá con otros ropajes literarios en diversos alegatos posteriores contra la pena de muerte. La rebelión absoluta de Sade es la culminación de una metafísica del hombre rebelde, madurada en la Bastilla, pero radicalizada por la Revolución, que imagina conventos crapulosos y frailes libertinos donde se humilla a las víctimas con mil torturas y confesiones, que acaban confundiendo el mayor goce con la máxima destrucción, pero que radicaliza igualmente el área de la libertad y el mundo del crimen, identificándolos en el sueño coherente de una utopía del mal. Pierre Klossowski –en el prefacio a la *Philosophie dans le boudoir*, de la edición definitiva de las obras completas del Marqués de Sade (16)– considera

que esta utopía del mal responde al estado de virtual de la sociedad moderna, contrapuesta a las anticipaciones optimistas y progresistas de la conciencia utópica. Mientras en la mayoría de los escritos utópicos esa conciencia se pone al servicio de una idea del bien, en el caso de Sade el método utópico se utiliza para desarrollar la idea de una regresión o retroceso histórico. Y así como en la utopía progresista se hace abstracción de todo el mal que hay en el mundo, en el caso de la utopía del mal se procede sistemáticamente a eliminar, no tanto las posibilidades del bien, como cualquier rasgo de aburrimiento o de tedio. *"Nacida del aburrimiento y del malestar de Sade,* –dice Klossowski– *la utopía de la sociedad en estado de criminalidad permanente, si se la tomara al pie de la letra y si los ideólogos del mal trataran de llevarla a la práctica, caería infaliblemente en la insatisfacción y el aburrimiento, contra lo cual no habría otro remedio que el incremento de nuevos crímenes* ***ad infinitum****"* (17).

Sade tropieza con la Revolución a la hora de llevar adelante su rebelión radical. Liberado de la Bastilla, se encuentra con que la revolución jacobina, con su idea de entronizar un hombre natural, le cierra el paso a su idea de instaurar un reino del hombre integral. El hombre natural, que elimina a Dios y entroniza a la Diosa Razón, viene precedido en la práctica republicana por la muerte del rey, representante temporal de Dios en la tierra, que marca a ese hombre natural con el sello del regicidio. Ello obligará a la República a mantenerse mediante una sucesión de crímenes, dado que el regicidio ha inaugurado un círculo vicioso criminal, y Sade expone claramente esta doctrina en un opúsculo introducido en la *Philosophie dans le boudoir*, que tituló: *Francais, encoré un effort si vous voulez étre républicains*. La tesis de Sade es que una nación que empieza a gobernarse bajo la forma republicana sólo puede mantenerse por la práctica de las virtudes, pues para llegar al máximo hay que comenzar por el mínimo; pero una nación vieja y corrompida, que logre sacudirse el yugo monárquico para adoptar la república, tendrá que mantenerse a base de crímenes, pues ella misma es ya un crimen desde el momento en que ha matado al rey. Si la República quisiera pasar del crimen a la virtud, es decir, de un estado violento a uno pacífico, entonces caería en una inercia cuyo resultado sería la ruina inevitable (18).

Es obvio que tales razonamientos no podían agradarle a Robespierre. El proceso de ejecución de Luis XVI había generado problemas graves en el seno de la Convención, donde había partidarios numerosos de la abolición de la pena de muerte, y la cuestión acabó siendo, lógicamente, más política que

jurídica. Danton había dicho con rotundidad: *"Nosotros no queremos condenar al rey; queremos matarle",* y Saint-Just, antiguo enemigo de la pena capital, formuló el sentido político profundo de la ejecución, al afirmar que no se trataba tanto de juzgar al rey como de combatir un enemigo, pues *"no se puede reinar inocentemente"* (19). Esta incipiente doctrina sería desarrollada por Robespierre, considerando que en el caso de Luis XVI no se podía hablar de proceso, de acusación, de jueces, ni de sentencia, porque no se trataba del juicio contra un hombre, sino de una medida de salud pública. Y Luis XVI no podía ser inocente, pues si lo fuera, la República sería culpable y los defensores de las libertades se convertirían en calumniadores. *"Luis* –concluía Robespierre– *debe morir, porque hace falta que la patria viva"* (20).

Los argumentos revolucionarios en favor de la muerte del rey se apoyaban en la violación que éste había cometido del pacto social que le ligaba a la nación, al querer vender su pueblo a los déspotas extranjeros en sus criminales cabildeos. El comportamiento de Luis XVI había generado un estado de guerra entre el pueblo y el tirano, y éste debía ser abatido como enemigo del pueblo y la nación. Sin embargo, esta doctrina revolucionaria no armonizaba con el pensamiento del Marqués de Sade, para quien la muerte del rey era la muerte del representante de Dios en la tierra. En ello, Sade coincide con un conservador ultramontano como José de Maistre, aunque las consecuencias que derivan de esa muerte de Dios por monarca interpuesto son muy distintas en ambos casos. Para Sade, el crimen del regicidio se inscribe en el marco de una sociedad cainita, que no puede expiar su crimen, y que sólo puede seguir adelante en el camino de la libertad cometiendo nuevos crímenes, fríamente, por una inteligencia cada vez más deshumanizada. Sade es claramente un precursor del horror totalitario, si bien debe advertirse que se trata de un precursor modesto, incapaz de imaginar las torturas, las confesiones y los exterminios del Gulag o de Dachau. Sade propugnaba únicamente convertirse en verdugo de la naturaleza; los creadores de Gulag hablaban de la gran rebelión contra el atraso y la injusticia pasadas como legitimación del terror contra el menor rasgo de libertad discrepante del Gran Hermano. Los frailes libertinos de Sade eran unos pequeños aprendices del crimen al lado de los guardianes del Gulag, como correspondía a la naturaleza literaria de sus sueños. Al fin y al cabo, aunque la Revolución le devolvió a las prisiones, para morir en ellas, a Sade sólo se le ejecutó en efigie, lo mismo que él sólo había matado con la imaginación. La pureza revolucionaria y la *raison d'Etat* no podían

conformarse, en cambio, con tales suplantaciones ficticias de la realidad, y dos siglos después de Sade, los regímenes totalitarios nos han mostrado hasta el horror adonde pueden llegar los excesos de la práctica revolucionaria, nacida al amparo de los sueños redentores de la rebelión metafísica.

Esta rebelión, sin embargo, en otras ocasiones siguió unos caminos muy distintos, donde se puede advertir que la maldad luciferina no va más allá de la imaginación poética. El héroe satánico del romanticismo, y el de sus herederos, acabó con frecuencia sus días luchando por la libertad de un pueblo lejano, como Byron en Grecia, o suicidándose ante un espejo, como Mariano José de Larra. El Satán de Milton ya se había visto obligado a la rebelión como consecuencia de la violencia de un dios que usaba su poder para fines injustos. El héroe romántico, en cambio, puede ser llevado a cometer el mal por nostalgia del bien imposible, y su rebelión, a medio camino entre el satanismo y el *Spleen*, suele acabar concluyendo en una acción trepidante que devora los instantes de la vida en un mundo desorbitado. Más que predicar el crimen, el rebelde romántico desafía la ley moral y la ley divina, y si bien es cierto que en algunos casos, como en Shelley o en Lamartine, puede orientarse hacia el compromiso y la propaganda política, en la mayoría de las veces el petimetre suplanta al revolucionario. El poeta maldito, aunque guste de proferir blasfemias y vivir en el desafío moral, prefiere la huida literaria a la acción revolucionaria. Los grandes herederos del romanticismo, como Beaudelaire, serán también poetas del crimen que surge del mundo cotidiano, más que instigadores del crimen por razón de rebeldía. Beaudelaire creará sus flores del mal como vivencia de un jardín donde el crimen y el terror vienen a ser unos frutos escogidos de la imaginación sensitiva. A pesar de su satanismo y de su apego a Sade, Beaudelaire era un rebelde con mayor peso de dandysmo que de ideología, donde el compromiso con la acción política no llegó a los niveles de Byron, pero tampoco a los de Dostoievsky, pues en el caso del escritor ruso, la rebelión contra el cristianismo añade a la aventura individual el sentimiento de la solidaridad colectiva.

Iván Karamázov va tomar el partido de los hombres contra la injusticia y refutar a Dios en nombre del valor moral que se opone a la condena del inocente. No puede aceptarse una creación divina que ha hecho del mal un supuesto necesario. En la rebelión de Dostoievski, no se trata de blasfemar pensando en *"épater le bourgeois",* sino de mostrar el camino de una acción más radical que sustituya el intolerante mundo de la gracia por el reino de la justicia.

La indagación por el sufrimiento injusto va más allá de las pruebas de la verdad. Iván dice que su indignación contra lo injusto subsistiría aún en el caso de estar equivocado, y la rebelión auténtica, la que requiere la salvación de todos, suele implicar la lucha de la justicia contra la verdad. Claro que todo ello exige que los hombres crean en la otra vida. No hay nada que obligue a los hombres a tener amor por sus semejantes y a valorar la justicia, si no se cree en la inmortalidad. *"A esto se reduce* –dice Iván Dostoievski– *toda la ley natural, hasta el punto de que si extirpáis al género humano su fe en la inmortalidad, en el acto, no sólo se acabará el amor, sino toda fuerza viva, para prolongar la vida universal. Más todavía: entonces ya no habrá inmortalidad, todo estará permitido, hasta la antropofagia"* (21). Esta permisividad universal es el comienzo de todo el nihilismo contemporáneo, y Dostoievski hará que Iván Karamázov, fiel a su lógica y a su protesta contra el sufrimiento inocente, acabe aceptando el asesinato de su padre con la indiferencia propia de un hombre-Dios. El nihilismo rebelde de Dostoievski se proyecta sobre un mundo futuro de Grandes Inquisidores que encarcelan a Cristo, que le dicen que su método diferenciador entre el bien y el mal no es el indicado para lograr la dicha universal, y que rechazan el pan del cielo y la libertad. Todo anunciaba la llegada apocalíptica de Nietzsche y de su nihilismo profético, como culminación de la otra vía de la rebelión metafísica.

El nihilismo nietzscheniano niega a Dios para afirmar el mundo, y, a partir de una negación metódica, trata de mostrar como el hombre moderno puede vivir sin creer en nada, practicando la destrucción de todos los valores a la espera de una transmutación que alumbre un camino nuevo. Ello es así, porque el nihilismo de Nietzsche apunta a un futuro iluminado por el conocimiento, donde se habrá levantado una nueva morada del hombre después de haber destruido la antigua. En *El caminante y su sombra*, ésta le dice al viajero: *"Yo odio lo mismo que tú odias: a la noche; amo a los hombres porque son discípulos de la luz, y gozo con el brillo que se asoma a los ojos de esos incansables"* (22). No hay misantropía ni pesimismo antropológico en la negatividad de Nietzsche; hay el convencimiento de que ley de la naturaleza y la ley de la historia exigen derruir un santuario para edificar otro nuevo, y que todo creador, si quiere tener éxito, ha de estar dispuesto, primero, a destruir. El supremo mal forma parte del supremo bien y es así como el ateísmo resulta constructivo y radical. ¿Cómo debemos, pues, entender el nihilismo de Nietzsche y el sentido de su rebelión filosófica?

En su gran libro sobre Nietszche, dice Heidegger, al referirse a los cinco temas capitales del pensamiento nietzscheano –nihilismo, transmutación de los valores, voluntad de poder, eterno retorno y Superhombre– que el primero en usar el término *"nihilismo"* fue Jacobi, en su correspondencia con Fichte, y que, más tarde, la palabra volvió a ser puesta en circulación por Turgueniev, en el sentido de que sólo existe realmente aquello que percibimos y experimentamos nosotros mismos. Esta idea del nihilismo, que significa negar todo lo que se funda en la tradición, la autoridad o las ideas recibidas, fue algo que se conoció también, de un modo más extendido, como positivismo, y se hallaba muy alejada del sentido que le dio Nietzsche, ya presente en Dostoievski. Tal y como señala Heidegger, Nietzsche se sirvió del término **nihilismo** para designar el movimiento histórico europeo que desembocó en la muerte de Dios (23). La famosa expresión, *"Dios ha muerto",* en realidad significa que el Dios cristiano ha perdido todo poder sobre lo existente y sobre el destino del hombre. El nihilismo nietzscheano describe el proceso histórico mediante el cual lo *"suprasensible"* queda despojado de su soberanía, viendo llegar de un modo lento, pero inexorable, esa muerte del Dios cristiano. Se trata de un acontecimiento prolongado, que finaliza en el cambio generalizado de los valores, a impulsos de una voluntad de poder cada vez más empeñada en acrecentar su poderío.

Este nihilismo clásico, viene a decir Heidegger, como cambio de todos los valores generado por una voluntad de poder que sólo puede admitir como verdadero fin el eterno retorno, se ve obligado a recrear la figura del hombre más allá de sí mismo, alumbrando el tipo ejemplar del Superhombre. Así lo dice, expresamente, Zaratustra: *"¡Ea! ¡Arriba, hombres superiores! Sólo ahora está de parto la montaña del porvenir humano. Dios ha muerto; viva el Superhombre-ésta es* ***nuestra*** *voluntad"* (24). El Superhombre, figura suprema de la voluntad de poder y de la soberanía incondicional de la dominación pura, se proyecta en el devenir como el único fin valioso de esta tierra. *"¡No la humanidad, sino el Superhombre es la meta",* exclama Nietzsche, en una visión de un mundo de monstruos, sin principio ni fin, donde una fuerza constante e inmutable no se consume, sino que se transforma, siempre idéntica en su totalidad, bendiciéndose a sí mismo como lo que ha de retornar eternamente, en un Devenir sin hastío ni cansancio, que tiene como clave de todos sus enigmas la voluntad de poder, y nada más (25).

Este nihilismo en marcha, lleno de voluntad creadora, solo puede alumbrar auténticas obras de artista después de haber arrumbado los viejos valores

"¿Qué significa el nihilismo? –se pregunta Nietzsche– ***significa que se desvalorizan los más altos valores.*** *Falta la meta; falta la respuesta al ¿por qué?".* Y, a continuación, nos dice que el nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se reconocen, y que no tenemos el menor derecho a suponer un "más allá" de las cosas. Pero si el nihilismo es un estado normal de la civilización, también es un estado ambiguo, que puede alcanzar su máxima fuerza como nihilismo activo de destrucción, o que se puede manifestar como un nihilismo causado y pasivo, que ya no ataca, como ocurre en el budismo (26). Giles Deleuze ha hecho una inteligente exposición de esta segunda forma cansada de nihilismo, aquejada del pesimismo de la voluntad, como forma de llegar a la muerte de Dios por exceso de piedad. Dios, cansado de querer, fatigado y viejo, harto de beatitud piadosa, se asfixia de esa misma piedad. Y el hombre nihilista activo acaba dando muerte a un dios, cuya piedad le resulta insoportable y le convierte en asesino. Hasta que también el hombre se cansa, y el descendiente del asesino de Dios, el último de los hombres, renuncia a su voluntad para sentirse felizmente integrado en el rebaño de iguales sin pastor. Pasamos de un dios cansado al asesino de dios, y del asesino de Dios al **último hombre,** ese ser despreciable que piensa haber inventado la felicidad, según el juicio denigratorio de Zaratustra (27). *"Voy a hablarles, pues, de lo más despreciable:* ***el último hombre…*** *La tierra se ha vuelto pequeña, y sobre ella se mueve a saltitos el último hombre que todo lo empequeñece. Su especie es inexterminable como el pulgón: el último hombre es el que vive más tiempo. "Hemos inventado la felicidad" –dicen los últimos hombres, guiñando un ojo. Han abandonado las zonas donde la vida era dura; pues están necesitados de calor… Se trabaja todavía para pasar el tiempo. Pero se cuida de que no cause el pasatiempo. No es ya ni pobre ni rico –lo uno y lo otro es molesto. Nadie quiere ya gobernar; nadie quiere ya obedecer: lo uno y lo otro es molesto. ¡He aquí un rebaño sin pastor! Todos apetecen lo mismo; todos son iguales; quien disiente del sentir general se recluye voluntariamente en el manicomio… Tienen aún su pasiocinta para el día y su pasiocinta para la noche; pero rinden culto a la salud"* (28).

El nihilismo profético de Nietzsche se cubre de pesimismo, cuando, en plena perorata, el anterior discurso de Zaratustra es interrumpido por el clamor de la muchedumbre, que gritan: *Danos, oh Zaratustra, este último hombre; haz de nosotros este último hombre y a cambio de ello tú puedes quedarte con el superhombre"* (29). Frente a esa actitud, Nietzsche enarbola la destrucción

activa, que transmuta los valores para alcanzar la alegría del devenir. El advenimiento de una filosofía dionisíaca, que afirma la vida y restaura la actividad en todos sus derechos, forma parte de la transmutación valorativa perseguida por la nueva voluntad de poder. De la inmensa negación va surgir una creación nueva donde se hayan terminado los síes falsos del asno y haya triunfado la afirmación dionisíaca, que desprecia el asentimiento borreguil de quienes tienen las orejas largas del burro, porque sabe que ninguna negación lúcida mancilla. El sí que no sabe decir no, propio del asno, ha de ser sustituido por el sí dionisíaco, por el sí que sabe decir no, porque en él la afirmación es creación y expresión de libertad, y no sumisión, acatamiento y esclavitud. El eterno retorno, siempre reproducción del devenir, se presenta ahora como el advenimiento del Superhombre, hijo de Dionysos y de Ariadna, del devenir alegre y de la reflexión. He aquí el significado de la rebelión activa.

En Nietzsche, el rebelde que ha llegado a Dios, trata después de sustituirle recreando el mundo y recreándose a sí mismo, como un gran artista que inventa los valores y los trasmuta. En el mundo de los nuevos valores no es el mal, sino el bien, quien precisa de justificación, en un proceso donde el bien dejará de hacerse por razones morales. La rebelión radical de Nietzsche no consiste en anunciar la muerte de Dios, que estaba presente en todo el ambiente de la época, sino en exigir de modo inexcusable la resistencia al mal y a la tiranía, que el cristianismo había quebrado con su moral sumisa, propia del espíritu siervo. La muerte de Dios era una consecuencia lógica de la secularización de lo sagrado hecha por el cristianismo, pero ahora asomaba por el horizonte la nueva perversión de los valores perpetrada por el socialismo, que no era más que un cristianismo degradado. La igualdad de las almas ante Dios es sustituida por la proclamación de una simple igualdad entre los individuos, sean nobles o viles de espíritu y de condición. Nietzsche entiende que la liberación del hombre de la servidumbre divina le dejó abandonado a sus propias fuerzas y a su propia voluntad de hallar la ley y la libertad. Pero ello exige un nuevo esfuerzo liberador de cualquier complacencia con el igualitarismo corrompido del rebaño, ya sea cristiano o socialista. Toda auténtica rebelión desemboca en una nueva ascesis, que los espíritus libres acomodarán a las leyes necesarias que exige el devenir, después de haber incorporado el espíritu de rebeldía que las ha propiciado.

El nuevo héroe creador incorpora el espíritu de la rebelión a la voluntad de dominio, obteniendo toda su nueva fuerza de la alianza de la inteligencia

con la valentía. Y aquí es donde el fascismo equivocó las cosas, enarbolando la fuerza y la supuesta valentía contra la inteligencia crítica y el espíritu rebelde en busca de libertad. Pretender que la barbarie nazi o el exterminio judío hallaban justificación en el Superhombre y la voluntad de poder de Nietzsche fue una de las grandes aberraciones que el totalitarismo político ha cometido en el siglo XX. Pero identificar la filosofía de Nietzsche con el prefascismo, y aún con la intolerancia racial del nacional-socialismo –como estuvo de moda durante cierto tiempo, especialmente en muchos comprometidos con la *"libertad"* del Gulag– es una de las grandes injusticias que la pasión política ha cometido "en el siglo XX" contra la honestidad intelectual y la valentía moral. Nietzsche, la conciencia más lúcida del nihilismo contemporáneo, no puede ser confundido nunca con Rosemberg o con Goebbels. El hecho de que afirmara que, muerto Dios, nos toca a nosotros gobernar la tierra y lograr el imperio del mundo, no tiene nada que ver con el sueño imperial, iluminado y fanático, de ningún Reich, ni con la voluntad criminal de poder y exterminio de ningún Hitler. Hace ya medio siglo, mucho antes de las reivindicaciones postmodernas, Georges Bataille había escrito un libro en comunión con Nietzsche, donde ya quedaban arrumbados muchos equívocos, aunque le hicieron poco caso: *"Nietzsche* –escribía, entonces, Bataille– *es el hombre más ajeno a lo que bajo el nombre de muerte execra a la vida y bajo el nombre de reacción, al sueño. Entre las ideas de un reaccionario fascista o de otro tipo y las de Nietzsche hay algo más que una diferencia: hay una incompatibilidad radical"* (30).

Los fascistas, claro, se sirvieron de Nietzsche, falsificándolo, en lo que les convenía. Pero los marxistas-leninistas también se apropiaron de él a su manera para engendrar su particular destrucción de la libertad. Y aquí debemos ceder la palabra a Albert Camus: *"El no absoluto* –escribe– *había llevado a Stirner a divinizar al crimen al mismo tiempo que al individuo. Pero el sí absoluto conduce a universalizar el asesinato al mismo tiempo que al hombre mismo. El marxismo-leninismo ha tomado realmente por su cuenta la voluntad de Nietzsche, mediante la ignorancia de algunas verdades nietzscheanas. El gran rebelde crea entonces con sus propias manos, encerrándose en él, el implacable reino de la necesidad. Liberado de la prisión de Dios, su primera preocupación será construir las cárceles de la historia y de la razón, acabando así el camuflaje y la consagración de ese nihilismo que Nietzsche había pretendido vencer"* (31). La pasión de Nietzsche por la libertad, que había originado su rebelión metafísica, al traducirse a la ideología y a la práctica del revolucionarismo político, se convirtió en cesarismo

y terror. La rebelión metafísica que había comenzado con el encierro trágico del libertinaje de Sade en las prisiones de la Revolución, vino a concluir en el encierro de la libertad revolucionaria en los campos de concentración y en las prisiones del Gulag. Una parte del mundo está saliendo ahora, con harta dificultad y sufrimiento, de esas últimas cárceles de la razón y de la historia, donde la pasión demoníaca del poder absoluto ha mantenido prisioneros los sueños de libertad de la aventura democrática. Pero ello se une, precisamente, al destino de la revolución como gran forma de la rebelión histórica moderna.

III

Si examinamos la historia con la mirada de Perogrullo no es difícil descubrir que la revolución procede de las acciones del hombre rebelde. Pero no todas las rebeldías son revoluciones, si consideramos los tiempos cercanos a nuestra realidad contemporánea, ni antes de la modernidad se puede hablar de revoluciones. La revolución es una forma adoptada por la rebelión histórica a partir del siglo XVII, como consecuencia de la inserción en los movimientos de rebeldía de las ideas de libertad y de justicia desarrolladas por el pensamiento político y filosófico. Las antiguas rebeliones de siervos y esclavos, las *jacqueries* y las guerras de campesinos, las revueltas milenaristas y las agitaciones y rebeliones burguesas medievales no son verdaderas revoluciones en el sentido moderno que aquí venimos considerando. Es cierto que la rebelión de Espartaco, en el mundo romano, si bien comenzó como una rebelión de gladiadores esclavos, acabó contando con un gran ejército que derrotó a las legiones romanas y que estuvo a punto de acabar destruyendo la Roma eterna. Pero esa rebelión no iba más allá de un proyecto de liberación de siervos, sin ninguna idea nueva para organizar la sociedad romana de otra forma. Por eso, el ejército de Espartaco, que tuvo al alcance de la mano la toma y destrucción de Roma, se retiró sin haber combatido, iniciando el camino del fracaso y del martirio de miles de esclavos a manos de las tropas de Craso, tal vez por no saber a última hora qué hacer con la victoria. En Espartaco y sus gentes había desesperación y rebeldía, pero no había ningún proyecto revolucionario para cambiar la sociedad romana.

Esta falta de una idea de futuro en la rebelión es destacada por Jacques Ellul, que escribe, en su *Autopsia de la Revolución*: *"La revolución es siempre constructiva: debe desembocar en mañanas que cantan; la rebeldía es una sublevación titánica que hace crujir las cosas sin futuro previsible"* (32). Así como las rebeliones suelen tener siempre un plus de desesperación, las revoluciones son actos llenos de esperanza, que quieren alumbrar una historia nueva, con independencia de que, después, en la práctica, la inicial proclama de la libertad suele ser suspendida en nombre de la justicia o de la virtud, derivando en despotismo o terror del

gobierno revolucionario. Ello es posible que tenga más que ver con la naturaleza del gobierno que con la de la propia revolución, si hacemos caso de Proudhon, para quien *"es una contradicción que el gobierno pueda ser alguna vez revolucionario, por la sencilla razón de que es gobierno"* (33). Sin embargo, las revoluciones carecen del sentido reaccionario que suele acompañar a muchas rebeliones. Incluso la rebeldía de los campesinos de Münzer, con independencia de la influencia ejercida sobre ellos por las doctrinas de Joaquín de Fiore y de la teología milenarista del propio Münzer, se hacía, según Ernst Bloch, para que *"se les devolviera aquello que antaño habían poseído en cuanto ocupantes originarios. No sólo se trataba de que la situación se enmendara para bien, sino justamente de que todo volviera a ser como antes, cuando todavía existían hombres libres, plebeyos libres, dentro de la comunidad, y cuando la tierra, a la manera primitiva, era de todos y se explotaba en régimen comunal"* (34). Y lo mismo ocurría con el Reino de Dios que Juan de Leyde había establecido en Munster, reino que era un movimiento a contrapelo de la historia.

La rebelión, si no se transforma en una revolución auténtica en el curso de los acontecimientos, suele terminar en esterilidad y fracaso, incluso cuando triunfa, como ocurrió con los campesinos de Pancho Villa o los indios de Tupac Amaru: no supieron qué hacer con su victoria. Especialmente en el caso de las rebeliones campesinas, a los rebeldes les pasa un poco como a los invasores nómadas cuando toman una ciudad: pasado el saqueo y pillaje, son incapaces de hacer una nueva organización urbana. Por muchos motivos que suministren a la literatura romántica, los jefes de bandas armadas y los caudillos campesinos no suelen ser capaces de organizar el gobierno de la sociedad en las ocasiones que consiguen el triunfo de su revuelta.

El análisis de las rebeliones también ha sido distorsionado por el predominio de la mitología revolucionaria en los dos últimos siglos, y por la moda simplificadora de querer interpretarlo todo en términos de conflicto de clases. Es obvio que algunas rebeliones alabadas por *"el movimiento obrero"* o la *"conciencia de izquierda"* se han hecho claramente contra el progreso histórico, ya se trate de los ludistas destructores de máquinas, de los **Uñas Azules** enemigos de los nuevos oficios o de los obreros del Ródano sublevados contra el primer barco de vapor. Cuando se habla de "revoluciones populares" en la Europa medieval, no sólo se utiliza indebidamente el concepto de revolución, sino también, en muchos casos, el término *"popular"* (35). Unos centenares de tintoreros –los *"uñas azules"*– rebelados en Florencia porque corría peligro la

organización gremial del Arte de la Lana, gritando unas veces ¡*Viva el popólo minuto!* y, otros, *¡Muerte a los judíos!* o *¡Viva el emperador!* no puede llamarse *"revolución",* por mucha conciencia de clase que se quiera alegar por parte del historiador del suceso. Y en el caso de la revuelta de los **Ciompi** florentinos, así como en las rebeliones de otras ciudades italianas, participaron en ellas, unidos, los nobles, el *popólo grasso* y el *popólo minuto*. Basta leer las *Historias florentinas*, de Villani, o la *Historia de Florencia*, de Maquiavelo, para comprobarlo.

El modo de examinar las rebeliones y los fenómenos revolucionarios sólo bajo el prisma del esquema marxista ha sido un método para no entender nada de lo ocurrido antes del siglo XVIII. Incluso las dos revoluciones inglesas exigen una aproximación muy distinta. En todas las revoluciones y rebeliones de Occidente aparece, en un sentido amplio, implicado el valor de la libertad. Pero otros factores, como pueden ser el religioso, el social, el fiscal, el económico o el racial, están presentes en unos procesos y ausentes en otros, siendo en ocasiones el motivo esencial de la revuelta. Hay rebeliones que tiene que ver fundamentalmente con problemas coloniales y nacionalistas, o con cuestiones dinásticas pudiendo derivar en guerras civiles, coloniales o de independencia. La utilización excesiva de la palabra "revolución" para englobar cuestiones tan dispares es la responsable de muchas interpretaciones erróneas de los hechos históricos. El libro que compilaron Foster y Greene, con el titulo de *Revoluciones y rebeliones en la Europa moderna*, trató de extraer conclusiones y tipologías del análisis que hicieron cinco brillantes especialistas en el tema, de cinco revoluciones o revueltas pertenecientes a los dos siglos anteriores a las grandes revoluciones del siglo XVIII: la Revolución en los Países Bajos, la Fronda, las revueltas en la monarquía española, la Revolución Inglesa y la Rebelión de Pugachov (36).

La inclusión de acontecimientos tan dispares bajo una denominación común sólo ha sido posible partiendo de una idea instrumental y amplísima de la revolución: *"Todo cambio o intento de cambio brusco y profundo en la ubicación del poder político que implique el uso o la amenaza de la violencia y que, si tiene éxito, se traduce en la transformación manifiesta y tal vez radical, del proceso de gobierno, de los fundamentos aceptados de la soberanía y de la concepción del orden político y/o social"* (37). Después de tan larga definición se ve que, aparte de incluir cambios violentos que no serían revoluciones, no cabrían en la definición las revoluciones fracasadas. Es decir: esa definición

no sirve para estudiar las revoluciones, y aún menos para distinguir entre rebelión y revolución.

J. W. Smit estudia el primero de esos sucesos históricos en el tiempo: La Revolución de los Países Bajos, a mediados del siglo XVI (38). Las opiniones sobre este levantamiento contra la monarquía española son muy dispares, desde quienes dicen que se trata de una revolución que inicia el impulso de los grandes desarrollos políticos de Occidente, hasta los que piensan que fue una revuelta aprovechada inteligentemente por Guillermo de Orange. Henri Pirenne, uno de los historiadores clásicos del acontecimiento (39), consideraba que las causas de la sublevación de los Países Bajos contra los españoles había que buscarlas en la aparición allí de una economía capitalista en rápido crecimiento, en la formación de clases burguesas y obreras disconformes con las limitaciones impuestas, y en las exigencias de una conciencia nacional creciente. Otro historiador, Pieter Geyl, partiendo de ese mismo supuesto movimiento nacional, entiende en contra de Pirenne, que lo ocurrido en los Países Bajos fue una revuelta estamental, más conservadora que progresista (40). Y algunos autores marxistas han querido ver en el mismo acontecimiento una revolución burguesa temprana contra la sociedad feudal. Tal vez la notoria discrepancia de las interpretaciones se deba al empleo de conceptos modernos para explicar unos hechos anteriores a la modernidad, con independencia del partidismo ideológico que pueda darse en cada caso.

Cuando se produjo la rebelión, en los Países Bajos existía una inestabilidad de su estructura política, con diferencias notables entre unos territorios y otros, y con una difícil situación económica, gravemente afectada por la bancarrota de Felipe II, en 1559 que arrastró consigo a muchos miembros de la burguesía, y que se tradujo, además, en un considerable y rápido aumento de los impuestos. A ello se unía la incidencia del clima religioso, especialmente hostil a la Iglesia Católica en muchas provincias, que Guillermo de Orange supo aprovechar mediante una hábil propaganda que asociaba España con el catolicismo, la intolerancia y la aristocracia, convirtiendo al calvinismo en el sinónimo del patriotismo holandés, de la burguesía y de la tolerancia. Precisamente, el programa básico de la oposición al gobierno español y de la rebelión posterior contenía una hábil vinculación de la exigencia de tolerancia y de unos Estados generales libres. La represión y el reinado del terror impuesto por el Duque de Alba acabó consolidando los antagonismos y los esterotipos y haciendo que el inicial fracaso de las primeras revueltas se convirtiera en el

triunfo de la independencia de las Provincias del Norte. Guillermo de Orange llegó al poder como héroe de las clases medias, aunque la oligarquía no perdió sus privilegios y la única concesión de Guillermo al radicalismo fue la abolición del catolicismo. *"De este modo* –escribe Smit– *la revolución de Holanda y Zelanda tomó un carácter definitivo: representó la victoria de los estamentos burgueses frente a la nobleza y al gobierno central. Pero era un carácter que sólo se ajustaba a la estructura de estas provincias"* (41). Alguien puede pensar que es un tanto paradójico que Guillermo de Orange, que estableció una oligarquía en Holanda, fuese aclamado en el sur de los Países Bajos como héroe de la democracia gremial, y que el calvinismo, base de la oligarquía del norte, se convirtiera en un arma poderosa contra la burguesía del sur. Pero así son las ironías de la historia, ironías que no pueden experimentarse por parte de los protagonistas, como sabía muy bien Reinhold Niebuhr, pues *"su conocimiento depende de un observador que no sea hostil a la victima de la ironía, y que no niege el elemento virtud que ha de constituir parte de la situación irónica"* (42). En cualquier caso, ironías aparte, en el sur, la decisión histórica correspondió al poder militar de los españoles, que consolidaron el dominio de la monarquía hispana de los Habsburgo, mientras en el norte se estableció una república burguesa, mercantil y calvinista. Algunos pensaron que, en una época de grandes Estados, una república pequeña tendría escasa viabilidad, pero la verdad es que funcionó mejor y alcanzó una estabilidad y un desarrollo mayores que los de otras monarquías europeas, introduciendo las reformas necesarias para que pudiera alcanzar ese vigor que Fernand Braudel consideraba propio de los Estados de medianas dimensiones, a comienzos del siglo XVII (43). En contra de lo que puedan afirmar algunos categóricos intérpretes del determinismo unicausal, la independencia de Holanda no fue un irresistible movimiento de la historia, sino una conjunción de factores económicos, políticos y religiosos, donde ocuparon un gran lugar los errores del gobierno español y su voracidad fiscal, pero igualmente la personalidad y la habilidad de Guillermo de Orange para aprovechar bien la oportunidad histórica. La nueva república se convirtió en la primera muestra clara de un país capitalista y burgués, pero conservando muchos elementos del pasado, que impiden considerar el levantamiento y guerra posterior como una auténtica revolución moderna.

En el caso de las rebeliones en la monarquía española de mediados del siglo XVII, Joh Elliot hizo un interesante análisis comparativo de los sucesos de Cataluña, Portugal, Nápoles y Sicilia. En su libro de los años sesenta, *La*

rebelión de los catalanes, Elliot –si bien dio el título de *"rebelión"* al conjunto de sublevaciones y revueltas catalanas entre 1598 y 1640– al referirse a los acontecimientos de 1640 les dio el nombre de revolución. Es más: consideraba que Pau Claris y sus colegas, al decidirse por la sublevación, lanzaron a Cataluña a una abierta carrera revolucionaria que, en realidad, comprendió dos revoluciones. *"La primera* –dice– *fue la revolución social, espontánea, impremeditada, de los pobres contra los ricos, de los desposeídos contra los poseedores: el resultado de todos aquellos descontentos sociales que habían atormentado al Principado durante décadas. La segunda fue la revolución políta contra el dominio castellano: el resultado del prolongado conflicto de intereses entre el Principado de Cataluña y la Corte de España, cuyos remotos orígenes pueden buscarse en el siglo XVI, pero que se había ido acentuando año tras año desde la muerte de Felipe II. Los caudillos de la primera revolución fueron anónimos; los dirigentes de la segunda eran los* ***diputats****"* (44).

Sin embargo, a pesar de esa distinción entre las dos revoluciones, Elliot, después de un examen profundo de los hechos ocurridos, llegaba a la conclusión de que la revuelta catalana pertenecía a las rebeliones de tipo antiguo. *"Vista en perspectiva* –escribía Elliot– *la revolución catalana de 1640 sólo consiguió hacer ganar un poco más de tiempo al Principado. Perpetuó durante otros cincuenta años una forma de gobierno que ya había comenzado a resultar anacrónica en la tercera década del siglo XVII, y que, a la luz de los acontecimientos contemporáneos por toda Europa, parecía destinada a extinguirse en cualquier momento. Al igual que otras insurrecciones del los siglos XVI y XVII, parecía de esta forma una típica revuelta del orden antiguo, una revuelta "medieval" contra la monarquía de nuevo cuño"* (45).

Al hacer después el análisis comparativo de las distintas revueltas de la monarquía española en los años cuarenta, Elliot va a precisar y afinar más los conceptos. De las cuatro principales revueltas de esos años –Cataluña, Portugal, Nápoles y Sicilia, pues el episodio de Medina-Sidonia en Andalucía no pasó de una conspiración rápidamente fracasada– es curioso que, en algunos relatos coetáneos de los sucesos, se utilice el título de revolución para designar los movimientos de Cataluña, Nápoles y Sicilia, pero no ocurra lo mismo en el caso de Portugal (46). Sin embargo, la palabra que aparece en esos relatos italianos, *"Rivolutioni",* aparte de ser usada siempre en plural, tiene la significación de *"tumulto popular",* y de ahí que no se emplee en relación con Portugal, donde no se produjeron revueltas sociales. El levantamiento de Portugal,

que fue el que tuvo una mayor repercusión política a largo plazo, fue el menos revolucionario si utilizamos el criterio moderno de vincular la revolución con la búsqueda de la libertad individual y una cierta orientación social. Por ello, Elliot dice que emplear la palabra "revolución" para esos movimientos contra la monarquía española resulta bastante engañoso y que es preferible hablar de *"revueltas"* (47). En el caso de Sicilia y Nápoles, los sucesos apenas fueron más allá de motines provocados por el hambre, a pesar del aire romántico otorgado a los líderes rebeldes como Massianello. Fueron unas insurrecciones populares, donde al hambre y la miseria se unieron algunos elementos religiosos y milenaristas, con ciertas dosis de protesta política y escasa participación de la élite social. En cambio, la rebelión portuguesa fue todo lo contrario: un movimiento de las élites, que contaba con un líder claro de sangre real, el duque de Braganza, que gozó de apoyo popular, pero sin presencia alguna de movimientos y revueltas sociales.

La revuelta catalana se parece más a la de los Países Bajos, ocurrida casi un siglo antes, incluso por la movilización propagandística, de panfletos y escritos, si bien en Cataluña no existían disidencias religiosas. En la rebelión catalana se produjo una mezcla de movimientos populares y de élites con propósitos separatistas del Gobierno central. El alejamiento y absentismo de los monarcas, cuyos ejércitos alojados en hogares catalanes generaban continuamente incidentes y extorsiones varias, se hallan en el origen de los sucesos que lanzaron a los campesinos a la revuelta, propagada a Barcelona y otras ciudades. La explosión de cólera popular, que acabó en la expulsión de los soldados del Rey y en el asesinato de sus representantes, fue derivando hacia una rebelión social. El asesinato del Virrey Santa Coloma en la revuelta de los *segadors*, originó la quiebra de la autoridad política y dio lugar a que la rebelión se dirigiera contra los ricos y la oligarquía, una vez eliminados los representantes del Rey. A ello se unió el movimiento de separación de Castilla, parecido al de los Países Bajos, cosa que no debe extrañar a nadie, porque, durante los siglos XVI y XVII, los diferentes reinos y territorios de la monarquía española se regían por un sistema de unión con la Corona, que respondía al principio sentado por Solórzano Pereira en su *Política Indiana*: *"Los reinos deben ser regidos y gobernados como si el rey que los mantiene unidos fuera sólo rey de cada uno de ellos"* (48).

Esta configuración de la monarquía española es la que presta similitud a los movimientos de rebeldía de los distintos territorios, que llevaron a uno

de los jefes del ejército español en Cataluña a decir, poco antes de la revuelta: *"Holanda no es más rebelde que la Cerdaña; sólo faltan los predicadores para que además de la obediencia pierdan la fe"* (49). Los catalanes solían rebelarse al grito de "¡Viva el Rey!" y "¡Abajo el mal gobierno!", en una época en que el concepto de patria tenía una significación más regional o local que nacional. Ahora se trataba de ir más allá, contra el mismo Rey, tal vez porque parecía muy verosímil el rumor que atribuía a Olivares el objetivo de establecer "un rey, una ley, una moneda". Cataluña se sublevó primero, y Olivares pidió a los nobles portugueses que se unieran a las tropas del Rey para sofocar la rebelión, pero la oligarquía portuguesa, capitaneada por el duque de Braganza, a quien espoleaba su esposa con insistencia, aprovechó la oportunidad para sublevarse, a su vez, logrando un éxito que en otras circunstancias hubiere resultado casi imposible conseguir. Ello es una prueba más de lo impropio de llamar revolución al levantamiento de Braganza. Tal y como concluye Elliot: *"Diciembre de 1640 fue un golpe de Estado, no una revolución"* (50).

Si en los movimientos de rebeldía y separatismo contra la monarquía española de mediados del siglo XVII no es adecuado hablar de revolución, tampoco lo es en el caso de la Fronda. La política de poder llevada a cabo por Richelieu, el gran rival de Olivares, cuyo paralelo ha sido bien trazado por Elliot en un interesante libro (51), había sumido a Francia en una continua guerra: civil, primero; la de los Treinta Años, después, que ni siquiera se acabó con la Paz de Westfalia en 1648, pues Mazarino continuó la guerra con España hasta la Paz de los Pirineos en 1659. Este casi continuo estado de guerra exigía un enorme esfuerzo en soldados y dinero, que se hacía notar en forma de impuestos abusivos, alojamientos y comida para los soldados, y toda clase de penalidades para una población sometida a enfermedades, plagas y hambre material. En tales circunstancias, nadie debe sorprenderse de la existencia de un permanente estado de inquietud, del que se derivaban disturbios, revueltas contra los recaudadores de Hacienda y toda clase de pillajes y delitos. Si a ello unimos las conspiraciones de grandes y nobles, producidas por los nombramientos de favoritos del monarca, por la distribución de regalías de la Casa Real o por el quebranto de las prerrogativas de ciertas instituciones y consejos, tendremos un amplio abanico de precondiciones para que se produjeran las revueltas de la Fronda, estudiadas por Roland Mousnier en varios ensayos y, especialmente, en el incluido en la recopilación de Forster y Greene (52).

La política de grandeza y prosperidad del Estado trazada por Richelieu chocaba con las libertades y el bienestar de los subditos, órdenes estamentales, ciudades, parlamentos, tribunales y demás corporaciones, que veían con frecuencia burlados sus derechos y privilegios en favor de los múltiples cargos de nueva creación, que propiciaba la política de Richelieu. A ello se unía el enfrentamiento entre la nobleza de sangre y la nobleza de Toga, las reivindicaciones del Parlamento de París, la supresión de los derechos hereditarios y de venta de ciertos cargos, como la llamada *Paulette*. La diversidad del descontento explica las extrañas alianzas en las revueltas de la Fronda: nobles y campesinos, príncipes y burgueses, artesanos y funcionarios aparecían mezclados en alianzas contra las decisiones de la monarquía o los funcionarios de la Hacienda Real, en un proceso que acabó dividiendo el país entre súbditos leales y rebeldes, *frondeurs* y mazarinos, que *"supuso un corte vertical en la jerarquía de la sociedad francesa"* (53). No se trataba de un conflicto de clases o de estamentos, sino de una rebelión contra el Rey y el aparato del Estado que estalló en múltiples lugares –de Burdeos a Languedoc, de Angers a Perigord, de Normandía a Toulouse– que si bien comenzó como una vuelta a los buenos tiempos del pasado, acabó derivando en algunas peticiones, como las del Parlamento de París, que iban en la dirección de las revoluciones modernas. Lo que ocurrió, sin embargo, impidiendo que la Fronda derivara en algo parecido a la Revolución Inglesa, fue que el gobierno de Luis XIV era muy distinto del gobierno de Carlos I, tanto en poder efectivo como en astucia.

La inclusión de la revuelta de Pugachov junto a estas rebeliones del siglo XVII es bastante discutible. Marc Raeff, autor del interesante ensayo sobre el levantamiento de Emilian Pugachov en los días de Catalina II, justifica su inclusión con el argumento de que Rusia, pese a las transformaciones de Pedro el Grande, llevaba casi un siglo de retraso con respecto a España, Inglaterra y Francia, y, por consiguiente, la rebelión acaudillada por Pugachov en 1773-74 podía considerarse como la homóloga rusa de las rebeliones de la Europa Occidental de los siglo XVI y XVII, que venimos considerando (54). Sin embargo, es dudoso que se puedan equiparar las condiciones existentes en el Oriente ruso y el Occidente europeo, incluso con ese desfase de más de un siglo.

Sin duda, la situación de los campesinos rusos era calamitosa, sumidos en una servidumbre oriental, sometidos a múltiples impuestos, cargas y abusos de la nobleza, y bastante abandonados a su suerte por el poder central del Estado. A ello se unían los rumores sobre la misteriosa muerte del zar Pedro III,

a quien se consideraba vivo, esperándose su vuelta a la manera de un sebastianismo ruso, y que dio lugar a la aparición de múltiples pretendientes, que se presentaban como el zar Pedro, que habría regresado para liberar y redimir a los campesinos, en una curiosa mezcla de sebastianismo y de Segunda Venida de Cristo. En ese ambiente aparece también Pugachov como el supuesto zar Pedro III, desplegando sus andanzas por los territorios del Valle del Volga medio y de las llanuras abiertas entre los Urales y el Mar Caspio. Pugachov se ganó el apoyo de los cosacos del Don y de varios monasterios ocupados por los Antiguos Creyentes, así como de numerosos siervos campesinos y de siervos industriales a quienes se mantenía en durísimas condiciones de trabajo en minas y fábricas, y la sublevación se hizo general en ese área de influencia. Nobles y terratenientes fueron asesinados y puestos en fuga, sus haciendas fueron quemadas, el miedo a los campesinos y cosacos se fue extendiendo y llegó hasta Moscú, en una forma que recuerda el *"Gran Miedo de 1789"* de la Revolución Francesa, aunque en Rusia el miedo no era tanto a los bandidos como a los cosacos alzados de Pugachov (55).

¿Qué podemos decir nosotros de la rebelión de Pugachov? ¿Fue un esfuerzo consciente de querer cambiar el sistema social y político o, por el contrario, un simple estallido de furia y rebeldía? Algunos historiadores soviéticos hablan de guerra campesina, pero, salvo en su fase final, la rebelión fue principalmente un asunto de cosacos y Pugachov no se planteó seriamente utilizar los siervos sublevados contra Moscú. Aparecía como un Zar liberador y justiciero, a quien nadie derrotó a campo abierto, pero su mensaje se parecía más al de un nuevo Mesías que al de un revolucionario lanzado a la conquista del poder y, al final, sus propios seguidores acabaron entregándole a las autoridades imperiales. Puschkin, a quien se debe la primera historia de la rebelión de Pugachov, se sintió lógicamente atraído por la figura del rebelde liberador de los siervos. En su *Historia de Pugachov* –donde abundan datos, documentos y anécdotas, un poco en el estilo de la llamada *histoire evene-mentielle* que tanto desagradaba a Lucien Fébvre– Puschkin parece mantener un juicio severo contra Pugachov, explicable dadas las actuaciones de la censura rusa, donde el *"impostor"* no queda bien parado (56). Es curioso, sin embargo, ver la complacencia con que Puschkin relata la desabrida respuesta de Catalina II a Voltaire, en respuesta a la carta en que éste insinuaba que Pugachov era un instrumento al servicio de la política turca (57). En unas "observaciones generales", que Puschkin escribió al final de su *Historia*, comenta que *"todo el populacho hizo*

causa común con Pugachov", que *"el clero le acogió con complacencia"* y que *"la nobleza fue la única que se puso abiertamente al lado del Gobierno",* aunque, al principio, Pugachov intentó atraerla para su bando, cosa incompatible con sus intereses. Puschkin apenas disimula su simpatía por la rebelión, y, al final de las "observaciones", escribe: *"No hay mal que sin bien no venga: el alzamiento de Pugachov señaló al Gobierno la necesidad de llevar a cabo numerosas transformaciones"* (58). Esta simpatía se hace más evidente en la novela de Puschkin, *La hija del capitán*, centrada en la rebelión de Pugachov, donde la descripción de los avatares del supuesto zar vagabundo, al frente de sus cosacos, sirven de fondo a la expresión de un sentimiento renovador de las relaciones entre las clases superiores y el pueblo ruso, que pudieran abrir el camino a la modernización de aquella sociedad injusta (59).

En la rebelión de Pugachov se advertían los rasgos modernizadores de Pedro el Grande, situando en un primer plano el servicio a la causa pública por parte de nobles y plebeyos, dentro de una especie de Estado litúrgico donde los hombres libres servirían militarmente como cosacos o como burócratas del zar, y donde los campesinos dejarían de ser siervos de señores o monasterios para convertirse también en empleados estatales. Había ahí una curiosa idea de la libertad, en la que cada uno debería servir con fidelidad a su condición de labrador de la tierra, ganadero nómada o cosaco independiente, todos ellos libres a la manera de los animales de la estepa. Y todo ello bajo la mirada y el cuidado benévolo de un gobernante justo que garantizase el bienestar en el marco de una obediencia al soberano, depositario de un poder personal y directo, sin instituciones que pudieran dificultar la actuación del zar como un buen *"padrecito".* En definitiva, según concluye Marc Raeff, *"el movimiento fue "reaccionario" en el sentido etimológico del término, con su predominio de elementos ideológicos negativos-pasivos; a veces parecía un deseo infantil de volver a la calma y seguridad de la protección familiar"* (60).

Todo este conjunto de sublevaciones y movimientos de rebeldía, pese a los rasgos de modernidad que a veces se observa en algunos de ellos, resultan mejor caracterizados como levantamientos y rebeliones contra un gobierno central, a diferencia de los acontecimientos ingleses de 1648 y 1688, que responden ya a la concepción moderna de la revolución. Y no deja de ser significativo que Inglaterra, el país donde se producen las primeras revoluciones políticas de la modernidad, sea también el país donde ocurrirá la primera revolución industrial.

IV

El fenómeno revolucionario europeo de los tiempos modernos viene claramente señalado por tres hitos históricos: las revoluciones de Inglaterra, Francia y Rusia, porque la revolución norteamericana, también decisiva en la historia del mundo, pertenece a otro continente y presenta unas peculiaridades que requieren un tratamiento diferenciado. De las tres grandes revoluciones europeas, la inglesa es la que hoy aparece más desdibujada en la imagen revolucionaria que tienen los europeos continentales, tal vez por la mitología derivada de los acontecimientos franceses, incluido Napoleón, pero también por la gran obra de Gardiner sobre la Revolución Inglesa, aparecida en la segunda mitad del siglo pasado, que la encasilló, en una visión muy unilateral, como revolución puritana, con excesivo énfasis en el conflicto religioso como explicación y fuerza motriz del evento (61). Otras interpretaciones, como la de Clarendon, habían planteado la revolución de 1642-49 como la última de las grandes revueltas contra reyes impopulares, que se habían venido sucediendo en Inglaterra desde la Edad Media (62), mientras Macaulay creía que significaba el primer gran choque entre la tiranía y la libertad que situó a Inglaterra en el buen camino de la monarquía parlamentaria (63). A su vez, las interpretaciones marxistas, que la presentan como una revolución burguesa, empezaron ya con Federico Engels, que en su *Socialismo utópico* la consideró como la segunda gran insurrección de la burguesía –la primera habría sido la Reforma de Lutero– que fue quien la puso en marcha en las ciudades, aunque hubiesen sido luego los campesinos medios de los distritos rurales quienes de verdad consiguieran el triunfo (64). En la misma línea se mueven las interpretaciones de Tawney y de Christopher Hill. El gran estudio de Tawney sobre la vida económica de Inglaterra antes de la Guerra Civil –donde se percibe ya el sentido individualista de la *gentry* que protagonizó los cercados de tierras *(Enclosures)*, tan unido después a las empresas de la burguesía comercial e industrial –es el punto de partida de Barrington Moore para su valoración de la gran importancia de los aspectos agrarios durante la Guerra Civil inglesa, impulsada por una *gentry* transformadora de la sociedad rural, pero, al mismo

tiempo, en estrecha conexión personal y de negocios con las capas altas de la burguesía, siendo esta alianza agraria y burguesa la que protagonizó la gran revolución, que decapitó al Rey y generó un clima de disuasión de cualquier veleidad antiparlamentaria futura en la monarquía inglesa (65).

Aunque no han faltado, frente a las interpretaciones anteriores, partidarios de ver la Revolución Inglesa como una especie de rebelión a la desesperada –conducida por elementos retrógrados de la sociedad, llenos de intolerancia y sectarismo religioso, que pretendían dar marcha atrás a la historia para mayor gloria de un sueño anacrónico– la Guerra Civil de 1640 va más allá de una revuelta contra el rey y más allá de una mera revolución puritana. Se trata de una revolución moderna, donde se plantearon cambios fundamentales en la estructura de la sociedad inglesa, como fue el caso de los Niveladores, si bien los elementos de la vieja sociedad lograron controlar la situación, como se vio a la hora de hacer una nueva distribución de la riqueza. Sin embargo, no es menos cierto que la Revolución alcanzó un notable grado de radicalismo e innovación política, incluida la muerte del rey, que no permite compararla con las otras rebeliones contemporáneas de Europa, ya se trate de la Fronda, Cataluña o Portugal (66).

Las revoluciones inglesas del siglo XVII, mucho más radicales que cualquier otra rebelión de la época, muestran el escaso fundamento del mito de la peculiar capacidad británica para resolver sus diferencias mediante procesos pacíficos y democráticos. Eso ocurrió después, pero no antes de las revoluciones, que, además, tampoco pueden entenderse bien si no se tiene en cuenta la anterior historia inglesa de los Tudor y los Estuardos, cuando se produjo su singularización respecto de los países más avanzados del continente. Durante la Edad Media, Europa se hallaba constituida por una estructura fragmentada de estados y corporaciones, donde la nobleza, el clero, los burgueses y los villanos se gobernaban por unas leyes particularistas, que diferían según se tratara de un convento, de un castillo o de una ciudad amurallada. Los individuos gozaban de escasa libertad y su iniciativa se veía constreñida por reglas y disposiciones rígidas, en un medio intelectual y moral estrechamente controlado por la Iglesia cristiana. La salida de esa situación sólo era posible mediante el poder de los nacientes Estados nacionales, que iban a estructurar verticalmente el suelo europeo mediante la constitución de unos reinos soberanos e independientes de la vieja constelación de poderes medievales. Pero, en Inglaterra, el proceso se hizo de un modo que dejó más espacio libre para el pensamiento

y la iniciativa individual, en virtud de la evolución del poder de la corona y del Parlamento, y del giro peculiar que aquí adoptó la Reforma religiosa. El Renacimiento y la Reforma afectaron, en grado diverso y con desfases cronológicos, a todos los países europeos, que fueron cambiando las formas y estructuras medievales por la nuevas realidades unificadas del Estado moderno, el cual concentró el poder en manos de los reyes, empezando por España, Portugal y Francia, verdaderos adelantados de la nueva realidad política. "*Pero mientras en Francia y España* –escribe Trevelyan– *la nueva monarquía estaba aliada con la antigua iglesia, en Inglaterra lo estaba con el antiguo parlamento. En Francia y en España la religión medieval fue mantenida, mientras los parlamentos medievales decayeron y el derecho imperial romano fue aceptado como base del poder absoluto del príncipe. En Inglaterra fue cambiada la religión medieval, mientras conservábamos los parlamentos medievales, el* ***Common Law*** *nativo y el carácter constitucional de la monarquía. La distinción entre Inglaterra y la Europa continental, en particular la Europa latina, que la conquista normanda había oscurecido, se destacó una vez más por estos desarrollos opuestos en ambos lados del Canal*" (67).

Las cosas fueron algo más complejas de lo que sugiere ese esquema de Trevelyan, pero sí es cierto que a los dos lados del Canal se establecieron modelos y ritmos distintos en la evolución del Estado moderno. La Inglaterra de los Tudor siguió manteniendo la mayoría de los órdenes, instituciones y corporaciones de la vida medieval. Las universidades, la nobleza, el clero, las corporaciones de las ciudades, continuaron manteniendo sus antiguas formas, salvo en el caso de las órdenes monásticas, que no pudieron encajar en el nuevo sistema y fueron suprimidas. En cambio, los viejos privilegios feudales y eclesiásticos fueron abolidos, de acuerdo con la nueva idea de un Estado nacional encargado de velar por las libertades de cualquier súbdito inglés y de regular los intereses comunes, como ocurrió en el caso del comercio. Se produjo, además, una declaración de igualdad ante la ley para todos los ciudadanos, ya fueran nobles o comunes, clérigos o laicos. En principio, bajo los Tudor, que entronizaron la total independencia de la nación soberana encarnada en la persona del rey, el parlamento iría desarrollando sus funciones de la mano de los propios príncipes, haciéndose cargo de lo que constituye un Estado moderno. Pero los Tudor, en realidad, tomaron en su mano la regulación y el control de la economía, de las normas del aprendizaje, del nombramiento de los jueces de paz y hasta del cuidado de los pobres, extendiendo su poder de

un modo que ha llevado a varios autores recientes a hablar, en contra de las viejas concepciones, del *"despotismo"* de los Tudor. En cualquier caso, ese *"despotismo"* no fue nunca el del Rey Sol, y los Tudor dieron una nueva dirección al pueblo inglés, planteando ya la conveniencia de una política diplomática de *"equilibrio de poder"* y una política naval encaminada a la creación de una gran marina real, iniciada por Enrique VIII y engrandecida por Isabel, que estuvo en condiciones de protagonizar la derrota de la Armada Invencible de Felipe II y los éxitos de navegación de Drake, abriendo el mar al dominio de Inglaterra, en clara y abierta confrontación con el poder marítimo de España.

Los Tudor dieron un fuerte impulso al papel del parlamento, al decidir Enrique VIII utilizarlo como instrumento decisivo para llevar a cabo la reforma religiosa, mediante un intenso proceso legislativo de la Cámara de los Comunes que consumó la ruptura con Roma, destruyó los monasterios y dejó instaurada la supremacía del Estado sobre la Iglesia en Inglaterra. La secularización de los bienes monásticos contribuyó a consolidar la gran reforma monárquico-parlamentaria con la alianza de los nuevos intereses creados, si bien quedaba abierto el enfrentamiento entre católicos y protestantes. Este conflicto se hará especialmente agudo durante la época de María, la hija de Catalina de Aragón y esposa de Felipe II. Durante el corto tiempo de su matrimonio, aparte de una vuelta de la influencia católica, con numerosas quemas de protestantes, Inglaterra fue de hecho un país vasallo de España, especialmente en política exterior. Pero las cosas cambiaron radicalmente con la subida al trono de Isabel, creadora de la moderna Inglaterra, especialmente después del desastre de la Invencible. En el orden religioso, Isabel se volcó a favor de la causa protestante, que vio asegurada su situación en Inglaterra mientras en Francia los hugonotes sufrían la matanza de San Bartolomé. En el orden político, la insularidad inglesa y el poder de su marina permitieron el desarrollo del gobierno parlamentario y de las libertades personales de los súbditos ingleses, mientras los irlandeses vivían la personal y larga tragedia que empezó a depararles Enrique VIII con la espectacular escena de colgar a los Fitzgerald (68). Sin embargo, el fortalecimiento del poder de la corona en el parlamento, necesario para poder frenar el poderío español, frenó también el desarrollo de las libertades, y aunque no se puede decir que Inglaterra fuese un despotismo, la realidad es que no existía libertad religiosa, ni libertad política, dándose una mayor tolerancia en el caso de la libertad intelectual. El genio de Shakespeare llenó de brillo dramático la época isabelina, aunque tal vez en

su época alcanzara una mayor difusión la música de los madrigalistas ingleses, como Morley, Weelkes o Gibbons, mientras en España e Italia se lograban las grandes cimas de la música polifónica con Morales, Palestrina, Orlando de Lasso o Luis de Victoria (69).

Con los Estuardos, Inglaterra va acentuar su singularidad nacional y política, como resultado de la cruenta confrontación entre el rey y el parlamento y de los conflictos religiosos, que finalizó con el afianzamiento del sistema de gobierno parlamentario y el desarrollo de las libertades civiles, en clara oposición a las corrientes predominante en el continente a favor del absolutismo real, la burocracia centralizada y la sujeción del individuo al Estado. Trevelyan describe ese contraste de un modo incisivo y conciso: *"Mientras los Estados Generales de Francia y las Cortes de Castilla y de Aragón estaban cesando de ejercer aún sus funciones medievales, mientras la vida política de Alemania se atrofiaba en el mosaico de pequeños principados que constituían el Imperio, la Cámara de los Comunes, en alianza con los mercaderes y los juristas del Common Law, se convirtió en órgano gobernante de una nación moderna. Logró esto desarrollando en su interior un complicado sistema de procedimiento mediante comisiones, y venciendo al poder real, en una serie de pugnas cuyo motivo principal fue religioso y cuyo principal resultado fue político"* (70).

En la época Tudor, si bien no era posible el despotismo al no existir un ejército y una burocracia centralizada a disposición del gobierno, sí se daba un gran culto al rey, que hacía del poder algo mucho más metafísico que material, presentándose el príncipe ungido, como *"elegido del Señor",* envuelto en una especie de radiante majestad solar. Los Estuardos, en cambio, se mostraron desde el principio más amigos de reclamar poderes reales y tangibles, entrando en conflicto con la Cámara de los Comunes al mismo tiempo que atizaban las controversias religiosas. Cuando Jacobo I Estuardo, hasta entonces Jacobo VI de Escocia, sucedió a Isabel en el trono de Inglaterra, se produjo la unión de las dos coronas, pero no la unión de los parlamentos, de las iglesias o de las leyes de los dos reinos, en un ambiente de hostilidad entre los dos pueblos y en unas circunstancias personales de Jacobo de completa ignorancia acerca de la sociedad inglesa, y de falta absoluta de experiencia en cuanto a una Cámara como la de los Comunes, pues el llamado Parlamento Escocés era un mero tribunal de registro. Jacobo no entendió nunca las limitaciones impuestas por los Comunes al poder real, y, encima, manejó muy mal la cuestión de los católicos ingleses, movilizados por el contrarrevolucionario partido de los jesuitas,

que acabaron tramando la *"conspiración de la pólvora"* para destruir al rey y al parlamento. Jacobo gustaba poco de la guerra y sus gentes, descuidó por completo la modernización de la flota y, de pronto, se vio sometido a la dura prueba de la Guerra de los Treinta Años, donde las fuerzas del catolicismo, ahora dirigidas por Austria, invadieron Bohemia y el Palatinado, expulsando de sus dominios al yerno de Jacobo.

El nada belicoso rey, poco favorecido por la madre naturaleza, gran bebedor y gran comilón, aficionado a los jóvenes vigorosos y enérgicos, se había entregado a su favorito, Jorge Villiers, que, de un modo fulgurante, escaló todos los grados de la jerarquía nobiliaria: barón, marqués y duque de Buckingham, acumulando los cargos de Gran Almirante de Inglaterra, Capitán General de los Ejércitos, Condestable del Castillo de Windsor, Juez Mayor de los bosques y otras prebendas, que llegaron a producirle más de veinte millones de francos-oro al año (71). Pero, en cambio, las finanzas del Rey, que era un gran derrochador, andaban muy mal, porque el Parlamento se negaba a votar los impuestos que él quería. Jacobo, que nunca había tenido esas limitaciones en Escocia, no entendía la actitud de los Comunes, que le repetían a diario que no hay dinero sin parlamento, siendo así que él creía que los reyes de España y de Francia imponían tributos y gabelas a placer, mientras él estaba atado por una Cámara que ni siquiera se avino al pago de 200.000 libras esterlinas anuales a cambio de su real renuncia a una serie de derechos feudales. El parlamento fue disuelto y el Rey se procuraba ingresos por los medios más imaginativos, desde la tala de bosques a la venta de unos nuevos títulos de **barones** que él se inventó. Pero la Guerra de los Treinta Años y la llamada de auxilio de su yerno, el elector palatino Federico V, le obligó a reunir de nuevo el Parlamento, con el fin de pedir fondos para una posible intervención. Los Comunes votaron los subsidios militares, pero pusieron una serie de condiciones y criticaron duramente la política gubernamental. Jacobo y su favorito Buckingham decidieron aproximarse a la Monarquía española, cuyo embajador en Londres, el marqués de Gondomar, ejerció una influencia importante en la política inglesa, y empezó a ponerse en marcha el proyecto de casar a Carlos, heredero de la corona, con la hija del rey de España. Tal idea no gustó al Parlamento, que pidió al rey que buscara para su hijo una esposa protestante, sucediéndose incidentes y protestas que culminaron en una nueva disolución de las Cámaras. El Príncipe de Gales y el Duque de Buckingham protagonizaron un rocambolesco viaje a Madrid, donde había

regresado ya el embajador Gondomar, para negociar directamente las condiciones del matrimonio con la infanta española. Sin embargo, a pesar del entusiasmo del Príncipe de Gales –que se declaraba enamorado y dispuesto a aceptar, no ya la intervención del Papa de Roma y sus dispensas, sino incluso las decisiones de una junta de teólogos acerca de si el matrimonio favorecía o no al catolicismo– el proyecto matrimonial fracasó. Las negociaciones entre Buckingham y Olivares, que se tenían una gran antipatía mutua, donde la parte española presentaba una ristra interminable de condiciones en materia religiosa, desde garantías para los católicos ingleses o para la educación católica de los hijos del matrimonio, hasta la conversión del Príncipe de Gales al catolicismo, acabaron por hacer imposible el acuerdo. John Elliot, que cuenta ampliamente los avatares del proyecto en su libro sobre Olivares, dice que es probable que el fracaso de la boda se deba al Conde-Duque, tal y como él mismo se atribuía en una carta privada (72). En cualquier caso, fracasado el proyecto de matrimonio con la infanta española, Carlos se casó con otra ferviente católica: Enriqueta María de Francia, hermana de Luis XIII, destinada a causar trastornos sin cuento a los Estuardos y a los ingleses.

Muerto Jacobo, Buckingham continuó gozando de la confianza ilimitada del nuevo rey, Carlos I. El favorito emprendió ahora una serie de aventuras guerreras, erigido en gran paladín de la causa protestante, y las aventuras terminaron en desastres continuados y costosos, originando un violento conflicto entre la Corona y la Cámara de los Comunes, que desembocará en la Guerra Civil y la Revolución. Carlos se empeñó en imponer su voluntad al Parlamento, amenazando con medidas drásticas si no se le concedían los subsidios solicitados, y el Parlamento reaccionó, a su vez, redactando una **Petición de derechos,** que comprendía cuatro puntos esenciales: 1) La Nación no puede ser obligada a soportar empréstitos ni a pagar impuestos no votados en el Parlamento; 2) Nadie puede ser detenido ni privado de sus bienes sin una decisión judicial previa; 3) Deben acabarse las detenciones arbitrarias de ciudadanos en virtud de leyes marciales; 4) Se pondrá fin a los alojamientos obligatorios de militares en domicilios civiles (73).

A regañadientes, el rey se vio obligado a dar su asentimiento a la **petición,** y los Comunes, siguiendo en su escalada, exigieron entonces que se juzgara a Buckinghan por cohecho, asunto que fue providencialmente resuelto, porque un fanático puritano asesinó al favorito y presuntuoso duque. El rey aprovechó el verano para enviar al Parlamento de vacaciones y

para mandar a sus funcionarios a recaudar impuestos. Al abrirse de nuevo las sesiones parlamentarias, los Comunes decidieron votar una amonestación al Rey por su ilegal recaudación y Carlos disolvió el Parlamento, inaugurando una etapa de gobierno personal autocrático que duró 12 años, en contra de la doctrina recientemente elaborada por Edward Coke y simbolizada en la **Petición de derechos.** Pero eso era tan sólo una fase del combate que enfrentaba dos concepciones opuestas del poder político. Jacobo y Carlos Estuardo, apoyados en las tesis jurídicas del derecho romano, sostenían la doctrina de que la voluntad del Rey era la fuente del derecho y de las leyes, siendo los jueces meros ejecutores de esa voluntad, como "leones bajo el trono". La doctrina de Coke, en cambio, dentro de la mejor tradición del *Common Law* inglés, consideraba a la ley con autonomía propia, sólo alterable por el Parlamento, imparcialmente aplicada por los jueces, lejos de la arbitrariedad de cualquier tribunal de prerrogativa, como la Cámara Estrellada, que pertenecía a la tradición jurídica del continente (74). Es decir: la doctrina amparada en las tradiciones medievales, que defendía Coke, fue la que sirvió, después de la victoria del Parlamento y la Revolución, para asentar las libertades de un gobierno moderno, mientras que la procedente de las nuevas ideas renacentistas era la que servía de fundamento a la monarquía absoluta, como ocurrió en el continente. Ese conflicto fue el que se dirimió en la Revolución Inglesa, después de una larga lucha.

Carlos I, ganador del primer asalto del combate, se apoyó para su gobierno autocrático en dos nuevos favoritos: Tomás Wentworth y el arzobispo Laud. Wentworth, colmado de honores y convertido en Lord Strafford, según Macaulay fue *"el primer inglés para quien su dignidad de par vendría a ser la consagración de su propia infamia".* Impulsó el gobierno de Carlos con la preocupación básica de tener bien repletas las arcas del tesoro, estableciendo por doquier monopolios e impuestos, como el famoso del *ship money*, y soñando con dar a Inglaterra una administración real similar a la que Richelieu había impuesto en Francia. Pero llegó tarde para poder hacerlo y sólo fue capaz de oprimir a los protestantes del Ulster y de reclutar un ejército irlandés católico para luchar contra el partido parlamentario inglés. En cuanto a Laud –un eclesiástico notable que llegó a arzobispo de Canterbury, y a quien Christopher Hill ha tratado de rehabilitar hace unos años– también había sido fulminado por el juicio de Macaulay: *"Tengo por este hombre un desprecio más grande que por cualquier otro personaje de nuestra historia"* (75). Este juicio

tiene mucho que ver con los esfuerzos realizados por Laud en favor del partido de la Alta Iglesia, que defendía la esencia divina de la función de los obispos y el valor de los sacramentos, en contra de los puritanos, cuestión que enconó al máximo el conflicto religioso en Inglaterra y selló la alianza de la Alta Iglesia y el despotismo de Carlos. De ahí la necesidad de aclarar la cuestión religiosa para entender las revoluciones inglesas del siglo XVII.

La Reforma de Enrique VIII se completó en el reinado de Isabel con la adopción de los treinta y nueve artículos de la Iglesia Anglicana, liberada de la obediencia al Papa pero enfeudada a la Corona, de quien dependían los sacerdotes como si fueran funcionarios, manteniéndose los diezmos y las propiedades de los obispos, aunque no las de las órdenes monásticas. Esta situación de privilegio no gustaba a los reformadores más radicales, que exigían una *"purificación"* de la Iglesia para regresar a la sencillez primitiva, suprimiendo la ornamentación y las pompas litúrgicas del catolicismo y las manifestaciones de *"idolatría"* del culto oficial. Los radicales –que se autodenominaban *"puros",* dando así el nombre a la secta puritana– preferían celebrar el culto sencillo en casas particulares, que facilitaba el contacto personal en pequeños grupos y contribuía a extender esas ideas de purificación al campo de la vida profana, dibujándose pronto dos tendencias dentro de los propios puritanos. La tendencia moderada se conformaba con clausurar la ruptura con Roma, suprimiendo el episcopado para sustituirlo por los ancianos designados por los propios fieles –los **presbíteros**– quienes, juntamente con los ministros, asumían la administración de la comunidad **presbiteriana,** frente a la comunidad **episcopaliana** que seguía administrada por los obispos. Sin embargo, a finales del siglo XVI empezó a cobrar cuerpo una tendencia mucho más radical dentro de los puritanos, que pretendían suprimir también los sínodos presbiterianos, los cuales habían sustituido la dirección unipersonal de los obispos, impuesta desde arriba, por una dirección colegiada surgida desde abajo. Los radicales no querían ningún tipo de dirección colegiada y sostenían el derecho de toda comunidad religiosa a mantenerse y administrarse con plena independencia, y de ahí que adoptaran el nombre de **Independientes,** recogiendo al mismo tiempo el sentimiento de igualitarismo, no sólo religioso, sino también social, que se mantenía en las tradiciones medievales de los **Lollardos,** aquellos sacerdotes nómadas que se movían por los condados campesinos predicando las doctrinas reformistas de John Wiclef (76). Y, claro está, al lado de todos los protestantes, seguían los católicos partidarios de

Roma, que cobraron fuerza en los tiempos de María y con la esposa católica de Carlos I, María Enriqueta, además de su privilegiada situación en Irlanda.

Esta situación religiosa se complicaba aún más por las diferencias que se daban entre Inglaterra y Escocia, tanto en el orden religioso como en el político, que chocaron violentamente al unirse las dos Coronas. En Inglaterra, la Iglesia anglicana mantenía la estructura episcopal y una organización puramente clerical, y el control de los laicos se ejercía a través de la Corona y de un Parlamento dotado de importantes funciones y poderes. En Escocia, por el contrario, la Iglesia presbiteriana atribuía una participación activa a los laicos en la organización y gobierno eclesiástico, mientras que en el orden político su parlamento era una entelequia sin poder alguno. En esas circunstancias, se comprende que, en Inglaterra, tanto si se trataba de realistas o de parlamentarios, de anglicanos o de puritanos, todos estaban a favor de un control de la Iglesia por el Estado, entendido como Corona y Parlamento; en Escocia, en cambio, los presbiterianos deseaban el control del Estado por la Iglesia colegiada, única forma que tenían los laicos de participar en el poder. Esta diferente posición, que respondía a la situación real de las dos poblaciones, no acertó a percibirse con nitidez en la política de la época. *"En aquellos días* –escribe Trevelyan– *cuando la idea y la práctica de la representación se encontraban aún en la primera etapa de desarrollo, los ingleses estaban mejor representados por su antiguo parlamento y los escoceses por su nueva Iglesia. Pero esta diferencia de la posición en los dos extremos de la isla no fue comprendida por los gobernantes de Inglaterra. Jacobo I, habiendo sido educado en Escocia, había supuesto que el parlamento inglés, como el escocés, existía para obedecer al Consejo Privado. Su hijo Carlos, educado en Inglaterra, cometió el error correspondiente de suponer que la Iglesia escocesa podía, como la inglesa, ser moldeada por el mandato real"* (77).

Los hechos se encargaron de poner de relieve esta disparidad existente entre los dos reinos y la Revolución siguió dos caminos distintos: en Escocia, la rebelión contra Carlos y el arzobispo Laud se hizo en forma de un convenio religioso (*covenant*), que canalizaba la acción a través de una Asamblea religiosa encargada de controlar el Estado, el cual, a su vez, trató de dominar las fuerzas religiosas a través del Consejo Privado, que llegó a ser todopoderoso durante la Restauración y que mantuvo vivas las querellas de los escoceses hasta que, por el acuerdo de la Revolución de 1688, se estableció el presbiterianismo como religión oficial de Escocia, integrada y subordinada al nuevo Estado parlamentario. En Inglaterra, por el contrario, el núcleo central del

conflicto revolucionario no estaba en el enfrentamiento de la Iglesia con la Corona, sino entre la Corona y el Parlamento, solicitando los súbditos ingleses que la Iglesia fuese protestante en los servicios y representativa de los laicos en la estructura interna, en contra de las pretensiones de la Corona y del arzobispo Laud, empeñado en imponer la obligatoriedad de su Libro de Oraciones. Pero, al mismo tiempo, los ingleses reclamaban aún con más firmeza el control político de la hacienda y la fuerza armada. El triunfo definitivo del Parlamento requirió dos revoluciones sucesivas en el plazo de medio siglo, dejando abierta la era de las revoluciones modernas.

V

La primera Revolución Inglesa, que va surgir de ese enfrentamiento de la Corona con el Parlamento y las iglesias puritanas, no es una mera rebelión de tipo religioso ni una guerra civil promovida por intereses y resentimientos de tipo aristocrático, sino una auténtica revolución moderna, que mucho antes de que se plantearan las exigencias radicales de los **Niveladores,** incluso antes de que estallara la guerra civil, se dejaba ya sentir en el lenguaje del sermón que Thomas Case pronunció ante el Parlamento Largo: *"La reforma debe ser universal… Reformad todos los lugares, a todas las personas y profesiones. Reformad los tribunales de justicia, los magistrados inferiores… Reformad las universidades, reformad las ciudades, reformad los condados, reformad las escuelas primarias, reformad el Sabbath (domingo), las ordenanzas, el culto divino... Tenéis más trabajo que hacer del que yo pueda deciros… Todas las plantas que mi Padre celestial no haya plantado serán arrancadas"* (78).

Reformar era lo que pretendían los miembros de la nobleza y de la *gentry* reunidos en Westminster, en 1640, en el llamado Parlamento Breve –duró un mes escaso– cuando chocaron con la altanería de Carlos I y sus exigencias tributarias, duramente rebatidas en el largo e implacable discurso de John Pym, que logró el apoyo unánime de la Cámara, originando su disolución fulminante. Pero el nuevo Parlamento que el Rey se vio obligado a convocar, poco después, el llamado Parlamento Largo, iba adoptar medidas de alcance revolucionario: supresión de la Cámara Estrellada y demás jurisdicciones arbitrarias; procesamiento de quienes hubieran participado en la recaudación del impuesto sobre los navíos; encarcelamiento del arzobispo Laud y puesta en libertad de sus víctimas; juicio y decapitación del favorito Strafford; acuerdo por el que los Comunes sólo podían ser disueltos o suspendidos por decisión propia; y aprobación, en este caso por un pequeño margen de votos, del proyecto de una Gran Amonestación redactada por Pyn, dirigida formalmente al Rey, pero pensada para su divulgación cara a la opinión pública. Se planteaba así desde el principio un cambio fundamental en la concepción del poder político y de la estructura institucional del Estado, abandonándose el viejo

mito del derecho divino de los reyes para sustituirlo por una constitución política equilibrada que distribuía los poderes entre el monarca y la asamblea representativa de la nación política activa.

Esa decisión revolucionaria de enfrentarse al poder real recibió su impulso fundamental del puritanismo, porque en él se hallaba el sistema de creencias necesario para oponerse con fuerza y autoridad suficientes a la vieja doctrina del derecho divino de los reyes, que desde los días lejanos de Ricardo II venía situando en la voluntad real la única fuente del derecho, consagrada por la gracia de Dios y el principio hereditario, al margen de cualquier limitación consuetudinaria o de otro tipo (79). En ese sentido, la influencia del puritanismo, que tanto ponderó Gardiner en su magna obra, no la discute nadie. Sin embargo –al margen de las valiosas aportaciones realizadas fundamentalmente por historiadores marxistas, que han puesto el acento interpretativo de la revolución inglesa en el temprano crecimiento y desarrollo capitalista del comercio, la industria y la agricultura anteriores a la Revolución– Christopher Hill, en consonancia con el libro de Daniel Mornet, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*, ha querido rebatir la extendida creencia de que la Revolución Inglesa no tuvo tales orígenes. *"El puritanismo* –escribe Hill– *fue quizás el conjunto de ideas más importante que preparó las mentes de los hombres para la revolución, pero no fue el único. Después de dos décadas de interpretaciones económicas de la guerra civil inglesa, supongo que los tiempos estarán maduros para su resurgimiento del interés por las ideas que movieron a los revolucionarios del siglo XVII"* (80).

Entre los promotores de tales ideas, Hill dedica especial atención a Bacon, Coke y Walter Ralegh. Bacon tenía un agudo pensamiento político, en nada inferior al pensamiento científico que se le reconoce universalmente, y Gardiner lo consideraba el Turgot de la Revolución Inglesa, en el sentido de que tal vez era el único hombre capaz de haberla podido evitar (81). Edward Coke, el brillante jurista que presidió la Cámara de los Comunes y elaboró la doctrina defensora de los derechos del parlamento y del *common law*, hizo una inmensa aportación a la teoría y a la historia constitucional dotándola no sólo de rigurosas teorías jurídico-políticas –que establecen una línea divisoria entre lo medieval y lo moderno, según la autorizada opinión de Maitland– sino dándole también a la Constitución inglesa la apoyatura de un gran mito histórico que pudiera parangonarse con los mitos tradicionales de la religión. Y ese mito, consecuencia lógica de la valoración y modernización del *common*

law, venía constituido por una apasionada interpretación de la Carta Magna y las leyes parlamentarias inglesas, que Guillermo el Conquistador había venido a interrumpir (82). En cuanto a Walter Ralegh era el gran valedor de una radical política antiespañola, que le llevó, primero, a la prisión en la torre de Londres, acusado de conspiración, y después –tras su liberación y embarque hacia la Guayana, donde luchó contra España– a ser ejecutado por las presiones y exigencias del Conde de Gondomar, entonces embajador en Londres. Ralegh –conocedor de todos los mares, protector de las ciencias y empresas relacionadas con la navegación, lector de Maquiavelo y Copérnico, de Galileo y Bodino– no era ningún gran teórico, pero sí un buen divulgador de conceptos modernos, obsesionado con la idea de sustituir el imperio español por un imperio inglés, que, en su *Historia del Mundo*, no deja pasar ninguna oportunidad de excitar a sus lectores contra España. Era un precoz defensor del liberalismo económico en un mundo mercantilista, y pasa por ser el introductor de las patatas y el tabaco en Gran Bretaña, aparte de su participación en empresas comerciales y marítimas de mayor envergadura, convencido de que, *"quien domina el mar domina el comercio, y quien domina el comercio domina el mundo"*. Era un "moderno" que soñaba con grandes empresas patrióticas, y un liberal madrugador, partidario del gobierno parlamentario, abierto al progreso del mundo. Pero España, su gran bestia negra, se interpuso en su camino, o él quiso interponerla, y se quebraron sus sueños. Para colmo de sus males, el Conde de Gondomar era uno de los políticos más hábiles e inteligentes de su tiempo, buen conocedor de Inglaterra y de los principios de la razón de Estado. Y Jacobo I no se fiaba de Ralegh ni le gustaba nada, no pudiendo publicarse su principal obra política, la *Prerrogativa de los Parlamentos*, escrita en 1615, hasta 1640, aunque circuló en forma manuscrita (83).

En la Revolución Inglesa confluyen, pues, una serie de factores y hechos históricos que fueron configurando una tendencia de apoyo al Parlamento por parte de la *gentry* campesina y de los grupos intermedios de las ciudades y los núcleos industriales, mientras la tendencia que apoyaba al rey era menos definida, aunque tuviera sus principales valedores entre la aristocracia y los grandes mercaderes, pero no en todos ellos. No era una confrontación entre pobres y ricos –y mucho menos aún si se consideran las grandes masas rurales– durante las primeras fases de la guerra civil, aunque la revolución se radicalizó después con los Niveladores. En palabras de Lawrence Stone: *"Fue una revolución política con consecuencias sociales en parte realizadas"*. Como ya

lo dijeron con toda claridad los Niveladores en la Cámara de los Comunes en 1647, *"el fondo de la última guerra entre el rey y vosotros fue una lucha para decidir cuál de los dos ejercía el poder supremo sobre nosotros"* (84). Pero la historia de la revolución no se terminó ahí.

La rebelión escocesa había iniciado el proceso revolucionario en un momento en que el Parlamento inglés se hallaba disuelto, proporcionando así algo que, entonces, no tenía Inglaterra: un conjunto de combatientes valerosos, acostumbrados a tomar las armas en defensa propia, dado que no contaban con un parlamento que lo hiciera por ellos. Contaban además con una Asamblea religiosa que había renovado su pacto (*Covenant*) en 1638, lista para la acción y capaz de enfrentarse al Rey, tal y como hizo en su reunión de Glasgow, ignorando la disolución posterior que ordenó Carlos I. Su acción de rebeldía fue apoyada por el Conde de Argyle, cabeza de los combativos Campbells de las Tierras Altas, y esa alianza entre las Tierras Altas y las Tierras Bajas fue decisiva en la constitución de una tropa dispuesta a marchar contra el Rey más allá de la frontera del Tweed. En Inglaterra, por otra parte, había surgido el genio militar de Cronwell, un miembro de la Cámara de los Comunes que hasta entonces había repartido su tiempo entre los cuidados de su hacienda y las prácticas piadosas. Cromwell fue de los primeros en comprender que el Parlamento necesitaba un ejército para enfrentarse al Rey, y empezó por reclutar a su costa un regimiento de caballería entre gentes humildes que quisieran unir la causa de la libertad política con la libertad religiosa, hallando un campo propicio para ello en la secta de los puritanos independientes. Los pasos que había dado el Parlamento Largo, conducido por sus nuevos líderes, Hampden y Pym, llevaron a Carlos I a huir de Londres a Oxford, acompañado de un grupo de parlamentarios, pero dejando a la mayoría de los Comunes dueños del poder de Westminster, imbuidos de la idea expresada por Pym: los poderes del parlamento respecto del cuerpo político son lo mismo que las facultades racionales del alma respecto del hombre. Y los Comunes decidieron asumir el gobierno del país desde Londres, que era ya la primera ciudad del mundo, dado que Carlos había huido a Oxford.

Londres ofrecía varias ventajas teniendo en la mano la facultad de recaudar fondos, y, además, la marina se sublevó contra Carlos I y puso a disposición del *"rey Pym"* los puertos y la marina mercante (85). El Rey, es cierto, contaba con un buen ejército de *"caballeros"* conducido por el príncipe Ruperto, pero entonces surgió el genio militar de Cromwell, que había adiestrado a sus

soldados mediante una combinación de la disciplina militar y el entusiasmo religioso. Los hombres de Cromwell, aliados con los presbiterianos escoceses, destruyeron el ejército real de los caballeros en Marston Moor, cerca de York, después de una gran actuación de las tropas de Cromwell que les valió su futuro nombre de guerra: *Ironsides*, los *"costillas de hierro"*. El Parlamento confió el mando supremo de un nuevo ejército a Cromwell, que propuso a Fairfax como jefe adjunto de la caballería, y al año siguiente derrotarron definitivamente al ejército real en Naseby. Carlos, que era muy aficionado a jugar con dos barajas, anunció que estaba dispuesto a regresar a Londres, atravesó, disfrazado, toda Inglaterra y se presentó en Escocia, pero se negó a respetar el *Covenant* y los escoceses lo devolvieron a Inglaterra mediante el pago de 400.000 libras esterlinas, como indemnización por los servicios prestados. La guerra civil había sido ganada por Cromwell y el Parlamento, pero surgieron problemas que volvieron a encenderla.

Mientras el Rey debatía una serie de ofertas y contraofertas con el Parlamento –incluida la personal que hizo a Cromwell de nombrarle jefe supremo de los ejércitos y conde de Essex– los puritanos radicales empezaron a impacientarse. Lilburne, uno de sus líderes, se dedicó a divulgar panfletos incendiarios, acusando a los militares de querer establecer una dictadura y agrupando en torno suyo a un conjunto de puritanos independientes, que fueron llamados *"niveladores",* aunque su *"nivelación"* inicial se reducía a reclamar el derecho de voto para todos y la igualdad ante la ley. Guizot afirma, en su *Historia de la República de Inglaterra y de Cromwell*, que estos hombres se llamaban a sí mismos *"diggers", "cavadores"* –en recuerdo de los cavadores de medio siglo antes, que habían invadido los cercados de tierras para cultivarlas– y que Lilburne y sus amigos protestaron del nombre de Niveladores que les habían endosado, resultando inútil que declararan expresamente en su proyecto de Constitución, *"que los bienes no serían compartidos, ni se pondrían las cosas en régimen comunal"* (86). Ese proyecto de constitución política, que los niveladores presentaron a Cromwell, planteaba un Parlamento unicameral, elegido por todos los varones mayores de 21 años, excepción hecha de los convictos de pertenecer al partido del Rey, estableciéndose que sólo podría disolverse por decisión del propio parlamento. Al mismo tiempo se exigía la devolución a los campesinos de las tierras que les habían sido arrebatadas con los cercados anteriores. Cromwell, muy irritado con algunos puntos de la propuesta, trató de negociar con sus soldados radicales con el apoyo de Ireton, y las cosas

estaban a punto de acabar en división y lucha cruenta, cuando a Carlos se le ocurrió reanudar la guerra civil al amparo de los descontentos escoceses. Fue la gran hora de Cromwell. Su genio militar, con la ayuda de Fairfax y de Ireton, le movilizó en una guerra relámpago, invadió Escocia, entró victorioso en Edimburgo y volvió vencedor a Londres.

La guerra civil había terminado, los realistas habían sido aplastados en el campo de batalla, pero el Rey, apoyado en los realistas que había en el Parlamento, seguía con su doble juego y preparaba un "collar de esparto" para Cromwell. Este decidió purgar de realistas la cámara, impidiéndoles la entrada con sus soldados, cosa que indignó a muchos diputados que dejaron de asistir a las sesiones, permaneciendo solamente en sus escaños los que formaron el llamado ***Rump*** –*"Trasero"*– del Parlamento Largo. Ante el **Rump** se presentó la acusación contra Carlos I Estuardo, fue juzgado y sentenciado a muerte. Se abolía la Monarquía inglesa y la Cámara de los Lores, y se establecía un Consejo de Estado que asumía el poder ejecutivo de la nueva República de Inglaterra. Lilburne volvió a la carga con sus panfletos de denuncia de las *"nuevas cadenas"* que se habían forjado en Inglaterra y reunió una gran asamblea ante el Parlamento para exponer sus protestas, siendo enviado con otros dirigentes de los **niveladores** a la Torre de Londres, aunque en el juicio posterior resultó absuelto por el jurado. Sin embargo, otros niveladores fueron más allá de Lilburne, como Winstanley y William Everard, que plantearon la distribución equitativa de bienes y el derecho limitado a la tierra que uno pudiera trabajar, instalándose en la ladera de una colina donde se pusieron a labrarla como habían hecho los anteriores **cavadores.** Llegaron los soldados enviados por Fairfax y se los llevaron, sin resistencia, a su despacho. Fairfax escuchó pacientemente un largo sermón en defensa del pueblo oprimido y les dejó marchar para que continuaran sus inofensivas charlas.

Los contumaces escoceses llamaron al hijo y heredero del decapitado Carlos I, el cual se dirigió a Escocia y fue coronado como Carlos II. Cromwell volvió a cruzar el Tweed, aplastó en Dumbar al ejército escocés, y persiguió a Carlos, que había huido hacia el oeste de Inglaterra, derrotando definitivamente a sus huestes en Worcester, aunque el Rey logró huir, disfrazado, y llegar al Continente. Cromwell regresó a Londres, el Parlamento le aclamó y otorgó una cuantiosa renta, pero seguía incordiando y dispuesto a prolongar indefinidamente su mandato. A la propuesta de Cromwell de que se votara el fin del Parlamento Largo, el **Rump** lo hizo, pero para una fecha de tres años

después, en medio de un desprestigio creciente. Cromwell aguardó un poco su momento, hasta la histórica sesión en que, tras un violento discurso suyo, los soldados penetraron en la Cámara de los comunes, se llevaron de la mano, con mucha ceremonia, al ***speaker*** y, tras él, los diputados abandonaron el Parlamento. Cromwell cubrió su acto de fuerza con la convocatoria de una asamblea de hombres "piadosos", encargados de ejercer sus funciones hasta la elección de un nuevo parlamento, donde abundaban los creyentes de la secta de la Quinta Monarquía, reclutados por el coronel Harrison. Harrison se convirtió, así, en el líder de ese nuevo grupo de los "santos", partidarios de reformas radicales, incluida la abolición del diezmo, que acabaron por ocasionar numerosos problemas a Cromwell, quien, una vez más, envió a los soldados para que los componentes de la Cámara se dirigieran a Whitehall a entregar su dimisión al gran salvador de tantas causas. Había llegado la última etapa de la Revolución Inglesa y, por tercera vez en su historia, Inglaterra iba a ser gobernada por un **protector,** si bien los anteriores –el duque de Gloucester y el duque de Somerset– se amparaban en un rey menor de edad al que debían "proteger", mientras Cromwell se apoyaba en los *"cabezas redondas"*que se protegían mutuamente (87).

Aristócratas, militares y burgueses acogieron con alivio el **protectorado,** tranquilizados por haberse liberado de aquellos *"santos"* que amenazaban sus bienes, y los mismos realistas se mostraron muy contemporizadores, llegando a pensar en el matrimonio de Cromwell con una hija de Carlos II. Sólo los *"santos"* de la Quinta Monarquía se mostraban muy enfurecidos por lo ocurrido, pero Cromwell aconsejó a su antiguo compañero de armas, Harrison, que le convenía emplear su santidad en cuidar de sus propiedades familiares, y a Harrison no le pareció mal el consejo. Cromwell se dispuso a dar cumplimiento a uno de los compromisos del Acta Constitucional: la convocatoria de un nuevo Parlamento, y lo hizo. Sin embargo, los resultados fueron distintos de las previsiones y la nueva Cámara apareció dividida en tres partidos: los cromwellianos, los republicanos y los realistas. Pronto se vio que republicanos y realistas se habían puesto de acuerdo, no sólo para imponer una serie de decisiones en la Cámara, sino para derrocar a Cromwell, empezando por plantear y discutir si se debía admitir o no el gobierno de uno solo, es decir, del Protector. Cromwell les dejó discutir durante una semana y, al siguiente día, cuando llegaron los diputados al Parlamento lo hallaron cerrado y custodiado por los soldados, siendo remitidos a la Cámara Pintada para aguardar allí la

llegada del Protector, que les dirigió un discurso, sometiéndoles después a la firma de un documento de fidelidad a su persona. Unos 150 diputados se negaron a firmar el documento y abandonaron la Cámara; los que se quedaron debieron abordar, días después, el debate de algunos puntos de la Constitución diseñada por Cromwell: lo que se llamó el *"Instrumento de Gobierno"*. En esa discusión, como en otros órdenes de la vida política, se fue manifestando una hostilidad abierta al Protector, que éste sobrellevó durante algún tiempo, viendo como algunos aspectos de su proyecto constitucional eran reaccionariamente corregidos, como ocurrió con el artículo relativo a la libertad de conciencia. Guizot, que presta una gran atención a este debate constitucional, cuenta que, a pesar de las limitaciones al ejercicio de libertad religiosa que ya se establecía en el proyecto, los diputados presbiterianos agravaron su redacción hasta unos extremos de verdadera intolerancia (88), y lo mismo ocurrió en otros aspectos, que dificultaban los propósitos y el gobierno de Cromwell, cada vez más hostigado por una conjunción de los realistas, los republicanos, los conciliadores y los *"santos"* de la Quinta Monarquía. Disolvió de nuevo el Parlamento, gobernó de un modo personal, con gran habilidad en política exterior y de cara a las tres naciones que constituían la República, supo de conspiraciones para asesinarle, se negó a darse el título de Rey que algunos le sugerían, pero sí admitió el derecho a designar sucesor, cosa que hizo en su hijo Ricardo, muriendo poco después.

El Protectorado de Cromwell ha sido juzgado de forma muy controvertida: Guizot había dicho, a modo de conclusión de su estudio, que la verdadera finalidad de la política de Cromwell, pese a su gran ambición personal, era la de dar a su país un gobierno regular y estable, el único que le convenía: la monarquía parlamentaria. Sin embargo, según Guizot, *"murió decepcionado en sus esperanzas más íntimas, dejando detrás de sí, para sucederle, a los dos enemigos que había combatido con más ardor: la anarquía y los Estuardo"* (89). El historiador Trevelyan, un siglo después de Guizot, estima que *"Cromwell, a diferencia de Strafford y de otros que han disuelto parlamentos, creyó hasta el fin en la necesidad del gobierno parlamentario. Y a diferencia de otros que han fundado repúblicas, comenzó y terminó su carrera creyendo en la utilidad de la monarquía constitucional. No obstante, era su destino arruinar la causa puritana al disociarla a la vez de la monarquía y del parlamento, y despejar el camino sólo con su propia muerte para la restauración de la legalidad civil que él mismo deseaba. Fue su destino, ¿fue también falta*

suya? En este punto los historiadores que más saben son los menos dispuestos a aventurar una opinión precisa" (90).

Cromwell, el gran héroe de la Revolución Inglesa, tal vez tuvo que disolver los parlamentos para llevar adelante el proceso revolucionario, pero la excesiva contemplación de las guerreras rojas de sus tropas humillando a la Cámara y a los parlamentarios tiñeron su actuación con el signo indeleble de la espada. La época, es cierto, entendía poco de sutilezas democráticas, y las propuestas de tolerancia religiosa de Cromwell iban mucho más allá de todo lo que se estaba haciendo, salvo en Holanda, para reconciliar las distintas Iglesias protestantes, si bien los puritanos tendieron después a excluir del poder y del gobierno del Estado a todo el que no perteneciera a su confesión, como sigue ocurriendo actualmente con la práctica de algunos partidos políticos. Es evidente también que puede resultar más literario recordar la Revolución Inglesa por el genio y los escritos de Milton, *"el poeta, el hombre de Estado, el filósofo, la gloria de la literatura inglesa, el campeón y el mártir de las libertades de Inglaterra",* en frase grandilocuente de Macaulay (91). Pero Macaulay dice también que Milton, el autor de la *Areopagítica* y del *Tratado sobre el poder civil en causas eclesiásticas*, no puede ser atacado por su conducta pública y su aceptación de un cargo durante el Protectorado, como se ha hecho con frecuencia, porque la Revolución puritana es tan defendible y tuvo las mismas justificaciones y los mismos méritos que la tan alabada Revolución de 1688; porque la lucha contra la tiranía, en pro de las libertades de Inglaterra, fue la misma; y, en última instancia, porque Cromwell no deseó nunca el poder absoluto, quiso dar a su país la Constitución más avanzada que había conocido el mundo y, si bien es cierto que pidió para sí mismo el primer lugar en el Estado, lo hizo con unos poderes similares a los que tenía el Statúder de Holanda o el futuro presidente Washington. Cromwell, dice Macaulay, dio al Parlamento todo el poder legislativo, sin reservarse siquiera un derecho de veto, y si actuó a veces de forma poco moderada con el Parlamento se debió a que tampoco había moderación en la otra parte, donde unos querían volver al absolutismo monárquico y otros procuraban establecer una oligarquía veneciana. La actuación de Cromwell y la de Milton se entienden mejor si se tiene en cuenta que *"la elección no estaba entre Cromwell y la libertad, sino entre Cromwell y los Estuardo"* (92). Y nadie puede dudar de lo que escogió Milton, cuando se compara el **Protectorado** con los posteriores años de la Restauración de los Estuardos, que provocaron la nueva Revolución de 1688.

La vuelta y el reinado de Carlos II se caracterizaron por un Parlamento *"Tory-Caballero",* empeñado en la persecución de puritanos y católicos, en la afirmación doctrinal del derecho divino de los reyes y en la negación del derecho ciudadano de resistencia frente a la tiranía, por ilegal o cruel que fuese. Jacobo II fue aún peor que Carlos, con sus veleidades de vuelta al papismo y su patrocinio del Tribunal de la Sangre. Ejecuciones en masa y venta de los enemigos como esclavos destinados a las Antillas fueron los signos distintivos de una política de acercamiento a Roma, que inspiraba Luis XIV de Francia, revocador del Edicto de Nantes y feroz perseguidor de hugonotes. Jacobo quería ser un rey absoluto como Luis XIV y le parecía que el catolicismo podría ser un buen aliado para ello, promulgando la Declaración de Indulgencia, que abolió la prohibición de que los católicos ocupasen cargos públicos y originó la alianza de **whigs** y **tories** para intentar derribarlo (93).

En junio de 1688, Guillermo de Orange, casado con María Estuardo, recibió un documento donde se le invitaba a desembarcar con un ejército en Inglaterra, garantizándole un acuerdo básico de las fuerzas políticas y las simpatías del país. Guillermo acabó accediendo a la llamada, no porque sintiera un gran amor por la patria de su mujer o por las ideas de los **whigs** o los **tories,** sino porque le parecía necesario para la independencia de Holanda impedir que Inglaterra se convirtiera en la aliada de Francia. Guillermo hizo, claro está, una declaración justificando su desembarco en la necesidad de restaurar las libertades del pueblo inglés y de elegir libremente un nuevo Parlamento. Le acompañaba en la aventura un ejército cosmopolita, reclutado en varios países protestantes, lo cual le daba un cierto aire de cruzada de la Europa reformada para liberar a Inglaterra del peligro papista. Tuvo una buena acogida por parte de las distintas clases sociales, se le unieron pronto muchos soldados ingleses y algunas personalidades relevantes, y, aunque se dieron los inevitables incendios y saqueos, no se produjo ningún muerto ni nada parecido a los excesos de la Revolución Francesa (94). Jacobo II se trasladó a Salisbury, donde estaban sus tropas, pero se retiró hacia Londres, sin combatir, dejando el campo libre a Guillermo y evitando a Inglaterra una guerra civil. Después, Jacobo se destronó a sí mismo y a sus herederos, al huir a Francia y enviar al Príncipe de Gales a la corte francesa para que lo educaran allí en la religión católica.

Guillermo de Orange asumió las tareas encomendadas, convocando un Parlamento-Convención encargado de dar un nuevo gobierno a Inglaterra, y

se dispuso a llevar a término el Ordenamiento de la Revolución de 1688, que dejó establecido el sistema político institucional inglés vigente hasta el siglo XIX. Dice Trevelyan que el Ordenamiento de la Revolución fue, ante todo, el restablecimiento del imperio de la ley y el triunfo de los abogados y el derecho común sobre la prerrogativa regia. Por lo demás, *"aparte del cambio dinástico* –escribe– *que dio un color nuevo a toda la época, sólo dos nuevos principios de alguna importancia fueron reconocidos en 1689. Uno era que la Corona no podía destituir a los jueces; el otro, que los disidentes protestantes gozarían de tolerancia para su culto. Todo lo demás fue, al menos nominalmente, simple restauración, para reparar las brechas abiertas en el edificio constitucional por las ilegalidades de Jacobo II. Pero en realidad quedó resuelta para siempre la lucha entre el Rey y el Parlamento"* (95).

La Convención, elegida con total colaboración de **whigs** y **tories** en unas elecciones limpias y transparentes, adoptó la decisión de nombrar reyes a Guillermo y María, después de una intensa discusión doctrinal entre **tories** y **whigs,** llegándose finalmente al acuerdo de una fórmula que partía de la declaración del trono vacante, fórmula que destruía el derecho divino de los reyes pero resolvía la situación y alejaba el peligro de anarquía (96). Los dos partidos y las dos Cámaras estuvieron de acuerdo en la promulgación de una ley que excluía para siempre del trono de Inglaterra a quien perteneciera a la religión católica romana, o a quien estuviera casado con un católico. Guillermo y María aceptaron simultáneamente la Corona y una Declaración de derechos, que, en realidad, no era más que la serie de derechos y de usos parlamentarios que Jacobo II había atropellado.

El Parlamento, por su parte, emprendió una importante labor legisladora y uno de sus frutos más notables fue la ley de Tolerancia de 1689, que concedió a los disidentes el derecho al ejercicio público de su culto, que ponía fin a las persecuciones y quemas religiosas, pero que mantenía algunas discriminaciones, como el monopolio de la Universidad y los servicios públicos por la Iglesia anglicana, y dejaba fuera del nuevo régimen de tolerancia tanto a los católicos romanos como a los unitarios. Vista desde nuestra perspectiva, la Ley resultaba bastante parcial e intolerante, pero entonces era impensable poder ir más allá en la legislación positiva. Incluso en el ámbito de la reflexión teórica, John Locke, que publicó su famosa *Carta sobre la Tolerancia* pocos meses después de la aprobación de la ley, negaba el derecho a la tolerancia a los ateos y, en gran medida, a los católicos. A veces

no se sabe distinguir entre el derecho a la tolerancia y la libertad religiosa. La tolerancia es un paso anterior a la libertad, propia de situaciones de preponderancia y monopolio de una religión, cuando se consigue no ser coaccionado ni perseguido por las creencias íntimas que se tengan, pero sin que ello signifique reconocimiento alguno de la libre expresión de tales creencias ni la igualdad de derechos con los que profesan la religión dominante. La libertad de conciencia y la libertad religiosa implican, por el contrario, un derecho de igualdad para todas las confesiones, sin restricciones por la condición minoritaria y, menos aún, porque los mayoritarios estimen que los demás se hallan en el error.

Locke –cuya *Carta sobre la Tolerancia* se publicó cuando ya se había producido el compromiso político que hizo posible la Ley– comienza con una rotunda declaración inicial: *"estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia",* y luego expresa ideas similares a lo largo de su obra: *"Si un hombre yerra el justo camino, ello constituye su propia desgracia y no una injuria contra ti; no debes, por lo tanto, castigarle en las cosas de esta vida porque supongas que será miserable en la venidera"* (97). Locke añade que lo que afirma respecto de la tolerancia mutua entre personas privadas se aplica también a las Iglesias, y nadie tiene títulos para invadir los derechos civiles o las propiedades con el pretexto de la religión, ni siquiera alegando razones de paz pública o de interés del Estado, salvo en el caso de ritos que sean claramente nocivos para el bien público. Sin embargo, Locke, que niega el derecho a prohibir lo que algunos llaman *"idolatría"* porque la consideran pecaminosa, dice que, *"no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios"* (98), y dice también, en clara alusión a los católicos, que *"no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado una Iglesia constituida sobre una base tal que todos aquellos que entran en ella se someten ipso facto a la protección y servicio de otro príncipe"* (99). La tolerancia no era la libertad religiosa, pero, con todo, la *Carta* de Locke suponía un avance decisivo en la defensa de las libertades, afirmando que cada hombre debe disfrutar de los mismos derechos concedidos a los demás, y que ni el Estado ni las Iglesias pueden invadir el campo de los derechos civiles individuales, previos a cualquier contrato social que los hombres puedan convenir entre sí o entre ellos y el Estado. Si, en la primera revolución inglesa de los años cuarenta, Milton había levantado la bandera de la libertad de prensa, ahora, en la segunda revolución de 1688, John Locke se adelantaba en la batalla por la libertad religiosa y de conciencia con su *Carta sobre la Tolerancia*.

El Ordenamiento de la Revolución Inglesa daba un gran paso al entronizar la tolerancia en la práctica política europea, que ya existía en Holanda, pero no podía avanzar hasta la idea de la igualdad de derechos entre las distintas confesiones, pues tal idea aún no existía en las mentes de los europeos. En cambio, el Ordenamiento dejó zanjado el viejo pleito entre el Rey y el Parlamento, proclamando el sometimiento del Rey y del poder ejecutivo a las leyes emanadas de las Cámaras, únicamente modificables por la voluntad del propio Parlamento, base del constitucionalismo posterior. Este triunfo del Parlamento, que era el triunfo de las viejas ideas de Edward Coke, no tendría asegurada la supremacía de la ley si los jueces encargados de interpretarla siguieran sometidos a la Corona. De ahí el interés de la Revolución por garantizar la independencia de los jueces, estableciendo su inamovilidad por la propia decisión de Guillermo, aún antes de que el Parlamento aprobara una ley en ese sentido, dejando abierta la posibilidad de destitución de los jueces únicamente en el caso de que lo solicitaran las dos cámaras, por abusos notorios de su función. Se archivaban así las viejas ideas de los jueces como "leones bajo el trono", y se tomaban igualmente medidas legales en defensa de los acusados y las garantías del proceso, poniendo fin al asesinato judicial como arma política del gobierno. La Revolución llevó adelante también la libertad de prensa e imprenta, dando cumplimiento al sueño de Milton cincuenta años después de su *Areopagítica*: la censura quedó abolida por una ley de 1695 y no volvió a ser restablecida nunca más en Inglaterra.

La Revolución *"Gloriosa"* de 1688 significó el triunfo de la moderación, el establecimiento de un sistema político equilibrado en sus instituciones y en sus dos partidos básicos, y el acuerdo entre las Iglesias protestantes, poniendo fin a los fanatismos exacerbados y creando un clima de convivencia que permitió un desarrollo fructífero de la vida política y social inglesa. La conciliación y la tolerancia produjeron una forma de gobierno que facilitó el desarrollo de las libertades, la discusión pacífica de los problemas y la idea del turno de los partidos en el poder al servicio de una nación reconciliada. En este sentido, la Revolución Inglesa tuvo unas consecuencias opuestas a las que generó la Revolución Francesa un siglo después, no sólo para Francia, sino para el conjunto del continente. Pero la Revolución Francesa significaba la asunción definitiva, por parte de la sociedad europea, de la idea revolucionaria moderna, en mucha mayor medida que la coetánea revolución americana.

VI

La Revolución Francesa está en el origen de casi todos los mitos revolucionarios que se hallan ahora en su ocaso. Es un lugar común señalar el escaso papel ejercido por la Revolución Americana en las revoluciones modernas, pero se ha destacado menos que eso se debe, en gran parte, al olvido de la innovación más importante introducida por los Padres Fundadores de la República Norteamericana: el desarrollo y articulación práctica de la teoría de separación de poderes de Locke y Montesquieu. Esa preocupación básica de los constituyentes americanos –que se tradujo en un sólido mecanismo de frenos y contrapesos, asentado en un equilibrio mutuo del legislativo y el ejecutivo, y muy especialmente en un poder judicial independiente, encargado de velar por la propia constitucionalidad de las actuaciones de los otros dos poderes– siempre tuvo un papel muy secundario en el pensamiento y en la práctica de los revolucionarios europeos de todos los tiempos, como ya advirtió Hannah Arendt en su libro *Sobre la Revolución* (100).

La mitología dogmática acerca de la soberanía nacional y la voluntad popular hizo que en el continente europeo se prolongará la majestad radiante de la soberanía de la monarquía absoluta, ahora cambiada de titular, cuyo poder indiviso había sido proclamado por Rousseau como exigencia ineludible del nuevo culto a la voluntad general. Buena parte del despotismo que han sufrido los pueblos europeos, desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, debe cargarse a la cuenta de una retórica grandilocuente, exaltadora de la soberanía del pueblo, mientras se descuidaron las medidas y garantías necesarias para controlar el poder y evitar su abuso, con independencia de que la soberanía se encarnase en un monarca, en un parlamento o en un ente tan vaporoso como el pueblo. De los dos grandes principios que fundamentaron las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, la soberanía popular y los derechos del hombre, la Revolución Francesa transmitió a la posteridad la primacía del culto a la voluntad general, mientras la Revolución Americana orientó sus esfuerzos a dejar sentada la prioridad de las garantías de los derechos y libertades de los ciudadanos, en función, precisamente, de que eran los depositarios

de la soberanía suprema. La Revolución Americana no sólo no devoró a sus hijos, como hizo la francesa, sino que los mismos hombres que iniciaron la revolución fueron quienes la concluyeron, estableciendo una Constitución, inmediatamente enmendada para cubrir las lagunas observadas en la protección y garantía de los derechos inalienables de los individuos, y dando forma a una organización judicial capaz de velar con eficacia por tales derechos.

El olvido de esta tradición de la República Norteamericana, implantada en el país nuevo de los hombres nuevos en igualdad de condiciones, no sólo ocasionó sufrimientos, duros y repetidos, a los europeos, sino que ha llevado también a interpretaciones equiparadas en el orden teórico y constitucional. Jellinek protagonizó una famosa polémica con Boutmy, a caballo entre los siglos XIX y XX, a propósito de los orígenes de la **Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,** en la que terció Adolfo Posada por parte de los constitucionalistas españoles (101). En un estudio riguroso y profundo, Jellinek examinó la influencia directa de las declaraciones de derechos americanos en la declaración francesa, desde un punto de vista político constitucional, lo cual no le impidió afirmar el gran alcance de la declaración francesa para el desarrollo constitucional posterior, como prueban las Constituciones de diversos países durante el siglo XIX. *"Bajo su influjo* –escribe– *se ha formado la noción de derechos subjetivos públicos del individuo en el derecho positivo de los Estados del continente europeo"* (102). Pero esa importancia histórica de la declaración francesa no implica que su origen haya de buscarse en la tradición francesa del Contrato Social y las Luces, como solía hacerse, sino que es preciso partir de las constituciones americanas y de la tradición religiosa del puritanismo.

La argumentación de Jellinek es taxativa: Rousseau no puede ser la fuente de la declaración de derechos, porque *"el **contrato social** se resume en una sola cláusula, a saber: la enajenación de todos los derechos del individuo a la sociedad"* (103). En cuanto entra en el Estado, el individuo no conserva para sí ningún derecho básico, pues todos ellos los recibe de la voluntad general, única legitimada para fijar límites y restricciones a los derechos y libertades. El **contrato social** convierte al Estado en el dueño de todos los bienes de la comunidad, la propiedad es una concesión del Estado y la libertad civil depende de las leyes establecidas por la voluntad general (104). La concepción de unos derechos originarios del hombre, que están más allá de la sociedad y del contrato, se descarta, pues resultaría opuesta a la idea tradicional del

soberano, que no puede estar limitado por ley alguna, ni siquiera por el mismo contrato social. Y en el caso de algunas libertades concretas, como la libertad religiosa y la de asociación, Rousseau no solamente no las propugna, sino que está en contra. En cuanto a la libertad religiosa, Rousseau dice que es opuesta a la idea del Estado y que, en consecuencia, quien no se confiese adherido a la religión civil debe ser considerado como un proscrito. Tal y como se afirma en el *Contrato Social*, en un principio se empieza declarando que los súbditos no tienen que dar cuenta al soberano de sus opiniones, en tanto éstas no importan a la comunidad; pero, a continuación, se añade que es de sumo interés para el Estado que cada ciudadano tenga una religión que le induzca al aprecio de sus deberes, lo cual viene a ser como una profesión de fe cívica. *"Hay, pues* –dice Rousseau– *una profesión de fe puramente civil, y corresponde al soberano determinar sus artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni subdito fiel. No puede obligar a nadie a creer en ellos, pero puede desterrar del Estado a quien no crea; puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar su vida, llegado el caso, en aras de su deber. Y si alguien, después de haber admitido públicamente estos mismos dogmas, se comporta a su respecto como un incrédulo, condénesele a muerte"* (105). Stalin estaría encantado de que sus escribas orgánicos hicieran una justificación tan clara del derecho a deportar y asesinar discrepantes y réprobos de su infalible doctrina marxista-leninista, ejemplo insuperable de esa religión civil que pregonaba el soñador ginebrino, incapaz, sin duda, de imaginar una pesadilla tan horrible como la de Stalin.

El derecho de asociación y de reunión tampoco resultaba recomendable. Dada la concepción absolutista de la soberanía como inalienable e indivisible, y establecido el dogma de la infalibilidad de la voluntad general, que *"es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública",* es comprensible que Rousseau concluyera: *"Importa, pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine sólo con arreglo a su propio sentir"* (106). Es cierto que Rousseau añade que, si existen sociedades parciales y asociaciones, entonces es conveniente multiplicar su número y prevenir su desigualdad; pero su idea contraria al derecho de asociación está muy clara, y así se refleja en la propia Declaración francesa y en toda la *sans-culotteria* posterior.

Estas doctrinas de Rousseau se hallan muy lejos de las Declaraciones de Derechos, concebidas como un límite y una barrera de separación entre el individuo y el Estado, que éste no debe franquear nunca, para que los ciudadanos estén garantizados contra los abusos del poder y el despotismo, un camino, en cambio, ampliamente propiciado por los dogmas de la soberanía y la voluntad general infalible. Las conclusiones de Jellinek en este orden son muy claras: *"La Declaración del 26 de agosto de 1789 está hecha en contradicción con el* ***contrato social.*** *Sin duda las ideas de esta obra han ejercido un cierto influjo sobre algunas fórmulas de esa Declaración. Pero el pensamiento mismo de la declaración debe venir necesariamente de otra fuente"* (107). ¿Cuál es, entonces, esa fuente?

Según Jellinek, la influencia más directa se halla en los *Bill of Rights* de los Estados americanos y, especialmente, en la Declaración de Derechos de Virginia de 1776, pues la Declaración de Independencia de la República Norteamericana, en contra de creencias muy extendidas, formuló únicamente una serie de principios doctrinales que no constituyen una Declaración de Derechos. La argumentación de Jellinek se apoya en el testimonio del propio Lafayette –autor de la primera propuesta a la Asamblea Constituyente de una Declaración de Derechos, a semejanza de las declaraciones de las Constituciones de los Trece Estados de la Unión, empezando por la de Virginia– según él mismo cuenta en las *Memorias* publicadas por su familia (108). Esta mención *"novedosa"* del testimonio de Lafayette, que según Jellinek había pasado desapercibida hasta entonces, ya había quedado reflejada en unas *Memorias* redactadas por Reghauldt –Warin, *"para servir a la vida del General Lafayettey a la historia de la Asamblea Constituyente"* (109). Publicadas en 1824, en esas *Memorias* se dice que, *"el 11 de julio (1789), La Fayette propuso a Francia, que se estaba regenerando, una Declaración de Derechos análoga a la de la América regenerada. Fue la primera y la más sencilla de las propuestas"*. Y, en un apéndice documental, al fin del libro, se hace una transcripción del texto de la propuesta y una referencia justificativa de su presentación. Igualmente, en muchos de los cuadernos de *"doléances"*, redactados por las asambleas electorales para la reunión de los Estados generales, se pide una Constitución escrita, similar a las Constituciones americanas, donde se garanticen la libertad de prensa y las libertades individuales, si bien hay una gran disparidad en el caso de las opiniones acerca de la libertad de conciencia (110).

La Declaración de Derechos de Virginia, en cuya redacción había influido mucho Madison, sirvió de modelo para todos los demás, incluida la posterior Declaración del Congreso de los Estados Unidos, redactada por Jefferson, ciudadano esclarecido en Virginia. Todas esas constituciones fueron tenidas en cuenta por los constituyentes franceses, y Jellinek ofrece en su estudio una tabla comparativa de los preceptos contenidos en las declaraciones de ambos lados del Atlántico, que disipa cualquier duda al respecto. Sin embargo, esa mera coincidencia no resolvería la cuestión de fondo, pues podría argumentarse que todas las declaraciones procedían del acervo doctrinal común de la Ilustración, con la particularidad de que la Declaración francesa no es una mera copia de las americanas, existiendo en ella algunos artículos –como es el caso del 4° y del 6°– que reflejan una mayor influencia del *Contrato Social* de Rousseau. La cuestión de fondo radica, por el contrario, en la coincidencia a la hora de señalar límites a la acción del Estado y de exigir garantías para los derechos individuales, algunos de los cuales, como el derecho de asociación, faltan en la Declaración francesa, y otros, como el de libertad religiosa, aparecen descafeinados, limitándose a una tolerancia tibia. La investigación sobre los orígenes se ve orientada, así, hacia los precedentes ingleses: *Bill of Rights* de 1689, *Habeas Corpus* de 1679, *Petición de derechos* de 1627 e, incluso, la *Carta Magna* medieval. Pero, también aquí, Jellinek se ve obligado a buscar otra fuente.

Los precedentes ingleses de las declaraciones de derechos no hacen un reconocimiento universal de los derechos del hombre, sino una formulación de principios tradicionales y derechos históricos, que se concretan en un Parlamento omnipotente, que puede hacer todo lo que quiera, salvo convertir a un hombre en mujer, según la famosa expresión de Blackstone. Las declaraciones de derechos americanos, por el contrario, son unas leyes de naturaleza superior, producto de un legislador superior al legislador ordinario, es decir, al Parlamento, que no puede nunca quebrantar ni traspasar lo estatuido en la declaración suprema. En palabras de Jellinek: *"Los Bill of Rights americanos no quieren sólo formular ciertos principios de organización política, sino que, ante todo, determinan las líneas de separación entre el Estado y el individuo. El individuo no debe, según ellos, al Estado, sino a su propia naturaleza de sujeto de derecho, los derechos que tiene, individuales e inviolables. Nada de esto saben las leyes inglesas. No quieren éstas reconocer un derecho eterno, natural; sólo reconocen un derecho que viene de los antepasados: los "derechos antiguos, indiscutibles, del pueblo inglés"* (111).

Se plantea aquí una espinosa cuestión de la teoría constitucional en relación con los derechos históricos y los derechos emanados de la expresión libre de la voluntad general, en la que no podemos entrar ahora, pero sí precisar que las declaraciones inglesas de derechos se inscribían en ese marco de la Constitución histórica tradicional, más propicia a referir los derechos a unos individuos concretos de un país concreto, como hacía Blackstone al referirse a los derechos absolutos de los ingleses, mientras que las declaraciones americanas se inscriben ya en el marco de la Constitución entendida como norma suprema, emanada de un poder constituyente, de cuya voluntad suprema surge una decisión soberana, tal y como la entendía Kelsen. En esa nueva doctrina constitucional, donde la norma suprema emanada de la voluntad popular define el marco estructural que separa los poderes y garantiza los derechos, el Parlamento queda subordinado a lo que establece la Constitución, y por eso, como dice García de Enterría, el poder constituyente que elabora la Constitución es el verdadero soberano y no es correcto atribuir la soberanía al órgano legislativo ordinario, es decir, al Parlamento, como suele hacerse por mimetismo de lo que representaba el Parlamento inglés tradicional (112). Miguel Herrero de Miñón ha hecho una interpretación interesante, muy polémica, de la inserción de la idea de los derechos históricos en el seno de una Constitución normativa y escrita, a raíz de lo que ocurre en la Constitución española de 1978 con los derechos históricos que se reconocen a las provincias vascas, y en su estudio se puede ver un buen estado de la cuestión (113). Aquí basta señalar que el precedente constitucional inglés no le podía servir a Jellinek para fundamentar el origen de las declaraciones de derechos americanos y franceses, salvo en un caso vinculado a la reforma puritana y la revolución de Cromwell.

Ese precedente fue el proyecto de Constitución, elaborada por el ala radical de los Niveladores, que el ejército de Cromwell presentó al Parlamento –el *Agreement of the people*– para que lo sometiera al pueblo inglés. El proyecto no pasó adelante, pero, en cambio, sí lo hizo la Constitución de Cromwell de 1653, conocida como *Instrumento de Gobierno*, vigente durante el Protectorado, que fue, por cierto, la única constitución escrita de Inglaterra. Es en esos textos donde se refleja la verdadera fuente de las declaraciones de derechos americanos: la idea del pacto o *covenant* existente en las comunidades puritanas independientes, que establecía la distinción entre los derechos del Parlamento y los derechos individuales y del pueblo, empezando por la

libertad de conciencia, propia de todos los hombres. Las ideas puritanas se hallan también detrás de los pactos de establecimiento de los colonos que fundaron las colonias americanas, empezando ya por el realizado a bordo del **Mayflower** en 1620. Pero, tanto en este pacto primigenio suscrito en el **Flor de Mayo,** como en los que se hicieron en las primeras colonias, no hay un reconocimiento universal de la libertad religiosa, cosa que sólo ocurrió cuando se produjo la fundación de Providence por Roger Williams, en 1636. Incluso Locke, paladín de la libertad de conciencia –salvo para ateos y católicos– en su *Carta sobre la tolerancia*, a la hora de redactar una Constitución para Carolina del Norte, incluyó la **tolerancia,** pero no la **libertad religiosa.**

Jellinek tiene razón al afirmar que la idea de consagrar unos derechos naturales inalienables e inviolables del hombre tiene un origen religioso, y no viene muy a cuento que, en este caso concreto de las declaraciones modernas de derechos, nos remontemos al derecho natural estoico para rebatir la tesis. Y tampoco sirve de mucho el entusiasmo patriótico con que Emile Boutmy quería combatir a Jellinek (114): su idea de que el *Contrato Social* podía haber inspirado perfectamente la Declaración francesa, aunque Rousseau no fuera consciente de ello; y su convencimiento de que la Declaración no está en contra de los principios del Contrato, porque, *"siguiendo a Rousseau, el ciudadano se encuentra más libre después que antes del Contrato",* constituyen una muestra penosa del discurso abstracto y voluntarioso que la realidad se encarga de refutar, porque sirve de poco que el ciudadano, convencido por Rousseau, se crea más libre después del Contrato, si el déspota entronizado por una supuesta voluntad general, infalible y soberana, decide enviarlo al Gulag, y si el ciudadano, deslumbrado por la brillantez del razonamiento de Boutmy, no se preocupó de que se estableciese a tiempo un órgano de control para velar por la legitimidad del tal Gulag y de tal déspota protector. Sin embargo, en la tradición del derecho natural de la Ilustración sí existen también precedentes para la doctrina de los derechos inalienables del hombre. Lo que ocurre es que esos precedentes están mucho más en la línea de Locke y de Voltaire, que en la voluntad general de Rousseau.

La influencia de Locke, con independencia de lo que representó en el establecimiento de una eficaz separación de poderes, se produjo también en la Declaración de Derechos americanos a través de las ideas que proclamaban la existencia de unos derechos naturales del individuo, como eran la libertad, la igualdad innata y la propiedad. Todo el *Segundo Tratado sobre el gobierno*

civil se halla imbuido de esa concepción de un pacto social que garantice la propiedad y las libertades básicas, anteriores y superiores a cualquier pacto, debiendo el poder legislativo supeditarse a lo que establezca la Constitución como garantía de todos los derechos. Las leyes emanadas del poder legislativo sólo están legitimadas cuando se encaminan a facilitar el disfrute de la propiedad y las libertades, y todas están subordinadas a una *"primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo: la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forma parte de ella"* (115). Un poco después, Locke añade que *"el poder de los legisladores, aún en su grado máximo, está limitado a procurar el bien público de la sociedad"* (116), dejando muy claramente establecidas cuáles son las condiciones impuestas al poder legislativo de todo Estado. Los defensores a ultranza de Rousseau suelen indicar que también él habla de una limitación del poder legislativo por el bien común de la sociedad, pero la diferencia con lo que dice Locke no puede ser mayor. Para Locke, los límites del poder se refieren a un bien común definido positivamente por el respeto de las libertades y la propiedad de los ciudadanos, que nadie puede ignorar y, menos aún, violar legítimamente. En Rousseau, por el contrario, la interpretación de lo que debe entenderse por bien común se deja al capricho y la arbitrariedad del propio soberano, con la agravante de que nadie tiene derecho a discrepar, ni siquiera teóricamente, de la interpretación que se haya dado en nombre de la infalible voluntad general.

Las declaraciones de derechos son también producto de la racionalidad ilustrada, tanto en el sentido de la inclusión en un código normativo, expresión clara del despliegue de la razón jurídica moderna, como en el hecho de asentarse en el principio liberal de la distribución y separación de poderes, que empieza por la separación entre la esfera de la libertad del individuo y la esfera de las facultades limitadas del Estado. Esta perspectiva histórica obliga a matizar la relación indudable entre las declaraciones francesas y americanas, en una dimensión que ya fue señalada por Cari Schmitt: *"A pesar de todas las conexiones históricas* –escribe en su *Teoría de la Constitución– se da aquí (la Declaración francesa) algo esencialmente distinto del contenido de aquellas declaraciones americanas. En la Declaración francesa se da por supuesto el concepto de ciudadano y se continúa un Estado nacional ya existente; no se exige, como en las colonias americanas, un nuevo Estado sobre unas nuevas bases. La Declaración francesa tiene por finalidad, como se dice en la introducción, recordar en forma*

solemne a todos los miembros de la comunidad sus derechos y obligaciones; el Poder público será más respetado correspondiendo a esos derechos" (117).

Tal vez esas mismas circunstancias sirvan también para entender la gran preocupación americana por establecer, desde el principio, unas barreras firmes contra los peligros del poder, *"en todas sus formas y en todos los sectores del gobierno",* como dijo James Madison, en el discurso dirigido a la Cámara de Representantes con motivo de la discusión de las enmiendas a la Constitución americana de 1789, que se convertirían en la Declaración de Derechos de 1791 (118). Marcel Gauchet, en *La Revolución de los derechos del hombre*, ha indicado cómo, frente a esta preocupación por las barreras y el control del poder de los fundadores americanos, en Francia existió siempre una especie de rechazo profundo a pensar en términos de separación entre el pueblo y el poder, incluso cuando se trataba de plantear una desconfianza respecto de los gobernantes. Y así podemos ver como el insigne Robespierre –para quien el principal objeto de las leyes constitucionales era preservar la libertad pública contra las usurpaciones de los gobernantes, y que había criticado la Constitución de 1791 por establecer un sistema de gobierno representativo sin ningún sistema de contrapeso en la soberanía del pueblo– a la hora de indicar el remedio, lo único que recomendaba era el alejamiento del poder de los usurpadores y corruptos, para establecer el verdadero reinado del pueblo, pues el pueblo es bueno y su poder resulta necesariamente santo (119). Con una idea tan falta de sentido común y tan cargada de ignorancia histórica acerca de la verdadera naturaleza del poder, sea quien sea el que lo ejerza, no debe sorprender la carrera de Robespierre hacia su propio abismo, en una movilización de los virtuosos contra la parte corrupta del pueblo y sus representantes indignos, en una escalada del terror, la muerte y la delación, que ni siquiera pudo enmendarse con su propio fin en la guillotina, pues los termidorianos continuaron dentro de la misma lógica política, pensando que las cosas se enderezarían con un simple cambio de los protagonistas del drama.

Esta ceguera para afrontar el verdadero problema del gobierno representativo siguiendo las huellas de Montesquieu y de Locke, como habían hecho los constituyentes americanos, alcanzó al propio Sieyés, *"la clave de la Revolución Francesa",* según el expresivo título que le ha dado su biógrafo reciente, Jean-Denis Bredin (120). Después del golpe del 18 Brumario –designado, con Bonaparte, uno de los tres cónsules– al plantearse la redacción de una nueva constitución, Sieyés consideraba necesario volver a las ideas de 1789 –según

anotó Boulay de la Meurthe– abogando por un sistema representativo, frente a los defensores de la democracia pura, pero insistiendo en su inmutable principio de la representación nacional, que ahora sintetizó en una frase notable: *"la confianza debe venir de abajo; el poder, de arriba"* (121). Esta extraña fórmula responde a unas ideas sobre la representación y sobre el pueblo que pertenecen al mismo universo mental que las de Robespierre, pese a la distancia que existe entre ellos en otros órdenes. *"La representación* –dice Sieyés– *debe venir de los superiores que representan el cuerpo de la nación. El pueblo, en su actividad política, no existe más que en la representación nacional, sólo en ella logra encarnarse"* (122).

En el fondo, esta encarnación del pueblo en la representación nacional continúa el lenguaje del Antiguo Régimen, donde se encarnaba la Nación en el cuerpo del rey, y que Sieyés había expresado ya en su famoso folleto, *¿Qué es el Tercer Estado?* La Nación venía a ser una especie de persona mística, anterior a la Constitución, que representaba mucho más que el pueblo mismo. *"Que se nos diga* –escribe Sieyés– *según qué interés se habría podido dar una Constitución a la nación misma. Ella existe ante todo y es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal; es la ley misma. Antes de ella, por encima de ella, no hay más que el derecho natural"* (123). La Constitución no sería obra del poder constituido, sino del poder constituyente, y por tanto, la **Nación** no estaría ligada por la Constitución. La Nación se forma por el derecho natural, y el gobierno, por el contrario, pertenece al mundo del derecho positivo. Los representantes de la Nación sólo pueden ejercer la parte de la voluntad común que la Nación quiera darles, y la voluntad común no puede destruirse a sí misma. La Nación es siempre un cuerpo asociado que vive bajo una ley común, y esa ley se forma según las voluntades individuales unidas en la voluntad general (124). En esta concepción, de un modo más o menos consciente, se halla implícita la doctrina del **Contrato Social**, que acaba subsumiendo la soberanía de la voluntad general en la vieja soberanía monárquica a través del nuevo mito de la Nación. *"La idea del ciudadano desarrollada por la Revolución Francesa* –escribe Gauchet– *va estar dirigida por la doble exigencia sabida de la máquina absolutista: la coparticipación en un poder soberano, idealmente concebido como la unión activa de las voluntades individuales en el seno de un único querer colectivo"* (125).

Los franceses se preparaban así, gozosos, para sus esponsales con la soberanía popular, identificada con la soberanía nacional, abandonando las necesarias cautelas frente al nuevo poder emergente, como si la referencia mágica

a la Nación y al pueblo actuara como garantía suficiente de los derechos y libertades proclamados en su nombre. La Constitución francesa dice cosas muy similares a la Constitución americana, pero ni los controles previstos en ella podían resultar eficaces, ni el clima espiritual y político de Francia se encaminaba a que pudiera surgir, en esta orilla del Atlántico, ningún juez como Marshall. En definitiva, según escribe Gauchet, al fijar sus objetivos prioritarios en la búsqueda de un sistema de frenos y contrapesos entre un legislativo desdoblado, un ejecutivo independiente y un árbitro judicial, los americanos hicieron la revolución de los medios, allí donde los franceses se embarcaron en la noble, pero peligrosa, revolución de los fines (126). Es ésta una de las conclusiones que resultan más evidentes en el actual proceso de revisión interpretativa de la Revolución Francesa, especialmente fructífera en los libros y estudios aparecidos al hilo del segundo centenario de la Revolución.

VII

La luz crepuscular de nuestro fin del siglo XX parece haber coincidido, no sabemos muy bien si por azar o por los imperativos de la necesidad, con el eclipse de la luz solar de la Revolución Francesa. Dos siglos antes el mundo se había conmocionado con la luz victoriosa de la gran aurora, esperando que la libertad emergiera de las tinieblas como Venus de la espuma del mar. El mito de Venus lo había glorificado el arte de Botticelli; el nuevo mito solar de la Revolución –cantado universalmente por William Blake, por Chénier, por Klopstock, por Alfieri– intentará también glorificarlo David, aunque será el genio de Goya quien acierte a expresar plásticamente el verdadero combate de la luz ilustrada y revolucionaria contra las tinieblas del fanatismo, la superstición y la tiranía de cualquier signo. Los sueños de Rousseau y la pasión neoclásica por los juramentos antiguos de los Horacios y los Curiacios, que Johann Füssli y Jacques Louis David habían plasmado en sus obras, serán superados por la realidad histórica del Juramento del Juego de Pelota, también pintado por David, donde los representantes del pueblo francés se comprometieron a no separarse hasta haber dado a Francia una Constitución moderna. Un extraviado mensajero del sol declinante de la realeza, el Marqués de Dreux-Brezé, pretendió disolver la asamblea haciendo uso intimidatorio de un orden del Rey, encontrándose con la respuesta del Conde de Mirabeau, un aristócrata del nuevo orden luminoso: *"Estamos aquí reunidos por la voluntad nacional, y no abandonaremos nuestros puestos más que por la fuerza de las bayonetas".* Y la Asamblea decidió persistir en las resoluciones anteriores, decretando la inviolabilidad de sus miembros (127).

La luz revolucionaria irradió pronto más allá de las fronteras francesas y alcanzó a iluminar la filosofía alemana, donde Fichte, cuando ya la revolución había encaminado sus pasos por la senda republicana de la convención, en 1793, escribió unas *Consideraciones sobre la Revolución Francesa*, destinadas a rectificar los juicios contrarrevolucionarios de autores ingleses, como Burke, o alemanes, como el consejero de la cancillería de Hannover, A.W. Rehberg, que había publicado una obra muy influida por las *Reflexiones* de Burke y que

estaba teniendo un gran éxito en Alemania (128). El filósofo Fichte se cree obligado a clarificar las cosas, *"porque la Revolución Francesa le importa a la humanidad entera",* por su defensa de los derechos del hombre y de la dignidad humana. Y no es ocioso transcribir algún texto del idealista filósofo del Romanticismo, dado que muchos parecen conocer únicamente sus *Discursos a la nación alemana*. ***"Es la hora*** –escribe Fichte– ***de dar a conocer al pueblo la libertad, el cual podrá encontrarla cuando sepa lo que es,*** *evitando así que la confunda con la ciencia anárquica y que nos arrastre con él hacia la reacción.* ***Es el único medio capaz de evitar el despotismo,*** *y tal vez sirva también para persuadir al déspota a liberarse de su larga miseria… Y a que se acerque a nosotros, convirtiéndose en el primero entre gentes iguales. En cualquier caso,* ***hay un medio eficaz para evitar las revoluciones violentas, y solamente uno: instruir a fondo al pueblo en sus derechos y deberes. La Revolución Francesa nos proporciona para ello las indicaciones y los colores necesarios para mostrar un cuadro deslumbrante,*** *aun para los ojos más débiles. Otra revolución, mucho más importante, que no necesito recordar aquí, ya nos había suministrado la materia prima"* (129). La otra revolución, no mencionada, era la copernicana de Kant, con cuya ayuda Fichte procurará desarrollar una teoría que encenderá el ánimo de Jaurés cuando escriba, ya en nuestro siglo, su *Historia socialista de la Revolución Francesa* (130).

Desde otra perspectiva, Jean Starobinski, en su bello libro: *1789, los emblemas de la razón*, se refiere al *Discurso de Heliópolis*, de Fichte, como una expresión de esa interdependencia entre la luz y la sombra que saluda el advenimiento de los nuevos tiempos revolucionarios, fechándolo precisamente en 1793, el último año de las tinieblas, de donde ha de surgir, radiante, el tiempo de Helios (131). Pero Starobinski sabe que la dialéctica entre la luz y la sombra, más allá de la belleza del simbolismo, encierra el peligro de que la trasparencia del proceso revolucionario se pierda, unas veces por deslumbramiento y exceso de luz, en otras ocasiones por la irrupción violenta de la sombra. *"La Revolución debe su éxito* –escribe Starobinski– *su ritmo, su aceleración catastrófica, a la coalición imprevista de las luces (o si se quiere del reformismo ilustrado) con el oscuro empuje de las masas irritadas".* Pero, *"la luz revolucionaria, nacida del retroceso de la sombra, debe hacer frente a la vuelta de la sombra, que la amenaza incluso dentro de ella misma"* (132). Los retrasos en el avance de la luz originan la impaciencia de los revolucionarios, que ven o imaginan un espacio lleno de contrarrevolucionarios, de enemigos, de conspiradores,

de corruptos. La transparencia inicial se pierde, y se ciega la sensibilidad para detectar el avance imparable de la sombra siniestra de la sospecha y el terror.

La luz auroral de la toma de la Bastilla, más simbólica que cruenta, a pesar de la inmensa literatura sobre el tema, se va a teñir después con la sangre del regicidio, también simbólico, pero cargado de una violencia nueva, que irá sustituyendo el luminoso simbolismo inicial por los asesinatos de la multitud desatada, los crímenes de la virtud y la noche del terror, hasta culminar en el sacrificio del máximo sacerdote de la virtud negadora. Con la muerte en la guillotina de Robespierre, se agota el poder de la alegoría y del simbolismo, la luz revolucionaria se apaga, y lo que viene después ya no es el canto de la carmañola y el **ca ira,** sino la danza de las bellas y los **dandys** en los salones de Teresa Cabarrús y Josefina Beauharnais, donde Barrás y el joven oficial Bonaparte, distinguido en Colón contra los ingleses, intercambiaban *"impresiones"* sobre las medidas que culminaron en las jornadas del Vendimiario. Es significativo de este apagón de la luminosidad festiva revolucionaria el hecho de que Thomas Carlyle, autor de una romántica *Historia de la Revolución Francesa* en tres gruesos volúmenes –titulados, respectivamente, *La Bastilla*, *la Constitución* y *la Guillotina*– acabe su libro con un capítulo dedicado a Teresa Cabarrús y los sucesos de Vendimiario, como si lo ocurrido después, hasta la proclamación imperial de Napoleón, careciera de importancia (133). Michelet, en su gran *Historia de la Revolución Francesa* en seis volúmenes, ni siquiera llega a las andanzas de *"Notre Dame de Thermidor"*y de Tallien y Barras: finaliza con la muerte de Robespierre. Al final del tomo VI de su obra, Michelet dice que *"la conclusión de este libro* –es decir, todo lo que resta de la Revolución– *es, en sí misma, un libro"* y anuncia que publicará otra obra aparte, con otro planteamiento. Pero el hecho real es que su historia revolucionaria finaliza en Robespierre (134).

Sin embargo, el Directorio abarca otros cinco años, es decir, tanto como la Revolución anterior, y es entonces cuando se produce el verdadero asentamiento de la forma burguesa de la propiedad, que Bonaparte, transmutado en Emperador, dejará fijada en su Código Civil. La revolución de la libertad había caracterizado la primera fase; la revolución de la igualdad había naufragado en el Terror; y, finalmente, había llegado la revolución según una idea nueva de la propiedad, que fue la que tuvo una mayor repercusión en la vida posterior, pero que fue descuidada no sólo por artistas, ideólogos y poetas, sino también por los historiadores hasta épocas recientes, dándose ahora la

circunstancia de que *La Revolución*, de Furet y Richet, que abre definitivamente la revisión de la historiografía y los enfoques de la Revolución Francesa, dedicó prácticamente el mismo número de páginas a la primera parte de la Revolución, desde los Estados Generales hasta el 9 de Termidor, que a la segunda parte, desde el 9 de Termidor hasta el 18 de Brumario (135).

Este grado de atención distinto a las diversas fases de la Revolución tiene que ver, en nuestros días, con el eclipse del mito solar revolucionario, y tuvo también que ver, en su día, con el apagón de la luz de la libertad en la noche del Terror. En este intervalo de dos siglos, la Revolución ha sido objeto de millares de estudios, historias, apologías, condenas, cantos, maldiciones, esperanzas, lamentos, réplicas, parodias, proyecciones utópicas, que hacen de ella el gran mito de los tiempos modernos y el suceso capital en el sueño de la libertad. Pero la interpretación histórica de todo ello ha sufrido tantos vaivenes y cambios de valoración que es necesaria una mínima precisión historiográfica, que nos permita situar la actual revisión de la nueva ciencia histórica. Ello viene a coincidir en el tiempo con el derrumbe estrepitoso de la ideología y de la realidad política estatal que se había establecido en buena medida al amparo de la herencia revolucionaria de aquella primera aurora luminosa, que no llegó a apagarse, pero a la inmensa sombra del Terror, que resurgió de forma intermitente a lo largo del siglo XIX, y que volvió a ilusionar, en el siglo XX, los sueños de millones de personas a quienes equivocaron el camino para sumirlos en las profundas tinieblas del Gulag y el despotismo burocrático. ¿Habrán bastado dos siglos y la última e inmensa catástrofe humana de la noche totalitaria para que se haga la transparencia y la luz en la mitología revolucionaria moderna?

En los *Ecos de la Marsellesa*, Eric Hobsbawn ha acusado a la nueva literatura revisionista sobre la Revolución Francesa de ser demasiado sesgada y de estar dominada por quienes no gustan de la Revolución y de su herencia (136). Hobsbawn, según su propia confesión, escribió su ensayo en defensa de la vieja tradición historiográfica, pero sin advertir que dicha tradición no es de dirección única y que, en algunos casos, el sesgo es mucho mayor que el de los nuevos estudios revisionistas. Es, por otra parte, bastante comprensible que la riqueza acumulada de datos, estudios e interpretaciones procedentes de las distintas tendencias, unidos a una mayor finura en el análisis de los condicionamientos impuestos por la ideología del historiador, permitan una mayor transparencia en los nuevos estudios –a los que Hobsbawn tilda de

sesgados– que la existente en las partidistas interpretaciones marxistas, republicanas o realistas de la historia revolucionaria francesa. En este sentido, resulta mucho más honesta la actitud de Francoise Furet cuando sostuvo que el historiador de la revolución debe declarar cuáles son sus ideas y sus compromisos ideológicos, para que podamos saber a qué atenernos a la hora de valorar sus interpretaciones. "El *historiador de la Revolución Francesa* –escribe Furet en *Penser la Révolution Française– debe procurarnos más información que la de su competencia profesional: debe también indicarnos sus colores. Hace falta que empiece por decirnos desde qué posiciones habla, cómo piensa y lo que busca. Lo que él escriba sobre la Revolución tiene una interpretación anterior a su propio trabajo: se trata de su opinión, ese tipo de juicio previo que no es necesario cuando se habla de los Merovingios, pero que resulta indispensable si se trata de 1789 o de 1793. Al confesar su opinión, se verá inmediatamente si uno es realista, liberal o jacobino, y por esa franqueza, su historia tendrá asegurado un lugar, un significado, un título de legitimidad."* (137). Es obvio que Furet tiene razón al indicar que la Revolución Francesa está presente en las posteriores vivencias políticas de Francia hasta nuestros días; que sus avatares han sido ligados a la propia identidad nacional; y que, *"más que explicar nuestra historia contemporánea, la Revolución* ***es*** *nuestra historia contemporánesa"* (138).

La Revolución tuvo un origen, pero no tuvo un final claro, porque la historia del siglo XIX francés se puede considerar como una lucha continuada entre la República y la Contrarrevolución, hasta que se produjo la victoria definitiva de los republicanos sobre los monárquicos con el triunfo de la Tercera República, simbolizada en el educador inglés Ferry y el jacobinismo centralizador. Durante el siglo XX, continuó la disputa entre quienes celebraban la libertad del 89 y quienes preferían condenar los crímenes igualitarios del Terror, dos visiones de la Revolución que fueron canceladas por la derrota del fascismo en 1945, haciendo que en la segunda mitad del siglo XX los franceses de la derecha y de la izquierda asumieran todas las conquistas de la libertad y la igualdad, desplazando el debate hacia el futuro de la sociedad francesa. El siglo XIX había creído ante todo en la República como destino final de Francia, mientas que el siglo XX quiso creer en la Revolución a escala universal. Ahora se trata de mirar hacia el futuro, desde las ruinas gigantescas de la experiencia revolucionaria, en busca de un nuevo discurso de identidad colectiva que permita impulsar los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, a los que en su día quiso simbolizar la escarapela tricolor.

Los historiadores revisionistas adoptaron esta nueva concepción en el modo de escribir la historia de la Revolución, pero los historiadores marxistas se han quedado varados, por no decir en dique seco, al agotarse las fuentes de la ideología movilizadora. No se trata de negar la importancia de algunas de sus aportaciones, desde Mathiez y Lefébvre hasta Soboul y el propio Hobsbwan; se trata de abandonar una visión demasiado unilateral del acontecer histórico, presidida por la idea mesiánica del destino histórico de una clase, que la historia se ha encargado de exponer como el más puro y sangrante error. En lo que sí tiene razón Hobsbawn es en su afirmación de que, más allá de las distintas interpretaciones, ha existido un consenso universal en que la Revolución Francesa fue un acontecimiento revolucionario sin antecedentes en la historia del mundo, con independencia de cómo se mida y se valore después su importancia en cuanto a su repercusión real en la sociedad francesa y en la europea (139). Y lo mismo ocurre con el acuerdo acerca de la distinción de diversas fases y episodios de la Revolución –hecha la salvedad de la escasa atención prestada a los años del Directorio– desde la crisis del Antiguo Régimen, que condujo a la convocatoria de los Estados Generales en 1788, hasta el final del proceso en el golpe de Estado del 18 de Brumario de 1799, que estableció el Consulado y la dictadura velada de Bonaparte, hasta que decidió poner fin a la República y proclamar el Imperio, en 1804.

Esas fases y episodios de la Revolución son estudiados por los distintos historiadores con una atención y una simpatía muchas veces casi antitéticas, pero hay también un consenso en la aceptación de las diversas secuencias del proceso: rebelión de los estamentos y convocatoria de los Estados Generales, reunión de los Estados Generales y su conversión en Asamblea Nacional; revolución institucional de los *"abogados",* insurrección de París y revolución urbana, y revolución de los campesinos y Gran Miedo; toma de la Bastilla el 14 de julio, renuncia de la nobleza a los derechos feudales el 4 de agosto y Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; año dichoso y transformación revolucionaria de Francia, redacción de la primera Constitución, reforma de la Administración francesa y establecimiento del sistema métrico decimal; cambio de rumbo de la Revolución, desarrollo de los movimientos contrarrevolucionarios, huida del Rey y vuelta de Varennes, y apertura de la guerra contra las potencias extranjeras; frente al papel de las grandes individuales de la primera fase –Mirabeau, Sieyés, Lafayette, Barnare– importancia creciente de los clubs –*"feuillants",* jacobinos, franciscanos– guerra interior

y exterior, y comienzo de las reivindicaciones de los **sans-cullotes;** segunda revolución a partir de la jornada del 10 de agosto de 1792, Comuna de París y matanzas y asesinatos en masa de septiembre; gobierno de la Convención, abolición de la Monarquía y proclamación de la República, juicio y muerte del Rey, sublevación y guerra de la Vendée (el campo contra la ciudad); lucha por el poder entre girondinos –Vergniaud, Roland, Guadet, Brissot, Condorcet– franciscanos –Danton, Marat, Barére, Collor de H'erbois; radicalización del gobierno republicano, nuevo calendario y Constitución jacobina; la hora de los **sans-cullotes,** gobierno revolucionario, Comité de Salud Pública, muerte de Danton e Imperio del Terror; 9 Termidor, decapitación de Robespierre y Saint-Just, y terror blanco de la última convención; República burguesa del Directorio, nueva Constitución y jornadas del 13 Vendimiario; conspiración de Babeuf y los Iguales, crisis de Fructidor y triunfo de Bonaparte en la campaña de Italia y Austria (Paz de Campofornio); expedición de Napoleón a Egipto, agonía del régimen y pequeñas conjuras sucesivas del poder, regreso de Bonaparte y golpe de Estado del 18 Brumario; establecimiento del Consulado y final de la República: Napoleón Bonaparte emprende su aventura imperial.

Esa secuencia, más o menos universalmente aceptada, es la que ha sido historiada de un modo muy distinto y con muy diversas simpatías. Una de las primeras historias serias de la Revolución –la de Maignet (140), aparecida en 1824– prolongaba la Revolución hasta la caída de Napoleón en 1814, frente a lo que harán Michelet y Carlyle, que clausuran su historia con la Convención y prescinden del Directorio, mientras Thiers finalizaba la suya en el 18 Brumario. Las historias y los estudios sobre la Revolución Francesa durante los cien años posteriores a 1789 –prácticamente hasta el establecimiento de la Cátedra de la Revolución Francesa por la Tercera República– salvo rara excepciones, como Michelet o Quinet, no han sido hechas por historiadores profesionales, sino por escritores, políticos o periodistas, cuyo propósito fundamental radicaba en el combate político o filosófico, por el triunfo de las ideas o por el éxito del partido o de la clase preferida. Y el primero en saltar al ruedo fue Burke, nada más iniciarse la Revolución, con la publicación de su famoso ensayo *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, en noviembre de 1790.

Burke era un **whig** que había simpatizado, no sólo con la Revolución Inglesa de 1688, sino también con la Revolución americana, razón por la que Tom Paine lo consideraba un amigo de la humanidad, antes de que hubiera escrito

su diatriba contrarrevolucionaria (141). Pero Burke, en nombre del liberalismo, va causar la perplejidad de quienes veían en la Revolución Francesa una segunda edición de la *"Gloriosa"* Revolución Inglesa del siglo anterior. El diagnóstico de Burke acerca de la aberración y el extravío del proceso revolucionario francés se hace, precisamente, en nombre del legado histórico de la prudente Revolución Inglesa, que había sustituido la tradición de los derechos y libertades británicas, respetando los principios de la Corona, frente al individualismo abstracto de la Revolución Francesa, que enarbolaba unos derechos del hombre incompatibles con las verdaderas libertades de los individuos concretos, y de los cuerpos intermedios de la sociedad histórica. Burke no duda de que *"la Revolución de 1688 nació de una guerra justa",* pero también le parece *"indiscutible que la Revolución no nos ha otorgado el derecho de elegir nuestros Reyes",* y, además, *"nuestra Constitución no conoce una magistratura semejante a la del justicia de Aragón, ningún tribunal legalmente constituido o procedimiento legalmente establecido que pueda exigir al rey la responsabilidad propia de quienes son servidores"* (142).

La Revolución Inglesa fue respetuosa con las tradiciones y derechos históricos de las instituciones inglesas, en cambio, en Francia, se desvirtuó desde el principio la reunión de los Estados Generales, gracias a las maniobras del gran número de *"abogados"* y *"curas de aldea"* que conforman el Tercer Estado. Esas gentes, dice Burke, llevadas por sus teorías sobre los derechos del hombre, han dado en una manía niveladora de las condiciones, que hace tabla rasa de los talentos y de las propiedades, ignorando que *"aquellos que intentan nivelar, jamás igualan"* (143). Los Derechos del Hombre proclamados por la Revolución Francesa vendrían a ser expresión de una doctrina metafísica, surgida del dogma absurdo de la igualdad, sin respeto alguno para las capacidades y las cabidas individuales que generan la desigualdad reinante en la sociedad civil. Además, esos derechos resultan insolidarios con la verdadera naturaleza histórica del ser social, que jamás puede identificarse con esa abstracción filosófica del contrato social, que sólo puede conducir a una saturnal de turbulencias y desórdenes previos a la tiranía. Las revoluciones destruyen sin construir, y todo el mundo sabe que la rabia y el delirio pueden arrasar en media hora cosas que la prudencia y la previsión había necesitado un siglo para ser edificadas. De ahí su apuesta por las reformas ordenadas. *"Tendencia a conservar y espíritu de mejora: he aquí, según mi opinión, las dos cualidades propias de un estadista* –escribe Burke, en las *Reflexiones– Fuera de esto sólo hay vulgaridad en la concepción y peligros en la ejecución"* (144).

La obra de Burke obtuvo un éxito fulminante en Inglaterra y en el Continente, influyendo en la aparición de escritos en clara sintonía con ella, como los de Brandes y Rehberg, pero originando también réplicas filosóficas poco influyentes, como la de Fichte, y respuestas políticas brillantes y polémicas, como la de Tom Paine. Este aventurero de la libertad, hijo de un cuáquero de Norfolk, había sido uno de los guías intelectuales y morales de la Revolución americana, luchador incansable por la independencia y por la abolición de la esclavitud, unas veces con la pluma, en artículos y folletos como el *Sentido común*, otras veces como soldado, alistado en el ejército de Washington. Cuando se produjo el triunfo de la independencia americana, en vez de dedicarse a disfrutar de sus rentas y de su fama, se vino en pos de Lafayette para ayudar al triunfo de la libertad en Francia, siendo portador de la llave de la Bastilla caída que la Francia libre envió a la Norteamérica liberada. Las *Reflexiones* de Burke le parecieron un ultraje a la Revolución Francesa y a los principios de la libertad, y Paine se encerró a escribir *Los Derechos del Hombre*, no sólo en defensa de la Revolución, sino en pro del derecho de los vivos a no ser gobernados por los muertos, porque las injusticias no pueden tener sucesión legal, y en pro del derecho de los hombres que nacen cada día a ser libres, aunque sus antepasados hayan sido esclavos. Tom Paine niega la argumentación central de Burke, apoyada en la legitimidad imprescriptible de los derechos históricos de la Nación y de las instituciones, contraria a los principios de la razón y del más elemental derecho natural. *"Nunca existió* –escribe Paine en *Los Derechos del Hombre –nunca existirá y nunca podrá existir un Parlamento, ni cuerpo alguno de hombre, ni generación de éstos en ningún país, que posea el derecho o el poder de obligar y controlar a la posteridad "hasta el* ***fin de los tiempos",*** *ni el de ordenar por siempre cómo haya de gobernarse el mundo, ni quién haya de gobernarlo; y, en consecuencia, aquellas cláusulas, leyes o declaraciones por las cuales sus autores traten de hacer ejecutar lo que no tienen el derecho ni el poder de hacer, son en sí nulas y sin ningún valor. Todas las épocas y generaciones deben ser libres y actuar por sí mismas en todos los casos en que han actuado por sí mismas las épocas y las generaciones que las precedieron. La vanidad y la presunción de gobernar más allá de la tumba es la más ridícula e insolente de todas las tiranías"* (145).

Paine y su libro se vieron perseguidos en Inglaterra, volvió a Francia, que lo había elegido diputado en la Convención, y participó en sus avatares revolucionarios. Republicano convencido, votó la abolición de la Monarquía, pero, enemigo de la guillotina y de la pena de muerte, se opuso a la ejecución de

Luis XVI, lo que le hizo sospechoso para los fanáticos. Encarcelado durante el Terror, salvó la vida gracias a un descuido de su carcelero, regresó a la Norteamérica que él tanto había contribuido a crear, y también aquí fue perseguido y difamado por los propietarios de esclavos y por los fanáticos intérpretes de la palabra de Dios, muriendo pobre, viejo y solitario, en el país por cuya libertad había luchado con las armas y a cuya causa había entregado la ingente fortuna que había conseguido con su pluma. Tal vez a su contrincante Burke –que había muerto en la década anterior, pero con tiempo para ver surgir en el horizonte europeo a Bonaparte como el nuevo Cromwell de la revolución– el final de Paine le hubiera parecido una consecuencia más de la injusticia revolucionaria. Lo cual, en el caso de Paine, era una injusticia doble, porque en Norteamérica, a diferencia de Francia, la revolución no había derivado en tiranía. Pero había mantenido la esclavitud, razón suficiente para que Paine siguiera luchando en su país de adopción, fiel a la respuesta que él mismo había dado a una frase de Benjamín Franklin: *"Donde hay libertad, allí está mi patria"* –había dicho Franklin– *"donde no la hay, allí está la mía",* contestó Paine. Y cumplió su palabra.

La obra de Burke, sin embargo, no tuvo en Francia el mismo éxito que en Alemania. Bonald y De Maistre leyeron y alabaron las *Reflexiones*, pero su doctrina no encajaba con el providencialismo cristiano y la teocracia organicista de estos nostálgicos del Antiguo Régimen. Especialmente José de Maistre era un pensador reaccionario, pero brillante, profundo y profético en quien Isaiah Berlín ha querido ver un precursor del fascismo, a quien ofendían por igual las doctrinas de la Revolución Francesa, el racionalismo individualista del liberalismo y la democracia igualitaria, pero capaz de ver el futuro con una claridad *"que hiela la sangre"* (146). No podían ir por ahí las influencias de Burke, que tuvieron más repercusión en la obra de Madame de Staél, en el comienzo del siglo, y en los *Orígenes de la Francia Contemporánea*, de Hipólito Taine, avanzada ya la segunda mitad. Madame de Staél ha dejado también dos obras sobre la revolución, que los historiadores del acontecimiento no suelen incluir en su repertorio, porque *"tiennent plus du témoignage et du pamphlet que de Vhistoire",* como escribe Jacques Godechot en la introducción a la nueva edición de las *Consideraciones sobre la Revolución Francesa*, que se publicaron con gran éxito de público después de la muerte de Madame de Staél (147). Estas *Consideraciones*, cuyo título recuerda el de las *Consideraciones sobre Francia* de José de Maistre, ofrecen una visión de los acontecimientos diferente de la que

Madame de Staél y Benjamín Constant habían dado en una obra redactada en los días del golpe de Fructidor, que no se publicó hasta el siglo XX: *Las circunstancias actuales que pueden acabar de Revolución* (148), donde se afirma que la revolución eran las Luces, que los filósofos habían hecho la Revolución y que ellos debían terminarla, pues los generales no podían dar a Francia la luz que necesitaba para organizar correctamente su organización política. Curiosamente, los generales estaban en aquel momento muy en alza, Madame de Staél escribía cartas apasionadas a Bonaparte hablándole mal de Josefina y ofreciéndose como compañera ideal, pero parece que Napoleón la consideraba un poco loca y quemó las cartas. Benjamín, mientras tanto, se apartó de Madame de Staél y se hizo amante de Julia Taima, divorciada del gran actor y ella se buscó otro amante mucho más joven. Los generales siguieron su escalada, se produjo el golpe del 18 Brumario y el triunfo de Bonaparte, Madame de Staél regresó a París, publicó su libro *Sobre la literatura*, intentó acercarse al Primer Cónsul, pero las relaciones eran malas, y Bonaparte acabó desterrándola a cuarenta leguas de París, primero, y exiliándola definitivamente a Coppet, después. Ella ha contado, en *Diez años de exilio*, sus peripecias por Europa –Suiza, Rusia, Suecia, Inglaterra– y su odio a Bonaparte. Regresó a París con la Restauración, y fue entonces cuando se puso a redactar sus *Consideraciones* (149).

La historia personal de Madame de Staél y sus relaciones con Napoleón y Benjamín Constant explican mejor que la lectura de Burke el contenido de su nuevo libro sobre la Revolución. Ahora, en las *Consideraciones*, estaba mucho menos preocupada por las Luces y por el destino de los filósofos y dedicó toda la primera parte a la exaltación de la obra y de la política de su padre, el banquero y ministro Necker; la segunda parte es un conjunto de recuerdos, anécdotas y reflexiones sobre la Revolución; y la tercera parte es un panfleto contra Napoleón y su dictadura, que ocupa ahora el lugar opuesto de su padre: si todo lo que hizo Necker estuvo bien, todo lo que hizo Napoleón estuvo mal. La obra termina con un canto liberal de la monarquía inglesa, siendo muy partidaria de la libertad de ir y venir para hombres y mujeres –pero sin admitir ninguna otra igualdad que no sea la igualdad ante la ley– y muy partidaria de la libertad de prensa para los libros, pero no para los periódicos, que se habían ensañado mucho con ella. Hay, sin embargo, en esta parte del libro, una buena exposición de las ideas de Benjamín Constant sobre la monarquía parlamentaria, las libertades de los antiguos y los modernos y el buen modelo

que sería para Francia la Monarquía inglesa, a pesar de que Burke había mostrado en las *Reflexiones* justamente lo contrario: que la Constitución de Inglaterra, producto de la historia institucional y política, no podía ser exportada. Sin embargo, esta aportación político-ideológica de las *Consideraciones* ejerció una influencia en el partido liberal de la monarquía de julio mucho más importante que su repercusión en la historia de la revolución.

En esta historia hay que destacar las obras de Tocqueville y Michelet. Michelet es el autor del gran monumento republicano de la Revolución. Su extraordinaria calidad literaria y su pasión por el pueblo y la libertad, convirtieron una inmensa labor de erudición y búsqueda en los Archivos en un canto poético de la aventura revolucionaria. Es un homenaje a la República democrática, laica, fraterna, exaltadora de la igualdad cívica en el seno de una sociedad que ha recuperado una nueva forma de religiosidad. Pero no se trata del nuevo cristianismo que preconizaban entonces los socialistas saintsimonianos y los lectores de la monumental *Historia Parlamentaria de la Revolución Francesa*, de sus poco estimados Buchez y Roux. Ni tampoco del cristianismo primitivo, alejado del catolicismo autoritario y dogmático, que su amigo y colega Quinet había pretendido reconciliar con la Revolución Francesa, fundiendo ambos espíritus, en un curso profesado en su cátedra del Colegio de Francia, recogido después en un libro. Michelet piensa que ese enfoque es erróneo, pues la Revolución no es la hija de los Evangelios, sino su negación, y el nuevo espíritu que surge de las ruinas del cristianismo es el de la democracia moderna (150). La cadencia romántica de su prosa a veces oscurece el verdadero sentido de lo que quiere decir, uniendo ideas contradictorias, como ocurre ya con la frase que inicia su libro: *"Yo defino la Revolución* –escribe– *como el advenimiento de la Ley, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia"* (151). Y todo ello para intentar mostrar después que la Revolución no es cristiana ni anticristiana, sino una espiritualidad nueva basada en una ley igualitaria, que nace de la fe en la libertad y la fraternidad. Pero ¿no es una contradicción el advenimiento de una Ley nueva, portadora del mensaje igualitario de la libertad conquistada, y la resurrección de un Derecho que se había caracterizado por el privilegio y la arbitrariedad?

Michelet no se para en precisiones conceptuales, empeñado en mostrar la nueva religiosidad encarnada en los Derechos del Hombre, al mismo tiempo que certifica la muerte definitiva del viejo dogma de la soberanía encaramada en el Rey. La toma de la Bastilla –esa inmensa fortaleza vacía, que en el 14 de

julio no contaba más que siete prisioneros sin relieve alguno– es el símbolo de la reconquista de la soberanía para el pueblo, verdadero actor de la revolución, a pesar de las glorificaciones que otros habían querido hacer, ya se tratara de Mirabeau, de Danton, de Robespierre o de los girondinos, historiados también románticamente, en aquella época, por el poeta y político comprometido, Alfonso de Lamartine. Pero su *Historia de los Girondinos* –aunque perteneciera a la misma veta romántica, y aunque Lamartine afirmara al comienzo del libro que escribía *"en vista de una escrupulosa investigación de los hechos y los caracteres, para no tener que avergonzarse"* de hacer de la historia la calumnia de los muertos– es una obra que no puede compararse con la de Michelet (152). Nacido en el mismo año que la Revolución, conocedor directo de los lugares parisinos donde ocurrieron los hechos más relevantes, hijo de un pequeño impresor jacobino, Michelet historia los hechos exaltando especialmente el período inicial, desde los Estados Generales a la gran Fiesta de la Federación, de 14 de julio de 1790, expresión, para él, del genio revolucionario, que funde las esperanzas de la nueva nación francesa en un abrazo fraternal de París y las provincias, en medio de la alegría y la admiración universales (153). Y esa Fiesta de la Federación, Michelet la había visto como la realización de la gran esperanza en la unidad francesa. Al referirse al movimiento fraternal de las federaciones, antes de que se vencieran las resistencias para su convocatoria a París para la gran celebración ante el Altar de la Patria, en el Campo de Marte, escribe Michelet: *"Nada más alejado en todo ese movimiento que el espíritu de exclusión, de aislamiento local, que se designó más tarde con el nombre de* ***federalismo.*** *Al contrario,* ***se trataba de una conjura para la unidad de Francia. Estas federaciones de provincias miraban todas hacia el centro, todas invocaban la Asamblea Nacional,*** *se unían a ella, se entregaban a ella, es decir,* ***a la unidad.*** *Todas agradecieron a París su llamada fraternal"* (154).

A parte del tono lírico de su prosa, hay aquí una concepción diametralmente opuesta a la interpretación que dará Tocqueville, que había visto en la Monarquía del Antiguo Régimen precisamente una tendencia centralizadora, expropiadora de la vitalidad política de la sociedad y las provincias francesas, que preparó la explosión de 1789. Tocqueville –que empieza a escribir *El Antiguo Régimen y la Revolución* después del golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, de Luis Bonaparte– había dejado atrás un período de éxito intelectual proporcionado por *La democracia en América*, donde había opuesto el legado absolutista de la historia de Francia al espíritu del libertad que había

caracterizado la fundación de la nación norteamericana. Había abandonado también su participación política activa, tras su elección como diputado de la monarquía de julio y de la nueva Asamblea Constituyente, y su corto período de Ministro de Asunto Exteriores de la Segunda República, presidida por Luis Napoleón Bonaparte, cargo que abandonó al producirse el golpe de Estado. Se hallaba ahora en condiciones de examinar, en esa última soledad interior y a la luz de sus experiencias y sus estudios, al significado de la gran Revolución y sus diversas fases, que los franceses se apresuraban a repetir en una segunda experiencia de tono menor, pasando de nuevo por la Gironda, la montaña, los jacobinos, Termidor y el nuevo Brumario del segundo Bonaparte. Esta segunda vivencia de la historia como farsa, en frase de Marx, llevó a éste a escribir *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, convencido de que *"la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos"* (155), y llevó a Victor Hugo a publicar su diatriba, *Napoleón le Petit*, para escarnio público de un *"perjuro coronado",* y para universal condena de un crimen infame y odioso contra la República y la libertad (156). Tocqueville decidió escribir, no una historia de la Revolución, sino un estudio sobre la misma, que permitiera comprenderla, olvidando *"momentáneamente la Francia que todos vemos, para ir a interrogar en su tumba a la Francia que ya no existe"* (157).

Esa interrogación, sin embargo, no ha de entenderse en el sentido de Michelet de buscar en la profundidad de la eterna historia de Francia la iluminación derivada de un pueblo moviéndose hacia la luminosidad democrática. Tocqueville, que había viajado a Estados Unidos para adivinar el futuro de Europa, y no para buscar allí su infancia, ahora hace lo mismo con su nueva excursión histórica por los archivos y documentos de la vieja Francia, para descubrir en el Antiguo Régimen las raíces de la centralización administrativa y política y el impulso básico de la Revolución. A primera vista, parece que Tocqueville viene a sumarse a lo que ya habían intentado historiadores más profesionales que él, como Guizot y Thierry. Y, según señala Furet, Guizot –que era 18 años más viejo que Tocqueville y que ya había escrito lo fundamental de su obra histórica cuando Tocqueville empezó a redactar la suya– compartía con su joven correligionario liberal la misma concepción de la historia como interpretación de un pasado, que en el caso de la Revolución Francesa se mostraba como culminación de la historia europea y, a la vez, como un misterio particular, a descifrar, de la historia de Francia (158). Pero, a partir de ahí, empezaban las divergencias.

Guizot buscaba en la historia de Francia la marcha hacia una sociedad guiada, a través de una selva de conflictos, por un principio unificador. En su *Historia de la civilización en Europa*, presenta el surgimiento y los avatares de la burguesía, a la que vemos formarse como una clase derivada de las franquicias y libertades de las ciudades, pero que no debemos pensar que era ya en el siglo XII lo que llegó a ser después, en cuanto al tipo de gente que la componía (159). Debe destacarse aquí que Guizot habla claramente de clases sociales y de lucha de clases, al referirse a este período medieval de la historia europea. *"El tercer gran resultado de la liberación de las comunas* –escribe– *fue la lucha de clases, lucha que llena la historia moderna. La Europa moderna ha nacido de la lucha. La feudalidad, salida de la barbarie, siguió un camino muy distinto en Francia y en Inglaterra, desembocando, en Inglaterra, en un gobierno libre y nacional, mientras en Francia conducía a la monarquía absoluta y a la ausencia de unas instituciones libres, incluida aquí la aristocracia, que jamás llegó a constituir una verdadera sociedad política aristocrática".* Tocqueville, por el contrario, piensa que la historia de Francia se caracterizó por el gobierno local paternalista, de una sociedad aristocrática que garantizaba la libertad en relación con el poder central, siendo la desaparición progresiva de esa sociedad aristocrática, bajo los golpes sucesivos de la administración real, quien condujo a la sociedad francesa, no hacia la libertad, sino hacia la pasión igualitaria (160).

En *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Tocqueville examina el significado histórico de la Revolución como el cambio de las viejas instituciones igualitarias, y esa revolución, de carácter eminentemente político, se hizo, sin embargo, de una forma semejante a las revoluciones religiosas. La Revolución Francesa se hizo como si no existieran fronteras, nacionalidades, tradiciones o lenguas, de modo que constituyó, *"por encima de todas las nacionalidades particulares, una patria intelectual común, de la cual los hombres de todas las naciones podían llegar a ser ciudadanos"* (161). En la historia –dice Tocqueville– no se encontrará un sólo caso de revolución política que tenga ese carácter: sólo en algunas revoluciones religiosas se puede hallar algo análogo. Eso es lo que explica su expansión prosealista, y que se predique igualmente a nacionales y extranjeros, considerando al ciudadano de una manera abstracta, independiente del lugar y del tiempo. La Revolución *"no ha procurado únicamente definir cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino establecer cuáles eran los derechos y deberes generales de los hombres en materia política"* (162). De ahí su proyección universal.

Tocqueville expone después otra de sus ideas básicas: la de la continuidad entre el Antiguo Régimen y la Revolución, porque el proceso verdaderamente revolucionario en cuanto a la desaparición de los derechos feudales ya se había realizado en su mayor parte antes de la revolución, y los derechos feudales que todavía existían resultaban, por esa misma razón residual, psicológicamente más odiosos que los existentes en otras partes de Europa con un carácter mucho más gravoso y primitivo, como ocurría en Alemania, donde seguían existiendo los siervos de la gleba. En cambio, en Francia, dice Tocqueville, *"el campesino no sólo había dejado de ser siervo: se había convertido en propietario agrícola"* (163). En contra de lo que se había dicho, la división de la propiedad agrícola era anterior a la Revolución, y ya Turgot se lamentaba de la excesiva fragmentación de las herencias.

Esa continuidad se daba también en lo relativo a la centralización administrativa, caracterizándose el Antiguo Régimen por una reglamentación rígida y una práctica flexible. Lo que dice Tocqueville de Francia, también era común a la administración de la monarquía española, donde las órdenes y reglamentos se acostumbraban a archivar con la frase: *"se acata, pero no se cumple".* El nuevo espíritu revolucionario trataba de cambiar más la práctica que la reglamentación en sí, y el nuevo espíritu era el que se inscribía en el gran cambio de la Revolución. Así como en Norteamérica la democracia llegaba de un modo casi natural, por evolución de un espíritu donde se habían reconciliado la religión y la libertad, en Francia el espíritu democrático se instalaba como consecuencia de un cambio revolucionario, que oponía la libertad y el espíritu laico al dogmatismo intolerante de una religión enfrentada con las luces. Este hecho explica la importancia de los intelectuales en la revolución cultural y moral del proceso revolucionario, encargados de suministrar la base espiritual del nuevo Estado revolucionario, a veces con un fanatismo por la libertad y la virtud que se convirtieron en los mejores aliados del despotismo democrático. Tocqueville profundiza en el análisis sociológico de la teoría revolucionaria y nos muestra la dificultad de comprender la revolución, porque las revoluciones constituyen, por excelencia los períodos oscuros de la historia, velados por la fuerza de las ideologías que ocultan el sentido profundo de los acontecimientos para los actores reales del drama (164). Este velo es el que impidió ver a muchos que la Revolución había salido del mismo Antiguo Régimen que la precedía, y que aquella siguió teniendo, no sólo algunas tradiciones propias de tal régimen, como la centralización administrativa, sino también los mismos

descuidos frente a los controles del poder, una vez proclamados solemnemente los grandes principios. Los revolucionarios franceses no adoptaron ninguna medida práctica eficaz para el control del poder, como hicieron los padres fundadores norteamericanos. Pero eso mismo hicieron los protagonistas más lúcidos del Antiguo Régimen, dejando ahora a un lado a Montesquieu. Los fisiócratas de *laisser faire, laisser passer*, no sólo no plantearon ninguna garantía contra los abusos del poder, sino que se opusieron a ellas. Tocqueville recuerda que Quesnay había dicho: *"el sistema de contrapesos en un gobierno es una idea funesta", y que la única garantía para impedir los abusos que proponía era la educación pública, pues "el despotismo es imposible si la nación está ilustrada"* (165).

Es comprensible que este análisis lúcido de Tocqueville no encajara en las visiones grandilocuentes de la mística revolucionaria, y no debe sorprender su escasa influencia posterior, eclipsado por las grandes síntesis republicanas y marxistas en torno a la Revolución. Hubo que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que se hiciera justicia a la gran obra de un pensador brillante, que nos dejó, además, unos *Recuerdos de la Revolución de 1848*, que contienen unas importantes observaciones, no sólo sobre la novedad que significaban los sucesos del 48, sino también acerca del período intermedio entre ellas y la Revolución de 1789. He aquí un texto revelador de esa finura en el análisis: *"Nuestra historia* –escribe en los *Recuerdos*– *desde 1789 a 1830, vista de lejos y en su conjunto, se me aparecía como el marco de una lucha encarnizada, sostenida durante cuarenta y un años, entre el antiguo régimen, sus tradiciones, sus recuerdos, sus esperanzas y su hombres representados por la aristocracia, de una parte, y la Francia nueva, capitaneada por la clase media, de otra. Me parecía que el año 1830 había cerrado este primer período de nuestras revoluciones, o mejor, de nuestra revolución, porque no hay más que una sola, una revolución que es siempre la misma a través de fortunas y pasiones diversas, que nuestros padres vieron comenzar, y que, según todas las probabilidades, nosotros no veremos concluir. Todo lo que restaba del antiguo régimen fue destruido para siempre. En 1830, el triunfo de la clase media había sido definitivo, y tan completo, que todos los poderes políticos, todos los privilegios, todas las prerrogativas, el gobierno entero, se encontraron encerrados y como amontonados en los estrechos límites de aquella burguesía, con la exclusión, de derecho, de todo lo que estaba por debajo de ella, y, de hecho de todo lo que había estado por encima. Así, la burguesía no sólo fue la única dirigente de la sociedad, sino que puede decirse que se convirtió en su arrendataria. Se colocó en todos los cargos, aumentó prodigiosamente el número*

de éstos, y se acostumbró a vivir casi tanto del Tesoro Público como de su propia industria" (166).

Es un texto largo, pero clarificador de lo ocurrido. Sólo en los análisis de Marx podemos hallar una penetración equivalente. La historia de la revolución, sin embargo, siguió por otras rutas, y después de las obras de Quinet, Luis Blanc e Hipólito Taine va entrar en la época de su institucionalización académica (167). Los fundadores de la III República pensaron que había llegado la hora de dar una imagen de la Revolución como patrimonio de todos los franceses. Jules Ferry y Gambetta se hallan entre los impulsores de esa idea de institucionalizar la enseñanza y los manuales de la Revolución, creando una cátedra expresamente dedicada a su enseñanza e investigación, dentro de una aceptación global del legado revolucionario, que Clemenceau acertará a formular poco después con su idea de que *"la Revolución es un bloque"*. Se comenzó por establecer un curso sobre la Revolución, en la Facultad de Letras de París, que se encargó a Aulard en 1886. El curso se transformó en cátedra en 1891, y Aulard fue nombrado primer titular de Historia de la Revolución Francesa (168). Aulard critica la reconstrucción positivista que había hecho Taine de los *"orígenes de la Francia contemporánea"*, aunque sus diferencias de fondo radicaban en su posición acerca de la República. Con sus publicaciones, especialmente la *Historia política de la Revolución Francesa*, Aulard crea una nueva historia de la Revolución, alejada del énfasis de Taine en el Terror, los sufrimientos de la familia real o la perversidad fatal de Marat, Robespierre y Saint-Just, para centrarse en un discurso político de la Revolución, que hace de Danton el gran héroe en quien se encarna la vitalidad y el espíritu revolucionario, el gran adelantado de las virtudes republicanas, lejos de la violencia y la rigidez de Robespierre, Saint-Just y el jacobismo más radical (169). A partir de Aulard, la historia de la Revolución se profesionaliza, si bien todavía la historiografía tradicional de los escritores del siglo XIX dejará una última muestra en la *Historia socialista de la Revolución Francesa*, de Jean Jaurés, aparecida en los primeros años del siglo veinte que es uno de los grandes monumentos erigidos a la memoria de 1789 por la tradición socialista (170). Jaurés, que orientó su historia hacia una profundización en la historia social de las masas, deja inaugurada también la tradición historiográfica de tinte jacobino, que, a través de Albert Mathiez, George Lefebvre y Albert Soboul, caracterizará la interpretación marxista de la Revolución hasta nuestros días. Aulard había organizado los estudios y la investigación para mayor gloria de

la historia política, en lo que se deja ver su formación inicial de historiador de la literatura, procurando primar la descripción de los hechos a la reflexión filosófica sobre el acontecer revolucionario. Su *Historia política de la Revolución Francesa* trata de apoyarse en una erudición sólida, incluso cargante, dedicada a presentar la Revolución como la gran premisa de la República democrática, que arranca por igual de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y de la Constitución jacobina de Robespierre, unificando así los dos momentos de 1789 y 1793, que las distintas corrientes ideológicas habían querido separar (171). La interpretación de Aulard se orienta, por consiguiente, más hacia los debates parlamentarios y el análisis de la opinión pública que hacia las distintas insurrecciones y los movimientos de masas, destacando las contradicciones de los hombres de la Revolución, que promulgaron la Declaración de los Derechos del Hombre, instaurando a continuación el sufragio censitario, y que establecieron en la Constitución del año 93 el sufragio universal, pero instaurando de hecho la dictadura y el Terror.

La otra vía de la investigación académica, que va suceder a Aulard en el control de la cátedra de la Sorbona y de los centros básicos de investigación universitaria, es la de Mathiez y Lefebvre, empeñada en una lectura social de la Revolución a través del marxismo. Ahora, en vez de enaltecer a Mirabeau o Danton, el gran héroe que se exalta es Robespierre, sobre todo en el caso de Mathiez, sumo sacerdote de la *"Sociedad de estudios Robespierristas"* y de los *Annales revolutionnaires*. La figura del *"Incorruptible"* y el papel de los jacobinos pasan a ocupar el primer plano de la escena revolucionaria, situación que se verá potenciada por el triunfo de los bolcheviques en la Revolución Rusa. La *Historia* de Mathiez y estudios más concretos sobre los jacobinos y sobre Robespierre (172), plantean ahora la Revolución Francesa como el preludio del la Revolución Rusa, encargada de recoger la antorcha revolucionaria para impulsar hacia adelante el progreso de la humanidad. Los jacobinos son los grandes antepasados de los bolcheviques, Lenin es el sucesor victorioso de Robespierre y Kerenski y los socialdemócratas son una segunda y mala edición de los girondinos y Danton. El enfrentamiento entre Robespierre y Danton, que Mathiez había situado en primera línea de combate, va pasando, después, a un plano muy inferior, hasta esfumarse en los análisis monográficos de las clases sociales, las insurrecciones populares, los movimientos de las multitudes, el papel de los campesinos, la composición social de los **sans-culottes** o las mentalidades revolucionarias.

Georges Lefebvre es el encargado de hacer unas aportaciones capitales para la historia rural de la Revolución y el significado del campesinado francés, a partir de su gran monografía, *Paysans du Nord*, y de una serie de estudios que han analizado con un gran rigor científico aquella fulgurante idea de Michelet sobre *"la conquista de la tierra por el trabajador".* Las conclusiones de Lefebvre, curiosamente, vienen a confirmar lo que ya había visto Tocqueville: que los campesinos franceses ya eran ampliamente propietarios de tierras antes de 1789, dirigiendo ahora Lefebvre sus esfuerzos a mostrar la notable autonomía del movimiento campesino en el seno de la Revolución Francesa, la tensión entre campesinos pobres y acomodados, y la existencia de varias revoluciones paralelas en la rúbrica general de 1789 (173). Lefebvre contribuye de un modo decisivo a relativizar el alcance de la revolución social, a poner de manifiesto las peculiaridades de la revolución rural y provincial y a llamar la atención –con su estudio sobre el *"Gran Miedo de 1789"* y con su ensayo sobre las *"Multitudes revolucionarias"*– sobre el tema que ha dado en llamarse *"historia de las mentalidades",* al que ha dedicado gran atención Michel Vovelle (174). La historia marxista de la Revolución se continúa en la tradición académica francesa con obras como las de Albert Soboul y Ernest Labrousse (175), habiéndose producido en algunos casos una impugnación marxista desde el radicalismo *"libertario",* como fue el caso de Daniel Guérin, para quien todo el movimiento de los jacobinos y de Robespierre no vendría a ser nada más que una mistificación de la burguesía revolucionaria, para ahogar el verdadero movimiento popular proletario de los *bras nus*, apoyándose en ellos para traicionarlos a continuación, evitando un desbordamiento proletario de la Revolución (176). Pero los análisis de Soboul sobre los **sans-culottes** han venido a desautorizar las tesis de Guérin, al descubrir la composición real de los **sans-culottes**, sus verdaderos sueños y mentalidades y la imposibilidad de identificarlos con una clase proletaria en su verdadero sentido. Desde otra perspectiva, los estudios de Richard Cobb y de Georges Rudé, sobre las mentalidades y la multitudes revolucionarias han venido a desautorizar también las radicales e innovadoras tesis de Daniel Guerin (177).

Esta referencia sucinta de las avatares historiográficos de la Revolución Francesa desde el siglo XIX nos muestran la tendencia a reducir el proceso revolucionario a su estereotipo de "revolución burguesa sostenida por el pueblo", que ya había sido impugnado desde la izquierda por tesis como la de Daniel Guérin,

y que ahora ha sido el blanco de la crítica revisionista de Furet, Richet, Ozouf, Gauchet y otra serie de historiadores, dispuestos a poner fin a la interpretación dada por el catecismo revolucionario y la vulgata marxista. La atención prestada, especialmente por Furet, a la interpretación que había dado Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución*, así como a la obra olvidada de un historiador muerto en la Primera Guerra Mundial, Agustín Cochin, que había insistido en la importancia de las sociedades de pensamiento y los clubs para el desarrollo de la Revolución, provocaron la gran reacción de los nuevos historiadores *"revisionistas",* dispuestos a liberar el estudio de la Revolución de mitos, lugares comunes, catecismos y vulgatas. Es curioso señalar que, cuando se publicó la obra póstuma de Agustín Cochin, en los años veinte, Eugenio d'Ors le dedicó varias *"Glosas",* destacando la novedad y la importancia de la concepción histórica de Cochin. Bajo la rúbrica general de *"¿Quién hace la historia?",* Eugenio d'Ors se refiere a la crítica de *"la epopeya del* ***"Gran On",*** es decir, del *"se sintió", "se temía", "se decidió"* – ***"On sentit", "on craignait", "on decida"***– que Aulard había prodigado en sus estudios. Esta crítica es la que lleva a Cochin a buscar la identidad de ese *"on"* que siente, teme o decide, haciendo el descubrimiento de que, además de las logias y los clubs, ya en el primer acto de la Revolución se habían destacado por su protagonismo las *"Societés depensée".* D'Ors expone en varias glosas el *"descubrimiento"* de Cochin. *"Llamo así* –dice– *a la atribución de un principal papel en la causalidad histórica, no al Héroe ni al Pueblo, sino al Grupo reducido, consciente y oculto"* (178).

Furet dice que el odio de Cochin al jacobinismo le llevó a estudiarlo en sus conexiones, llegando a la conclusión de que el jacobismo es la forma más acabada de un tipo de organización social y política que se extendió por Francia durante el siglo XVIII, bajo la forma que llama *"sociedades de pensamiento".* Estas sociedades constituyen la matriz de una nueva relación política, característica de la Revolución, que se manifiesta como imposición de la voluntad general. Las sociedades filosóficas constituyen la primera forma de producción de una coacción colectiva, surgida de la suma de voluntades libres, que crea la tiranía de lo Social. Los hombres de las *"sociedades"* se constituyen en especialistas políticos que elaboran las fórmulas del consenso, míticamente forjadas por los pensadores sociales. Todo el juego de los partidos, de las ideologías, de los políticos dirigentes, típica de la política democrática, halla su fundamento en ese primer modelo de la sociedad de pensamiento. He ahí el nuevo motor de la historia (179). La unidad del espíritu europeo en su aventura

cultural explica esas coincidencias, sólo sorprendentes para quienes creen en las culturas nacionales fuertemente diferenciadas, a pesar de la infinidad de pruebas que indican lo contrario. D'Ors y Furet han sabido con medio siglo de distancia entre ellos, que Agustín Cochín explicaba mejor la historia de la Revolución Francesa que algunos adoradores de Robespierre y lo mismo ocurrió con la mitificación fracasada de la Gran Revolución de Octubre.

NOTAS al Capítulo IV

(1) Thomas PAINE: *Los derechos del hombre,* F.C.E., Méjico, 1944, págs. 148-149.

(2) Eric HOBSBAWM: *"La Revolución",* en Roy PORTER y M. TEICH, eds.: *La revolución en la Historia,* Edit. Crítica, Barcelona, 1990. "Carece de interés –escribe Hobsbawn– analizar detalladamente las numerosas definiciones del término "revolución" realizadas por los científicos sociales, aunque pude ser útil el análisis de los supuestos que subyacen en esas definiciones. ¿Hasta qué punto se ve distorsionado el análisis de las revoluciones por la teoría de que constituyen desviaciones de un equilibrio social que se considera la norma o por la visión organicista de la sociedad que subyace en la metáfora familiar de la revolución como una "fiebre"?", loe. cit., pág. 20.

(3) Pitirim SOROKIN: *Dinámica Social y Cultural,* Vol. II, I.E.P. Madrid, 1962, págs. 955 y 974.

(4) Vid. Nicolás COPÉRNICO: *Sobre las revoluciones de los orbes celestes.* Edición de C. Mínguez y M. Testal, Editora Nacional, Madrid, 1982. La significación del título de Copérnico aún se hace más relevante si, según parece, el título inicial era, escuetamente, *De revolutionibus,* y que fue la intervención de otra mano distinta –Andreas Osiander– la que añadió lo de *orbium coelestium.* Vid, la Introducción de Carlos Mínguez a la edic. cit., págs. 38-39.

(5) Cit. en Hannah ARENDT: *Sobre la revolución,* Rev. de Occidente, Madrid, 1967, pág. 44.

(6) H. ARENDT: *Sobre la revolución,* pág. 50.

(7) T. PAINE: *Los derechos del hombre,* pág. 149.

(8) CONDORCET: *Sur le sens du mot revolutionnaire,* en *Oeuvres,* Vol. XII.

(9) León TROTSKI: *Historia de la Revolución Rusa,* Vol. I, Ruedo Ibérico. Traducción de Andrés Nin, 1972, pág. 73.

(10) Albert CAMUS: *L'Homme revolté,* Gallimard, París, 1951, pág. 25. El ensayo de Camus ha adquirido mayor interés con el paso del tiempo y he utilizado algunas de sus ideas en mi exposición.

(11) Vid. Max SCHELER: *El resentimiento en la moral,* Espasa-Calpe, Madrid, 1941.

(12) Vid. A. CAMUS: *LHomme revolté,* págs. 33 y ss.

(13) Vid. el capit. II, *"La revolte métaphisique", op. cit.* págs. 39 y ss.

(14) Vid. CAMUS: *op. cit.*, págs. 54 y ss.

(15) Véase la Carta de Voltaire a d'Alembert, de febrero de 1762, anunciando el envío del *Testament de Jean Meslier,* en el vol. *Le Bon Sens du curé J. MESLIER, suivi de son Testament,* París, 1833, págs. 7 y ss.

(16) Vid. Pierre KLOSSOWSKI: "Sade et la Révolution", prefacio a *La Philosophie dans le boudoir,* en *Oeuvres Completes du Marguis de Sade (edition definitive),* Tom. 3., Editions Tete de Feuilles, París, 1973, págs. 349 y ss.

(17) P. KLOSSOWSKI: *op. cit.*, pág. 363. La traducción es mía y el subrayado latino de Klossowski.

(18) MARQUIS DE SADE: "Francais, encoré un effort si vous vou-lez étre républicains", en *La Philosophie dans le boudoir,* edic. cit., pág. 517.

(19) Vid. SAINT-JUST: "Discours concernant le jugement de Louis XVI", pronunciado ante la Convención el 13-XI-1792, en *Oeuvres Choisies,* Gallimard, París, 1968, pág. 80. *"On ne peut point régner innocemment:* La folie en est trop evidente. Tout roie est un rebelle et un usurpateur" –dice Saint Just, loe, cit.

(20) ROBESPIERRE: "Discours sur le jugement de Luis XVI", pronunciado ante la Convención el 3-XII-1792, en *Discours et Rapports á la convention,* Union General d'Editions, París, 1965, págs. 65-80.

(21) Fiodor DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamázov,* Traduc. de Rafael Cansinos Assens, en *Obras Completas,* Aguilar, Vol. III, Madrid, 1968, pág. 71.

(22) F. NIETZSCHE: *El Caminante y su Sombra,* Traduc. de Pablo Simón, en *Obras Completas,* Vol. II, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, pág. 514.

(23) Vid. Martín HEIDEGGER: *Nietzsche,* Trad. de Pierre Klossowski, Gallimard, vol. II, París, 1971, págs. 31-32.

(24) F. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra,* Traduc. de Pablo Simón, en *Obras Completas,* Vol. III, Prestigio, B. Aires, 1970, pág. 601.

(25) F. NIETZSCHE: *La voluntad de Poder,* en *Obras completas,* edic. cit., Vol. IV, págs. 800-802.

(26) Vid. *La voluntad de Poder,* págs. 434-435.

(27) Gilíes DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía,* Edit. Anagrama, Barcelona, 1986, págs. 210-212.

(28) F. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra,* edic. cit. págs. 349-351.

(29) *Así habló Zaratustra,* pág. 351.

(30) Georges BATAILLE: *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* Taurus, Madrid, 1986, pág. 206. La traduc. es de Fernando Savater.

(31) A. CAMUS: *L'Homme révolté,* pág. 103.

(32) J. ELLUL: *Antropología de la Revolución,* Unión Editorial, Madrid, 1973, pág. 12.

(33) Cit. en A. CAMUS, *op. cit.*, pág. 181.

(34) Ernst BLOCH: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución,* Ciencia Nueva, Madrid, 1968, pág. 68.

(35) Vid. M. MOLLAT y PH. WOLFF: *Uñas Azules, Jacgues y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1979.

(36) Vid. J.H. ELLIOT, R. MOUSNIER, M. RAEFF, J.W. SMIT y L. STONE:*Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna,* compilado por R. FOSTER y Jac. GREENE, autores, además, de la "Introducción", Alianza Editorial, Madrid, 1984.

(37) ELLIOT y otros: *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna,* pág. 12.

(38) Vid. J.W. SMIT: *"La Revolución en los Países Bajos"* en Elliot y otros, edic. cit., págs. 29-65.

(39) Vid. H. PIRENNE: *Histoire de Belgique,* Volúmenes 3 y 4, Lamertin, Bruxelles, 1907 y 1911.

(40) Vid. P. GEYL: *The Revolt of the Netherlands,* Williams and Norgate, London, 1932.

(41) S.W. SMIT: *op. cit.*, pág. 60.

(42) Reinhold NIEBUHR: *La ironía en la historia americana,* I.E.P., Madrid, 1958, pág. 266, Vid. especialmente, todo el capítulo VIII: "El significado de la ironía".

(43) Fernand BRAUDEL: *La Mediterranée et le monde méditerranéen a Vépoque de Philippe II,* Vol, 2, Armand Colin, París, 1979, pág. 47.

(44) J.H. ELLIOTT: La rebelión de los catalanes, Siglo XXI, Madrid, 1982, págs. 413-414.

(45) *La rebelión de los catalanes,* edic. cit., pág. 484.

(46) A. GIRAFFI, *Le Revolutioni di Napoli,* Venecia, 1647; Luca Assarino: *Le Rivolutioni di Catalogna,* Bolonia, 1648; Plácido Reina: *Delle Rivolutioni della cittá di Palermo,* Verona, 1648. Citadas en J. Elliot: "Revueltas en la Monarquía española", en *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna,* pág. 124.

(47) ELLIOT y otros: *Revoluciones y rebeliones,* pág. 124.

(48) Vid. SOLORZANO PEREIRA: *Política Indiana,* Madrid, 1647, reedic. Madrid, 1930, Libro IV, capit. XIX, párrafo 37. Citado en J: ELLIOT: *La rebelión de los catalanes,* pág. 14.

(49) Cit. en ELLIOT y otros: *Revoluciones y rebeliones,* pág. 126.

(50) *Revoluciones y rebeliones,* pág. 136.

(51) J. ELLIOT: *Richelieu y Olivares,* Editorial Crítica, Barcelona, 1984.

(52) Vid. Roland MOUSNIER: *"La Fronda",* en *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna,* edic. cit., págs. 145 y ss.

(53) Roland MOUSNIER: *"La Fronda",* pág. 171.

(54) Marc RAEFF: "La rebelión de Pugachov", en *Revoluciones y rebeliones,* págs. 175 y ss.

(55) Vid. Marc RAEFF: *op. cit.*, págs. 207 y ss.

(56) Puede hallarse fácilmente en español una edición de la *Historia de Pugachov,* en las *Obras Escogidas*, de Alejandro S. PUSCHKIN, Aguilar, Madrid, 1967.

(57) A. PUSCHKIN: Historia de Pugachov, edic. cit., págs. 689-690.

(58) A. PUSCHKIN: *Op. cit.*, pág. 811.

(59) Vid. *La hija del Capitán,* en la misma edición de las *Obras* de PUSCHKIN, de Aguilar, págs. 173-314.

(60) Marc RAEFF: *"La rebelión de Pugachov",* edic. cit, pág. 214.

(61) Vid. Samuel R. GARDINER: *History of England from the Accesión of James I to the Outbreak of the Civil War, 1603-1642,* London, 1863-182. 10 Volúmenes. *History of the great Civil War, 1642-1649,* London, 1886. 4 Volúmenes; *History of the Commonwealth and Protectorate, 1649-1660,* London, 1894-1901, 3 Vol.

(62) Edward HYDE, CONDE DE CLARENDON: *The history of the rebelión and civil wars in England,* Oxford, 1702-1704. 3 Vol.

(63) T.B. MACAULAY: *The History of England from the accesión of James II.* London, 1849.

(64) F. ENGELS: *Del socialismo utópico al socialismo científico,* Equipo Editorial. San Sebastián, 1968, pág. 26.

(65) Barrington MOORE: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia,* Península, Barcelona, 1991, págs. 23 y ss. Véase todo el capit. I: "Inglaterra y las contribuciones violentas al gradualismo".

(66) Vid. Lawrence STONE: *La Revolución Inglesa,* en *Revoluciones y rebeliones en la Europa moderna,* pág. 70.

(67) George M. TREVELYAN: *Historia política de Inglaterra,* F.C.E., Méjico, 1984, pág. 190. Véase, igualmente, todo el capítulo, y los dos siguientes, para tener una idea clara de la situación política inglesa antes de producirse la Revolución.

(68) Vid. TREVELYAN: *Op. cit.*, págs. 248 y ss.

(69) Sobre la importancia y difusión de la música inglesa en la época Tudor y Estuardo, en relación con la música coetánea continental, puede verse: Adolfo SALAZAR: *La música en la sociedad europea.* Vol. I. 3ª Parte, capítulos IV y V. Alianza Editorial. Madrid, 1983, págs. 319 y ss.

(70) TREVELYAN: *Historia política de Inglaterra,* pág. 259.

(71) Vid. Gérard WALTER: *La Revolución Inglesa,* Grijalbo, Barcelona, 1971, pág. 22 y ss.

(72) John ELLIOT: *El Conde-Duque de Olivares,* Crítica, Barcelona, 1990, pág. 217. Sobre estas negociaciones en el marco de las relaciones anglo-españolas de la época y el papel del conde de Gondomar, véase el capit. V del libro.

(73) Vid. G. WALTER: *La Revolución Inglesa*, pág. 25.

(74) Vid. TREVELYAN: *op. cit*, pág. 274.

(75) LORD MACAULAY: *Essais sur l'Histoire d'Angleterre,* Trad. par M.G. GUIZOT, París, Michel Lévy, 1864, pág. 66.

(76) Vid. WALTER: *op. cit*, págs. 13 y ss.

(77) TREVELNAY: *op. cit*, pág. 280, Vid también págs. ss.

(78) Cit. en L. STONE: *La Revolución Inglesa,* pág. 73

(79) Vid. John N. FIGGIS: *El derecho divino de los Reyes,* págs. 66-67.

(80) Christopher HILL: *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa,* Crítica, Barcelona, 1980, pág. 19.

(81) C. HILL: *op. cit*, pág. 118.

(82) C. HILL: *op. cit*, pág. 296.

(83) C. HILL, Véase el capit. 4, de la *op. cit*, págs. 156-259.

(84) L. STONE: *La Revolución Inglesa,* pág. 77,

(85) Vid TREVELYAN: *op. cit*, págs. 287 y ss.

(86) GUIZOT: *Histoire de la Républigue d'Angleterre et de Cromwell,* París, Didier, Libraire-Editeur, Vol. I, 1854, pág. 45.

(87) Vid. G. WALTER: *La Revolución Inglesa*, págs. 80-81.

(88) GUIZOT: *op.cit*, Vol. II, págs. 105-106.

(89) GUIZOT: *op. cit*, Vol. II, pág. 399.

(90) TREVELYAN: *Historia Política de Inglaterra,* pág. 299.

(91) MACAULAY: "Milton", en *Essais sur L'Histoire d'Angleterre,* edi. cit, pág. 126.

(92) MACAULAY: *op. cit*, pág. 176.

(93) Vid, sobre los reinados de Carlos II y Jacobo II, los capítulos 2 y 3 del libro de G. M. TREVELYAN: *La Revolución Inglesa: 1688-1689,* F.C.E., Méjico, 1951.

(94) TREVELYAN: *La Revolución Inglesa,* pág. 90.

(95) TREVELYAN: *La Revolución Inglesa,* pág. 104.

(96) La fórmula adoptada por los Comunes, a la que después se sumaron los Lores, fue la siguiente: "Que el rey Jacobo Segundo, habiendo tratado de subvertir la Constitución del reino, al romper el *contrato original* entre el rey y el pueblo y, por el consejo de los jesuitas y de otras personas malvadas, habiendo violado las leyes fundamentales y huido él mismo del reino, había *abdicado* la Corona, *dejando, por lo tanto, vacante el trono".* Citado en TREVELYAN: *op. cit*, pág. 113.

(97) John LOCKE: *Carta sobre la Tolerancia,* Edición de Pedro Bravo, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 3 y 19. Vid. igualmente, págs. 22-23.

(98) J. LOCKE: *Carta sobre la tolerancia,* pág. 57.

(99) J. LOCKE: *Carta sobre la tolerancia,* pág. 56.

(100) H. ARENDT: *Sobre la Revolución,* pág. 30.

(101) Puede verse la edición reciente en español de la polémica, en una publicación preparada por Jesús G. Amnchástegui. G. JELLINEK, E. BOUTMY, E. DOUMERGUE y A. POSADA: *Orígenes de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano,* Editora Nacional, 1984. Cito por esta edición.

(102) G. JELLINEK: *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,* en la edic.cit de la Editora Nacional, pág. 66.

(103) G. JELLINEK: *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,* pág. 69.

(104) Jellinek cita en apoyo de sus tesis diversos textos del *contrato social:* "Bien entendidos, estas cláusulas redúcense todas a una sola, a saber: La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" (I, VI). "Más aún, si la enajenación se efectúa sin reservas, la unión alcanza su máxima perfección posible, y ningún asociado tiene ya nada que reclamar" (I, VI). "Pues el estado, respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes en virtud del contrato social, que en él sirve de base a todos los derechos" (I, IX) "Hay que señalar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto del soberano… no puede… obligar al soberano para consigo mismo, y que por consiguiente es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir" (I, VII), Las traducciones de los textos citados las he tomado de la edición de Ediciones Alfaguara, ROUSSEAU: Escritos del combate, traducción de Salustiano Masó, Madrid, 1979, y corresponden a las páginas, 411, 415 y 412 de dicha edición al *Contrato Social*.

(105) ROUSSEAU: *Contrato Social,* en *Escritos de combate* cit., pág. 524.

(106) ROUSEAU: *Contrato Social,* págs. 424-425.

(107) JELLINEK: *op. cit*, pág. 71.

(108) JELLINEK: *op. cit.*, pág. 74.

(109) Vid., *Mémoires pour servir a la vie du General La Fayet te, et a l'histoire de l'Assemblée Constituante*. Rédigés par M. REGNAULT-WARIN, 2 Tomos, París, Hesse et cié, Libraires, 1824, Vol. I, pág. 105. En el proyecto de Lafayette, que recoge la esencia de las declaraciones americanas, se da inicialmente una breve justificación de la importancia y significado de una Declaración de verdad de derechos. Vid. Vol. II, págs. 66-69 de la sección titulada: *"Piéces justificatines".*

(110) Vid. Jacques GODECHOT: *La prise de la Bastille,* Gallimard, París, 1989, págs. 204-205.

(111) JELLINEK: *op. cit*, pág. 92.

(112) Vid. Eduardo GARCÍA DE ENTERRIA: "La Constitución como norma jurídica", en el libro por él dirigido: *La Constitución española de 1978,* Civitas, Madrid, 1981, pág. 109.

(113) Vid. Miguel HERRERO DE MIÑÓN: *Idea de los derechos históricos,* Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

(114) Vid. Emile BOUTMY: *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano y M. Jellinek,* en la edición cit. de la Editora Nacional, pág. 125.

(115) John LOCKE: *Segundo Tratado sobre el gobierno civil,* pág. 140. (Edición de Alianza Editorial, Madrid, 1990).

(116) LOCKE: *op. cit.*, pág. 142.

(117) Cari SCHMITT: *Teoría de la constitución,* Editorial Revista de Derecho Privado, Reimpresión, Madrid, pág. 184.

(118) Vid. *Papers of James Madison,* University of Virginia Press, 1979, T. XII, págs. 204 y ss.

(119) Marcel GAUCHET: *La Revolution des droits de Vhomme,* Gallimard, París, 1989, pág. XVII.

(120) Vid. Jean-Denis BREDIN: *Sieyés. La cié de la Révolution Française*, Editions de Fallois, París, 1988.

(121) J.D. BREDIN: *Sieyés,* pág. 656.

(122) BREDIN: *Sieyés,* pág. 656.

(123) SIEYÉS: *¿Qué es el Estado llano?,* Traduc. de José Rico Godoy, I.E. P., Madrid, 1950, pág. 147.

(124) Vid. todo el capit. V de la *op. cit.*, págs. 141 y ss.

(125) M. GAUCHET: *op. cit.*, pág. 32.

(126) M. GAUCHET: *op. cit.*, pág. 41.

(127) Vid. Francois FURET Y D. RICHEI: *La Revolución Francesa,* Rialp, Madrid, 1988, pág. 91.

(128) Vid. T.g. FICHTE: *Considerations sur la Révolution Française,* Traduc. de J. Barmi, Payot, París, 1974.

(129) FICHTE: *Considerations sur la Révolution Française,* pág. 80. Los subrayados y la traducción del texto francés son míos.

(130) T. JAURES: *Histoire socialiste de la Révolution Française,* edic, de A. Mathiez, Vol. V, Editions de l'Humanité, París, 1923. Jaurés dedica varias páginas a exponer las relaciones de Fichte con múltiples aspectos de la Revolución Francesa, desde la libertad de pensamiento hasta la esclavitud, desde la propiedad al proletariado, desde Rousseau y Saint-Just a los bienes del clero, atraído por "ese hombre, intrépido y pobre, que atravesó a pie toda Alemania en busca de las lecciones que le permitieran vivir". Vid. *op. cit*, págs. 194-226.

(131) Jean STAROBINSKI: *1789, los emblemas de la razón,* Traduc. de J. L. Checa, Taurus, Madrid, 1988, pág. 29.

(132) STAROBINSKI: *op. cit.*, págs. 36-38.

(133) Vid. Thomas CARLYLE: *Historia de la Revolución Francesa,* 3 Vol., Versión española de Iberia; Joaquín Gil, Editor, Barcelona, 1931. Esta edición, que es la que he manejado, está profundamente ilustrada con reproducciones de cuadros, grabados, fotocopias, dibujos, retratos, etc., que tienen un gran interés, al margen del bello texto de Carlyle, lleno de romanticismo y pasión heroica, pero con bastante información.

(134) Vid. J. MICHELET: *Histoire de la Révolution Française*, VI Volúmenes, Tercera Edición, Librería Internacionale, París, 1869. Es la edición que tengo a mano y por la que cito. En esa página suplementaria al tomo VI, donde anuncia su otro libro, Michelet, al dar el adiós al trabajo que le ocupó diez años de su vida, dice que su libro es la primera historia republicana de la Revolución, porque todas las otras eran monárquicas. Y dice también: "De la primera a la última página, no ha tenido más que un héroe: el pueblo". VI, 26, en realidad, pág. 401.

(135) Vid FURET y RICHET: *La Revolución Francesa,* índice, págs. 7-10.

(136) Eric HOBSBAWN: *Los Ecos de la Marsellesa,* Crítica, Barcelona, 1992, pág. 9.

(137) Francois FURET: *Penser la Révolution Française,* Gallimard, edic. folio, 1989, pág. 13.

(138) F. FURET: *Penser la Révolution Française,* pág. 16.

(139) Vid. HOBSBAWN: *Los ecos de la Marsellesa,* pág. 20.

(140) Vid. A.F. MIGNET: *Histoire de la Révolution Française, depuis 1789 jusgu'en 1814,* París, 1898. La edición de Thiers que tengo a mano es la primera traducción española, A. THIERS: *Historia de la Revolución de Francia*, traducida de la 4 edición francesa por José Mor de Fuentes, 6 Tomos, Barcelona, 1836.

(141) Thomas PAINE: *Los derechos del hombre,* F.C.E., Méjico 1944, prefacio, pág. 27.

(142) E. BURKE: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* págs. 86, 62, 84.

(143) BURKE: *Reflexiones,* pág. 129.

(144) BURKE: *Reflexiones,* pág. 374.

(145) T. PAINE: *Los derechos del hombre,* pág. 35.

(146) Vid. Isaiah BERLÍN: *El fuste torcido de la Humanidad,* Península, Madrid, 1992, especialmente el capítulo "José de Maistre y los orígenes del fascismo", págs. 103 y ss.

(147) Vid. Madame de STAÉL: *Considerations sur la Révolution Française*, Presentación y notas de J. Godechot, Tallandier, París, 1983, pág. 26.

(148) Hay una edición crítica francesa reciente: Mme. de STAÉL, *Des circonstances actuelles gui peuvent terminer la Révolution et des principes que doiven fonder la Republique en France,* édition critique par Lucía Omacini, París-Genéve, 1979.

(149) Para las relaciones entre Madame de Staél y Napoleón Vid. Henry GUILLEMIN: *Mme. de Staél, Benjamín Constant et Napoleón,* París, 1959; Paul GAÜTIER; *Mme. de Staél et Napoleón,* París, 1902; y, por supuesto, el *Memorial* de Santa Elena, de Las Cases.

(150) Vid. el artículo de Francois FURET; "Michelet", en el *Diccionario de la Revolución Francesa,* de F. FURET y M. OZOUF, Alianza Edit., Madrid, 1989, págs. 839 y ss.

(151) J. MICHELET: *Histoire de la Révolution Française,* 3ª edición, Tom. 19, París, 1869, pág. 17.

(152) A. De LAMARTINE: *Historia de los Girondinos,* Traduc. por D.F. MADINA-VEYTIA, Madrid, Gaspar y Roig, 1860, Advertencia preliminar, firmada el 10 de marzo de 1847.

(153) Ver el capit. XII, del Primer Tomo cit. págs. 479 y ss, donde Michelet relata la fiesta del 14 de julio de 1790 como la "nueva religión" que une la federación general.

(154) J. MICHELET: *Histoire de la Revolución Française.* Tomo 19, edic. cit., pág. 372. La traducción y los subrayados son míos.

(155) Karl MARX: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* Ariel, Barcelona, 1968, pág. 11. Marx escribe también, al comienzo de su ensayo. "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado", pág. 11. Este texto muestra claramente que el análisis de Marx está en la misma línea de interpretación sociológica que la de Tocqueville, aunque desde unos presupuestos ideológicos y meteorológicos distintos.

(156) Vid. Víctor HUGO: *Napoleón de Petit,* Michel Lévy Fr, París, 1875, págs. 43-45.

(157) Alexis de TOCQUEVILLE: *L'Ancien Régime et la Révolution,* Gallimard, París, 1964, pág. 44.

(158) F. FURET: *Penser la Révolution Française,* pág. 214.

(159) GUIZOT: *Histoire de la Civilisation en Europe,* Didier et Cíe., qeffie edition, París, 1868, pág. 209.

(160) Vid. F. FURET: *Penser la Révolution Française,* pág. 219.

(161) TOCQUEVILLE: *L'Ancien Regime et la Révolution,* pág. 68.

(162) TOCQUEVILLE: *op. cit.*, pág. 71.

(163) TOCQUEVILLE: *op. cit.*, pág. 87.

(164) Vid. FURET: *Penser la Révolution Française,* pág. 250.

(165) TOCQUEVILLE: *El Antiguo Régimen y la Revolución,* págs. 256-257.

(166) TOCQUEVILLE: *Recuerdos de la Revolución de 1848.* Edición de Luis Rodríguez Zúñiga, Editora Nacional, Madrid, 1984, págs. 62-63.

(167) Las primeras ediciones corresponden a: Louis BLANC: *Histoire de la Révolution Française,* París, 1847-1862; Edgar Quinet: *La Révolution,* París, 1865; Hipólito TAINE: *Leo origines de la France contemporaine,* 6 Vols., París, 1876-1894.

(168) Vid. el artículo de Francois FURET: *"Historia Universitaria de la Revolución Francesa",* en FURET y OZOUF: *Diccionario de la Revolución Francesa,* págs. 798 y ss.

(169) Vid. Michel VOVELLE: *Introducción a la Historia de la Revolución Francesa,* Grijalbo, Barcelona, 1989, págs. 84 y ss.

(170) Hay una reedición reciente. Jean JAURES: *Histoire socialiste de la Révolution Française,* Editions Sociales, París, 1968.

(171) Vid. FURET: *Historia universitaria de la Revolución Francesa*, pág. 803. Vid. también, Alphonse AULARD: *Histoire politique de la Révolution francaise,* París, 1926, reedición en Scientia Verlag Aalen, 1977.

(172) Vid. Albert MATHIEZ: *La Révolution Française,* Armand Colin, París, 1959; *Le bolchevisme et le jacobinisme,* París, 1920; *Etudes sur Robespierre,* reedición, París, 1973.

(173) Vid Georges LEFEBRE: *Etudes sur la Révolution Française,* PUF, París, 1963; *1789: Revolución Francesa,* traducción de Rosa Bueno, Laya, Barcelona, 1974; *El gran pánico de 1789,* Paidós, reimpresión en Barcelona, 1986.

(174) Vid. su *Introducción a la historia de la Revolución Francesa,* cit., el apartado "Apuntes para una historia de las mentalidades", págs. 111 y ss.

(175) Vid. Albert SOBOUL: *La Revolución Francesa,* Tecnos, Madrid, 1966; *La civilisation et la Révolution Française,* Arthand, París, 1971; *Les sansculottes parisiens* en 11 an II, Editions du Senil, París, 1968; Ernest LABROUSSE: *La crise de l'economie française á la fin de l'Ancien Regime,* París, 1944.

(176) Vid. Daniel GUERIN: *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa.* Alianza Editorial, Madrid, 1974.

(177) Vid. M. VOVELLE: *op. cit.*, págs. 149 y ss.

(178) Vid, Eugenio D'ORS: *Nuevo Glosario,* Vol. II, Aguilar, Madrid, 1947, págs. 389-403. La cita entrecomillada se halla en la pág. 403.

(179) Vid. Francois FURET: *Penser la Révolution Française,* págs. 273-277.

CAPÍTULO V

El Estado vigilante y protector. Ciudadanía y bienestar social

I

Entre los nuevos dioses de la Modernidad, el Estado nacional se destaca como el gran protector de sus inquietos ciudadanos, cada vez más obsesionados con su seguridad personal, que los va encerrando en su jardín privado, de tal modo que solo hablan de la "humanidad" cuando logran proyectar su mirada sobre los problemas globales. Pero también ahí descubren pronto las huellas de una enemistad global, que viene a situar el miedo y la pasión del Mal a la cabeza del nuevo relato de nuestra época insegura. Después de todo, el Mal es el gran drama de la libertad humana, como dice el título de un libro de Rüdiger Safranski, y el miedo ha sido el gran alumbrador del Estado protector moderno (1).

El Mal es el precio de la libertad humana. Perdido para siempre el Paraíso, nos viene a decir Erich Fromm, el individuo está solo en un mundo amenazante, donde la libertad está destinada a crear un sentimiento profundo de inseguridad, duda y angustia, que se aliviará y afirmará en la lucha por la libertad del hombre moderno (2). Aquella empezó mal cuando Lutero se impuso a Erasmo en la controversia sobre el **libre albedrío.** Erasmo había planteado en *De libero arbitrio* la cuestión de la esencia del hombre, su libertad y su destino. La dignidad del hombre que defendían los humanistas del Renacimiento había sido exaltada en un bello *Discurso* de Pico de la Mirándola. Erasmo quiere asentar esa dignidad en la defensa del libre albedrío como una conciliación entre la fe, la razón y la sabiduría, de modo que se permita al hombre elegir su destino sin una imposición ciega de la gracia. Lutero replicó de forma agresiva y apasionada con su panfleto *De servo arbitrio, Del albedrío esclavo*, donde se llama "gran prostituta" a la razón y se afirma que el hombre es carne destinada al mal y la corrupción, esclavo del pecado, que nada puede hacer por sí

solo para salvarse, sin el concurso de la gracia. El cosmopolita Erasmo, sabio, refinado, que ama la paz, se ve arrollado por Lutero, demagogo, intolerante y sectario, que afirmaba que Jesús no vino a traer la paz, sino la espada, ganando la partida en la calle. Así, en esa primera gran disputa del mundo moderno, se imponen los que prefieren la seguridad de la salvación predestinada, a la aventura incierta de la salvación en libertad. Pero ello, claro está, no eliminó el debate sobre el mal, el miedo y la libertad. Dentro del cristianismo, fue notable el enfrentamiento de los modernos jesuitas con Pascal y sus congéneres de Port Royal, empeñados en una lúgubre visión de la vida humana como infortunio pecaminoso. Esta visión pascaliana chocó también con la Ilustración racionalista y especialmente con Voltaire, que hizo una crítica literaria y poco profunda de los *Pensamientos* de Pascal, al mismo tiempo que se burlaba del optimismo desmedido de Leibniz y su mejor de los mundos, donde se daban catástrofes como el Terremoto de Lisboa y los infortunios de *Cándido*. Las críticas y sátiras de Voltaire tuvieron gran éxito en la batalla contra esas visiones contrapuestas del mal, pero no aportaban una respuesta secular y moderna al problema de su origen. Esa respuesta secularizada, que revolucionó al mismo tiempo la teoría de la sociedad, la proporcionó Rousseau, al situar el origen del mal en la sociedad. En la teoría del ciudadano de Ginebra, no hay pecado original, sino un estado de naturaleza donde el hombre es bueno y goza de libertad, antes de ser corrompido por la sociedad, origen de la degeneración viciosa que se derivó del trabajo y la propiedad privada. En el hombre natural no hay distinción entre el bien y el mal. La aparición del orgullo como consecuencia del trabajo es la auténtica caída del hombre, llamada a enfrentar la cultura con la naturaleza. Así se pierde la transparencia inicial, oculta por los velos tejidos por la civilización, que sólo una luz nueva puede volver a su primera claridad. El mal, dice J. Starobinski, es siempre velo y ocultamiento y es la idea del mal la que confiere al sistema su dimensión histórica (3). La liberación de los velos opacos que ocultan el mal permite la aplicación de las luces para construir una sociedad civil libre, más allá del degenerado mundo histórico, asentada en la voluntad general de los ciudadanos. De este modo, el mal, originado en la sociedad, es redimido desde la misma sociedad, sin necesidad de ningún dios que traiga la salvación. Es el propio hombre, regenerado en el contrato social, quien se convierte en su propio salvador.

La sociedad moderna emprendía así su escalada de una secularización impulsada por la racionalidad burocrática. Max Weber describió muy bien la

formación de esa burocracia rígida como una "jaula de hierro" en un mundo desencantado. Pero señaló igualmente que, en la modernidad, a medida que crece la racionalidad de los medios, se observa que los fines no radican en ninguna racionalidad vinculante. Los fines pertenecen a los dioses privados y a los demonios domésticos, y puede ocurrir que los demonios salgan de sus cuevas privadas y tomen en sus manos la dirección del mundo de los medios racionales. El politeísmo secularizado de la sociedad moderna implica la existencia de muchos dioses y múltiples orientaciones de valor. Pero esa modernidad desencantada lleva la amenaza de traer un nuevo encantamiento centrado en los medios racionales para limitar y aprisionar la libertad, mientras la historia continúa con sus maldades. El hombre sigue viviendo en una naturaleza y en una sociedad llena de riesgos y peligros que desatan la pasión del miedo y los comportamientos caóticos. El pensamiento es un recurso contra el mal, porque imagina fórmulas e instituciones estatales que impiden la caída de la sociedad en un caos asesino. Thomas Hobbes supo penetrar en ese caos, donde reina la lucha de todos contra todos, para superar el trauma de la guerra civil mediante el uso del pensamiento. ¿Por qué el hombre se comporta como un lobo para el hombre? Porque es ambicioso y quiere poder, pero, al mismo tiempo, tiene miedo de morir y lucha por su conservación. *"Tergiversan radicalmente a Hobbes,* escribe Safranski, *quienes suponen que éste quería prevenir contra la naturaleza animal del hombre"* (4). Al contrario, si el hombre se convierte en un peligro para sí mismo y para los demás, no es porque tenga una naturaleza malvada, sino porque está dotado de conciencia. El contrato que funda el Estado es necesario, no porque el hombre sea malo por naturaleza, sino porque es libre y capaz de conocer. Es la conciencia del hombre la que le hace refugiarse, por miedo, bajo el manto del Estado protector, ya sea en su origen, ya sea en los tiempos actuales del bienestar. Lo dice Hobbes con toda claridad en el *Leviatán:* "El fin fundamental del Estado, la razón de ser de la República, viene dada por la seguridad de los individuos y la salida del estado de guerra civil de todos contra todos" (5). Aquí aparece con claridad la primera restricción que los individuos han impuesto al fundar el Estado: el derecho a la vida. Y el poder de la República así concebida queda configurado como un Estado de Derecho, que se realiza mediante leyes y que ampara a los individuos a cambio de su obediencia. Hobbes deja muy claro, sin ninguna duda, que *"la obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene*

capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos no puede ser renunciado por ningún pacto… El fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla" (6). Esta protección, además de la vida, debe extenderse y garantizar igualmente el derecho de propiedad, como una prolongación y un atributo inherentes al individuo, de modo que el individuo, la propiedad y el Estado protector vienen a ser inseparables.

Esa es también la posición de Locke. Todo el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* responde a la concepción de un pacto social que garantice la propiedad y una serie de libertades básicas, que para Locke son anteriores y superiores al pacto y, por tanto, inalienables. El poder legislativo viene obligado a supeditarse a lo establecido en el pacto constitucional como garantía de tales derechos, y las leyes sólo se consideran legítimas cuando están encaminadas a facilitar y desarrollar los derechos, empezando de modo especial por la propiedad. "*La primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo* –escribe Locke– *es la protección de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forma parte de ella"* (7). En lo cual confluye un reconocimiento de los derechos garantizados por el Estado y, a la vez, una limitación de las funciones estatales. Esta va a ser una cuestión central de la modernidad. Las doctrinas del pacto social van encaminadas a legitimar un Estado de Derecho protector y guardián de las libertades. Sin embargo, por la propia naturaleza del poder y por el carácter intervencionista del Estado guardián, surge el peligro muy real de que sus actos y decisiones destruyan las propias libertades. De ahí la preocupación de todo el pensamiento liberal por establecer límites a la actuación del Estado, que alcanzó una de sus mejores exposiciones en Guillermo de Humboldt. Para Humboldt, el fin del Estado viene determinado por dos ideas básicas: procurar el bien público y evitar el mal. El acento ha de ponerse, sin embargo, en la evitación del mal, pues la búsqueda de la felicidad por parte del Estado suele derivar en burocracia, indolencia y falta de libertad. Humboldt se muestra muy crítico con la burocracia estatal y hace derivar la mayoría de los males de la intervención del Estado, enemiga de la iniciativa individual, de modo que si Mandeville había presentado, en la *Fábula de las abejas*, a los vicios privados como generadores de virtudes públicas, ahora Humboldt va a darle la vuelta a la ironía, considerando que la virtud pública da origen a los

vicios privados. Tal y como él ve las cosas, el crecimiento burocrático del Estado conduce a la atrofia de la sociedad civil, entorpeciendo el libre juego de las fuerzas individuales y la vitalidad de la nación. El desarrollo de la profesión de funcionario *"hace que los servidores del Estado, dependan más de la parte gobernante del Estado, que les paga, que de la propia nación* –escribe en *Los límites de la acción del Estado*–. *Por lo demás, la experiencia misma se encarga de demostrar, los peligros ulteriores que de ahí se derivan: la tendencia a confiar siempre en la ayuda del Estado, la falta de independencia, la vacua vanidad, la inactividad y la mezquindad"* (8). Esta tendencia al crecimiento irreversible de la burocracia estatal es imparable. De ahí que sea preciso fijar los fines de una manera negativa, a partir del principio de que aquel no debe mezclarse en nada que no corresponda a la seguridad del ciudadano. Lo cual implica una concepción del Estado como instrumento básico de protección. *"Creo* –escribe Humboldt– *que puedo establecer este primer principio positivo: que el mantenimiento de la seguridad, frente al enemigo exterior, como frente a las disensiones interiores, debe constituir el fin del Estado y el objeto de su actividad"* (9).

Esta doctrina se aviene bien con la que había mantenido Adam Smith en *La riqueza de las naciones*. Según Smith, la separación de la política del orden autónomo de la economía es una condición esencial para que florezca la riqueza de las naciones. Sin embargo, considera también que al Estado soberano le incumben unos deberes y unas funciones ineludibles: proteger a la sociedad contra la violencia o la invasión de otros países; proteger a los miembros de la sociedad contra las injusticias y los abusos de otros miembros; y emprender y mantener obras y servicios necesarios que excedan de las posibilidades de los particulares y de su marco privado de intereses (10). En principio, el mercado puede funcionar por sí mismo, en función del egoísmo personal y del interés privado: *"el hombre reclama en la mayoría de las circunstancias* –escribe– *la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo, ni le hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas"* (11). En función de ese planteamiento, cada uno sólo persigue su propio interés y su ganancia propia, aunque, en ello, "es conducido por una **mano invisible** a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal

alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios" (12).

Esas ideas se han utilizado de modo habitual en el debate ideológico liberal a favor del mercado. Se ha mencionado mucho menos, en cambio, los textos de Smith acerca de la intervención del Estado, tanto para garantizar la seguridad dentro y fuera de los países, como para suplir las limitaciones del mercado. Y esta intervención estatal cobra una mayor dimensión en las doctrinas del campeón del utilitarismo Jeremías Bentham, para quien el Estado, aparte de proporcionar seguridad, puede y debe establecer limitaciones a la acción de los individuos para favorecer los intereses y la utilidad del mayor número. Hay aquí un problema de difícil solución, que llega hasta nuestros días. La defensa de la libertad es necesaria para impedir el abuso del poder del Estado; pero el Estado es necesario para evitar el mal uso de la libertad por parte de los individuos y para garantizarles su seguridad. Hobbes, para evitar que el hombre se comporte como un lobo para el hombre, se inclinaba por un Estado lo más fuerte posible, que pudiera contener los crímenes y las agresiones de los individuos egoístas. Kant veía la cuestión de un modo radicalmente distinto, en una línea más similar a la de Adam Smith. Kant considera necesario que exista un Estado que limite la libertad, pero esa limitación ha de reducirse al mínimo suficiente para que la libertad de cada uno pueda coexistir con la de los demás, dentro de unos principios racionales de la moralidad. En cuya virtud, *"nadie me puede obligar a ser feliz a su modo* –escribe– *sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca… un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo…, esto es, un gobierno paternalista (imperium paternale)… es el mayor despotismo imaginable"* (13).

Karl Popper muestra su acuerdo con Kant, en cuanto a la indeseabilidad de un Estado omnipotente, bondadoso y benévolo en la protección de unas vidas que están en su mano, frente a unos vecinos lobos hobbesianos. Lo que se necesita es un Estado cuya tarea básica sea la garantía y el respeto de nuestras libertades, que solo caben en un verdadero Estado de Derecho, haciendo posible "la dignidad de la persona" (14). Esas ideas kantianas fueron desarrolladas por Humboldt, quien a su vez inspiró el bello ensayo *Sobre la libertad*, de Stuart Mill, donde se exalta la individualidad como uno de lo elementos del bienestar, se lamenta que la opinión pública de su tiempo fuera beligerante

contra aquella y se alerta ante la marea uniformadora de las personas. "La *humanidad* –escribe Stuart Mill– *llegará pronto a ser incapaz de comprender la diversidad si, durante algún tiempo, pierde la costumbre de verla"* (15). Hay que poner límites a la autoridad de la sociedad sobre el individuo y hay que poner freno a las intervenciones ilegítimas del Estado en el ámbito de la libertad personal. Las cosas, en general, están mejor hechas por los individuos que por el gobierno, pero "*la más poderosa razón que hay para restringir la intervención del gobierno* –dice Mill– *reside en el grave mal que resulta de aumentar su poderío innecesariamente"* (16). Kant, Humboldt y Stuart Mill se hallan en una corriente doctrinal que trata de mantener el Estado dentro de unos límites estrechos y bien definidos, evitando paternalismos y autoritarismos reñidos con la libertad del individuo y la autonomía de la sociedad, en línea con las críticas hechas al Estado de Bienestar desde las posiciones liberales y conservadoras de los años ochenta y noventa. Sin embargo, Humboldt ya veía que, al vincular los fines del Estado a la seguridad de los ciudadanos, se abría la puerta a una extensión del ámbito de la protección y del bienestar, de modo que la lógica del propio Estado protector conduce al Estado providencia del siglo XX. (17). La tremenda crisis económica y social de nuestra sociedad exige la intervención de los Estados y la adopción de medidas que puedan salvar de la quiebra a los propios Estados del Bienestar, con medidas y recortes a las economías de los propios ciudadanos, que viven la mayor experiencia de los puntos controvertidos, sobre lo cual habrá que examinar las posibles salidas de la crisis.

II

Ocurrió, sin embargo, que la lógica del Estado protector y su intervencionismo creciente se fue desarrollando también por otras vías, debido a un proceso de radicalización democrática de las doctrinas del contrato social. Este proceso es el que llevará a reivindicar los derechos de ciudadanía para todos los individuos, desde los días de las revoluciones americana y francesa.

Ciudadanía y clase social, un ensayo que Marshall publicó en 1950 justamente en el medio del camino del siglo veinte, presenta a la ciudadanía como un *status* que garantiza a los individuos unos derechos y deberes iguales, unas mismas libertades y restricciones, unos poderes y responsabilidades legalmente idénticos (18). A partir de un escrito del economista Alfred Marshall sobre *El futuro de la clase obrera* (1873) –donde éste afirmaba que la disminución de la jornada de trabajo y el acceso masivo a la educación acabarían por convertir a todo hombre en un "caballero"– *él propuso sustituir, "sin violentar el contenido de las palabras, el término "caballero" por el adjetivo "civilizado", porque es evidente que tomaba como modelo de vida civilizada aquellas condiciones que su generación consideraba apropiadas para un caballero"* (19). Esta idea de la civilidad y la ciudadanía implica un principio de igualdad jurídica, a diferencia de lo que ocurre con la clase social, que constituiría un sistema de desigualdad, basado en la propiedad privada, la educación y la estructura de la economía nacional. Marshall piensa que pueden plantearse los límites de la igualdad social en su tensión con la libertad del mercado, y que el mayor énfasis moderno en la igualdad social responde a la última fase de evolución de la ciudadanía, que ha conocido un progreso ininterrumpido desde hace más de tres siglos. En virtud de ese decantamiento histórico de la ciudadanía, Marshall considera útil su división en tres partes: civil, política y social. En el apartado civil, figuran los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento, de conciencia y religión, de propiedad, de contratar y de acceder a la justicia y tener un proceso justo. En el orden político se halla el derecho a participar en el ejercicio del poder político, como elector y elegible, ya sea en el parlamento o las instituciones

locales. La parte social abarca un vasto espectro, que va desde el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico hasta el de compartir plenamente la herencia social, a través de las diversas instituciones educativas, sanitarias y de servicios sociales. *"En otros tiempos* –escribe– *fueron tres hilos de la misma hebra",* pero *"la evolución de la ciudadanía implicó un doble proceso de fusión y separación. La fusión fue geográfica, la separación, funcional… Cuando se separaron, los tres elementos de la ciudadanía rompieron, por así decirlo, toda relación. Tan completo fue el divorcio, que, sin violentar demasiado la precisión histórica, podemos asignar el período formativo de cada uno a un siglo distinto: los derechos civiles, al siglo XVIII; los políticos, al XIX; y los sociales, al XX. Como es natural, habrá que tratar estos períodos con una razonable elasticidad, y hay cierto solapamiento evidente, sobre todo entre los dos últimos"* (20).

Los textos de Marshall, que fueron seguidos de un agudo, aunque parcial y limitado, análisis histórico, no permiten las simplificaciones de algunos supuestos paladines de los derechos sociales frente a los derechos civiles. En los días de la Revolución Francesa, cuando se discute en la Asamblea Nacional la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, así como en los posteriores proyectos y debates de las constituciones girondina y jacobina, aparecen reivindicados los derechos políticos y sociales. El libro de Marcel Gauchet *La Revolución de los derechos del hombre* no deja lugar a duda alguna. De forma rotunda lo dice Sieyés, ya en la presentación de su proyecto de Declaración de Derechos: "*Si tuviéramos que hacer una declaración para un pueblo nuevo, bastaría con cuatro palabras:* ***igualdad*** *de derechos civiles, es decir, protección igual de cada ciudadano en su* ***propiedad*** *y en su* ***libertad*** *e igualdad de derechos políticos, es decir, igual* ***influencia*** *en la formación de la ley"* (21). Los derechos políticos de participación, elección, control, asociación, estuvieron presentes en múltiples debates de la Asamblea. Y, en cuanto a los derechos sociales, ocurrió lo mismo. En realidad, desde el momento en que se concibe una sociedad como constituida por individuos libres, surge la necesidad de que la sociedad se ocupe de la producción y formación de tales individuos independientes mediante la preparación educativa correspondiente, la protección contra la dependencia y la capacitación para subsistir por sí mismo mediante el trabajo (22). Los derechos a la participación política, a la educación, a los seguros y al trabajo no son entelequias verbales. Es cierto que algunos de ellos no pasaron al texto de la Declaración famosa, en parte porque la Asamblea Nacional, en una decisión de 27 de agosto de 1789, decidió que el

examen de la incorporación de una serie de artículos adicionales a los diecisiete ya aprobados se remitiera al debate de la posterior Constitución. Después, en agosto de 1791, en vista del carácter casi sagrado que habían adquirido los diecisiete artículos de la fama, ya adoptados, se decidió dejar ahí, como una sinfonía inacabada, el texto de la Declaración, emblema glorioso del comienzo de una nueva era de la humanidad, que llegaba después de la gran renuncia a los privilegios del 4 de agosto y del decreto del día 11, que anunciaba la aniquilación y desmantelamiento del régimen feudal por la Asamblea Nacional, encarnación del poder constituyente del pueblo.

No se olvidó, sin embargo, la doctrina y el debate sobre otros derechos del hombre pertenecientes al ámbito de los derechos políticos y sociales, por seguir con el modelo de Marshall. Los derechos políticos se habían abordado desde múltiples perspectivas. Sieyés, en su discurso sobre el veto real, defendió un régimen representativo, donde el pueblo habla a través de sus representantes, dado que, "resulta de toda evidencia que cinco o seis millones de ciudadanos activos, repartidos sobre más de veinticinco mil leguas cuadradas, no pueden reunirse en Asamblea", como proponían algunos incondicionales seguidores de Rousseau y la democracia ateniense (23). En otras propuestas, más contemporizadoras, se decía que "todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir **personalmente** o por medio de **representantes,** a la formación de la ley y a votar el impuesto". Pero, en cualquier caso, era obvio el reconocimiento del derecho a la participación política. Cosa distinta es el carácter censitario que se acabó dando al sufragio, que se inscribe en la conquista del sufragio universal, primero masculino, y después común a hombres y mujeres, que no se alcanzó hasta los días posteriores a la Primera Guerra Mundial, y que, para Francia, ha sido muy bien expuesto en un excelente libro de Pierre Rosanvallon, desde el modelo del ciudadano propietario de 1789 hasta el advenimiento de la mujer ciudadana de 1945 (24). Hubo igualmente un encendido debate acerca de la inclusión de los deberes del individuo, al lado de los derechos, en el texto de la Declaración, que fue rechazada por un pequeño margen de votos, y que trataba de corregir la imagen de hombre egoísta que podía derivarse de la sola insistencia en los derechos. Curiosamente, esa será una de las acusaciones centrales de Marx contra la Declaración, al contraponer los abstractos derechos del hombre a los interesados y concretos derechos del ciudadano. Tal y como presenta las cosas Marx en su juvenil *Cuestión Judía*, los derechos del hombre, "en cuanto distintos de los derechos del ciudadano,

no son sino los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (25). La libertad definida en la Declaración como el derecho de hacer o ejercitar todo lo que no perjudica a los demás, le parece a Marx constreñida por los límites, establecidos por la ley, que no dañen a los demás. Por el contrario, el derecho a la propiedad privada se presenta como el derecho del hombre a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él a su gusto, sin atender al resto de los hombres, independientemente de la sociedad. En el primer caso, "se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma". En el segundo, nos hallamos ante una libertad individual, fundamento de la sociedad burguesa, "que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la **realización** sino, por el contrario, la limitación de su libertad" (26).

La injusticia de Marx respecto a la labor de los constituyentes franceses del 89, y la falsa apreciación de la Declaración de Derechos como fruto de soñadores utópicos y burgueses egoístas, centrados en sus intereses como "mónadas aisladas y replegadas sobre sí mismas", se hallan al mismo nivel de incomprensión que las de la crítica conservadora. Como se puede ver en la inmensa mayoría de los discursos, escritos y debates de los constituyentes, se dio una preocupación constante por huir de la filosofía metafísica y de las especulaciones del hombre natural, para centrarse en la realidad de unos individuos concretos en el seno de una sociedad específica. Sieyés se hallaba tan preocupado por ese objetivo que, al segundo proyecto que presentó a la Asamblea le dio un título nuevo: **Declaración de los Derechos del Hombre en Sociedad,** cuyo artículo 2 decía: *"El hombre experimenta constantemente un deseo de bienestar. El auxilio que ha recibido de sus parientes, así como el que recibe o aguarda de sus semejantes, le hacen sentir que, de todos los medios de alcanzar el bienestar, el Estado es el más poderoso"* (27). Pero Sieyés va mucho más lejos en el asunto del bienestar y la protección. En el artículo 27 de su último proyecto de declaración, dice: *"Todo ciudadano imposibilitado de atender sus necesidades o que no encuentre trabajo tiene derecho al auxilio de la sociedad"* (28). Y, en el proemio redactado para la Constitución francesa, después de haber señalado que el bienestar es el fin del hombre, que no pueden existir desigualdades de derechos entre ellos, que la sociedad está fundamentada sobre la utilidad recíproca, y que el arte de hacer brotar todos los bienes posibles del Estado es la primera de las artes, escribe: *"Pero no es, sin duda, en una Declaración de Derechos donde debe encontrarse la*

lista de todos los bienes que una justa Constitución debe procurar al pueblo. Es suficiente dejar constancia fehaciente de que los ciudadanos, en común, tienen derecho a todo aquello que el Estado pueda hacer a su favor" (29).

Más que ante un forjador de individuos egoístas, parece que nos hallamos ante un doctrinario del Estado de Bienestar de finales del siglo XX. Pero Sieyés no es el único en referirse a los socorros y otros derechos sociales, como la educación, que quedaron excluidos de la Declaración inicial de derechos y que fueron considerados en los debates posteriores. La Constitución de 1793, que situaba el fin de la sociedad en la felicidad común, se presentaba como un marco para facilitar las relaciones de los individuos, que en el aspecto político y social venía configurado por el contrato social, y en el orden económico por el mercado autorregulador. Dentro de esas nuevas relaciones sociales, se desarrolló una concepción de la asistencia social y de los fines del Estado, donde los socorros públicos se presentaban como una "deuda sagrada" de la sociedad respecto del individuo, como dice el texto constitucional francés de 1793, en expresión que volverá a ser recogida en la Constitución de 1848.

En definitiva, el triple lema revolucionario de libertad, igualdad y fraternidad venía a ser expresión de un nuevo modo de entender las relaciones sociales, donde la libertad individual irá acompañada de un proceso de igualación de las condiciones que exige dar satisfacción a un mínimo de necesidades. La idea de igualdad se inscribe en el proceso del Estado protector y en los fundamentos del sistema democrático moderno. Es obvio que siempre ha resultado más compleja su puesta en práctica económica y social que su formulación jurídica, en términos de igualdad ante la ley, o que la misma vertiente política, una vez alcanzado el sufragio universal. Por eso, la evidencia práctica de la desigualdad de riqueza y de condiciones ha conducido a que el principio protector del Estado moderno trate de transformar las viejas prácticas y doctrinas de la caridad cristiana en obligaciones para dicho Estado. Hobbes ya lo había apuntado en el *Leviatán* (30) y la idea se corresponde también con la implantación de las leyes de pobres inglesas e, incluso, con las avanzadas doctrinas sobre la cuestión de la pobreza que defienden, ya en el siglo XVI y XVII, los españoles Luis Vives, Juan de Robles o Cristóbal Pérez de Herrera (31). Sin embargo, ocurre que las leyes de pobres inglesas, especialmente a partir de la nueva ordenación de 1795, conocida como Sistema de Speenhamland, al establecer una cuota o subsidio compensatorio de los salarios bajos, venía a incidir de forma negativa en la constitución del mercado autorregulador, que

era la vertiente económica de los postulados revolucionarios del individualismo burgués.

Karl Polanyi ha mostrado en su libro, *La gran transformación*, cómo la economía europea evolucionaba hacia el mercado autorregulador y cómo la ley Speenhamland impedía que se pudiera establecer un auténtico mercado de trabajo (32) Las leyes de beneficencia habían sido criticadas también por los economistas ingleses, desde Smith y Malthus hasta Ricardo, que señalaban, no sólo su contradicción con las reglas del mercado, sino incluso sus efectos perversos, pues al conceder un subsidio a los pobres para complementar un salario misérrimo, se había empobrecido al conjunto de los obreros asalariados, arrastrados por los salarios bajos subvencionados y su ley de bronce (33). La nueva ciencia económica enunciaba lo que la burguesía económica y mercantil estaba desarrollando en la vida industrial. En cuanto llegaron al poder, plantearon las reformas políticas y económicas acordes con el nuevo credo liberal, que se materializaron en la ley de reforma de 1832, que les dio el poder en la Cámara de los Comunes, y en una nueva ley de pobres, de 1834, que suprimió las subvenciones salariales y la limosna externa e impuso coactivamente la acogida en los asilos para quienes aspirasen a percibir la limosna pública. Se trataba de que la **vida** en el asilo resultara menos deseable que el trabajo asalariado, y los comisarios de pobres se encargaron de hacer aborrecibles los asilos, convirtiéndose la vida en las sórdidas *workhouses* en una tortura y en un estigma, que Dickens dejó reflejada para la historia de la infamia, en su *Oliver Twist*, Bronislaw Geremek muestra cómo esta política de estigmatización de la asistencia social acabó conduciendo a su institucionalización honorable. *"La nueva ley sobre pobres (1834)* –escribe en *La piedad y la horca– puede considerarse como la plena victoria del principio de sometimiento de la asistencia social a los intereses del mercado de trabajo: el rigor de los medios represivos debía acrecentar la atracción del trabajo. Las ayudas a los pobres se consideraban contraproducentes, si ofrecían la posibilidad de vivir sin trabajar. De este modo, la obligación del trabajo revestía un carácter puramente económico. En las casas de trabajo se introdujo una disciplina carcelaria, de manera que éstas se convirtieron en un instrumento de intimidación… Había que reducir al mínimo la política de la asistencia social. Pero la situación socioeconómica obligaba, tanto en el caso de Inglaterra como en el de otros países que adoptaron decisiones parecidas, a crear un sistema de asistencia pública. Poco a poco, iban desapareciendo las leyes sobre los pobres (en Inglaterra se derogaron en 1929) y las autoridades*

gubernativas emprendían iniciativas concernientes al paro, la asistencia a los niños y a los ancianos, la tutela de la salud, etc." (34).

Algo de eso hubo, sin duda, pero el proceso conducente al Estado de Bienestar fue un poco más complejo de lo que superficialmente nos cuenta Geremek. Para empezar, en la propia Inglaterra, al mismo tiempo que se constituye el mercado liberal y la libertad de tráfico, se desarrollan ideas y utopías socialistas y aparecen unos movimientos sociales que se traducirán en formas cooperativistas y organizaciones sindicales. Owen, Marx, Engels, las *Trade Unions,* compiten con Ricardo, Bentham, Stuart Mill, las empresas industriales y comerciales, dentro de un espacio económico y social que alberga el carácter contradictorio de una sociedad industrial, que ve cómo se extiende e incrementa la pobreza en medio de la abundancia y del crecimiento económico. Esta circunstancia llamó especialmente la atención de Hegel y Marx, como es sabido, pero también de Alexis de Tocqueville, autor de una curiosa *Memoria* sobre el desarrollo progresivo de la miseria en la sociedad moderna y de los medios empleados para combatirla (35). En el nuevo mundo ideológico de esa sociedad industrial naciente, se va a desarrollar la llamada cuestión social, al mismo tiempo que el trabajo libre, convertido en la medida real del valor de cambio de las mercancías, pasa a ser el punto de partida de una vida social en estado acelerado, donde el espíritu competitivo, el amor al riesgo y a la aventura impulsan la gran creatividad de la iniciativa privada. Ese nuevo protagonismo del trabajo había sido también realzado por las gentes y los comités de la Revolución Francesa, dándole vueltas al derecho al trabajo, conjuntamente con el derecho a los socorros. Sin embargo, la Asamblea Legislativa aprobó en 1791 una llamada ley Chapelier, que extinguía las viejas asociaciones y corporaciones, como los gremios, medida muy querida para algunos ilustrados, al mismo tiempo que prohibía para el futuro las asociaciones y sindicatos de trabajadores y de empresarios, dejando a los individuos a cuerpo limpio ante la ley de la oferta y la demanda. Para paliar las situaciones de pobreza y desamparo que se iban generando en tal estado de libre competencia, la Convención proclamó que los socorros públicos a quien no puede trabajar son una deuda sagrada. No deben extrañar las múltiples contradicciones que se producían, en todos los órdenes. Tres días después de haber votado la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, la Asamblea Nacional acordó la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, que excluyó de la participación en la vida política francesa a casi tres millones de varones –las mujeres estaban

todas excluidas– en función de sus bajas rentas. Hubo que luchar por el sufragio universal a lo largo de más de un siglo, lo mismo que ocurrió con otros derechos que se disputaban en el ámbito de la llamada cuestión social.

Las conquistas de la ciudadanía no fueron fáciles, ni cosa de un día. Los derechos civiles, políticos y sociales no fueron adviniendo sobre los ciudadanos como frutos sucesivos de una mano sabia y previsora, consciente de las necesidades y preferencias de la gente. Al contrario, el Estado Social del Bienestar se fue gestando como una vía intermedia entre los caminos propiciados por los defensores a ultranza del mercado autorregulador, con su caridad moralizante, y los apóstoles de la lucha de clases, embarcados en la nave utópica que había de llevar a la sociedad sin clases, previa la "pequeña experiencia de una revolución proletaria". Tal vez pudo alcanzarse una primera salida realista, si se viera que la cuestión social no podía hallar solución ni por la vía de disolver los conflictos reales de intereses en una especie de ingeniería social y moral de beneficencia, ni por la vía de una revolución aniquiladora de todo un orden social, demasiado complejo para someterse a los sueños quiméricos de la razón virtuosa. No hubo tal percepción de las cosas, y el siglo XIX continuó avanzando a trompicones, sin querer ver las realidades palpables de la época; tanto las que negaban la utopía del equilibrio librecambista del mercado, como las de la utopía colectivista de la revolución libertadora. El capitalismo librecambista estuvo siempre rebosante de proteccionismo estatal, y las sucesivas revoluciones fueron de fracaso en fracaso, hasta desembocar en la paradoja de que las primeras medidas eficaces de implantación de un Estado Social se tomaron en la Alemania de Bismark, sin duda influido por las ideas de Rodbertus y los socialistas de cátedra, pero concebidas como una salvaguardia contra el avance del socialismo proletario de los marxistas, como ya indicó Bertrand Rusell (36).

III

Cualquiera que fuese la intención oculta de Bismark, el hecho decisivo para el futuro Estado de Bienestar fue la adopción de una serie de leyes y medidas legislativas, a lo largo de la década de 1880, que dejaron establecidos los seguros de enfermedad, vejez, accidentes e invalidez. Este modelo de protección social fue estudiado *in situ* por William Beberidge, en la primera década del siglo XX, cuando era secretario de Sidney y Beatriz Webb, los dos grandes impulsores de la Sociedad Fabiana. Sus informes sirvieron de base al debate parlamentario de un proyecto legislativo de Lloyd George, que terminó con el voto favorable de dos leyes fundamentales; una, de asistencia a los ancianos; y otra, que establecía los seguros de enfermedad, de paro y de invalidez, siguiendo el modelo de Bismarck. Las dos constituían el inicio del *Welfare State* en Inglaterra, que iría acompañado de medidas adoptadas en otros países, como Francia, Italia o España. Aquí, después de las ideas y propuestas de los ilustrados, como Jovellanos, Campomanes, Ward y las Sociedades de Amigos del País –que se materializaron en una serie de medidas e instituciones educativas y asistenciales, obras pías, montepíos, etc.– se desarrollaron una serie de doctrinas sobre la cuestión social, la pobreza y los problemas sociales, a las que contribuyeron Flórez Estrada, Ramón de la Sagra, Balmes, Fermín Caballero, Concepción Arenal o Claudio Moyano, que impulsaron medidas de acción social y la creación de montepíos, cajas de ahorros, cajas de pensiones y de enfermedad, ateneos obreros o instituciones educativas. Mención especial merece la Comisión de Reformas Sociales, inicialmente presidida por Cánovas y después por Moret, que elaboró y publicó un notable informe que dio lugar, entre otras cosas, a la creación del Instituto de Reformas Sociales, por un decreto de Silvela de 1903, en el que trabajaron múltiples estudiosos y personalidades relevantes, como Azcárate, Posada, Marvá, Bernaldo de Quirós, Buylla, Mora, Salillas, Sales y Ferré, y tantos otros, que pusieron en marcha medidas e instituciones protectoras y asistenciales, entre las que se cuenta la creación del Instituto Nacional de Previsión, en 1908.

Este desarrollo de las medidas y las formas protectoras del Estado-Providencia moderno se verá impulsado por un avance teórico europeo, un hecho político americano y un factor bélico mundial. El avance teórico vino dado por la doctrina que Keynes desarrolló en su *Teoría general del empleo, la ocupación y el dinero* (37). Su objetivo central era formular una teoría de vuelta al pleno empleo, para una economía entonces sumida en una elevada tasa de paro, ante el que habían fracasado las doctrinas clásicas. Keynes piensa que los factores determinantes del empleo van ligados a la demanda efectiva, y que el paro procede de un bajo consumo, unido a una inversión insuficiente. De ahí el papel que puede jugar el Estado para estimular esas dos funciones, ya sea directamente mediante los gastos públicos, ya sea indirectamente a través de la política fiscal y la política crediticia. El planteamiento keynesiano implica que el Estado, lejos de permanecer al margen de la economía y "dejar hacer" a la mano invisible, debe intervenir para estimular la inversión con gastos públicos y para conseguir un buen nivel de empleo y de consumo a través de la política fiscal y la determinación del tipo de interés. De esta forma, el viejo Estado de Derecho, devenido en Estado Providencia, se convierte en fuertemente intervencionista en la producción económica y en la redistribución de la renta y de las condiciones sociales, muy lejos de lo que habían pensado Humboldt o los economistas clásicos.

La teoría keynesiana va a tener una acogida favorable en la política de Franklin Roosevelt. Norteamérica había sido un prototipo de la economía de mercado, donde imperaban los principios de tierra libre, trabajo libre y moneda libre. Después de la Primera Guerra Mundial, cambiaron las condiciones y, según dice K. Polanyi, *"la protección del suelo y de quienes lo cultivaban, la seguridad social para la mano de obra –producto del sindicalismo y de la legislación– y el sistema de Banco Central, todo ello hizo su aparición a gran escala"* (38). Hubo un decenio de prosperidad, pero el "crack" de 1929 y la gran depresión que le siguió llevaron a Roosevelt a plantear la política del *New Deal,* echando mano de las recetas keynesianas para dar paso a una protección social, que venía a ser el contrapeso del mercado autorregulador, y emprendiendo un gran programa de obras públicas, para dar empleo a los parados. Las doctrinas keynesianas, alumbradas en Inglaterra, pasaron a la política práctica en Norteamérica, a través de su recepción inicial en la Universidad de Harvard y en la Oficina del Presupuesto de Washington. Galbraith ha contado en sus *Memorias* la expansión del keynesianismo en Harvard a partir de 1936, "con

la fuerza de una marea" (39). Ganada para el *New Deal* en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, la doctrina se reforzó durante el conflicto. Después, alcanzado por Estados Unidos el liderazgo político y militar del mundo democrático capitalista, se produjo el reenvío de la doctrina keynesiana desde Estados Unidos hacia Europa, en viaje de vuelta. Albert Hischsman ha descrito cómo se hizo esa exportación doctrinal, apoyada en el prestigio de unos Estados Unidos vencedores, pero especialmente en las ayudas condicionadas del Plan Marshall, que impusieron los devotos keynesianos de América, cuyas doctrinas fueron seguidas con entusiasmo desigual en Occidente –en Alemania, por ejemplo, con menos intensidad que en Francia– pero, de todos modos, de forma unánime durante algún tiempo, hasta el punto de que Richard Nixon cuando era presidente, pudo afirmar que "*todos somos, ahora, keynesianos"* (40). Curiosamente, poco después de tan lapidaria frase, se iba a producir el declive y caída de Keynes.

Por otra parte, durante los años de la guerra, hubo también un desarrollo de la seguridad y un avance hacia el bienestar social en Inglaterra. William Beveridge, un liberal emparentado con los fabianos, que había estudiado a fondo el sistema protector de Bismarck en el primer decenio del siglo XX, formuló, a comienzos del cuarto, los principios de la seguridad social, que dieron paso al Estado de Bienestar de la postguerra, en un famoso *Informe* donde se establecía una nueva concepción de los riesgos sociales y del papel del Estado. La idea del Estado Social de Bismarck se basaba en un tipo de seguros sociales, donde las cotizaciones eran la condición previa de los servicios y las prestaciones. La idea de Beveridge, por el contrario, era la de organizar un sistema de prestaciones uniformes para todos los miembros de la colectividad, financiados mediante impuestos. Se trataba de implantar un régimen de seguridad social centralizado, generalizado y unificado, que cubriera los diversos riesgos –enfermedad, maternidad, desempleo, accidentes de trabajo, vejez, muerte– y que debía regirse por tres principios básicos: 1) Las propuestas de futuro deben ser generales. 2) La organización del seguro debe ser tratada como una parte de la política más amplia del progreso social. 3) La seguridad social debe lograrse mediante la cooperación entre el Estado y los particulares (41). Este planteamiento general de Beveridge se inscribía, en sintonía con las ideas de Keynes, en una preocupación por ligar la nueva política de la seguridad social a una política de empleo, dado que el paro se estaba mostrando como el riesgo social más importante. Esta cuestión no había sido tratada a fondo en el

primer *Informe* de 1942, por lo cual Beveridge elaboró y publicó un segundo informe, en 1944: *Pleno empleo en una sociedad libre* (42), donde se considera que el mantenimiento del empleo y la evitación del paro masivo es necesario por sí mismo, y no sólo para que funcione el plan de la Seguridad Social. Para ello, deben ponerse en práctica las políticas de Keynes, con quien mantuvo un fructífero diálogo. Sin pleno empleo, todo lo demás es fútil, piensa Beveridge. Y no duda en el recurso al Estado para llevar adelante un gran plan de política social, donde se asegure a cualquier persona una adecuada combinación de trabajo y ocio.

Sin embargo, la actuación e intervención del Estado debería mantenerse dentro de unos límites que no menoscaben los derechos de los ciudadanos en otros órdenes de la vida, como exigía la tradición liberal. Beveridge no situó su plan de protección social dentro del despliegue de la ciudadanía, como hará Marshall. Tal vez porque tenía presente que, en la historia inglesa, existían demasiados ejemplos del divorcio entre los derechos sociales y el estatus de ciudadanía, empezando por las leyes de pobres. No obstante, la incorporación de esos derechos a la condición de ciudadano se hallaba en todo el proceso del Estado Providencia y del nuevo Estado Social. Marshall señaló que, en el siglo XX, la ciudadanía y el sistema de clases del capitalismo se han hecho la guerra (43). Pero la expansión de la primera ha modificado radicalmente al segundo y, por tanto, al sistema de desigualdad social, en unos términos que resultan tolerables para una sociedad que se proclama igualitaria. Keynes consideraba que éste era uno de los problemas básicos de su tiempo. *"Los principales inconvenientes de la sociedad económica en que vivimo*s –escribía en el último capítulo de su *Teoría general*– son su incapacidad para procurar la ocupación plena y su arbitraria y desigual distribución de la riqueza y de los ingresos" (44). No deja de ser sorprendente que sean también esos los principales problemas que se citan en la crisis del Estado de Bienestar del fin de siglo y comienzos del XXI.

La conciliación de unos derechos humanos igualitarios con las desigualdades de la estructura social ha sido la gran cuestión que ocupó los debates teóricos y la confrontación política del último medio siglo. No debe olvidarse que la implantación de un Estado de Bienestar en la sociedad occidental se hizo en medio de una "Guerra Fría", que sucedió a la "caliente" Guerra Mundial y que enfrentó a los dos bloques dirigidos por las dos superpotencias vencedoras en el magno conflicto. La confrontación entre un modelo político totalitario,

de economía planificada, y un modelo político democrático, de economía de mercado, está detrás de los distintos modelos que se adoptaron para la organización, en Occidente, de los sistemas de bienestar. Ya la temprana tipología de Titmuss distinguía tres tipos de Estado de Bienestar –residual, industrial e institucional– que bien podría agruparse en dos: el modelo **residual,** donde la intervención del Estado es limitada y débil, dejando un campo amplio para la actuación de los individuos y del mercado; y el **institucional,** donde la mayoría de las necesidades y prestaciones son cubiertas por el Estado a través de instituciones y servicios de titularidad pública (45). Dentro de esos límites, se han movido los diversos partidos y fuerzas políticas que se turnaron en el gobierno de los países democráticos: los liberales y conservadores se inclinarían por una mayor participación del mercado; los socialdemócratas, por una mayor intervención del Estado. Pero esta dicotomía es simplificadora, porque, más allá de las ideologías del momento y de las astucias alicortas del oportunismo y la coyuntura del electoralismo partidista, están las tradiciones sociales y la evolución de la ciudadanía y las instituciones políticas de los diversos Estados europeos. Teniendo en cuenta que estos factores históricos y sociales Esping-Andersen formuló su modelo de **Los tres mundos del Estado de Bienestar** (46), revisado posteriormente en su libro *Fundamentos sociales de las economías post-industriales* (47).

Esping-Andersen no trata de darnos simplemente una mera tipología. Procuró analizar la emergencia de los diversos Estados Providencia, que difieren en función del desarrollo del capitalismo del siglo XIX hacia formas de capitalismo social; en función del desarrollo que tuvo el movimiento obrero y las organizaciones sindicales; en función de la evolución de la ciudadanía; y en función de las tradiciones religiosas, intelectuales y morales que caracterizan a las distintas sociedades. En este sentido, su estudio *"muestra que no existe una forma única de Estado de Bienestar, sino tres tipos o regímenes de bienestar, dotado cada uno de su propia lógica de organización, estratificación e integración"* (48).

El Estado de Bienestar no puede ser comprendido únicamente en función de los derechos que otorgue o garantice. Se necesita tener en cuenta la forma en que están coordinadas sus actividades con los papeles asignados al mercado, a los individuos y a las familias. De acuerdo con esta perspectiva, se pueden distinguir los "tres mundos" del bienestar. En un grupo se halla el Estado de Bienestar liberal, que tiende a limitar la protección a los más débiles, según una evaluación de las necesidades, con subvenciones e indemnizaciones

modestas, estrictamente reglamentadas y con proclividad a que se note el estigma de la protección. Estados Unidos, Inglaterra y Canadá son ejemplos típicos de este modelo. Un segundo grupo corresponde a los Estados de Bienestar socialdemócratas. Aquí, no sólo se da un nivel elevado de protección contra los riesgos y una oferta amplia de servicios sociales, sino también una clara voluntad de redistribución de las rentas a través del mecanismo fiscal. Este modelo es casi sinónimo de Países Nórdicos: Dinamarca, Suecia y Noruega. El tercer grupo corresponde a los Estados de Bienestar conservadores, que presentan un modelo de protección social vinculado al trabajo asalariado, ya sea en la esfera pública o la privada, con ciertos matices corporativistas, con menos preocupación por la equidad social que por el mantenimiento de los estatus sociales y profesionales. Francia, Alemania, España, Italia, Bélgica, Portugal, se hallan en este grupo, con diversos matices y peculiaridades entre ellos, a veces muy divergentes (49).

Esta tipología de los tres mundos del bienestar, excesivamente centrada en los programas de empleo y mantenimiento de ingresos, en los lazos entre mercado y Estado, y en el trabajador masculino, originó muchas críticas, que movieron a Esping-Andersen a una revisión del modelo y a un nuevo examen comparativo de los distintos regímenes. Para empezar, reconoce que él mismo había incurrido en la negligencia de haberse olvidado de la familia, como elemento básico en la configuración del bienestar, como le ocurrió prácticamente a la gran mayoría de los estudiosos y dispensadores de los servicios del bienestar, que mantuvieron el paradigma del pleno empleo con único sustentador familiar masculino, acuñado en los años cincuenta, y centraron el debate del bienestar en el mayor o menor protagonismo del Estado o del mercado. Ahora, Esping-Andersen tiene que incluir también a la familia a la hora de redefinir los nuevos regímenes del bienestar. *"Así* –escribe– *no se puede dejar a un lado la familia, considerándola meramente un refugio de intimidad y un lugar de consumo. Es, más bien, un actor de suma importancia, cuyas decisiones y comportamiento influyen directamente en el Estado de Bienestar y el mercado de trabajo, al tiempo que se ven influido por ellos. Los regímenes de bienestar se deben identificar, de manea mucho más sistemática, en términos de la triada interrelacionada del Estado, el mercado y la familia"* (50).

Esta triada constituye el soporte de los regímenes del bienestar, de modo que cada pilar asume la responsabilidad que le corresponden en la gestión de los riesgos y la prestación de los servicios, aunque tal vez debe añadirse

un cuarto pilar. La unidad familiar –antes olvidada– es el destino último del consumo y del reparto del bienestar, y a la vez, la unidad de "riesgo"; pero ha de compartir la gestión y distribución de los riesgos sociales con el Estado y el mercado, y además con las organizaciones y asociaciones no lucrativas del tercer sector, que están adquiriendo un protagonismo creciente en la sociedad europea. Eso no significa que el papel del Estado pueda ser sustituido por la familia, el mercado o el tercer sector. Precisamente la nueva expansión y naturaleza de los riesgos necesita más que nunca del Estado Social, sin cuya estructura de poder y protección no podrían actuar los demás agentes sociales, incluido el mercado, y la calidad de vida, tan pregonada, sería imposible.

El Estado moderno fue avanzando en su papel intervencionista y su función protectora, desde los días de Hobbes hasta los del Estado Social del Bienestar. Las ideas de contención y control del poder de Leviatán, que habían preocupado tanto a Montesquieu y Jefferson, a Guillermo de Humboldt y Adam Smith, se vieron dramáticamente anegados por la riada de los totalitarismos del siglo XX, de los cuales, unos fueron vencidos en la Guerra Mundial, como el nazismo de Hitler o el fascismo de Mussolini, y otros quedaron vencedores como el comunismo de Stalin y sus satélites. El Estado de Bienestar que se desarrolló en la sociedad abierta del mundo occidental implicó, como punto de partida, la asunción y vigencia del conjunto de libertades y derechos humanos, base irrenunciable de la nueva ciudadanía. En el otro polo de la Guerra Fría, el reinado del despotismo y la violación extrema de los derechos humanos, que simboliza el *Gulag,* se hacía desde una concentración totalitaria de los poderes simbióticos del Estado y del partido comunista, que hicieron inviable cualquier noción del bienestar. No debe extrañar a nadie que, ante el despotismo rampante de tal monstruo frío, se desataran los recelos sobre el Estado y sus monopolios, Si a ello unimos las disfunciones, los abusos burocráticos y las corrupciones de los Estados de Bienestar, había suficientes motivos para que, en las décadas setenta y ochenta del siglo XX, se desatara una corriente liberal en pro de la sociedad y reducir los fines y la función del Estado al mínimo imprescindible. Esta corriente doctrinal tuvo uno de sus apoyos en un libro de Robert Nocick: *Anarquía, Estado y Utopía*.

La tesis central del libro la expone el propio Nocick, en un breve prólogo "*Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso*

violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica… Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades, para su propio bien o protección" (51).

La conclusión de Nocick sobre el Estado mínimo parte del estado de naturaleza como explicación de una teoría política, donde los límites del derecho natural garantizados por el Estado protector pueden justificar su presencia, a pesar de los inconvenientes que genera la intervención estatal, que pueden hacer que el remedio sea peor que la enfermedad a poco que uno se descuide en el control (52). Que el Estado puede resultar la asociación protectora preferible casi se puede admitir por una explicación de "mano invisible", a la manera de Smith, que justificaría la tesis de M. Weber de concederle el monopolio del uso legítimo de la violencia dentro de una determinada área geográfica. En realidad se trata del Estado gendarme, de la teoría liberal clásica, limitado a las funciones de protección de todos sus ciudadanos contra la violencia interior y exterior, el robo o el fraude, así como la obligación de hacer cumplir los contratos y las leyes. En todo ello habría que observar las restricciones a la actuación del Estado derivadas del principio kantiano de tratar a los individuos como fines, y no como medios, lo cual significa que los individuos son inviolables y no pueden ser usados o sacrificados sin su consentimiento para alcanzar otros fines ajenos a su propia condición humana. No se trata, pues, de caer en tesis como las del anarquismo individualista, que declara al Estado intrínsecamente inmoral. Se trata de un Estado mínimo, limitado en sus funciones, pero legitimado para administrar la justicia. Lo que ocurre es que, detrás de esa defensa a ultranza de la libertad y la autonomía individual, se esconde una concepción de la igualdad que choca, no sólo con la justicia distributiva, sino también con el despliegue de los derechos de ciudadanía (53).

El problema de la igualdad se halla en el corazón de los debates sobre el Estado de Bienestar y tiene mucho que ver con la configuración de los distintos regímenes de protección y las diferentes ideas de justicia que se han impuesto en los países del mundo occidental. Igualdad, libertad y justicia es la nueva trilogía sobre la que ha de asentarse la nueva fraternidad del bienestar de los ciudadanos, ahora preferentemente llamada solidaridad. Ocurre, sin embargo, que el acento se sitúa primordialmente sobre uno de los términos de la tríada, con tendencia a marginar o excluir a los otros dos, en grave detrimento del equilibrio que requiere la sociedad abierta. Tal equilibrio es necesariamente

utópico, dado el distinto peso que, en cada circunstancia histórica, tienen las fuerzas que empujan y presionan más hacia la libertad o hacia la igualdad. Un libro de finales del siglo XX, pensado para ver si hay algo que pueda justificar el capitalismo, escrito por Philippe Van Parijs, se inicia con la siguiente declaración: *"Uno: nuestras sociedades capitalistas están repletas de desigualdades inaceptables. Dos: la libertad es de primordial importancia. Este libro está escrito por alguien que mantiene con toda energía estas dos convicciones. Y está dirigido en primer lugar a quienes las compartan con él. Por consiguiente, uno de los objetivos centrales* ***del libro es suministrar una respuesta creíble a la amenaza liberal,*** *es decir, a la afirmación de que estas dos convicciones son mutuamente exclusivas, o que considerar en serio la libertad exige que uno admita o acepte a la vez la mayor parte de las desigualdades del mundo actual"* (54). Si, en vez de estar publicado unos años después del hundimiento de la Unión Soviética y del desplome de los regímenes comunistas europeos, el libro hubiera aparecido dos décadas más atrás, tal vez en lugar de hablar de la amenaza liberal, lo hiciera del riesgo totalitario del socialismo soviético. O tal vez no, pues la proclividad a primar la igualdad sobre la libertad, a diferencia de lo que ocurre en Norteamérica, se halla en el fondo del pensamiento de la izquierda europea, desde los días de la Revolución Francesa.

Es sabido que, después de Termidor, la Revolución se encaminó al asentamiento de un régimen burgués de propietarios, pasando, según Marcel Gauchet, "de *la revolución de la igualdad, a la revolución según la propiedad"* (55). Sin embargo, la Revolución Francesa, desde el principio, se identificó preferentemente con la igualdad, frente a la inglesa, que había desarrollado el amor a la libertad por privilegio. Un claro fondo cristiano de igualdad negativa –todos formados del mismo barro, todos iguales ante la muerte– se hallaba detrás del igualitarismo nivelador, contrario a la propiedad privada, de los *sans culottes* y de los radicales de Babeuf. El reparto de las propiedades, la reclamación del "pan de la igualdad", el tuteo universalizado, el banquete de los pobres sentados y los ricos sirviéndoles de pie, las coplas de la *Carmañola,* respondían a una idea igual distinta de las fuentes doctrinales ilustradas que inspiraron a los constituyentes y grandes revolucionarios franceses, excepción hecha de Babeuf. La igualdad meritocrática que propugnaban Voltaire o Montesquieu, compatible con distintas retribuciones y variedad de estratos y clases, implicaba la desigualdad. La igualdad de mérito descalificaba los privilegios, las transmisiones hereditarias de *status* y prebendas, para abrir la carrera

al mérito y al talento. Incluso los más radicales, como Mably, que consideraba perniciosa la desigualdad de fortunas, sabían que no era posible la igualdad de Esparta, propugnando la igualdad de los derechos y tan sólo una reducción de la desigualdad de bienes, de modo que se desterraran de la República la pobreza y la excesiva opulencia. Rousseau venía a decir lo mismo: *"Mi objetivo no es destruir la propiedad privada, sino encerrarla en límites muy estrechos".* La Asamblea Constituyente decreta la igualdad política, pero mantiene la desigualdad social. Hace "una gran poda en el inmenso bosque de los abusos", según se ha dicho, proclama la igualdad ante la ley, ante los impuestos, ante los castigos, ante el acceso a las profesiones y a las funciones públicas, destruyendo la desigualdad aristocrática, pero mantiene la propiedad y las diferencias de estatus. Y hace retroceder a la misma igualdad política, al establecer la participación y el sufragio censitario, vinculando a la propiedad y a la renta. La Asamblea Legislativa y la Convención dieron pasos más avanzados en la línea de la igualdad civil y política, e incluso en la igualdad material, decretando la igualdad sucesoria y el reparto de los bienes comunales (56). Pero nadie puso en cuestión la existencia de la propiedad privada, aunque se le asignaran límites. En el debate de la Constitución girondina, a partir del proyecto que presentó Condorcet en 1793, vuelve a sonar la hora de la igualdad, sobre todo en la nueva Declaración de Derechos, pero no afectará a la propiedad; Robespierre, en su discurso del 2 de diciembre de 1792 ante la Convención, ya había indicado que, siendo el primer objetivo de la sociedad el mantenimiento de los derechos imprescriptibles del hombre, el primero de ellos es el de existir. *"La primera ley social es, por tanto, la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios para subsistir; todas las demás leyes están subordinadas a ella; la propiedad ha sido instituida para garantizarla, y se tienen propiedades, ante todo, para poder vivir. No es cierto que la propiedad pueda estar siempre en oposición a la subsistencia de los hombres, pues los alimentos necesarios para el hombre son tan sagrados como la vida misma"* (57). Después, cuando intervino el 24 de abril de 1793, para presentar ante la Convención su propio proyecto de Declaración de Derechos, dejó claramente perfilada su teoría sobre la propiedad, sabiendo que la extremada diferencia entre las fortunas es la fuente de muchos males y de múltiples crímenes, pero "*no menos convencido de que la igualdad de bienes es una quimera".* Lo procedente es aplicar a la propiedad, que es una institución social, los mismos límites que se dan en la definición revolucionaria de la libertad. De acuerdo con ello, propuso una fórmula compuesta de 4 artículos:

"1. La propiedad es el derecho que tiene todo ciudadano de gozar y disponer de la porción de bienes que le está garantizada por la ley. 2. El derecho de propiedad está limitado, como todos los otros, por la obligación de respetar los derechos de los demás. 3. Tal derecho no puede perjudicar a la seguridad, ni a la libertad, a la existencia; o a la propiedad de nuestros semejantes. 4. Toda posesión, o todo tráfico, que violen estos principios son ilícitos e inmorales" (58).

Robespierre se lució ante la Convención con su habilidad retórica, pero en realidad no añadía nada a la concepción general de todos los derechos, y no sólo de la libertad, que habían definido las anteriores declaraciones. Se volvió a presentar la cuestión de incluir los deberes, al lado de los derechos, pero se desechó con la argumentación de que los deberes iban implícitos en los derechos. La Convención del Año III (1795), que sustituyó a la jacobina y nunca aplicada de 1793, estableció una **Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre y del Ciudadano,** que no afectó para nada a la tendencia francesa a sacrificar la libertad a la igualdad y la seguridad, que se halla detrás de su atormentada historia, y de la de los países como España que fueron notablemente influidos por el modelo francés. El "crepúsculo del deber", que ahora algunos denuncian en nuestra sociedad de bienestar, tiene unas raíces profundas. Por eso, T. S. Marshall, al seguir el proceso de la ciudadanía, planteó el variable equilibrio entre los derechos y los deberes. Mientras los derechos se han multiplicado y son muy precisos, sabiendo cada individuo lo que puede reclamar, los deberes y obligaciones son confusas, salvo en algunos casos, como pagar los impuestos, contribuir a los seguros o guardar las reglas de tráfico, cosas que no dependen, claro está, de la voluntad ciudadana, ni de su sentido de la lealtad cívica. Curiosamente, también es obligatoria la educación –ahora, hasta los dieciséis años– y lo era el servicio militar, que ya desapareció como tal en la sociedad española. Las otras obligaciones que se suponen de un buen ciudadano, incluida su participación en la vida política y comunitaria, se han ido relajando, cuando no han dado paso a insolidaridades y corrupciones varias. La expansión creciente de los derechos –espoleada por la demanda electoral de unos partidos en perpetua búsqueda y captura de clientela– y el abandono y ocaso de los deberes ciudadanos han contribuido, al lado de otras cuestiones más estructurales, a la crisis del Estado social y a la búsqueda de soluciones para evitar su desmantelamiento y quiebra, en medio de una brutal crisis económica, financiera y social, de dimensiones globales que superan la ya mítica del año 29 del pasado siglo.

NOTAS al Capítulo V

(1) SAFRANSKI: *El Mal o El drama de la libertad.* Tusquets, Barcelona, 2000.

(2) FROMM, E., *El miedo a la libertad,* Paidós, Buenos Aires, 1974, pág. 92.

(3) J. STAROBINSKI: Jean-Jacques Rousseau: *La transparencia y el obstáculo.* Taurus. Madrid, 1983, pág. 33.

(4) SAFRANSKI, *op. cit.*, pág. 102.

(5) HOBBES, T.: *Leviatán.,* Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1940, pág. 137. Hobbes continúa perfilando su idea, y escribe: "*Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, las de haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene la voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro) si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres)". Ibíd.*, págs. 137-138. Los subrayados son de Hobbes.

(6) HOBBES: *Leviatán,* págs. 180-181.

(7) LOCKE, J.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil,* Alianza Editorial, Madrid, 1990, pág. 140.

(8) HUMBOLDT, W. VON: *Los límites de la acción del Estado,* Tecnos, Madrid, 1988, pág. 39.

(9) HUMBOLDT: *op. cit.*, pág. 51. El subrayado es suyo.

(10) SMITH, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* Fondo de Cultura Económico, Méjico, 1984, págs. 612-613.

(11) SMITH, A.: *op. cit.*, pág. 17.

(12) SMITH, A.: *op. cit.*, pág. 402.

(13) KANT, I: *En torno al tópico,* Tecnos, 1986, págs. 27-28.

(14) POPPER, C.: *Observaciones referentes a la teoría y praxis de los Estados democráticos* en *La responsabilidad de vivir*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 194-195.

(15) STUART MILL: *Sobre la libertad,* Aguilar, Buenos Aires, 1962, pág. 149.

(16) STUART MILL: *op. cit.*, pág. 207.

(17) Vid. Sobre ello, P. ROSANVALLON: *La crise de l'État-Providencie,* Seuil, París, 1992, espec. págs. 76 y ss.

(18) MARSHALL, T.H., *Ciudadanía y clase social,* Alianza Editorial, Madrid 1998. La edición comprende también un ensayo de BOTTOMORE, T.: *Ciudadanía y clase social cuarenta años después.*

(19) MARSHALL, T.H., *Ciudadanía y clase social,* pág. 20.

(20) MARSHALL, T.H.: *op. cit.*, págs. 22-26.

(21) GAUCHET, T.M.: *La Revolution des droits de l'home,* Gallimard, París, 1989. La cita de Sieyés en pág. IX.

(22) GAUCHET, T.M.: *op. cit.*, pág. XXIII.

(23) SIEYÉS, E.: *"Opinión del abate Sieyés sobre la cuestión del veto real en la sesión del 7 de septiembre de 1789",* en *Escritos y discursos de la Revolución*, Centro de E. Constitucionales, Madrid, 1990, pág. 119.

(24) ROSANVALLON, P.: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffragee universal en France.* Editions Gallimard, París, 1992.

(25) MARX, C.: "*La cuestión judía"* en *Los anales Franco-Alemanes,* Martínez Roca, Barcelona, 1970, pág. 243.

(26) MARX: *op. cit.*, págs. 243-244.

(27) SIEYÉS: *Escritos y Discursos,* pág. 104.

(28) SIEYÉS: *op. cit.*, pág. 107.

(29) SIEYÉS: "*Proemio a la Constitución francesa",* en *Escritos y Discursos,* pág. 98.

(30) HOBBES: *Leviatán,* págs. 284-285.

(31) GONZÁLEZ SEARA, L.: *"Antecedentes y fundamentos doctrinales del Estado de Bienestar",* en MUÑOZ MACHADO, GARCÍA DELGADO

Y GONZÁLEZ SEARA (direc.): *Las estructuras del bienestar en Europa,* Civitas-Escuela Libre editorial, Madrid, 2000, págs. 42 y ss.

(32) POLANYI, K.: *La gran transformación,* Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1997, pág. 135.

(33) GONZÁLEZ SEARA, L.: *op. cit.*, págs. 59 y ss.

(34) GEREMEX, B.: *La piedad y la horca,* Alianza Universidad, Madrid, 1989, págs. 256-257.

(35) TOCQUEVILLE, A.: *Sur le paupérisme,* Editions Allía, París, 1999.

(36) RUSELL, B.: *Libertad y Organización,* Espasa-Calpe, Madrid, 1970, págs. 400 y ss.

(37) KEYNES, J.M.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero,* F.C.E., Méjico-Madrid, 1981.

(38) POLANYI: *op. cit.*, pág. 323.

(39) GALBRAITH, J.K.: *Memorias. Una vida de nuestro tiempo,* Grijalbo, Barcelona, 1982, pág. 84.

(40) HIRSCHMAN, A.O.: *"Cómo se exportó de los Estados Unidos la revolución keynesiana",* en *Tendencias auto subversivas*, F.C.E., Madrid, 1966, págs. 161-177.

(41) BEVERIDGE: *Seguro Social y servicios afines,* Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989, pp 161-177.

(42) BEVERIDGE: *Pleno empleo en una sociedad libre,* Ministerio de Trabajo y SS, Madrid, 1988.

(43) MARSHAL, T.H.: *Ciudadanía y clase social,* pág. 68.

(44) KEYNES: *Teoría general…* pág. 328.

(45) TITMUSS, R.: *Essays on the Welfare State, Alleny Unwin,* Londres, 1958.

(46) ESPING-ANDERSEN, G.: *Les tríos mondes de l'Etat-providencie,* P.U.F., París, 1999.

(47) ESPING-ANDERSEN, G.: *Fundamentos sociales de las economías post-industriales,* Ariel, Barcelona, 2000.

(48) ESPING-ANDERSEN, G.: *Les trois mondes…,* pág. 17.

(49) ESPING-ANDERSEN, G.: *Les trois mondes…,* págs. 41-43.

(50) ESPING-ANDERSEN, G.: *Fundamentos sociales…,* pág. 53.

(51) NOZICK, R.: *Anarquía, Estado y Utopía,* F.C.E., Méjico, 1990, pág. 7.

(52) NOZICK: *op. cit.*, págs. 23-34.

(53) NOZICK, *op. cit.*, pág. 62.

(54) VAN PARIJS, P.: *Libertad real para todos,* Paidós, Barcelona, 1996.

(55) GAUCHET, M.: *La révolution des droits de l'homme,* págs. 205 y ss.

(56) OZOUF, M.: *"Igualdad"* en F. FURET Y M. OZOUF: *Diccionario de la Revolución Francesa,* Alianza Editorial, Madrid, 1989, págs. 607-620.

(57) ROBESPIERRE: *Discours et Rapports á la Convention, 10/18,* París, 1965, pág. 53.

(58) ROBESPIERRE: *op. cit.*, págs. 119-120.

CAPÍTULO VI

El Estado Social de Derecho y las teorías de la justicia

La justicia constituye una dimensión decisiva para la configuración del orden político y de la vida humana en sociedad. De ahí que resulte necesario preguntar qué tipo de justicia corresponde a un Estado Social. Se entra aquí en un campo axiológico, que ha ocupado la reflexión filosófica, política y moral de los más profundos pensadores, desde Platón a Kant. Incluso centrados en el aspecto de la justicia social, donde se insertan los fines del Estado Social, habría que empezar por distinguir entre una teoría de la justicia, que nos acercara a la descripción de lo que nos parece un mundo justo, y una consideración acerca de lo que la gente piensa que es justo, es decir, acerca de las ideologías que la gente tiene sobre la justicia y su concreción práctica. En el plano teórico, se puede pensar, con Platón, que la búsqueda de la justicia es la búsqueda eterna de la felicidad, y concluir que el hombre justo es el hombre feliz, lo cual traslada el problema a saber lo que es felicidad. Platón trató de escabullirse del atolladero remontándose a su teoría de las ideas, subordinando todo a la idea del Bien absoluto, que venía a cumplir el mismo papel de Dios en la teología de las religiones monoteístas. Los juristas romanos establecieron que la justicia es dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde. Y los racionalistas del derecho natural, se situaron en la órbita de la naturaleza humana dotada de razón, que llevó a Inmanuel Kant a formular su imperativo categórico: *"Obra de tal modo que tu conducta pueda ser una ley universal",* lo cual equivale a decir que los actos justos debieran resultar de los principios que uno desearía que fuesen de aplicación general a todos los individuos. El racionalismo positivista del siglo XIX, influido por el prestigio de las ciencias naturales, derivó hacia un relativismo jurídico, que niega la existencia de una justicia válida para todo tiempo y lugar, que vino a culminar, en el siglo XX, en el gran proyecto de Hans Kelsen de elaborar una ciencia jurídica autónoma, independiente de la política. Pero el esfuerzo del máximo representante de una teoría pura del derecho acabó sin poder dar una respuesta a la gran pregunta, tal y como él mismo reconoce en su ensayo *¿Qué es la Justicia?: "Verdaderamente*

–escribe Kelsen–, *no sé ni puedo afirmar qué es la Justicia, la Justicia absoluta que la humanidad ansia alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo en que existe una Justicia relativa y puedo afirmar qué es la Justicia para mi. Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la Justicia, para mi, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad.* ***Mi*** *justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la Justicia de la democracia, la de la tolerancia"* (1).

La idea de justicia que él asume es la que fundamenta lo que hay de más valioso en la concepción moderna de un Estado Social avanzado, como el que se define en nuestra Constitución. Sin libertad y sin democracia no hay bienestar posible, por muchos servicios y subvenciones que pueda otorgar un Estado paternalista. En la nueva definición de los sistemas de bienestar, es necesario incrementar la exigencia y la garantía de los derechos de ciudadanía, incluso si hay que mermar un poco la cesta de otras provisiones. La libertad no es ningún proveedor milagroso de bienes o vacaciones pagadas. *"No debemos escoger la libertad política porque nos prometa una vida más cómoda* –escribe Karl Popper–, *sino porque ella misma representa un último valor que no se puede reducir a valores materiales. Debemos escogerla como lo hizo una vez Demócrito, quien dijo: "prefiero la vida pobre en una democracia a la riqueza bajo una tiranía… pues la libertad es mejor que la servidumbre"* (2). La libertad no evita las crisis económicas, ni que puedan darse atentados terroristas. Se la elige porque es la única forma de hacer posible una convivencia social digna de un ser humano, que debe ser tomado siempre como fin, y no como medio, según reza el imperativo kantiano. De ahí que Kant considere necesario tener siempre presente, a la hora de formular una constitución política concreta o cualquiera de sus leyes, *"una constitución que promueva la* ***mayor libertad humana*** *de acuerdo con leyes que hagan* ***que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás****",* según dice en la *Crítica de la razón pura*. Y esta idea que, como arquetipo representa un máximo, ha de presidir las aproximaciones de las constituciones jurídicas sucesivas a la mayor perfección posible, sin que nadie pueda determinar cuál es el supremo grado en que debe detenerse la humanidad, *"porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera determinada"* (3).

Las palabras de Kant, que cobraron aún mayor fuerza, precisión y expresividad en escritos posteriores vinculados a la razón práctica, van a servir de inspiración y van a estar detrás, junto a otras aportaciones de la economía, la

sociología y la psicología, de la idea de justicia más original, ambiciosa e influyente de la segunda mitad del siglo XX. *La teoría de la justicia* de John Rawls, se publicó como libro en 1971, y desde el principio suscitó toda clase de comentarios y réplicas, a las que Rawls fue dando respuestas y revisiones de su teoría, hasta culminar en un nuevo libro, *El liberalismo político* aparecido en 1993. Ahí dará respuesta a las críticas que le acusaban de excesiva abstracción y de minimizar las obligaciones igualitarias y de bienestar del Estado, poniendo ahora el énfasis en que los principios de justicia, definidos en su primer libro, tienen su fundamento en la cultura política pública de la democracia, en lo cual viene a coincidir con lo que proclamaba también Hans Kelsen. Sin embargo, la obra de Rawls, con independencia de las comunes fuentes kantianas, se inscribe en una tendencia ética angloamericana, distinta. A mediados del siglo, tal tradición se hallaba dividida entre el utilitarismo y el intuicionismo, donde la mayor felicidad para el mayor número y un debilitado racionalismo de la intuición moral, habían llevado a un callejón sin salida visible. Rawls decide darle vueltas al contrato social roussoniano, donde los individuos son soberanos, y propone imaginar un modelo formal de una sociedad de individuos racionalmente egoístas, entregados a lo que la teoría moderna de la elección racional llama un juego de regateo. Un juego que debe conducir a definir los principios de la justicia en virtud de un acuerdo original, adoptado por los actores en una situación inicial claramente determinada por lo que llama *"el velo de la ignorancia"*. Dicho de un modo muy simplificado, lo que viene a suponer Rawls es que hombres y mujeres racionales puestos en una posición o situación original, desprovistos de todo conocimiento particular sobre su posición social y su comprensión cultural, sobre lo cual se echa un velo de ignorancia, probablemente optarían por una distribución equitativa de cualquier bien que se les hubiera presentado y que se les hubiera dicho que ellos necesitaban. Al no saber cómo las diversas alternativas afectarían a sus propios casos particulares, se verían obligados a evaluar los principios de justicia únicamente sobre la base de consideraciones generales, de modo que el velo de la ignorancia vendría en cierto modo a corresponderse con el papel que juega el imperativo categórico en la doctrina de Kant (4).

Esta idea ingeniosa y brillante, que fue objeto de variadas y persistentes críticas y glosas, se inscribía en el propósito central de Rawls de elaborar una teoría de la justicia como imparcialidad, cuyo papel en la era del Estado Social se define al comienzo del libro: "*La justicia* –escribe– *es la primera de las*

instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Por esta razón, la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales" (5). Clarificado así, sin ambigüedad alguna, el papel de la justicia, Rawls establece que su objeto es la estructura básica de la sociedad, es decir, el modo adoptado por las instituciones sociales más importantes, para distribuir los derechos y deberes fundamentales y determinar la distribución de las ventajas derivadas de la cooperación social. La justicia como imparcialidad es una justicia distributiva, que actúa en función de los principios básicos que los individuos han elegido racionalmente, de modo contractual, en la posición original.

Estos principios son, fundamentalmente, dos, que Rawls elabora y matiza progresivamente. **Primero:** cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de las libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos. **Segundo:** las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para el mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y para que las cargas y las funciones sean asequibles a todos, bajo las condiciones de una justa igualdad de oportunidades (6). Esta formulación de los dos principios implica que, para los propósitos de la justicia, se puede considerar que la estructura social consta de dos partes diferenciadas, aplicándole a una el primer principio y a la otra el segundo. Según este supuesto, se distingue entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran libertades básicas iguales para todos, y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Las libertades básicas se dan a través de su propia enumeración, comenzando por las más importantes, como la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar cargos públicos); la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal, que incluye la libertad

frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona), el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el Estado de derecho. Según el primer principio, todas estas libertades han de ser iguales.

El segundo principio se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, y al diseño de las organizaciones e instituciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y de responsabilidad. La distribución del ingreso y de las riquezas no tiene por qué ser igual, pero ha de ser ventajoso para todos, lo mismo que los puestos de autoridad y responsabilidad han de ser accesibles a todos. Además, los dos principios han de disponerse en un orden que da prioridad al primero sobre el segundo, lo cual significa que las violaciones de las libertades básicas iguales, protegidas por el primer principio, no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas, ni mediante apelaciones a la razón de Estado. De todos modos, la distribución de la riqueza y de los puestos de autoridad ha de ser congruente con las libertades básicas y la igualdad de oportunidades, que se inscribe en una concepción más general de la justicia, expresada como sigue: *"Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– habrán de ser distribuidos igualitariamente, a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos"* (7). Rawls combina el principio de la eficacia y del óptimo de Pareto con el de la igualdad democrática, mediante lo que llama el principio de la diferencia: las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica, y las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados en la escala social, son justas si funcionan –y sólo en ese caso– como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Es decir: es justo ganar más a condición de que también se beneficien con la ganancia los que tienen menos (8).

Estas doctrinas de los dos principios y la prioridad de la libertad fueron objeto de múltiples observaciones críticas, comenzando por la muy temprana de H.L. Hart, que indica que ese orden de comparaciones y prioridades en el plano de la libertad política y legal están lejos de ser fáciles de resolver, ya sea en el juego del regateo de la posición original, ya sea en la vida diaria de la política, donde ciudadanos conscientes y honorables se decantan por juicios opuestos acerca de la aceptación de limitar una libertad por la preferencia de otra (9). Robert Wolf duda de que las partes, en la posición original, eligieran

la prioridad del primer principio, con esa claridad de criterio para hacer una separación entre los derechos y las libertades, por un lado, y las oportunidades, los ingresos y la riqueza, por otro (10). Y Nozick hace una crítica de más calado, al mismo tiempo que formula su teoría retributiva de la justicia. En lo relativo al principio de diferencia, dice que es inaceptable incluso dentro de una familia de individuos que se quieren unos a otros. ¿Debe una familia dedicar sus recursos a maximizar la posición del hijo menos talentoso, retrasando a sus otros hijos hasta que haya mejorado la posición del menos afortunado? Pues aún sería menos indicada tal política en el plano general de un Estado bien ordenado. Nozick valora profundamente el libro de Rawls, hasta el punto de decir que, dentro de la filosofía moral y política, no se da nada igual desde los escritos de Stuart Mill, y que, a partir de ahora, los filósofos políticos tendrán que trabajar según la teoría de Rawls, o explicar por qué no lo hacen. Por eso, él especifica por qué y en qué discrepa de una teoría tan **hermosa** (11). En cuanto al principio de diferencia, es bastante frecuente que los menos dotados se aprovechen de parte de lo que generan los más dotados, pero el problema está, precisamente, en cuanto más querrían recibir unos y cuanto menos quisieran dar los otros. Y es dudoso que unas personas, reunidas tras un velo de ignorancia, quisieran pronunciarse sobre la decisión de quién obtiene qué parte de algo que no se sabe de donde viene, a menos que decidan tratarlo como maná llegado del cielo. Dada la abstracción en que se mueve Rawls, sin especificaciones de lugar y tiempo, casi todos podrían aceptar el principio de diferencia. Hace ya cerca de medio siglo, un liberal conspicuo como Hayek mantuvo la idea de que, en una sociedad capitalista libre, la condición de quienes se hallaban en peor situación socioeconómica mejoraba más que en ninguna otra estructura institucional, de modo que era el tipo de sociedad que mejor satisfacía el principio de justicia, en el sentido de la diferencia de Rawls (12). Nozick, dentro de su doctrina de que cualquier Estado que vaya más allá de lo que se justifica como Estado mínimo viola el derecho de las personas, desarrolla su propia teoría retributiva de la justicia, cuyo objeto es la conformidad con lo que llama los dos principios de las pertenencias: el principio de justicia en la adquisición de una pertenencia y el de justicia en la transmisión de la misma, que condicionan un tercer principio: el de la rectificación de las injusticias en las pertenencias, que obliga a considerar la historia y los resultados finales. Ocurre, sin embargo, que si se entra en el campo de las injusticias pasadas, cabe abandonarse a los mayores despropósitos, como

prueba la proliferación de victimismos en busca de recompensa de los Estados del Bienestar. ¿Qué obligación tienen quienes cometieron la injusticia respecto de aquellos cuya posición es peor de la que hubieran tenido de no haberse cometido la injusticia? En el caso de que la injusticia sea reciente y haya responsables directos, se puede buscar una compensación razonable. Pero ¿qué pasa cuando la injusticia tuvo lugar hace tiempo, un siglo, dos siglos, y no quedan responsables directos? ¿Basta con pedir perdón? ¿Quiénes deben hacerlo? ¿Hasta dónde tiene que remontarse uno en la historia para limpiar el registro de la injusticia? Hemos visto que la banda de Bin Laden remonta sus reivindicaciones, en pleno siglo XXI, hasta los días en que los árabes invasores de la Península Ibérica perdieron Al Andalus, después de larga contienda. Hay cristianos que siguen, a su vez, situando la culpa judía en el tiempo de la condena y muerte de Jesús.

Los principios retributivos, si no existen pautas para la reparación o la nueva distribución, pueden alcanzar el mayor grado de injusticia y arbitrariedad. Si se dejan las cosas a enjuiciamientos subjetivos, pocas personas no se considerarán con derecho a compensaciones de discriminación positiva, si metemos la historia pasada en danza. Se puede, igualmente, entrar en un debate interminable acerca de si la distribución de la riqueza, de los ingresos, de las recompensas, de los honores, de las ayudas, debe hacerse según el mérito, según el trabajo, según las necesidades o según los servicios prestados por toda la parentela. Nozick propone la fórmula *"De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido",* que, a su vez, es una simplificación de otra más clara, pero menos efectista: *"De cada quien según lo que escoge hacer, a cada quien según lo que hace por sí mismo y lo que otros escogen hacer por él"* (13). Las máximas morales y los lemas de propaganda no suelen ayudar demasiado a la decisión racional, lo cual se complica cuando la elección es colectiva. Pero, por otra parte, la llamada elección racional se hace en medio de una jungla de valores y preferencias individuales. Un Estado de Bienestar que quiera responder a las exigencias de la justicia distributiva de Rawls, necesita poner en relación los objetivos de la política social del bienestar con las aspiraciones y preferencias de los miembros de la sociedad. Ese fue el tema que abordó Amartya Sen en su libro sobre *La elección colectiva y el bienestar social*, donde, lógicamente, se topó con los valores, no ya de los individuos y sus preferencias, sino de la propia economía del bienestar y su sistema democrático de decisiones. Ello le llevará a la decisión por mayoría, como regla más indicada para la elección

colectiva, dado que la regla de la unanimidad y del consenso, que sería óptima, no es fácil conseguirla en una sociedad democrática, por muchos compromisos y regateos que suelan producirse. Pero le llevará también al problema de la justicia y la equidad y al planteamiento de Rawls, que deriva sus principios de justicia del criterio de equidad logrado en la posición original. La opinión de Sen es que la decisión de Rawls de maximizar el bienestar del individuo peor situado, clave en su concepción de la justicia, y la aseveración de que debe ser elegida en la posición original no son convincentes (14). En años posteriores, Amartya Sen se pronunciará, dentro de la concepción igualitaria de la justicia, por una igualdad de capacidades, como dimensión de la igualdad de oportunidades, así como por un concepto de la calidad o nivel de vida, preferible a la igualdad del bienestar (15).

Los años ochenta del pasado siglo tuvo lugar en Estados Unidos una reacción de los llamados "comunitaristas" contra las ideas de la justicia de Rawls y de otros representantes del igualitarismo liberal, palabra que allí tiene una connotación distinta de la que se le da en Europa, y que podríamos situar en el ámbito de una concepción socialdemócrata de la justicia y de la ética. Los autores comunitaristas, entre los que destacan Michael Walzer, Charles Taylor y Alsdair Mac Intyre, denuncian la inconsistencia, la ineficacia y la limitación del proyecto racionalista de Rawls, entroncado con la línea doctrinal kantiana, para situarse en otra perspectiva teórica, un poco de la mano de Hegel y Aristóteles, vinculada a una mayor consideración de elementos comunitarios, como el territorio, la religión o el lenguaje, en la delimitación de la identidad individual y de la sociedad moderna (16). Taylor dedica su complejo libro *Las fuentes del yo* a intentar una nueva comprensión de la sociedad moderna. *"Trata, según sus propias palabras, de definir la identidad moderna describiendo su génesis"* (17). En ese empeño, se encuentra, claro está, con Kant y su acento moderno en la libertad como autodeterminación, que contempla a la ley moral como algo emanado de nuestra voluntad, en lo que se fundamenta el estatus de la acción racional. Es un enfoque orientado hacia los criterios o mandatos que guían la acción y que pasa por alto las visiones del bien y de lo que es valioso *"per se"*. Y ahí se encuentra también con teorías derivadas de Kant, como la de Rawls, cuya **Teoría de la justicia** le parece endeble y superficial, basada en dos principios meramente intuitivos, que no responden a una ética articulada que ofrezca un engarce sólido de lo bueno y de lo justo. *"Si fuéramos a articular las bases de dichas intuiciones* –escribe–*tendríamos que*

comenzar por exponer minuciosamente una muy "densa" teoría del bien. Afirmar que no "es necesario" hacerlo para desarrollar una teoría de la justicia resulta muy engañoso" (18). En otros libros, como la *Ética de la autenticidad*, Taylor procura defender la prevalencia de los derechos y bienes de las comunidades sobre los derechos y bienes de los sujetos, que defiende el individualismo liberal. En líneas generales, los comunitaristas critican la discontinuidad entre moral y política que defienden los liberales contractualistas, que se traduce también en la discontinuidad entre la esfera pública y la privada (19). Y algunos de ellos van al fondo de los problemas del igualitarismo social y de las complejidades de la justicia y de la noción de igualdad, de modo que el igualitarismo no se defina como una mera y obsesiva eliminación de diferencias, sino como un principio político para alcanzar una sociedad libre de dominación. Es el caso de Michael Walzer.

"La igualdad es un ideal que incita a la traición", escribe Walzer en el inicio de *Las esferas de la justicia*. Hombres y mujeres comprometidos con el ideal, en cuanto organizan su propio movimiento a favor de la igualdad y proceden a distribuir cargos, poder e influencia, empiezan a traicionar la igualdad anterior (20). La igualdad resulta muy compleja, y más aún si se vincula a la justicia distributiva, que guarda relación con el hacer y el tener, pero también con el ser. Si se quiere profundizar en la idea de una justicia distributiva, hay que fijarse en la producción y en el consumo, en la identidad personal y en la de la comunidad reducida o del país extenso. Según sean las ideologías y las fuerzas dominantes, se justifican y defienden diversas formas de distribuir las riquezas, el poder, la educación, los honores, el conocimiento, la seguridad, el trabajo, el tiempo libre, los premios, los castigos, los bienes o los objetos de la más varia condición, desde los libros y las obras de arte, hasta los yates o fincas de caza. Es difícil que se pueda pensar en una vía o un medio único para distribuir equitativamente todo ello, aunque el dinero es un medio universal que facilita el intercambio, pero no los problemas de fondo de la distribución, y es sabido que hay cosas que el dinero no puede comprar. Por eso, el mercado, por muy universal y útil que resulte, nunca puede constituir un sistema distributivo completo. Y tampoco el Estado, incluso el más totalitario, puede controlar todas las distribuciones, y pronto ve, impotente, como proliferan los mercados negros y clandestinos, las mafias, las organizaciones religiosas, las redes familiares, las corrupciones burocráticas. Los criterios para la distribución jamás han podido ser únicos: el mérito, la cuna, la sangre, la calificación

profesional, la amistad, la militancia política o religiosa, el capricho del líder, la decisión democrática, el sorteo, pueden prevalecer más o menos según las épocas o los regímenes, pero nunca se han logrado imponer en solitario. La vida social es demasiado compleja para someterse a los sueños de un sistema distributivo único, a la manera platónica, por más racionalmente concebido que haya sido. Walzer examina la teoría distributiva de Rawls, donde unos hombres y mujeres racionales, vendrían obligados a elegir con imparcialidad en una situación de ignorancia de su propio estado, sin poder expresar sus gustos y exigencias, enfrentados a unos bienes abstractos. Para empezar, él duda de que esos mismos hombres y mujeres, aun en el supuesto de que fueran capaces de elegir imparcialmente en la posición original, siguieran manteniendo tal hipotética elección en cuanto se convirtieran en personas corrientes, con su propia identidad, con los bienes concretos al alcance de la mano, con sus problemas y circunstancias personales. Es posible que ni siquiera reconocieran como suya la hipotética elección original. La cuestión más importante, sin embargo, reside en que es imposible prescindir de la historia, de la cultura, de la pertenencia a un grupo, y la pregunta básica no es qué haría la gente en la posición original, sino ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura que deseamos conservar? *"La justicia* –escribe– *es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera… Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política… Los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, con arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes"* (21).

Walzer elabora una defensa del pluralismo y de la igualdad a partir de diversas esferas de justicia. Plantea una teoría de los bienes que la gente crea y distribuye, en un proceso social compartido por individuos que tienen identidades concretas y una determinada valoración de cada bien; circunstancia que genera desigualdades y conflictos, situaciones de predominio y de monopolio, donde hay individuos con más talento, con más o menos formación, con más o menos éxito. En unas condiciones de igualdad de oportunidades, queda abierta la carrera a los talentos, que distribuye desigualmente cargos y riqueza, pero que es algo exigido por la equidad: el talento y el esfuerzo deben predominar en la vida social. Así nace y se desarrolla lo que Michael Young llamó

"*el triunfo de la meritocracia",* en un libro famoso, que describe el progreso de "*una élite seleccionada por su capacidad intelectual, y educada según sus merecimientos, con una fuerte base de filosofía y de técnica administrativa, así como de ciencia pura de sociología"* (22). Muchos de los hijos de la élite, imbuidos de una ética de formación y de esfuerzo personal, empezaron a vivir de acuerdo con el consejo de Goethe: *"Para poseer verdaderamente lo que heredes / debes ganarlo primero con tu propio mérito".* La acumulación de bienes, riqueza y cargos monopolizados por los "talentosos" han hecho necesario establecer límites y correcciones por parte de la justicia distributiva. Aquí es donde el principio de diferencia, de Rawls, considera que las desigualdades y las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados, sólo son justas si mejoran la situación de los miembros menos favorecidos de la sociedad (23). Walzer dice que ello exige una regulación por parte del Estado, dándose el riesgo de que el monopolio o el predominio se trasladen al poder político, lo que obliga a establecer barreras constitucionales, distribuyendo y contrapesando los diversos poderes y funciones. Pero un Estado débil, como el propugnado por Nozick, difícilmente podrá hacer frente a la tendencia de la economía mundializada a la concentración y el predominio. Hay que huir de la tiranía y buscar distintas fórmulas que permitan la actuación eficaz de cada una de las esferas distributivas de la justicia. Walzer señala tres principios, para el buen funcionamiento de la justicia distributiva en una sociedad abierta: el intercambio libre, el merecimiento abierto y las necesidades vistas en función de las circunstancias de cada esfera (24). Lo cual obliga a la consideración de la comunidad política como un entorno bien definido para abordar la distribución, sabiendo que la propia comunidad es un bien en sí mismo, bien o mal distribuido entre los individuos.

En este panorama de un nuevo florecimiento de la ética política en el último tercio del siglo XX, hay que destacar también las doctrinas de Ronald Dworkin, situado dentro de la corriente liberal igualitaria, pero con una cierta cercanía al comunitarismo en la valoración de los vínculos comunitarios, aunque no comparta sus tesis básicas. Dworkin se aleja del contractualismo de Rawls, al que crítica porque no halla razonable el planteamiento de querer legitimar unos principios imparciales de justicia, que nos obligan a ignorar las implicaciones de nuestro propio proyecto de la buena vida. Además, considera equivocado un esquema político que separa radicalmente la esfera pública, regida por el contrato, de una esfera privada dominada por las ideas

individuales acerca del buen vivir, según dice en su *Ética privada e igualitarismo político* (25). La fundamentación de los principios políticos se puede hacer en base a una ética liberal, sin que medie contrato alguno. Tal ética ha de enfrentarse necesariamente al problema de la igualdad, que está en la base de los Estados de Bienestar reales, si bien en ellos se da un abanico amplio de las concepciones de la igualdad, con el acento puesto en la igualdad de rentas, del bienestar, de recursos, de oportunidades, de capacidades, de resultados.

En Dworkin, la distribución de los recursos se plantea como centro de la política igualitaria, a partir de dos condiciones que afectan a la vida humana: la necesidad de satisfacer los requerimientos básicos, culturalmente definidos; y la escasez de los recursos. La preferencia por la igualdad de recursos, frente a quienes propugnan la igualdad del bienestar, se debe a que el concepto de bienestar es difuso y sólo se pueden plantear seriamente cuando se conocen los recursos con los que se cuenta, recursos siempre limitados que no permiten que se dispare el sueño abstracto de la necesidad. A ello se añade que el modelo de la buena vida de Dworkin pondera el valor del desafío que cada uno asume en su proyecto, adoptando el viejo "punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza" (26). Esta valoración del reto que cada uno se fija obliga a que la intervención del Estado deba orientarse a la realización del principio igualitario, concretado en la igualdad de recursos, la libertad y la comunidad. Nada de paternalismo estatal, y nada de fijación, por los funcionarios del Estado, de lo que ha de entenderse por vida buena, como suele ocurrir en los ámbitos donde opera la igualdad de bienestar (27). La igualdad de recursos implica el mercado y el mantenimiento de nuevas e inevitables desigualdades. El modelo de la sociedad liberal supone que los individuos son libres para elegir su propio proyecto de vida, siendo igualmente aceptable que uno desee dedicarse a ser un alto ejecutivo o a plantar flores. Lo cual significa que no todas las opciones tienen que ser igualmente productivas, ni todas dan las mismas satisfacciones. Un ejecutivo puede ganar más que un profesor y tener menos tiempo libre. Es difícil entrar en el juego de las valoraciones subjetivas, pero, en cualquier caso, la teoría de la igualdad de recursos implica que cada persona asume las condiciones de vida del modelo que ha elegido, y no puede venir luego con la cantinela de que lo que eligió es poco lucrativo y deben transferirle partidas de quienes ganan más en otra actividad. Otra cosa son las desigualdades que pueden producirse por incapacidad, minusvalía, accidente o catástrofe,

que limitan la capacidad y los recursos personales. En la probabilidad de los riesgos, unos pueden ser asumidos o declinados por los individuos voluntariamente –jugar o no jugar en la Bolsa– y otros tienen carácter involuntario y no dependen de que uno quiera o no escogerlos –sufrir un accidente o llegar a la demencia senil-. Dworkin trata de solucionar estas cuestiones por la vía del mercado de seguros, que cubre los riesgos que el individuo asume personalmente, añadiendo las transferencias que el Estado hace a los discapacitados y menos favorecidos, procedentes de una redistribución a través de los impuestos proporcionales, encargados de cubrir también el seguro de desempleo.

Los planteamientos de Dworkin acaban aterrizando en el problema de cómo conciliar libertad e igualdad en un contexto democrático. En un plano abstracto, el principio de igualdad exige que tanto los recursos como las libertades sean iguales. Pero la libertad debe entenderse en un sentido normativo, que lleva a la distinción entre libertad negativa y positiva, como propuso Isaiah Berlin en una conferencia famosa, hace ahora medio siglo, y que, en realidad, era una nueva versión de la libertad de los modernos frente a la libertad de los antiguos, que había formulado Benjamín Constant en el primer cuarto del siglo XIX. La libertad negativa implica básicamente que *"ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad";* es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. En sentido positivo, la libertad deriva del deseo del individuo de ser su propio dueño, de ser sujeto y no objeto (28). Dworkin reformula, a su vez, el concepto de libertad negativa de Berlin, para entenderla como un conjunto de derechos a tener ciertas libertades, entre las que se incluyen la de conciencia, de cultos, de expresión, de sufragio, y otras tradicionales de la moderna comunidad anglosajona, libertades y derechos que deben ser protegidos con las garantías que impidan cualquier amenaza de coacción en su ejercicio o su alteración desde las instancias del poder (29). El posible conflicto entre la libertad y la igualdad lo resuelve mediante la estrategia constitutiva de imaginar un puente que une los dos principios, introduciendo el sistema de libertades y prohibiciones en la construcción ideal de la igualdad, pensada para asegurar la libertad. Dworkin imagina también una "subasta" de los recursos existentes –subasta en el sentido económico que le dio Walras– para asegurar unos resultados conforme a los principios de seguridad, abstracción, autenticidad y corrección, que aseguren la justicia de la distribución. Incluso propone un principio de independencia para que la subasta sea corregida, de modo que se

eliminen las consecuencias derivadas de los prejuicios que pueden discriminar a los grupos minoritarios o hacer que se favorezca más a una moralidad que a otra. Es más: llevando la argumentación hasta el límite, cabe la posibilidad de que se realicen discriminaciones positivas. Dworkin había planteado la cuestión de la discriminación positiva en una obra publicada en 1977, traducida al español en 1992: *Los derechos en serio*. Allí había distinguido entre discriminación común, o negativa, que sólo podría justificarse mediante unos argumentos utilitaristas de escasos vuelos, y la discriminación positiva, que puede utilizar argumentos de utilidad, pero también de tipo idealista, aunque no aparecían formulada entonces esas razones que podrían justificar idealmente la discriminación (30). Ahora, al plantear el principio de independencia, la discriminación positiva podía hallar una justificación, derivada de proteger a quienes son víctimas de los prejuicios que pueden redundar en desventajas en la distribución. Cosa muy distinta a que uno tenga derecho a encabezar una lista para la elección de concejales, pongamos por caso, por el mero hecho de pertenecer a una minoría históricamente marginada. En el mundo real, hay déficit de igualdad, de recursos y de libertad. Las medidas de mejora no pueden significar atropellos de los derechos de los demás, tanto si se trata de la libertad como de la igualdad. Y los derechos y libertades han de estar integrados en la vida de la comunidad, que va más allá de la mera vida política, impidiendo que pueda plantearse una separación radical entre la esfera pública y la privada. Al contrario, esa integración es la que lleva a considerar que la vida personal empeora cuando se vive en una comunidad injusta. Según Dworkin, *"esa fusión de moral política e interés crítico individual constituye el verdadero núcleo del republicanismo cívico, la importante manera como los ciudadanos deberían unir sus intereses y su personalidad a la comunidad política"* (31). De ese modo, un ciudadano integrado acepta que el valor de su propia vida depende del nivel de justicia compartido en su comunidad democrática, aunque sus miembros individuales puedan discrepar de lo que se entiende por justicia y procuren hacer proselitismo acerca de su particular punto de vista, como corresponde a una sociedad liberal.

El problema, claro está, se halla en lograr ese consenso del republicanismo cívico. El propio Rawls –al hacer una nueva formulación de su teoría, a la vista de las críticas, glosas, comentarios y alternativas que se fueron sucediendo desde la aparición de su libro básico– concluye que el problema central del liberalismo político es la permanencia, a través del tiempo, de una sociedad estable

de ciudadanos libres e iguales, que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, muy razonables pero incompatibles. Dicho de otro modo: ¿Cómo es posible que doctrinas comprehensivas profundamente enfrentadas, aunque razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional (32). Esta cuestión es la que polariza la reflexión de su nuevo libro sobre *El liberalismo político*. Los dos principios de justicia propuestos en su obra pasada se siguen manteniendo. Pero, ahora, los argumentos utilizados anteriormente a partir del juego del regateo, la posición original y el velo de la ignorancia, van a dar paso a una fundamentación de los principios de justicia en la cultura política de la democracia y sus valores. El objetivo de la justicia como equidad se convierte en una cuestión práctica: la de una concepción que pueda ser compartida por los ciudadanos como base de un acuerdo político razonado, informado y voluntario, expresión de la razón política pública que comparten (33). Lo cual implica un principio de tolerancia, que haga independiente el concepto de justicia de las doctrinas filosóficas y religiosas enfrentadas que los ciudadanos abrazan, y que haga posible un consenso entrecruzado de tales doctrinas.

Esta idea de una justicia política independiente se une a la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, que liga y solidariza a las generaciones en un sistema de derechos y deberes recíprocos, y que ve el orden social, no como un orden natural fijo, sino como una realidad histórica y dinámica, definida en cada momento por los ciudadanos entendidos como personas libres e iguales. De este modo, la cultura política de una sociedad democrática, legitimadora de un orden social justo, implica: la aceptación por todos los ciudadanos de los mismos principios de justicia; la existencia de unas instituciones políticas y sociales que cumplan con esos principios de un modo público y notorio; y el cumplimiento por parte de los ciudadanos de las obligaciones inherentes a unas instituciones que se consideran justas. Pero, además, esa cultura política presenta el rasgo de un pluralismo religioso, filosófico y moral, mantenido por el poder estatal como monopolizador de la coacción legítima dentro de un régimen democrático, apoyado libre y voluntariamente por una mayoría sustancial de los ciudadanos (34). Aquí se pone de relieve que la idea de la primacía de lo justo es un elemento esencial del liberalismo político y de la justicia como equidad, sin que ello excluya la posibilidad de servirse de otras ideas sobre el bien, aunque las limite. Para entenderlo, es preciso distinguir las doctrinas religiosas, morales

o filosóficas, que tienen sus ideas del bien, de la concepción política de la justicia, pensada para un objetivo muy específico, como es la estructura básica de un régimen democrático constitucional. Esa concepción no se identifica con ninguna de las otras doctrinas sobre el bien, y se formula en los términos estrictos que se consideran integrantes de la cultura política democrática. Se trata de una concepción de la justicia para configurar las instituciones políticas y sociales, no para todo el conjunto de la vida humana (35).

En la primacía de lo justo, ha de verse una concepción política, no metafísica, que se traduce en la distribución de los bienes primarios y la búsqueda de una base practicable de comparaciones interpersonales. La lista básica de los bienes se extiende desde los derechos y libertades fundamentales, incluida la libertad de movimientos y la libre elección de empleo, hasta la distribución de poderes y cargos de responsabilidad o de riqueza y honores. Su propia amplitud hace difícil conciliar las preferencias y las necesidades de los ciudadanos, y más difícil aún que se pueda llegar a una división o distribución justa de responsabilidades. Los principios del liberalismo significan que los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, deben disponer de libertad para hacerse cargo de sus vidas y responder de sus actos, siempre que cumplan con los principios públicos de justicia. En cuanto al Estado, debería permanecer neutral ante la elección de los ciudadanos, pero ha mostrado una clara incapacidad de hacerlo, descubriendo en su acción toda clase de arbitrariedades y de sesgos. En cambio, la primacía de lo justo excluye que, en determinados aspectos, el Estado se pueda manifestar neutral ante los propósitos de promover el bien y la justicia. El Estado no puede permanecer neutral, a la hora de garantizar la igualdad de oportunidades o la defensa de las libertades. Y nadie tiene derecho a decir que un régimen constitucional se convierte en un Estado idealista o perfeccionista, a la manera de Platón, porque tome medidas para robustecer la tolerancia y la solidaridad, o por llevar a cabo campañas contra la discriminación racial o religiosa, respetuosas con la libertad de expresión o de conciencia (36).

Más difícil es el caso de la protección a unos valores adoptados por una comunidad de vida, frente a otros, también valiosos, que se extinguen. En este sentido, Isaiah Berlin solía insistir en que no existe ningún mundo social sin pérdidas, es decir, sin que se excluyan algunas formas de vida que encierran valores estimables. Los grandes dioses no pueden vivir en común y hay que elegir entre ellos (37). Con los valores que chocan entre sí, pasa lo mismo. La

sociedad liberal es la que más abre el horizonte y la tolerancia a la convivencia de distintos valores, pero no puede dar cabida a todos ellos. Incluso dentro de los valores que se refieren a los derechos y libertades suelen darse situaciones de conflicto. En su teoría de la justicia como equidad, Rawls subordina los derechos económicos y sociales y los valores perfeccionistas a las libertades básicas, que gozan de un estatus especial. "*La primacía de la libertad* –escribe– *implica en la práctica que una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas, y nunca por razones de bien público o de valores perfeccionistas*" (38). Pero, en el ámbito de las propias libertades básicas, se dan situaciones de conflicto, que requieren la regulación de las restricciones necesarias para que pueda funcionar el espectro central de aplicaciones de cada libertad básica, dentro de un sistema de cooperación y unión social. En las regulaciones pertinentes cobran un especial relieve las sentencias de los Tribunales Constitucionales y de los Tribunales Supremos de Justicia, que han de arbitrar los conflictos entre libertades básicas, como la libertad de conciencia y de expresión, y otras libertades también básicas, pero que suelen aparecer revestidas de menor aparato doctrinal de protección. El propósito de Rawls no es el de entrar en el terreno propio de los juristas constitucionalistas, sino en el modo de conseguir un acuerdo entre las instituciones básicas y la práctica de la libertad. *"De manera que la justicia como equidad no va dirigida tanto a los juristas constitucionalistas, cuanto a los ciudadanos de un régimen constitucional"* (39).

No es ese el caso de Jürgen Habermas, que trata de abordar los problemas del Estado Social y de la teoría democrática desde los aspectos de la legitimación y la legitimidad política, procurando clarificar la comprensión del derecho en el marco de la Constitución moderna, ante el creciente escepticismo jurídico que observa en su entorno europeo. Habermas venía considerando la grave equivocación de Marx de querer reducir la *Filosofía del Derecho* de Hegel a una filosofía materialista de la historia, desacreditando con ello la propia idea de juridicidad y de los derechos fundamentales. Ahora, tras el hundimiento de la Unión Soviética y el socialismo de Estado, "*salta a la vista el error teorético del partido fracasado: confundir el proyecto socialista con el proyecto –y la imposición por la fuerza– de una forma concreta de vida*" (40). Caído uno de los protagonistas de la "guerra fría", en el bando vencedor se observó un exceso de autocomplacencia y fe en el sistema de mercado necesitado de regeneración. El Estado Social de Derecho, al menos en su vertiente europea,

no podrá mantenerse sin unos principios normativos, dado que los sujetos jurídicos no podrán gozar de iguales libertades subjetivas, si "*no hay acuerdo sobre los aspectos relevantes, bajo los cuales lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual, de forma desigual*" (41).

Curiosamente, las ciencias sociales, que habían socavado el normativismo del derecho natural racional, a partir de los años setenta y de la teoría de la justicia de Rawls, dieron un giro radical en Estados Unidos, tanto entre los filósofos y juristas, como entre los mismos economistas. Sin embargo, allí, Rawls pudo desarrollar su teoría sobre la premisa básica de que se dispone de instituciones justas, que cuentan con la legitimidad de una Constitución y unos usos institucionales ininterrumpidos desde los días de los padres fundadores. La circunstancia europea continental es muy distinta, y será necesario tener presentes los problemas de legitimación del propio orden constitucional. Mientras, en el derecho privado, los europeos cuentan con una larga tradición de formulación y desarrollo por los juristas, en las normas constitucionales y los derechos fundamentales han prevalecido las manifestaciones de voluntad y las declaraciones políticas, que a veces tienen un claro tinte de reacción contra experiencias represoras de la dignidad humana. Eso se advierte especialmente en el desarrollo del Estado Social posterior a la Segunda Guerra Mundial, donde, *"una idea de justicia articulada en términos de Estado Social, recubrió, desplazó y finalmente relevó al modelo liberal del derecho"*. Las discusiones mantenidas en los años cincuenta se apoyaban en dos paradigmas jurídicos: el del viejo Estado de Derecho, y el del nuevo Estado Social, que se había impuesto con éxito. En el fragor de la controversia, se ponía de manifiesto la falta de sensibilidad de las nuevas burocracias estatales para la violación frecuente de la autodeterminación de los individuos-clientes, que suponían sus actuaciones. Y esa circunstancia se dio en todos los Estados de Bienestar, con una tendencia creciente a vulnerar o violar los derechos individuales, en aras de una supuesta mayor eficacia de la función protectora y la prestación de servicios. Ralph Dahrendorf, al examinar las tensiones entre la cesta de las provisiones y la de los derechos subjetivos, pudo comprobar que, en la Europa del bienestar, "los *ochenta fueron una década de provisiones en aumento, en que muchos derechos –no solamente los del Estado de Bienestar– quedaron abandonados al borde del camino"* (42). La cosa no mejoró nada durante la década de los noventa y, ahora, con la campaña mundial contra el terrorismo, puede darse una merma de

los derechos básicos de la ciudadanía. Tal vez de esta guerra peculiar surja un avance, no sólo en la seguridad, sino en los derechos de los ciudadanos, para dar pábulo a la vieja observación de Thomas Jefferson: *"el árbol de la libertad debe ser regado de tanto en tanto con la sangre de patriotas y tiranos".* Esperemos que sea la libertad y no la tiranía quien salga favorecida de la nueva cruzada contra el terrorismo. En el orden que afecta a la sociedad del bienestar, las palabras de Habermas van en una dirección plausible: "A *las consecuencias no deseadas de las prestaciones del Estado Social sólo puede hacerles frente una política de cualificación del papel del ciudadano, por la que los derechos a percibir prestaciones sociales queden basados únicamente en un* status *de ciudadano que garantice simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública"* (43).

Precisamente, el desarrollo del Estado Social implica que deja de tener sentido la oposición entre el derecho privado, como ámbito de la libertad individual, frente al derecho público como marco de la actuación coercitiva del Estado. La nueva Constitución democrática establece una supremacía normativa sobre todo el derecho privado, y sus disposiciones dejan de ser declaraciones de principios y orientaciones para el legislador, para convertirse en normas de aplicación práctica, con prioridad sobre las demás leyes en la jerarquía normativa. La Constitución democrática, en cuanto emanación de la soberanía del pueblo, se convierte en la norma suprema, que define las fuentes formales del derecho y los límites de la actuación del legislador. Tal y como dice García de Enterría con referencia a la vigente Constitución española, se trata *"de una norma jurídica efectiva, aplicable por sí misma",* a la que están sujetos todos los ciudadanos y poderes públicos (44). Esta idea de la Constitución coincide con el desplazamiento del modelo liberal del derecho al nuevo modelo ligado al Estado Social, que Herman Heller comenzó a formular a finales de los años veinte, en plena crisis del parlamentarismo y de la expansión por toda la Europa continental de las ideas del fascismo y del corporativismo. Heller contempló la degeneración de la idea del Estado de Derecho y del imperio de la ley en los medios sociales de la burguesía, asustados por lo que consideraban una amenaza y un riesgo básico: que el poder legislativo popular, derivado del sufragio universal, transformara en predominantemente social la concepción liberal del Estado de Derecho. Ante esa alarma, la solución, pensaba Heller, no está en renunciar al Estado de Derecho y dar paso a la irracionalidad fascista; la solución viene por la vía de dar al Estado de Derecho un contenido

económico y social (45). Y esa es la idea del Estado Social que institucionalizó en 1949 la Ley Fundamental de la República Federal Alemana.

El modelo del Estado Social surgió de una crítica y una reforma de la sociedad económica liberal, institucionalizada en términos de derecho privado, sobre todo a través de la propiedad y la libertad de contrato, que se declaraban como algo autónomo, sometido al mecanismo regulador del mercado, y separado del Estado como ámbito de realización del bien común. Ante la experiencia vivida de que la sociedad abandonada a sus mecanismos autorreguladores, no sólo conduce a graves injusticias sociales, sino también a la irracionalidad, se hace necesaria la intervención del Estado para neutralizar los efectos disfuncionales de un desarrollo económico y social no controlado. Las experiencias de la aplicación eficaz de las políticas keynesianas en el *New Deal* de Roosevelt eran un aval claro en el ámbito de la racionalidad económica. Pero se necesitaba igualmente avanzar por el lado social, abandonando el énfasis en la justicia conmutativa del estado tradicional, para dar paso a la justicia distributiva y al papel protector del nuevo Estado social. A esta función estatal le llamó Forsthoff *"previsión de la existencia",* ya en 1938, concepto que desarrolló posteriormente. Su idea es que el Estado se ha ido modificando estructuralmente, mediante *"el cumplimiento de las funciones que le fueron llegando en el proceso de desarrollo industrial y de las que no pudo escapar: la previsión de la existencia y la redistribución social"* (46). Estas funciones han sido incluidas en el nuevo derecho constitucional, de modo que se reduzcan los riesgos que han de correr los individuos libres, y se estabilice la sociedad mediante una política social redistribuidora, que no sólo viene a zanjar o paliar situaciones de necesidad, como ocurría con la vieja concepción de los socorros y las ayudas protectoras, sino que promueve la participación del mayor número posible de todas las personas y capas de la estructura social en el proceso del bienestar.

Esta nueva circunstancia genera efectos preocupantes en la esfera pública y la privada. En el ámbito público, el Estado Social tiende a devaluar la función del Parlamento y a concentrar en el Gobierno y la Administración poderes y competencias excesivas para el equilibrio social. La función capital del Estado no es sólo la de legislar y juzgar, como ocurrió en algún tiempo, sino la de actuar y proveer los distintos bienes y servicios del bienestar. Ello hace que *"el* locus *de la decisión* –escribe García Pelayo– *se traslade a las instancias gubernamentales y administrativas*" (47). La cosa se ve agravada por el control

de los partidos sobre las dos instancias, Gobierno y Parlamento, que dejan prácticamente la función legislativa reservada a los proyectos presentados por el Gobierno. A ello se añade tal número de competencias, funciones y actividades de las administraciones públicas, que convierten al Estado Social del Bienestar en un Estado "*manager* sobredimensionado". En el ámbito privado, el paternalismo del Estado Social ha llevado a plantear si su actuación es compatible con el principio de libertad jurídica de los individuos. Tanta protección de los riesgos y tanta medida administrativa para que todos gocemos de un bienestar burocráticamente definido, hacen pensar en que el énfasis en el aspecto social ha descuidado las libertades y garantías del viejo Estado de Derecho. Los esfuerzos para dar una cobertura de las necesidades materiales dignas del ser humano, e incluso la distribución amplia de las oportunidades, son cosas loables si, previamente o simultáneamente, se han garantizado las libertades básicas. La idea de medir el bienestar simplemente por la renta o los índices del gasto público responde a una concepción material del bienestar, a la que ni siquiera puede llamársele económica. Un incremento de la cesta de bienes materiales puede significar una mejor retribución de los esclavos. De ahí la trascendencia que han tenido, para una nueva redefinición del bienestar y de la calidad de vida, la formulación y la discusión de las teorías sobre la justicia, examinadas anteriormente. No se trata sólo de "adelgazar" el Estado, sino de situar las libertades y derechos básicos como la primera condición del bienestar. Y ello, no como declaración retórica, sino como práctica garantizada constitucionalmente a los ciudadanos.

Las respuestas a la crisis y a las críticas del Estado de Bienestar, formuladas durante los años ochenta y noventa, se encaminaron por la vía del adelgazamiento del Estado y la propuesta de medidas neoliberales, acordes con el llamado retorno de la sociedad civil y redescubrimiento del individuo.Hubo posiciones teóricas extremas como la encaminada a justificar únicamente un Estado mínimo, que defendió No-zick en *Anarquía, Estado y Utopía*. Pero, sin llegar a esos extremos, el giro producido en la nueva concepción del bienestar era inequívoco: no se podía continuar con la pesada carga del Estado Social, que imponía gravámenes fiscales excesivos a unos ciudadanos, que, a fin de cuentas, vendrían a recibir, en el mejor de los casos, lo que habían entregado en forma de impuestos, menos los abultados costes de la burocracia pública encargada de la administración de los fondos. Además, esta situación desincentivaba a la mayoría de la gente y venía a socavar el impulso enriquecedor

de la "destrucción creadora", que Schumpeter había atribuido a los empresarios emprendedores, al mismo tiempo que alejaba de la búsqueda de empleo a quienes disfrutaban de subvenciones y ayudas desmotivadoras del trabajo. Era necesario poner coto al déficit y al despilfarro, reduciendo el gasto público y los impuestos, y llevando a cabo una privatización de las empresas y los servicios públicos, que pusieran coto a la elenfantiasis del Estado gestor. Al mismo tiempo, se impulsaba con ayudas y estímulos fiscales la capacidad emprendedora de los individuos, para que procuraran andar por sí mismos y correr sus aventuras personales, en su uso de su libertad y su capacidad de elección (48). Las nuevas ideas, impulsadas especialmente en Inglaterra y Estados Unidos por Margaret Thatcher y R. Reagan, se extendieron a los demás países de la UE, incluso a los que tenían gobiernos socialistas, con tal fervor, que incluso estos últimos repetían con entusiasmo la frase de M.Thacher*: "no hay otra alternativa*", y se dedicaban a impulsar el llamado capitalismo de casino, en medio de un crecimiento espectacular de todos los países de la OCDE, que hubiera colmado el sueño de un doctrinario liberal del siglo XIX, F. Guizot, cuando aleccionaba a sus conciudadanos en la búsqueda del lucro: ¡Señores: enriqueceos!

De forma paralela a este florecer de la riqueza y de las iniciativas arriesgadas, se llevó a cabo un proceso de privatización, no sólo de las empresas, sino también de servicios y actividades vinculadas al sector público (49). La euforia mercantil y financiera se hizo desde una especie de renacimiento de la "nueva economía clásica", que anunció la muerte de Keynes, a través del futuro Premio Nobel, Robert Lucas, tras la vuelta a la libre actuación de los mercados y de los agentes económicos, con limitaciones para el déficit de los Estados –como la introducida en el Tratado de Maastricht– y una doble preocupación por el incremento simultáneo del paro y de la inflación (50).

En ese ambiente irán creciendo también las críticas y los comentarios de los llamados "efectos perversos" del Estado de Bienestar. Albert Hirschman hizo un análisis crítico de la tesis de la perversidad y los efectos perversos. Dicha tesis viene a decir que toda acción deliberada para mejorar algún rasgo del orden político, social o económico sólo sirve para empeorar la condición que se desea remediar (51). Es una tesis muy querida del pensamiento reaccionario, aunque la emplean también los progresistas para explicar cómo sus brillantes ideas y decisiones han resultado un fiasco.

En el caso del Estado del Bienestar, la tesis se sostuvo en uno de los más difundidos ataques contra las políticas benefactoras: el libro *Losing ground*, de Charles Murray, donde puede leerse: *"Tratamos de dar más a los pobres y produjimos en cambio más pobres. Intentamos suprimir las barreras para escapar de la pobreza e inadvertidamente construimos una trampa"* (52). En Inglaterra, ya se había dicho algo parecido a propósito de las leyes de pobres. Después de todo, ya Robert Merton escribió que en la acción social deliberada pueden darse efectos favorables y desfavorables, unos buscados y otros no queridos (53). Sin embargo, no siempre lo peor es cierto, como reza el título de una comedia de Calderón, y, además, no se puede parar el progreso o las innovaciones, porque puedan darse efectos perversos. El camino está en corregir lo que resulte mal. Y en revisar los planteamientos erróneos o anticuados. El mismo concepto de bienestar se ha usado en un sentido demasiado restringido. Y su estrecha vinculación al Estado nacional es otra limitación en el siglo XXI y el mundo de la globalización.

La idea ha estado excesivamente vinculada al utilitarismo como idea ética predominante, desde los días de Jeremías Bentham y Stuart Mill, hasta Alfred Marshall o Denis Robertson. La utilidad puede verse como una medida del placer o de felicidad, que definen el bienestar de una persona en términos de estados mentales. *"Los elementos del bienestar son estados de conciencia",* decía Arthur C. Pigou, uno de los grandes pioneros de la economía del bienestar, que ya planteó su estudio encaminado a emplear los recursos del modo más eficiente y que genere mayor bienestar, por un lado, y a la redistribución de la riqueza obtenida, por otro (54). Pero la utilidad puede entenderse también como un recurso valorativo que permita medir y evaluar otros bienes y objetos, y de esa forma se ha empleado en la teoría moderna de la elección racional, representando el óptimo de Pareto. Se trata de un criterio que afirma la superioridad de una asignación de recursos sobre otra, si alguien mejora su utilidad y nadie empeora. Pero ello implica tener una idea de la felicidad excesivamente vinculada a la riqueza y los bienes materiales. Ya Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, al discurrir sobre el bien, la felicidad y los fines de la vida, afirmaba que *"la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas"* (55). Es lo que piensa también Amartya Sen, razón por la que prefiere emplear el concepto de calidad o nivel de vida. Lo cual no significa prescindir absolutamente de la utilidad y del papel que corresponde al deseo y la elección. "*La utilidad y el nivel de vida* –escribe A. Sen– *están relacionados, pero son parientes lejanos más que cercanos"* (56).

La riqueza de nuestra época, en forma de bienes de consumo, tienen que ver con el nivel de vida, y no se trata de exaltar la penuria o el ascetismo, pero el nivel de vida requiere tomar en consideración otra serie de indicadores, incluso para determinar cuáles puedan ser los llamados bienes primarios. Es preciso tomar en consideración lo que llama Sen capacidades y funciones. La función es un logro; y la capacidad, una posibilidad de hacer algo. Hay quien prefiere centrarse sólo en los logros, en lo que existe, a la hora de enjuiciar un nivel de vida. Sen cree que también añaden valor a dicho nivel las posibilidades y capacidades, que ensanchan la perspectiva de la libertad. El valor del nivel de vida lo da la capacidad de poder llevar diversos tipos de existencia, de poder escoger entre opciones alternativas de vida. Lo cual significa que se ha de situar la libertad como parte de las condiciones de vida (57). Y que se ha de considerar la libertad como el fin prioritario del desarrollo, incluyendo aquí cinco tipos distintos de libertad instrumental: 1) libertades políticas; 2) servicios económicos; 3) oportunidades sociales; 4) garantías de la transparencia; y 5) seguridad protectora (58). La libertad es básica para la dignidad de la persona y para aumentar sus oportunidades. El importante papel que juegan la renta y la riqueza tienen que integrarse en un sistema más amplio que definen la libertad, la capacidad y la calidad de vida. Centrarse en las utilidades, la renta y la riqueza, descuidando la libertad, ni siquiera es útil para el funcionamiento del mercado. El cálculo utilitarista tiende a mostrar indiferencia hacia la distribución y desinterés por los derechos y libertades. Una concepción moderna del bienestar requiere una atención preferente a esas cuestiones. Lo cual implica contar con las capacidades fundamentales para elegir la vida que uno prefiera. *"Si el fin es centrar la atención en las oportunidades reales del individuo* –escribe A. Sen– *para alcanzar sus objetivos habría que tener en cuenta, no sólo los bienes primarios que poseen las personas, sino también las características personales relevantes que determinan la* ***conversión*** *de los bienes primarios en la capacidad de la persona para alcanzar sus fines"* (59).

Esta insistencia en la necesidad de que una justicia equitativa atienda el desarrollo y ejercicio de las capacidades de un individuo, lleva aparejada su intransferible responsabilidad de lo que haga con su vida. No existe nada que pueda sustituir la responsabilidad individual, y cualquier manipulación para que la responsabilidad de la **sociedad sustituya** a la de los individuos concretos sólo puede conducir a un quebranto grave en los dos órdenes, individual y social. Esa responsabilidad **exige** previamente la libertad en su concepción

rawlsiana. Hay que acostumbrarse a entender las relaciones entre la libertad y la responsabilidad en su dimensión recíproca. Lo mismo que ocurre con la necesaria reciprocidad de los derechos y deberes. Si la sociedad apoya socialmente la expansión de las libertades y capacidades de los individuos, ello es un argumento esencial a favor de la responsabilidad individual. No cabe endosársela de nuevo a la sociedad, es decir, al Estado paternalista del bienestar, sobre el que se volcó tal cúmulo de funciones, obligaciones y prestaciones, que Niklas Luhmann ha dicho que se trata de un Estado *"desbordado por la política".* Por la política de atender al mismo tiempo a las continuas demandas, a veces contradictorias, de la masiva clientela electoral. En ese sentido, Luhmann habla de la disolución del Estado Social, surgido para hacer frente a las consecuencias de la industrialización mediante medidas de previsión social, en un Estado del Bienestar desbordado por el exceso de funciones y los costes astronómicos de ese bienestar (60). Y Luhmann reclamó con razón una nueva teoría del Estado de Bienestar, dado que éste se halla desbordado en su función política protectora y en la multiplicación de los frentes que generan una nueva y clamorosa inseguridad.

A su vez, Amartya Sen se propone elaborar una nueva teoría de la Justicia, para lo cual ha publicado un libro monumental, *La idea de la Justicia,* que apareció en el mercado en el año 2009 en su edición inglesa, y publicado por Santillana, en su edición española, en el 2010. Amartya Sen quiere que su nueva teoría sirva de guía para la razón práctica acerca de lo que se debe hacer, lo cual debe conducir a un entendimiento de la democracia como el gobierno por discusión, idea especialmente querida por Stuart Mill. Amartya Sen plantea en su libro un nuevo enfoque para un cambio de rumbo en las teorías actuales de la justicia, en gran parte heredadas de la Ilustración española, que Rawls había reformulado en la idea de la justicia como equidad e imparcialidad. En contraste con casi todas las modernas teorías de la justicia, que se concentran en la "sociedad justa", el libro de Amartya Sen "*es un intento de investigar comparaciones* –escribe– *basadas en realizaciones que se orientan al avance o al retroceso de la justicia"* (61). En este sentido, no pertenece a la frente y celebrada tradición filosófica del institucionalismo trascendental (fundada por Hobbes y desarrollada por Locke, Rousseau y Kant), sino más bien en la "otra" tradición que también se formó en el mismo periodo o poco después (impulsada por Smith, Condorcet, Bentham, Marx y Stuart Mill), aunque ello no significa su acuerdo con muchas de sus teorías.

Amartya Sen indica que en el tratamiento de la equidad, es de gran utilidad el enfoque que Adam Smith utilizó a partir de la figura del espectador imparcial. Adam Smith utilizó a partir de la figura del espectador imparcial. Adam Smith mantiene la necesidad de ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores. Su insistencia en que debemos mirar nuestros sentimientos desde una cierta distancia, está motivada por el propósito de observar no sólo la influencia de los intereses creados, sino también el impacto de las costumbres y tradiciones arraigadas. Y se debe buscar la objetividad a partir del razonamiento público en los diferentes dominios de la imparcialidad abierta o cerrada, que A. Sen analiza en la figura del **espectador imparcial** de Adam Smith (62). Es necesario estudiar el cambio de rumbo que nos ofrece en su libro, desde diversas perspectivas. Una de ellas es el amplio uso de ideas procedentes de sociedades no occidentales, en especial de la historia intelectual de la India. Y otra idea básica es que "*la democracia debe juzgarse, no sólo por las instituciones formalmente existentes, sino también por el punto hasta el cual pueden realmente ser escuchados voces diferentes de sectores distintos del pueblos. El compromiso con la mente abierta a favor del razonamiento público* –escribe A. Sen– *es crucial para la búsqueda de la justicia".* Ello es así, a pesar de que vivimos en un mundo que contiene mucha *"sinrazón", y esa sinrazón ha estallado en la brutal crisis económica y social que ha invadido la sociedad occidental, al borde de un abismo que es necesario repensar para evitar la quiebra definitiva del Estado Social.*

NOTAS al Capítulo VI

(1) H. KELSEN: *¿Qué es la Justicia?,* Ariel, Barcelona, 1992, pág. 83.

(2) K. POPPER: *La responsabilidad de vivir,* Paidós, Barcelona, 1995, pág. 146.

(3) I. KANT: *Crítica de la razón pura,* Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, págs. 311-312.

(4) J. RAWLS: *Teoría de la justicia,* F.C.E., Madrid, 1979, capítulo III, págs. 143 y ss.

(5) RAWLS: *Teoría de la justicia,* págs. 19-20.

(6) RAWLS: *Teoría de la justicia,* capítulo IV, especialmente, págs. 340-341.

(7) RAWLS: *op. cit.*, págs. 82-87.

(8) RAWLS: *op. cit.*, págs. 97 y ss.

(9) H.L. HART: *"Rawls on liberty and its priority",* University of Chicago Law Review, 40 3, 1973, págs. 534-55.

(10) R.P. WOLF: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia,* F.C.E., Méjico, 1981, págs. 81 y ss.

(11) NOZICK: *Anarquía, Estado y Utopía,* capítulo VII: "La justicia distributiva", págs. 153-227.

(12) F.A. HAYEK: *Los fundamentos de la libertad,* Vol. I, Fomento de cultura, Valencia, 1961, capítulo III, "Progreso y sentido común", págs. 105-126.

(13) NOZICK: *op. cit.*, pág. 163.

(14) Amartya SEN: *Elección colectiva y bienestar social,* Alianza Editorial, Madrid, 1976, págs. 163-173.

(15) SEN, Amartya: *Nuevo examen de la desigualdad,* Alianza Editorial, Madrid, 1995; *El nivel de vida,* Editorial Complutense, Madrid, 2001 y *"Equality of Whaf",* recogido en *Liberty, Equality and Law* (S.C. MURRIN, ed.). University of Utah Press, 1987.

(16) Vid: Charles, TAYLOR: *Las fuentes del yo,* Paidós, Barcelona, 1996.

(17) CH. TAYLOR: *Ética de la autenticidad,* Paidós, Barcelona, 1993. M. WALZER: *Las esferas de la justicia,* F.C.E., Méjico, 1997 (1993). MACINTYRE: *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, 1988.

(18) TAYLOR: *Las fuentes del yo,* pág. 12.

(19) TAYLOR: *Las fuentes del yo,* pág. 105.

(20) M. WALTER: *Las esferas de la justicia,* pág. 9.

(21) M. WALTER: *Las esferas de la justicia,* pág. 19.

(22) M. YOUNG: *El triunfo de la meritocracia,* Tecnos, Madrid, 1964, págs. 19-24.

(23) RAWLS: *op. cit.*, pág. 97.

(24) WALZER: *Las esferas de la justicia,* págs. 34-43.

(25) R. DWORKIN: *Ética privada e igualitarismo político,* Paidós, Barcelona, 1992, págs. 73-75. Vid también: *Los derechos en serio,* Ariel, Barcelona, 1992: *El imperio de la justicia.* Gedisa, Barcelona, 1992: *La comunidad liberal,* Universidad de los Andes, Colombia, 1996.

(26) R. DWORKIN: *Ética privada e igualitarismo político,* pág. 118.

(27) R. DWORKIN: *Ética privada…,* pág. 171.

(28) I. BERLIN: *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Alianza Editorial, Madrid, 1993, págs. 197-243.

(29) R. DWORKIN: *"What is Equality?",* en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, 1981, Part III, págs. 5-36.

(30) DWORKIN: *Los derechos en serio,* Ariel, Barcelona, 1992.

(31) DWORKIN: *La comunidad liberal,* pág. 179.

(32) J. RAWLS: *El liberalismo político,* Crítica, Barcelona, 1996, Introducción, págs. 13-14.

(33) J. RAWLS: *El liberalismo político,* pág. 39.

(34) J. RAWLS: *op. cit.*, pág. 65-70.

(35) J. RAWLS: *op. cit.*, pág. 207.

(36) J. RAWLS: *op. cit.*, pág. 229.

(37) I. BERLIN: *El fuste torcido de la humanidad,* Península, Barcelona, 1992, págs. 11 y ss.

(38) J. RAWLS: *op. cit.*, pág. 332.

(39) J. RAWLS: *op. cit.*, pág. 407.

(40) J. HABERMAS: *Facticidad y Validez,* Trotta, Madrid, 1998, pág. 60.

(41) J. HABERMAS: *op. cit.*, pág. 61.

(42) DAHRENDORF: "*La naturaleza cambiante de la ciudadanía",* en *La Política, Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad*, octubre, 1997, pág. 142.

(43) J. HABERMAS: *op. cit.*, pág. 473.

(44) E. GARCÍA DE ENTERRÍA: *La Constitución como norma y el Tribunal Constitucional,* Civitas, 1991 (reimpresión), Madrid, pág. 61.

(45) H. HELLER: *"¿Estado de Derecho o Dictadura?,* en *Escritos políticos*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, pág. 473.

(46) FORSTHOFF: *El Estado de la sociedad industrial,* I.E.P., Madrid, 1975, pág. 120.

(47) M. GARCÍA PELAYO: *Las transformaciones del Estado contemporáneo,* Alianza E., Madrid, 1977, pág. 39.

(48) DAHRENDORF: *op. cit.*, pág. 140.

(49) S. y A. HABERMAS (compil): *La privatización y el Estado benefactor,* F.C.E., Méjico, 1993.

(50) R. MUÑOZ DE BUSTILLO, (ed.): *El Estado de Bienestar en el cambio de siglo,* Alianza Editorial, Madrid, 2000, págs. 50 y ss.

(51) A. HIRSCHMAN: *Retóricas de la intransigencia,* F.C.E., Méjico, 1994, pág. 17.

(52) Cit. en HIRSCHMAN: *op. cit.*, pág. 39.

(53) R. MERTON: *Teoría y estructuras sociales,* F.C.E., Méjico, 1964.

(54) A. PIGOU: *The Economics of Welfare,* Mac-Millan, Londres, 1952. La primera edición es de 1920.

(55) ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco,* Instituto de E. Políticos, Madrid, 1959, pág. 5.

(56) Amartya SEN: *El nivel de vida,* Edit. Complutense, Madrid, 2001, pág. 57.

(57) A. SEN: *El nivel de vida,* pág. 57.

(58) A. SEN: *Desarrollo y libertad,* Planeta, Barcelona, 2000, pág. 27.

(59) A. SEN: *Desarrollo y libertad,* pág. 99.

(60) Niklas LUHMAN: *Teoría política del Estado en el Estado de Bienestar,* Alianza Editorial, Madrid, 1994, págs. 31 y ss.

(61) Amartya SEN: *La idea de la Justicia,* Taurus, Madrid, 2010.

(62) Amartya SEN: *La idea de la Justicia,* Prefacio.

CAPÍTULO VII

Evolución de la familia como institución social y sus dimensiones protectoras

1. FAMILIA Y PARENTESCO

En el principio fue la familia. Es lo que dicen todos los estudiosos e investigadores desde los días más lejanos, si bien con notables diferencias y polémicas entre ellos. En un lúcido prólogo a una internacional *Historia de la familia*, escribe Lévi-Strauss: *"Desde hace medio siglo, los antropólogos y sociólogos de la familia se dividen en dos sectas rivales, integradas respectivamente por los que, en homenaje al autor de Gulliver, llamaré los "verticales"y los "horizontales". Los primeros ven en la sociedad un agregado de familias elementales, formadas cada una por un hombre, una mujer y sus hijos. Esta primacía de la familia elemental tiene, a su entender, un fundamento biológico y psicológico. Que los sexos se atraigan, que un instinto les empuje a reproducirse, que otro instinto incite a la madre a alimentar y criar a sus hijos, etc., son hechos de la naturaleza. La familia elemental, basada en necesidades naturales, vendría a ser, así, el núcleo duro, el plato fuerte de cualquier organización social. Los demás vínculos sociales se reducirían, por extensión o derivación, a aquellos que las consideraciones de orden biológico obligan a reconocer como únicos lazos primigenios: los existentes entre progenitores e hijos, entre hijos de los mismos progenitores, entre marido y mujer en tanto padres del mismo o de los mismos hijos… Es significativo que en esta lista, que hemos tomado prestada a Radcliffe-Brown, la relación progenitor-hijo ocupe el primer lugar. Para los adeptos del dogma "vertical" la filiación constituye el dato esencial. Colocadas unas tras otras, las sucesivas filiaciones forman líneas de descendencia y la realidad de la familia se basa, ante todo, en su continuidad temporal. Considerada como institución, la familia refleja esa fidelidad lineal que conecta las generaciones. Fuente para cada individuo de sus emociones más tempranas y profundas, lugar donde se forma su ser físico y su personalidad moral, la familia une por medio del amor, del deber y del interés series más o menos largas de ascendientes y descendientes. En cambio, los adeptos del dogma "horizontal" hacen hincapié en la trama. Subrayan que, debido a las prohibiciones matrimoniales*

que son prácticamente universales, cada familia proviene de la unión de otras dos familias, lo cual quiere decir también que proviene de su fragmentación: para que se funde una familia es necesario que dos se vean amputadas de uno de sus miembros. A su vez, los hijos que resulten de esta nueva familia se separarán de ella para fundar, cada uno por su lado, otra familia al tomar por cónyuges a individuos que también se han separado de la familia en que nacieron. La sociedad sólo permite que las familias restringidas duren un tiempo limitado, más o menos largo según los casos, pero siempre a condición de que los individuos que las componen sean trasladados, cedidos o donados, de forma que con estos fragmentos de familias desmanteladas puedan construirse otras antes de derrumbarse en pedazos a su vez… Esta dualidad de perspectivas es inherente a la institución familiar. A pesar del conocimiento familiar que creemos tener, pocas instituciones han planteado problemas tan complejos y diversos desde los inicios de la reflexión sociológica y la investigación etnológica. Esas dificultades obedecen a la naturaleza dual de la familia, fundada sobre necesidades biológicas, y a la vez sometidas a acondicionamientos de índole social.

Pues si cada familia formara un grupo cerrado y se produjera por sí misma, la sociedad no podría existir. Entre la naturaleza y la cultura, la familia, tal como se la observa en el mundo, efectúa siempre una transacción… Sin familias no habría sociedad, pero tampoco habría familias si no existiera ya una sociedad… Además, la sociedad sólo permite la perpetuación de las familias en el seno de una red artificial de prohibiciones y obligaciones. Al oponerse a las tendencias separatistas de la consanguinidad, la prohibición del incesto logra tejer redes de afinidad que proporcionan a las sociedades una armadura sin la cual ninguna podría sostenerse (1).

La gran autoridad de Lévi-Strauss, viene a respaldar un amplísimo consenso en describir a la familia como una institución social básica, fundamento de la sociedad, que ahora se hallaría en crisis. La familia sigue siendo, en la concepción progresista de C.C. Harris, una de las áreas independientes y decisivas de la vida social, relacionada con múltiples y complejos problemas, que encierra una gran importancia, tanto para la nueva comprensión de la sociedad, mediante los estudios teóricos, como para la convivencia y el bienestar de los ciudadanos y la comunidad humana. Y no se trata de verla en un sentido ideal, como algo que debe responder a una configuración específica, sino de situarla dentro de una perspectiva comparada e histórica, sirviéndose de los análisis etnológicos, antropológicos, sociológicos, jurídicos, morales y de cualquier otro tipo, que permitan clarificar la realidad de la familia, el matrimonio

y el parentesco a través del proceso social e histórico (2). En este sentido, Gary Becker escribió un *Tratado sobre la familia* para analizar la institución familiar mediante un enfoque económico, que pueda dar cuenta de su comportamiento a través de los cambios experimentados en el mundo occidental, tan radicales en los últimos tiempos que algunos afirman que la familia casi ha desaparecido ante el aluvión de síntomas desintegradores: incremento rápido de las tasas de divorcio, de las familias monoparentales, de la participación laboral de la mujer con hijos, de la disminución drástica de la natalidad, de la agudización profunda del conflicto intergeneracional unida al envejecimiento de la población, y de otros factores alarmantes. Ante tal panorama, cobra especial interés el propósito de Becker de presentar un análisis desde el punto de vista económico, que resulte aplicable a las familias tanto en el pasado como en el presente, desde las sociedades primitivas a las postindustriales, lo mismo si se trata de culturas orientales, occidentales o africanas (3).

No todos encuentran bien ese camino y prefieren describir la crisis en forma de quiebra de la institución familiar, que vendría a estar en la base de la "gran ruptura" que Francis Fukuyama descubre en la sociedad postindustrial (4). Pero ocurre que, si la familia ha venido adoptando fórmulas muy diversas desde la Antigüedad y ha experimentado múltiples cambios, no tiene mucho sentido alarmarse en exceso porque cambie la forma de la familia industrial occidental en un período de grandes y rápidos cambios en otros órdenes. Aquí no se trata de verla como una institución que deba mantener una configuración específica desde el punto de vista jurídico o religioso, más allá de fundamentalismos ideológicos y prejuicios morales. Pero tampoco cabe pensar, como suelen hacer algunos representantes radicales del movimiento feminista, que caminamos hacia un modelo mundializado de familia y de relaciones entre los sexos, porque eso no ha ocurrido nunca en la historia humana, ni es probable que suceda en el futuro.

La familia, según se desprende de la mayoría de los estudios, indicios y documentos, es la más antigua de las instituciones humanas, lo cual no impide que se hallen envueltos en densa niebla tanto sus orígenes como las etapas seguidas hasta alcanzar la multiplicidad de formas de los tiempos históricos, a su vez sometidos a transformación, difusión y muerte. Tal y como indica Ralph Linton, no tenemos ningún testimonio acerca de los tipos de organización familiar que existieron antes de los primeros documentos escritos, y la gran variedad de las instituciones familiares halladas entre los llamados pueblos

primitivos muestra la improbabilidad de describir bien cuál fue su evolución y desarrollo. *"Todo lo que se diga sobre el origen y la evolución de los tipos de familia* –escribe Linton– *se ha de considerar como una pura suposición. Algunas suposiciones parecen más probables que otras, pero ninguna puede ser científicamente demostrada"* (5). Las palabras de Linton son una excelente advertencia para no dar crédito a la seguridad con que bastantes autores y doctrinarios hablan de la evolución y de las formas antiguas de la familia, dando pábulo a muchas especulaciones y fábulas del siglo XIX, incluyendo aquí las tesis de Engels y, en parte, de Marx, seguidas por algunos con una fe y un entusiasmo dignos de mejor causa.

La teoría de la evolución y la filosofía del progreso dieron lugar a doctrinas que presentan a la sociedad evolucionando de las épocas primitivas a las civilizadas, que, a su vez, deberán seguir una línea progresiva de evolución posterior. La ley de los tres estados de Comte –teológico, metafísico y positivo– es una ley del progreso que describe el proceso de evolución social de la humanidad y el desarrollo mental del hombre. La ley del progreso de Spencer implica el paso de unas sociedades militares primitivas a unas sociedades industriales pacíficas, más complejas, que exigen el ajuste de las instituciones a la nueva sociedad. Dentro de esta corriente evolucionista, a partir de la segunda mitad del siglo XIX –especialmente respaldadas por el prestigio científico de la teoría de la evolución de Darwin– cobran auge las teorías evolutivas etnológicas, que impulsaron el desarrollo de la sociología de la familia, si bien dentro de unos sesgos ideológicos que aún hoy resultan a veces difíciles de controlar. El hecho de coincidir con un momento crítico de la industrialización y la llamada cuestión social, llevó a la sociología de la familia a una implicación profunda entre las teorías científicas y el doctrinarismo social. Por un lado, Augusto Comte, muy influido por la corriente tradicionalista francesa de Bonald y José de Maistre, defensores de la idea orgánica y católica de la familia, va a introducirla como una institución básica de su organización positivista de la sociedad, que debería arrumbar los sofismas racionalistas de la Ilustración. Y la verdad es que Comte, a pesar de su sentimentalismo conservador y de su jerga positivista, establece una cierta teoría sistemática y moderna de la familia, concebida como una unidad de relaciones y de *status*, que puede ser estudiada desde una perspectiva moral y social, o desde una perspectiva política (6). A partir del enfoque moral, Comte estudia las relaciones internas de la familia en sus aspectos conyugal, fraternal y filial, muy importantes para el

desarrollo de la moralidad, el amor y la solidaridad social. Desde el punto de vista político, el carácter monogámico de la familia y su estructura jerárquica autoritaria establece el modelo a seguir en la estructura y el poder de la sociedad política, lejos de las ideas anárquicas y de las doctrinas niveladoras de la Revolución Francesa y del pensamiento socialista.

Dentro de la corriente conservadora, sin embargo, el gran avance para el estudio sociológico de la familia se va a dar con Federico Le Play. Le Play era un ingeniero de minas familiarizado con las estadísticas y las realidades concretas, que sentía una gran curiosidad por las gentes, los pueblos y las organizaciones sociales, muy poco interesado en los positivismos y las ensoñaciones de Comte. En su gran obra sobre *Los trabajadores europeos,* utiliza un método empírico y riguroso para recopilar y analizar un conjunto impresionante de hechos y datos, referidos a la comunidad tradicional y los trastornos en el desarrollo moderno de su economía y de sus instituciones. En ese estudio cobra una importancia singular la familia real y concreta, examinando cuidadosamente su funcionamiento interno y sus relaciones con el medio comunitario, y tomando como elemento básico de referencia el presupuesto familiar y los hábitos de consumo (7). Utilizando un método comparativo para analizar los resultados de sus encuestas y de sus observaciones sobre el terreno, Le Play estudia intensivamente varias familias de los diversos lugares de Europa, caracterizando varios tipos familiares y formas de desorganización y desintegración familiar. Un estudio detenido del sistema de parentesco le llevó a la definición de tres tipos fundamentales de familia: la familia "patriarcal", típica de estepas, llanuras y modos de vida pastoril, que es de carácter extenso, con la autoridad concentrada en el patriarca; la familia "inestable", que corresponde a la Francia post-revolucionaria, caracterizada por un individualismo extremo y una base contractual, origen de la inseguridad y la incertidumbre contemporáneas; y la familia "troncal" –que él sitúa en Escandinavia, Norte de Italia, Inglaterra e, incluso, en China– que no mantiene a todos los hijos en el hogar común, como ocurre con la patriarcal, pero el hijo que se queda en la casa se convierte en el heredero y representante de toda la familia. Además de estas tipologías, Le Play llevó a cabo también una clasificación de las familias trabajadoras en función de su *status* ocupacional y de la naturaleza del contrato laboral concertado. A diferencia de Marx, que consideraba la clase social como la institución esencial de la sociedad industrial, Le Play entiende que el parentesco es el elemento clave para determinar la estructura social. Y puso a

disposición del pensamiento conservador unos estudios concretos y un método de análisis familiar que, curiosamente, fueron pronto olvidados, incluso por los teóricos de signo conservador. En cambio, no ocurrió lo mismo con las doctrinas del evolucionismo etnológico y los discípulos de Marx y Engels, que adoptaron las ideas antropológicas de Lewis Morgan.

El giro en esta nueva concepción etnológica se inicia con la obra de Johan Jacob Bachofen, un profesor de Derecho Romano, discípulo de las ideas histórico-jurídicas de Savigny, que publicó en 1861 una obra sobre el *Derecho materno –Das Mutterrecht–* que se tradujo al castellano como *El Matriarcado* (8). En la obra hay escasa información y análisis etnológico y un exceso de mitología, leyenda y derecho mediterráneo. En realidad, Bachofen parte del estudio del Derecho Romano y del lugar preponderante que juega en él la figura del *pater familias,* para remontarse hacia el descubrimiento de un derecho primitivo arcaico, donde sería predominante la autoridad de las madres en forma de una ginecocracia. "*El Derecho ginecocrático* –escribe– *no sólo está enfrentado al actual, sino que lo estaba ya a la conciencia antigua. Al lado de la ley vital helénica originaria aparece una extraña construcción a la que pertenece el matriarcado, de la que se originó y que únicamente por ella puede ser explicado"* (9). A partir del examen prolijo de una serie de mitos, religiones, formas del derecho, leyendas y tradiciones de distintos pueblos y civilizaciones, entre los que se hallan los cántabros, Bachofen establecerá unas fases evolutivas de la historia de la Humanidad, globalmente considerada.

En un primer momento, los seres humanos habrían vivido en un estado de promiscuidad sexual o hetairismo. Como el comercio sexual de este tipo excluye cualquier certidumbre sobre la paternidad, la filiación sólo podía establecerse por la línea femenina. La rebelión violenta de las mujeres contra el estado de hetairismo originó una civilización amazónica de mujeres guerreras. En la lucha contra el predominio violento de las mujeres, éstas fueron vencidas por Belerofonte, según el mito del pueblo licio, que le parece a Bachofen decisivo para dictaminar sobre el matriarcado. Belerofonte vence a las amazonas, pero reconoce el valor de la feminidad; por tanto, se encarga de destruir la degeneración guerrera del derecho femenino, para entronizar un superior derecho materno, de la mujer devuelta al matrimonio y a su destino sexual de fecundidad, hermanada con la Madre Tierra (10). Esta ginecocracia chocará con los impulsos belicosos del derecho paterno de la civilización griega, que acabarán dando el triunfo al patriarcado. La

Orestiada, de Esquilo, vendría a ser la máxima expresión dramática de la lucha entre el derecho materno agonizante, representado por las Erinnias, y el derecho paterno que encarnan Apolo y Atenea. Orestes mata a su madre para vengar la muerte de su padre, a su vez asesinado por su madre y su amante. Las Erinnias sostienen la condena de Orestes por el crimen horrendo del matricidio, que exige vengar la sangre materna derramada, no la del padre. Apolo y Atenea sostienen la tesis contraria, afirmando la preeminencia de vengar la sangre paterna, y el tribunal absuelve a Orestes (11). Es obvio que el enfrentamiento entre la sangre vertida, de la madre y del padre, existe. Lo que ocurre es que el fondo de la trilogía de Esquilo es otro, y hace falta examinar también el *Agamenón* y las *Coéforas* y no sólo las *Euménides,* para comprender su desenlace final. Todo el drama de Esquilo, dentro de su poesía y su evocación mitológica, tiene una significación política de mucho más alcance que la simplificación de Bachofen. Para empezar, el problema del drama de Esquilo, como señala Werner Jaeger, no es el hombre, sino el destino, aunque el hombre sea el portador del destino. Y la idea del destino se halla en su totalidad comprendida en la tensión entre la inviolable justicia del orden del mundo y su transgresión humana por las perfidias que le inculca la crueldad demoníaca. Y, así, en el centro de la *Orestiada, "se hallan como única antinomia trágica, la culpa involuntaria e inevitable de Orestes por haber obedecido el mandato de Apolo de perpetrar la venganza de sangre contra su propia madre. Y la pieza final (de la trilogía) consiste, en su totalidad, en la solución de este nudo… que, con la absolución del actor, suprime a la vez la institución de la venganza de la sangre, terrible residuo del antiguo estado familiar, y establece el nuevo estado legal como el único guardador del derecho"* (12).

La cuestión es de un calado político mucho más profundo que la de una confrontación entre el derecho materno y el paterno, que, por otra parte, puede afectar a la filiación por línea materna, sin que ello implique nada que se parezca a una ginecocracia como sistema de poder. La obra de Bachofen tuvo escaso eco, pero fue rescatada por F. Engels, en su libro sobre la familia, y de ahí pasó a ser tomada casi como dogma de fe por gran parte de la afición marxista, cien años después.

Aunque, en este orden, Engels se apoyó también en un antropólogo de mucha más envergadura, que formuló una teoría de gran alcance, superada por la investigación posterior: Lewis Morgan. Este antropólogo americano estudió e investigó a fondo a los indios iroqueses y su sistema de parentesco,

que en unión de otros estudios comparativos le llevaban a una teoría del matrimonio y la familia que comenzaba con el reconocimiento de una forma de matrimonio de grupo, negada en otras investigaciones como la de J. F. MacLennan. Un poco después de Bachofen, y sin tenerlo para nada en cuenta, MacLennan desarrolló una teoría del matrimonio en función de la antítesis entre tribus endógamas y exógamas. Estas últimas acostumbran a tomar sus mujeres de otras tribus distintas mediante el rapto, a la vez que establecen una filiación por línea materna que desemboca en tres formas de matrimonio: poliandria, poligamia y monogamia. Morgan discute éstas y otras tesis y va elaborando una teoría general de evolución de la sociedad, que será expuesta en un libro famoso, *La sociedad primitiva,* publicado en 1877. De acuerdo con la lógica del evolucionismo decimonónico, la civilización se ve como un fruto del desarrollo de la sociedad a través de tres épocas bien definidas: salvajismo, barbarie y civilización. Todos los pueblos pasan o han de pasar por esos tres estadios, subdivididos a su vez en tres períodos: superior, medio e inferior, que se explican como el producto acumulado de la mente y de la cultura humana (13). *"Descendiendo a través de las diversas líneas del progreso humano* –escribe– *hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando, uno por uno, sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales en el orden en que han hecho su aparición, se aprecia el adelanto realizado en cada período"* (14).

A esas épocas de la sociedad corresponden diversas formas de familia, dentro de un esquema evolutivo que necesariamente ha existido, y que dio lugar a cinco formas principales: promiscua o consanguínea, punalúa, sindiásmica o por parejas, patriarcal y monógama (15). Según este esquema, el primitivo matrimonio por grupo dio paso a una escisión de la tribu en diversos grupos consanguíneos por vía materna, en cuyo seno estaba prohibido el matrimonio, de modo que los hombres de una determinada *gens* tenían que tomar sus mujeres en otra *gens* distinta de la misma tribu. De esta forma, la *gens* resultaba exógama dentro de una tribu endógama. El ejemplo de los iroqueses y de su *gens* organizada con arreglo al derecho materno le permitió deducir de ella la *gens* basada en el derecho paterno de pueblos civilizados, como Grecia y Roma. Morgan estudió, además de la evolución de la familia, el desarrollo del Gobierno y del Estado, el desarrollo de la propiedad y el desarrollo de la inteligencia a través de los descubrimientos e inventos, abarcando el proceso de la cultura en su totalidad. Esta circunstancia, especialmente realzada por su insistencia en el valor de la propiedad para la evolución de la cultura, atrajeron

la atención de Marx y Engels sobre el libro de Morgan, que permitía afirmar el carácter revolucionario de ciertos cambios culturales y la prueba de ciertas formas de comunismo primitivo. Marx murió antes de escribir el libro que proyectaba sobre la obra de Morgan, y fue Engels quien dio a luz *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* donde se llega a decir que *"Morgan había descubierto de nuevo, a su modo, en América, la teoría materialista de la historia, que cuarenta años antes descubrió Marx; y en su paralelo entre la barbarie y la civilización había ido a dar con los mismos resultados esenciales que Marx"* (16). No debe, pues, sorprender que *La sociedad primitiva* se convirtiera en un clásico de la antropología marxista, reiteradamente citado incluso en el último tercio del siglo XX, cuando, en la propia Norteamérica, el libro se vio desacreditado ya por Franz Boas y su escuela, lo mismo que ocurrió con los antropólogos europeos. Lo cual no impide que la obra constituya un hito importante en la historia de la antropología y del evolucionismo sociológico.

Los estudios etnográficos, antropológicos, sociológicos e históricos continuaron prestando atención a los pueblos primitivos y al origen y evolución de la familia, en algunos casos, como el de Engels, para desenmascarar a la monogamia como un sistema de explotación de la mujer por el hombre, mientras otros, como Westermarck, aparecían obsesionados por probar la universalidad de la monogamia, la escasa plausibilidad del matrimonio de grupo, la selección sexual, el horror del incesto y las diversas formas de matrimonio, desde el rapto y la compra al contrato entre iguales. En su obra excesivamente libresca, *Origen del matrimonio en la especie humana,* Edouard Westermarck va a concluir con un juicio optimista sobre el *status* de la mujer, que puede parecer en línea con lo que hoy resulta "políticamente correcto", pero que se aviene mal con la gran divergencia de experiencias y de hechos que van a divulgar los antropólogos sobre el terreno, los sociólogos y los historiadores del derecho y de las instituciones (17). Un siglo después del optimismo de Westermarck, las mujeres siguen luchando por la igualdad de trato.

Los estudios sobre la familia y el parentesco en los pueblos primitivos llevados a cabo durante el siglo XX con métodos rigurosos y gran variedad de escenarios, van a resultar decisivos para comprender mejor la evolución de la familia en nuestra sociedad occidental, a partir de Grecia, Roma, Germania y el cristianismo; pero son igualmente valiosos para enjuiciar a la familia nuclear moderna y sus transformaciones actuales. Los antropólogos han prestado más atención a las sociedades primitivas y los grupos marginales, mientras

los sociólogos han estado más volcados a las implicaciones de los sistemas y las formas familiares en la estructura social de las comunidades políticas contemporáneas. En el caso de E. Durkheim, uno de los referentes clásicos de comienzos del siglo, el estudio de la familia hay que encuadrarlo en su idea de lo social, de lo colectivo como explicación básica de los hechos y procesos sociales. Tal vez sea más conocida esta circunstancia en el caso de su análisis de la religión a través de las formas elementales de la vida religiosa y los sistemas totémicos de las primitivas tribus australianas, pero igualmente prestó gran atención al desarrollo de la familia y sus relaciones con el matrimonio, en varios cursos profesados en Burdeos y París, sólo publicados parcialmente, si bien dieron cuenta de ellos algunos discípulos (18).

Tal y como ve las cosas Durkheim, la familia nuclear occidental es el resultado de una evolución donde la familia se contrae a medida que el medio social se extiende. La evolución parte de una primera forma representada por un grupo político doméstico, como es el clan exógeno amorfo, para desembocar en la familia conyugal de hoy, después de haber pasado por la familia-clan diferenciada –uterina o masculina–, por la familia agnática indivisa, por la familia patriarcal romana y la familia paternal germánica (19). De lo cual se desprende que, para Durkheim, la familia no es grupo natural derivado de los hijos engendrados por la unión de los sexos, sino que es una institución social producida por causas sociales. Es decir, no se trata de plantear una secuencia de tipo naturalista, donde aparecería primero la familia y, después, el clan, la tribu, el estado, sino que aparecería primero el grupo político y después la organización doméstica. La familia surgiría del clan, con independencia del matrimonio. En su origen, el matrimonio no tendría como objetivo fundar una familia, sino, simplemente, hace entrar a un nuevo miembro en la familia del marido, y la mujer así introducida quedaba sometida juntamente con su marido a la potestad del *pater familias,* del jefe de la familia. Por eso, la dote de la mujer se incorporaba al patrimonio del *pater familias,* no al del marido. Luego irán cambiando las cosas y se constituirán familias basadas en la consanguinidad, con su patrimonio propio. Pero ello implica ya una disociación entre el clan y la familia en el sentido de que la nueva familia representa una evolución en un sentido doméstico privado, mientras que el clan evoluciona en un sentido político, hasta concluir en la ciudad y en el Estado, perdiendo el carácter totémico que tenía en los orígenes.

Esta teoría de Durkheim era contraria a la que mantenía, por las mismas fechas, James Frazer, quien, en su voluminosa obra *Totemismo y Exogamia,* consideraba que el parentesco derivaba de la condición del matrimonio, que habría comenzado inicialmente por un matrimonio de un grupo de hombres con un grupo de mujeres, sometidos a la exogamia y el tabú del incesto (20). Para Frazer, en contra de Durkheim, la exogamia no depende del totemismo, sino que es un simple medio de prohibir el matrimonio entre parientes próximos, que a través de restricciones sucesivas derivaría en el matrimonio individual, contrapunto de la promiscuidad primitiva anterior al matrimonio de grupo. De esta forma, Frazer establecerá el parentesco básicamente a partir de los lazos de la sangre, mientras que Durkheim considera que el parentesco viene esencialmente constituido por obligaciones jurídicas y morales que la sociedad impone a los individuos. El debate, sin embargo, estaba llamado a perder importancia a la luz de la investigación antropológica posterior, que iba a derrumbar tanto la boga del totemismo como las concepciones evolucionistas que partían de la promiscuidad primitiva, para situar a la familia y el parentesco bajo nuevas coordenadas.

En cuanto al totemismo, Lévi-Strauss ha dado cuenta de sus avatares, desde sus orígenes y gran boga en las dos primeras décadas del siglo XX, en *El totemismo en la actualidad* (21). Inventado el concepto del totemismo por el escocés McLennan, alcanzó un gran florecimiento en la antropología y la historia religiosa para dar respuesta a una serie de relaciones del hombre con la naturaleza, la determinación de los clanes, las reglas exogámicas del matrimonio y su relación con el parentesco. Al fin y al cabo, la palabra tótem procede de la lengua algonquina y quiere decir algo así como "ese es de mi parentela". Mediante el tótem se expresaba la pertenencia al clan, que solía llevar nombres de animales o de plantas. Durante su florecimiento intenso, el totemismo lo invadió todo y Australia era la gran proveedora de material etnográfico, que se distribuía en las varias e imaginativas teorías interpretativas. En un libro de Van Gennep, aparecido en 1920, se llegan a enumerar unas cuarenta teorías diferentes sobre el totemismo. Pero, ya en 1910, un profundo estudio crítico de A. Goldenweiser puso en duda que existiese parentesco entre el clan y su tótem y, desde luego, existían pueblos donde había clanes, pero no tótems, y al revés. La crítica antropológica fue eliminando el interés por lo que se reveló como ilusión totémica, reducida a un sistema clasificatorio y a ciertas actitudes rituales. Incluso dentro de la

escuela funcionalista se fue produciendo una paulatina delimitación relativizadora del fenómeno. Malinowski aún tiene muy presente la realidad del totemismo y busca explicaciones sencillas y funcionales. Si el totemismo recurre a los animales y las plantas para sus clasificaciones, dice, es porque suministran al hombre su alimento, necesidad perentoria que ocupa el primer lugar en la conciencia del primitivo. Si se observan cultos totémicos, se debe al deseo de dominar la especie –ya sea útil o peligrosa– y la creencia en ese poder lleva consigo la idea de una comunidad de vida. Y, en cuanto a la relación entre los aspectos sociológicos y religiosos del totemismo, la magia y la especialización individual o familiar dan cuenta de los distintos rituales, y como la familia tiende a convertirse en clan, la atribución de un tótem diferente a cada clan se explica fácilmente. Y, así, *"el totemismo se nos manifiesta como una bendición dada por la religión al hombre primitivo, en su esfuerzo por sacar del medio lo que puede serle útil, y en su lucha por la vida"* (22). Radcliffe-Brown al principio retomó la teoría de Durkheim, para criticar su visión parcial, pues *"ninguna teoría del totemismo es satisfactoria si no se ajusta a una teoría más general que proporcione una explicación de muchos otros fenómenos además del totemismo"* (23), teniendo muy en cuenta sus propias investigaciones de un pueblo no totémico –los nativos de las islas Andaman concluye que las especies naturales son elegidas como representativas de grupos sociales, como los clanes, porque ya eran objeto de ritual, y no al revés, como dice Durkheim. No obstante, hacia el final de su vida, Radcliffe-Brown contribuyó a liquidar la cuestión del totemismo, incluida la interpretación psicoanalítica que le dio Freud en *Tótem y Tabú,* mediante un análisis estructural que muestra cómo el supuesto totemismo no hace más que expresar a su manera correlaciones y oposiciones que pueden ser formuladas de otro modo, como hacen los chinos con su oposición de los dos principios Yin y Yang (24). Es decir, los animales y objetos totémicos se convierten en concepciones y relaciones del pensamiento reflexivo, a partir de los datos observados, donde las especies naturales que se eligen tienen mucho menos que ver con la bondad o maldad para ser consumidos o prohibidos que con su plausibilidad para pensar. Lo cual viene a coincidir con la interpretación de Lévi-Strauss, que sitúa el pretendido totemismo mucho más en el área del entendimiento reflexivo que en el de la magia, de modo que pueda satisfacer unas exigencias de orden intelectual, acordes con su modo de entender el pensamiento salvaje (25).

Además, aparte de evidenciarse que el totemismo no fue de ningún modo un fenómeno universal, carece de base la afirmación de Durkheim que deriva la familia primitiva del totemismo, así como su teoría que hace derivar del clan la institución familiar. La familia es la primera unidad a considerar, y desde el principio existieron restricciones para la elección de cónyuge y condicionamientos impuestos por el incesto. En contra de lo que mantenían Morgan y Durkheim, los estudios posteriores han dejado bastante claro que la familia es anterior al clan.

En cuanto a las supuestas fases del comunismo promiscuo primitivo y del amazonismo, nada permite mantener tal cosa. *"Creemos obligatorio concluir* –escribe Robert Loewi, después de una rigurosa exposición– *que, a la hora actual, no se ha probado que ningún pueblo del mundo, en una época relativamente reciente, haya practicado el comunismo sexual con exclusión de la familia individual". "El comunismo sexual, como estado que pudiera sustituir a la familia individual, no se encuentra actualmente en parte alguna, y como hipótesis que aventura su posible existencia en el pasado está en contra de todas las pruebas y de todos los hechos que se pueden examinar en torno a los fenómenos de la familia primitiva"* (26).

En lo que respecta al amazonismo, la cuestión corresponde más bien al mito y la leyenda, aunque ello tenga que ver con la existencia de mujeres guerreras y de sociedades matrilineales y matriarcales. Carlos Alonso del Real escribió un bello libro sobre *Realidad y leyenda de las Amazonas,* que da buena idea del asunto (27). La leyenda parte de Homero y el arquetipo clásico de las amazonas es griego, alcanzando gran popularidad en el arte y la literatura. Por un lado, se las hace participar en las guerras de Troya, una veces como aliadas y otras como enemigas. Aquí Aquiles mata a su reina, Pentesilea. Pero, en otros relatos, luchan contra Hércules y Teseo, que también les dan muerte. Estamos en la pura leyenda. Pero Herodoto habla de mujeres guerreras, combatiendo contra los escitas, y habla de mujeres que cazan y combaten a caballo, con arco. Del asalto de las amazonas contra Atenas no hay la menor evidencia. Y es igualmente pura leyenda que su nombre signifique "sin pecho", equivocando la etimología de un nombre que no es griego y que, según Arriano, significaba que contaban la ascendencia y descendencia por la madre. Lo cual es muy plausible, dada la existencia de sociedades matriarcales y matrilineales en las zonas donde se sitúan amazonas, como en el Próximo Oriente, el Sur de Siberia, las orillas del Mar Negro o Licia, donde Belerofonte les propinó

la legendaria derrota (28), que Bachofen interpretó como el paso de un fenómeno de amazonismo general a un estado menos violento de ginecocracia y derecho materno. Pero el hecho de que existiera una filiación matrilineal, de derecho materno, que existieran mujeres guerreras, como las que hallaron los españoles en el continente americano y sirvieron para dar el nombre al río Amazonas, no significa que existiera tal estadio general amazónico, ni siquiera ningún imperio amazónico, del que no queda prueba histórica alguna que se pueda tomar en serio.

Si se dejan para la leyenda y la invención novelesca las hipótesis del comunismo sexual primitivo y el imperio guerrero y despótico de las amazonas, la familia y el matrimonio aparecen desde los más remotos orígenes de la sociedad humana. Y aparecen desde el principio restricciones y prohibiciones, como el tabú del incesto, para elegir cónyuge y contraer matrimonio, salvo el caso de algunas excepciones muy contadas, como el de los jefes soberanos de Egipto o del Perú incaico, donde se admitía el incesto dentro de la familia real, debido a que el soberano no podía hallar ningún cónyuge de rango suficientemente elevado para contraer matrimonio, salvo su más próximo pariente (29). El matrimonio reviste desde el principio formas varias de poliandria, poligamia o monogamia, que se combinan con formas de filiación paterna o materna, y con fórmulas de residencia patrilocal o matrilocal del nuevo matrimonio, sin que se puedan establecer prioridades en etapas evolutivas de una forma a otra, ni se puedan equiparar dichas formas con predominio claro del poder matriarcal o patriarcal. Robert Loewie nos dejó un buen esclarecimiento sintético de todo ello, hace ya más de medio siglo. Y, así, indica que, dentro de la poligamia en sentido amplio, la poligamia es mucho más frecuente que la poliandria, pero ello no significa, ni mucho menos, que ello sea siempre un índice de la inferioridad de la condición femenina (30). Lo mismo que no cabe deducir un poder matriarcal, de claro gobierno de las mujeres, por el hecho de que la filiación sea por la vía de la madre. Es necesario examinar el sistema global de una tribu o de una sociedad para no incurrir en interpretaciones erróneas de una costumbre, de un rito, de una ley o de una institución. En este sentido, fueron muy clarificadores los estudios de Malinowski con los primitivos de las islas Trobriand, del Pacífico Occidental.

Tal y como indica en su obra *La vida sexual de los salvajes del N.O. de la Melanesia,* los habitantes de las islas Trobiand son una sociedad matrilineal, donde el parentesco y todas las relaciones sociales tienen a la madre como

punto de partida y referencia básica. Se considera que la madre es la única progenitora del cuerpo del niño, dado que se ignora la paternidad fisiológica, circunstancia en la que se mezclan una cierta ignorancia biológica con ideas místicas y mitológicas (31). En la lengua indígena, la palabra que designa lo que nosotros llamamos padre es *tama,* que según Malinowski significa, literalmente, "el marido de la madre". Es el hombre que da protección y afecto y en cuya casa vive, pues en las islas Trobriand, aunque la filiación es matrilineal, el matrimonio es patrilocal y la mujer se traslada a la comunidad aldeana de su marido para residir en la casa de éste. El niño mantiene con su padre unas relaciones de aprendizaje y afecto similares a las de un padre biológico, pero sabe que él no forma parte del clan de su padre, sino del de la madre, donde destaca otro hombre, el hermano de su madre, que habita en la aldea donde tiene sus propiedades, de donde obtiene sus derechos de ciudadanía, pero donde se hallan también las restricciones y los tabúes para su matrimonio y sus relaciones sexuales. El hermano de la madre, a medida que crece el niño, adquiere sobre él una autoridad mayor y una serie de derechos que exceden, no sólo de los que tiene el padre, sino también de los que puede ejercer la madre, pues si las mujeres continúan la línea familiar, el poder y las funciones inherentes al grupo familiar están representados por los hombres. Los jefes de los Trobriandeses son varones y, además, gozan del privilegio de la poligamia, habitando una gran casa en el centro de la aldea, junto a varias mujeres que ocupan una hilera de cabañas (32). En general, existe una amplia libertad sexual y de relaciones prenupciales, que dispone su cohabitación en la casa de los solteros que, curiosamente, excluye la comida en común antes del matrimonio. Una vez celebrada la boda, con consentimiento de la familia de la mujer y el intercambio de regalos; una vez trasladada la mujer a la casa y aldea del marido, las relaciones conyugales son cordiales, el adulterio y la infidelidad son severamente condenados y castigados, si bien, dice maliciosamente Malinowski, las reglas son tan frecuentes y fácilmente violadas como en nuestras sociedades europeas. Lo que sí se observan son las reglas de la exogamia y el tabú del incesto, especialmente entre personas que forman parte del mismo subclan definido por línea materna. El incesto con la hija de la hermana materna es un crimen duramente castigado, si bien el tabú supremo, prototipo de lo que todo trobriandés considera indigno y horrible, es la prohibición de cualquier acercamiento erótico entre hermano y hermana, incluyendo aquí incluso cualquier manifestación externa de ternura o afecto (33).

No hay, pues, que interpretar mal la filiación y la herencia a través del derecho materno con el poder político masculino dentro de la tribu o del mismo clan, donde la figura del hermano de la madre goza de notables funciones y privilegios entre los trobiandeses, que varían en otros pueblos. En este orden, las cosas son muy complejas y no se puede generalizar. Radcliffe-Brown ya puso los puntos sobre las íes, en un notable ensayo sobre *El hermano de la madre en África del Sur*, allá por los años veinte del siglo ahora clausurado. *"En los pueblos primitivos de muchos lugares del mundo* –escribe– *se da gran importancia a las relaciones entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. En algunos casos, el hijo de la hermana tiene derechos especiales sobre la propiedad del hermano de su madre. En un tiempo fue habitual considerar estas costumbres relacionadas con las instituciones matriarcales y se sostenía que su existencia en un pueblo patrilineal podría considerarse como prueba de que este pueblo había sido en el pasado matrilineal. Tal criterio es aún mantenido por algunos antropólogos"* (34).

Frente a ellos se trata de evitar el error que interpreta las instituciones de la sociedad al margen de otras instituciones con las que están relacionadas. Y eso es especialmente claro en la mayoría de las sociedades primitivas, ampliamente reguladas por el parentesco. Radcliffe-Brown, frente a quienes destacan el papel del hermano de la madre, llama la atención sobre el hecho de que, en muchas sociedades donde el hermano de la madre es importante, también lo es la hermana del padre, en otros aspectos. Y, así, en el mencionado caso de las tribus de África del Sur, si el sobrino se toma muchas libertades y derechos respecto del hermano de la madre, la hermana del padre es objeto del mayor respeto por el sobrino, siendo casi sagrada para él. Ello forma parte del sistema de parentesco como un todo y tiene mucho que ver con las relaciones entre los sexos. Lo que ocurre es que apenas hay datos actuales de sociedades matriarcales y patriarcales, pues en las sociedades primitivas el parentesco es bilateral, en el sentido de que el individuo se relaciona con ciertas personas a través de su padre, y con otras a través de su madre, y el sistema de parentesco se basa en el carácter de sus relaciones con unos y con otros, figurando de forma destacada la circunstancia de que la descendencia se cuente por vía materna o paterna, que no es sinónimo de patriarcal o matriarcal, como algunos creen. "*Existe, por desgracia,* dice Radcliffe-Brown, *gran libertad en el uso de los términos "matriarcal" y "patriarcal"… Puede denominarse patriarcal una sociedad cuando la descendencia es patrilineal (es decir, los hijos pertenecen al grupo del*

padre), el matrimonio es patrilocal (es decir, la mujer se traslada al grupo local del marido), la herencia de la propiedad y la sucesión de rango se transmiten por línea masculina y la familia se rige por el sistema de la patria potestad (es decir, que la autoridad sobre todos los miembros de la familia es ejercida por el padre y sus parientes). Por otro lado, puede denominarse matriarcal una sociedad en la cual la descendencia, herencia y sucesión se transmiten por línea femenina, el matrimonio es matrilocal (el marido se traslada a casa de su mujer) y la autoridad sobre los hijos es ejercida por los parientes de la madre" (35).

Son muchos los factores que deben examinarse para caracterizar un sistema de parentesco y un régimen matrimonial, siendo raro encontrar tipos radicalmente patriarcales o matriarcales que, en todo caso, exigen conocer su evolución y sus diferencias con lo que estamos acostumbrados a ver en nuestras sociedades de Occidente.

Y, así, cuando se habla de filiación o de sucesión patrilineal y matrilineal, los europeos lo primero que consideramos es la herencia de la propiedad, que para algunas sociedades primitivas carece de relevancia. Sin embargo, nuestra propia tradición desde los días de Roma, nos obligaría a pensar por igual en los derechos reales y en los de las personas, el *ius in rem* y el *ius in personam* del derecho romano, que son derechos de una persona o sobre una persona, claramente diferenciados de los derechos sobre las cosas. Estos derechos se transmiten de forma muy distinta según los sistemas de parentesco, la determinación del *status* de los individuos y el propio sistema matrimonial, normalmente orientados a mantener la continuidad de la estructura social y los objetivos de la sociedad concreta. Y esta transformación de *status* y derechos es la que suele estar detrás de una filiación individual, ya sea por vía paterna o materna (36).

En definitiva, para Radcliffe-Brown, el sistema de parentesco se concibe como una red de relaciones sociales que él llama estructura social. "*Los derechos y deberes de los parientes entre sí y las costumbres sociales que observan en sus contactos sociales forman parte del sistema",* dice, y considera que el culto de los antepasados también es parte del sistema, en cuanto constituye la relación de las personas vivas con sus parientes muertos (37).

Previamente, había fundamentado el sistema de parentesco a partir de la unidad estructural representada por la llamada "familia elemental", formada por un hombre, una mujer y sus hijos, vivan o no juntos. En este sentido, para él, un matrimonio sin hijos no constituye una familia, pero sí lo es si se tienen

hijos adoptados, o mediante un segundo matrimonio. De ahí se desprenden tres tipos de relación en la familia elemental: entre padres e hijos, entre hermanos hijos de los mismos padres, y entre marido y mujer padres de los mismos hijos. Después de estas relaciones de primer grado de la familia elemental, se constituyen las relaciones de segundo grado, derivadas de la unión de dos familias elementales mediante un miembro común, como padre del padre o hermano de la madre. Y, en tercer grado, aparecen relaciones como las que se refieren al hijo del hermano o a la esposa del hermano de la madre. Estos distintos grados de relación van unidos a ciertos derechos y deberes y a diversas formas de comportamiento, donde destaca el tabú del incesto, pero también determinadas formas de intercambio. Es más: el incesto llega a ser considerado no tanto en su aspecto negativo de prohibición, como en el de una obligación positiva de realizar intercambios y regalos, con exigencia de reciprocidad, que incluye de forma primordial el intercambio de mujeres. Marcel Mauss, Malinowski y G. Davis abren esta concepción amplia del intercambio, que culminará en la teoría de Lévi-Strauss sobre las estructuras elementales de parentesco.

Malinowski, en su bello libro *Los argonautas del Pacífico Occidental,* que evoca la epopeya de Jasón y sus compañeros helénicos, ha descrito el sistema de intercambio y comercio intertribal de las poblaciones navegantes de las islas de los mares del Sur que lleva el nombre de *Kula.* Se trata de un intercambio de gran recorrido y amplio círculo de islas, que constituye un circuito cerrado por el que circulan sin cesar dos tipos de artículos, y solamente dos, en sentidos contrarios: el de los collares de concha roja, que se desplaza en el sentido de las agujas del reloj; y el de los brazaletes de concha blanca, que se mueve en la dirección opuesta. En la continua navegación de las canoas que portan los dos artículos, hombres de las distintas islas y poblaciones mantienen los encuentros entre los dos circuitos que facilitan el intercambio de unos artículos por otros, los cuales circulan continuamente (38). El *Kula* sólo se puede considerar comercio en un sentido amplio de intercambio de bienes –brazaletes y collares– pero no es un trueque, ni mucho menos una compraventa. Se trata de la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con otro regalo equivalente; no en el acto, sino pasado un cierto tiempo indeterminado. La importancia del regalo de devolución se deja al criterio y posibilidades del que lo hace, pero "*noblesse oblige*", y la grandeza y la riqueza se muestra en la generosidad de las devoluciones y de los regalos, que caracterizan el sistema de

valores y distinción de los trobriandeses, dado *"que toda su vida tribal* –escribe Malinowski– *está regida por un constante dar y tomar, que toda ceremonia, todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco; que la riqueza que pasa de mano en mano es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe, de los lazos de parentesco consanguíneo y del parentesco por matrimonio"* (39).

En relación con estos últimos lazos, al describir los regalos y pagos entre padres e hijos y, sobre todo, del marido a la mujer, Malinowski esclarece las relaciones económicas y jurídicas entre los sexos dentro del matrimonio, en el sentido de que los servicios y regalos que el marido hace a la mujer se consideran como una especie de pago-regalo por las relaciones sexuales prestadas, aunque procura diferenciarlo de otros regalos que se hacen a cambio del comercio sexual fuera del matrimonio (40). Esta interpretación de las relaciones y de los regalos como reciprocidad será formulada de un modo profundo por Marcel Mauss, en su brillante *Ensayo sobre el don,* por el que Lévi-Strauss llamó a Mauss el Newton de la nueva etnología. Mauss estima que, sobre todo en las sociedades primitivas, existen unos fenómenos sociales "totales", en el sentido de que en ellos se manifiestan a la vez, de una tacada, toda clase de instituciones religiosas, políticas, económicas y morales. Ese puede ser el caso del don, del regalo, considerado como una forma de intercambio, en cuya virtud el presente recibido debe ser obligatoriamente devuelto, como ocurre con el *Kula* de los trobriandeses o con el *potlatch* de las tribus del Noroeste americano, que pasan su invierno en continua fiesta y derroche, hasta llegar a la destrucción suntuaria de las riquezas acumuladas con el fin de eclipsar al rival (41). Es una verdadera lucha agonística entre los jefes y los notables de los clanes para asegurarse la preeminencia del propio clan, y Mauss decide reservar el nombre de *potlatch* para una institución que podría definirse como *"prestaciones totales de tipo agonístico"* (42). El análisis detenido y detallado de muchas de esas instituciones indica que todo –alimentos, mujeres, niños, talismanes, trabajo, servicios, oficios, rangos– es materia de transmisión y repetición. Todo va y viene, como si existiera un intercambio continuo entre los clanes y los individuos, repartido entre los rangos, los sexos y las generaciones. El intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales, y la obligación de dar y regalar es la esencia del *potlatch*. Pero también lo es la obligación de recibir y la de devolver los regalos, hasta el punto de que, quien no puede hacerlo, queda desacreditado, pierde su rango y, a veces,

su condición de hombre libre (43). El "don", el regalo, implica una relación social compleja, donde el que lo recibe no sólo tiene que aceptarlo, sino que ha de devolverlo, a ser posible, incrementado o mejorado de algún modo. Ello prueba que la relación entre dos personas no es un hecho aislado, sino parte de un conjunto global de intercambios dispersos en el tiempo y el espacio, que se hallan detrás de la idea de "prestación total".

A partir de estas concepciones de intercambio y la reciprocidad, Lévi-Strauss va a formular su teoría sobre el parentesco y el tabú del incesto. Según sus propias palabras, "*el principio fundamental de mi libro* Las estructuras elementales del parentesco *consistía en una distinción entre dos tipos de reciprocidad, a los que había dado el nombre de intercambio restringido e intercambio generalizado"* (44). A ese principio se llegaba desde una consideración del "elemento" básico del parentesco, deducida de la relación sobrino-tío materno, cuya estructura ha de considerarse en un conjunto de cuatro términos: hermano, hermana, padre, hijo. Esta estructura elemental del parentesco requiere que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares básicas: una relación de consanguinidad, una relación de alianza y una relación de filiación; es decir, una relación de hermano a hermano, una relación de marido a esposa y una relación de padre a hijo. Despejadas las incógnitas que se situaban detrás de una concepción de la preeminencia del tío materno como una supervivencia de una supuesta etapa matriarcal anterior, esclarecido el papel del hermano de la madre en los estudios de Malinowski, Lowie, Radcliffe-Brown y otros, llega el momento de situar la explicación en un nivel superior, que incluya también el tabú del incesto en el conjunto de relaciones. *"El carácter primitivo e irreductible del parentesco* –escribe Lévi-Strauss– tal y como lo hemos definido, resulta, de manera inmediata, de la prohibición del incesto. Ello equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre sólo puede obtener una mujer de otro hombre, que se la cede en forma de hija o de hermana. No hay, pues, necesidad de explicar por qué el tío materno hace su aparición en la estructura del parentesco: no aparece en absoluto, viene inmediatamente dado, es la condición indispensable de tal estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional, está en haber tomado en consideración solamente los términos, en vez de las relaciones entre los términos" (45).

Lévi-Strauss había establecido, en *Las estructuras elementales del parentesco,* tres formas básicas de intercambio matrimonial: matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales; matrimonio entre hijo de hermana e hija de

hermano; y matrimonio entre hijo de hermano e hija de hermana. A la primera forma le da el nombre de intercambio restringido, que implica la división del grupo en dos secciones o en un múltiplo de dos; a las otras dos formas las considera como intercambio generalizado, dado que pueden realizarse entre un número amplio de parejas. Pero aquí es importante la diferencia entre el matrimonio matrilateral, que representa una forma más rica y amplia de intercambio de las parejas en una estructura abierta, y el matrimonio patrilateral, que limita al máximo la reciprocidad y liga siempre los grupos dos a dos, complicando la sucesión de las generaciones (46). En definitiva, a partir del eje clave de la relación entre cuñados, que da pie a la estructura del parentesco en unión de los hijos nacidos del matrimonio, que a su vez había establecido otro parentesco a través de la alianza, todo el sistema procura conservarse y en ello no debe verse tanto un deseo de perpetuar la raza, como el hecho de que, en el proceso abierto, al principio se produce un desequilibrio entre el que cede una mujer y el que la recibe, que sólo puede compensarse por las contraprestaciones dadas en las generaciones futuras. Lévi-Strauss se enfrenta con la objeción que se le podría hacer, en el sentido de concebir una estructura simétrica, igualmente simple, donde los sexos ocuparan un lugar invertido, es decir, una estructura que partiera de una hermana, su hermano, la mujer de éste y la hija nacida de su unión matrimonial. Sin duda, podría pensarse, dice "*pero esta posibilidad teórica sería rápidamente eliminada en base a la experiencia vivida: en la sociedad humana son los hombres quienes intercambian mujeres, y no al revés*" (47).

Tal vez los grupos a través de los que circulan las mujeres, ya sean clanes, linajes o familias, consideren a las mujeres valores de un tipo esencial, pero ello no impide que se haya considerado la teoría de Lévi-Strauss como antifeminista por tratar a las mujeres como meros objetos mercantiles. Lo cual no tiene mucho sentido. Si los datos de la experiencia, si los documentos históricos, si las pruebas que puedan hacerse, indican que las mujeres han sido el objeto del intercambio, no cabe oponerse a la evidencia porque no sea feminista, con independencia de que si, en un supuesto abstracto, se produjera la inversión del intercambio de hombres en vez de mujeres tampoco cambiarían las características de la alianza. El paso decisivo del estado de naturaleza al sistema cultural viene dado, para Lévi-Strauss, por el tabú del incesto, que prohibe el comercio sexual entre padres, hijos y hermanos, y que inaugura un sistema de reglas e intercambios específicos del hombre y la sociedad humana. El tabú

del incesto abre la marcha de la gran caravana de los intercambios humanos, y debe verse no tanto por el lado de prohibir el matrimonio con una hermana o una hija, como por el de la obligación de dar esa hermana o esa hija a un hombre de otro grupo, con lo cual se asegura la alianza entre los dos grupos y la comunicación e intercambio de bienes dentro del sistema social. Ese intercambio no se hace entre un grupo de hombres y un grupo de mujeres, sino entre dos grupos de hombres que se intercambian mujeres, de modo que la prohibición del incesto establece una primera relación de dominación del hombre sobre la mujer, como primer paso de la dialéctica del amo y del esclavo. Ello no deriva primordialmente del hecho biológico y la diferencia sexual, sino de la ley social y simbólica que a través del contrato matrimonial instituye la familia al mismo tiempo que el tabú del incesto. Y de ahí el ceremonial que rodea la boda, y de ahí los cambios de todo tipo que se pueden observar en el desarrollo del parentesco y en las propias relaciones de dominación o igualdad dentro del matrimonio o la familia. Lo que sí parece claro es que, según escribe C.C. Harris, no hay ninguna sociedad en la que el matrimonio sea una relación puramente personal que afecte sólo a las personas que lo contraen. "*En todas las sociedades representa la creación de relaciones tanto entre grupos como entre individuos, y una reordenación de las relaciones entre personas y, por tanto, de los derechos y deberes que son elementos de tales relaciones*" (48). Lo que procede ahora es dirigir brevemente la mirada a lo que ha ocurrido y al proceso seguido en la familia occidental.

2. LA FAMILIA PATRIARCAL

El desarrollo de la familia en el área de lo que suele considerarse civilización occidental entronca con las culturas arcaicas de Israel, Grecia y Roma, va vinculada con las creencias y las formas de la religión y será objeto de una importante regulación por el derecho escrito y la moral judaica y cristiana. De esta forma, se incorporan al mundo de la familia una serie de elementos de tipo religioso-filosófico y jurídico, que dan al matrimonio una dimensión que va más allá de los intercambios y las funciones económicas y sexuales, integrando la familia en la órbita social y política de la ciudad y del Estado. El cristianismo, con su idea sacramental del matrimonio, vendrá a unirse a la tradición romana de la monogamia para acabar imponiéndola como forma

obligatoria, si bien las migraciones de pueblos durante la Edad Media dieron lugar a la renovación de viejas formas poligámicas, que se mantuvieron cierto tiempo, especialmente entre las clases superiores.

En Occidente, la condición primitiva de la sociedad aparece vinculada al estado patriarcal y la historia bíblica, tal y como aparecen en el *Génesis,* donde el ascendiente varón de mayor edad aparece como dueño absoluto de su casa, con poder de vida y de muerte sobre sus hijos y su familia, igual que sobre sus esclavos. El patriarca era dueño de todos los rebaños y de todos los bienes del grupo familiar, que a su muerte se dividían por igual entre los descendientes de primer grado, salvo una pequeña ventaja otorgada al mayor por el derecho de primogenitura, que Esaú minusvaloró al venderlo por un plato de lentejas. Aparecen aquí los primeros rasgos de una patria potestad, llamada a legitimar el absolutismo del poder político a partir del modelo familiar. Todavía en pleno siglo XVII, cuando Filmer polemice con Locke acerca del poder absoluto del monarca frente a las tesis de la limitación contractualista y la división de poderes que mantiene el autor del *Tratado sobre el gobierno civil,* la argumentación básica se apoyará en textos doctrinales del Antiguo Testamento. *El Patriarca,* de Filmer, obra donde se defiende una radical concepción del derecho divino de los Reyes, está fundamentado en una mezcla de la teoría de la soberanía de Juan Bodino y el patriarcalismo bíblico, que han confluido en la monarquía hereditaria como expresión natural de la evolución de una institución considerada perenne, como es la familia patriarcal. *"Mientras vivieron los primeros padres de familia* –dice Filmer– *el nombre de patriarcas era perfectamente adecuado; pero pasadas algunas generaciones, una vez extinguida la verdadera paternidad, cuando el derecho del padre recae sobre su legítimo heredero, el título de príncipe o rey es más significativo para expresar el poder de aquel que posee sólo de derecho la paternidad que sus antepasados poseyeron por naturaleza. De este modo, llega a acaecer que más de un niño, al suceder a su rey, posee los derechos de un padre sobre multitud de hombres de cabellos blancos y tiene el título de Pater Patriae"* (49).

En Israel, las doce tribus encabezadas por los hijos de Jacob unen sus familias patriarcales para formar el pueblo judío. Pero también en Grecia y Roma se parte de la familia extensa para avanzar hacia la ciudad. Según cuenta una vieja leyenda ática, Teseo unificó también doce tribus o fratrias en un pueblo heleno, al que dividió en tres clases: los eupátridas nobles, los labradores y los artesanos, ocupando el poder los eupátridas, que derrocaron la monarquía

y llegaron al cénit de su poder con el arconte Dracón. Después, el tirano Pisístrato se puso del lado del pueblo y expulsó a los eupátridas, y la obra legislativa de Solón convirtió a Atenas en una República señorial esclavista. En esos primeros orígenes de la familia griega, la religión jugó un papel esencial, como se esforzó en mostrar Fustel de Coulanges en su bello libro sobre *La Ciudad Antigua* (50). Sin embargo, el testimonio de Aristóteles destaca la dimensión económica y la satisfacción de necesidades cotidianas que caracterizan a la familia, dirigida naturalmente por el esposo como jefe y señor, tanto de la mujer como de los esclavos, aunque los dos son distintos por naturaleza. *"Estas dos primeras asociaciones,* –escribe en la *Política– la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia y Hesiodo lo ha dicho muy bien en este verso: La casa, después la mujer y el buey arador porque el pobre no tiene otro esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural y permanente es la familia"* (51). A partir de ahí, la comunidad de varias casas forma la aldea y la comunidad perfecta de varias aldeas origina la ciudad, que cubre bien las necesidades del hombre, animal social por naturaleza, según la archirrepetida frase del filósofo de Estagira, que se extenderá en el análisis del poder doméstico, ostentado por el jefe de la familia como esposo, padre y señor de esclavos, tres formas distintas de ejercer la autoridad y el mando.

Sin embargo, el poder y las funciones del padre de familia deben entenderse subordinados a los superiores ordenamientos de la polis. Para Aristóteles –que escribe cuando la polis está a punto de cerrar su ciclo histórico, desplazada por el imperio de Alejandro y el helenismo posterior– no hay duda alguna de que la ciudad está naturalmente sobre la familia y el individuo, porque el todo es superior a la parte, y porque los individuos solos no pueden alcanzar la justicia ni desarrollar el derecho que evite la injusticia armada. *"Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado* –escribe Aristóteles– *y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo, aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios"* (52).

Los griegos concebían la libertad delimitada por las fronteras de la ley, más allá de ellas, estaban los extranjeros, que no podían ser libres porque no eran ciudadanos, es decir, hombres políticos. Más acá, dentro del recinto, estaba el hogar privado, donde tampoco se podía ser libre, dado que no existían personas con los mismos derechos para constituir conjuntamente un nuevo espacio

de libertad. Esta circunstancia, que sitúa la familia en la esfera de lo que no es libre, se va a agudizar en Roma de tal modo que el gran historiador y romanista Mommsen traduce como "servidumbre" la palabra correspondiente de "familia". Mommsen considera que la familia patriarcal tiene en Grecia y en Italia unos fundamentos comunes, instituyéndose un régimen conyugal sujeto a las reglas de la moral y la ley social, donde se prescribía la monogamia y la madre de familia tenía autoridad dentro del hogar, en función de la igualdad de nacimiento de los esposos y el carácter religioso de los lazos del matrimonio. Sin embargo, dice Mommsen, "*muy pronto se separó Italia de Grecia, confiriendo a la potestad marital, y sobre todo a la potestad paternal, atribuciones absolutas e independientes de toda acepción de personas; la subordinación moral de la familias se transformó en una verdadera servidumbre legal*" (53).

La concepción absolutista y despótica del *pater familias* romano deriva de que la antigua familia romana era una institución de esclavitud, que no suponía básicamente una relación de parentesco sino una relación de señorío basada en la autoridad y la propiedad. La propia palabra *pater* no era equivalente del padre de hoy, para lo cual se utilizaba la palabra *genitor,* sino que *pater* era sinónima de *rex o basileus,* es decir, señor. El *pater familias* era originariamente el señor de sus *famuli,* de sus esclavos. Pero, con independencia de que las cosas irán cambiando en el desarrollo histórico de Roma, hasta llegar a una situación muy distinta en el Bajo Imperio, existe una compleja imbricación política y religiosa de la institución familiar romana. El grupo elemental de la familia, unida por el poder del *pater,* agregado con otras familias forma la casa o *gens,* y la agregación de las tribus compuestas de *gens* forman la república, que viene a ser una serie de familias e individuos unidos por la descendencia común de un progenitor primitivo. Esto significa que, como indicó ya Henry Sumner Maine en *El Derecho Antiguo, "la historia de las ideas políticas comienza realmente con la idea de que la comunidad de sangre es la sola base posible de una comunidad de funciones políticas".* Esta idea chocó desde el principio con la realidad de que había extranjeros que se establecían y se reproducían en el territorio de la polis o de la república, mezclándose a la larga con los nativos, lo mismo que entraban en las familias personas ajenas que se incorporaban mediante la adopción, o incluso mediante la *ad rogatio,* por la que un jefe y su familia se colocaban bajo el poder de otro, aunque en este caso, como se producía la extinción de una *domus* y de un culto, que podían afectar al equilibrio de poder entre las gentes, no bastaba la voluntad privada de los dos *pater*

familias y se necesitaba la aprobación de los pontífices. Hay sobrada evidencia histórica de que, llegado un cierto momento, las personas de origen extranjero son admitidas e incorporadas a la comunidad primitiva, lo que debería impulsar la extensión de la ciudadanía a todos los que habitan en el espacio de la ciudad, del Estado, con independencia del derecho vinculado a la sangre común. Sin embargo, la nueva y revolucionaria idea de vincular la ciudadanía a la habitación y resistencia por igual que a la sangre, ha tenido una historia conflictiva, reflejada en el principio del *ius sanguinis* frente al *ius soli,* a la hora de establecer los criterios determinantes de nuestra actual nacionalidad. Sin contar con supervivencias racistas y tribales primitivas, como las que aún mantiene en nuestros días ciertos nacionalismos, que tratan de vincular la titularidad de los derechos democráticos al principio de la sangre, excluyendo a quienes se considera ajenos al tronco ancestral y, por tanto, "gentes de fuera".

La familia antigua romana es la que aparece reflejada en su derecho primitivo, que fue evolucionando de forma lenta, pero muy considerable. El grupo familiar o *domus,* casa, comenzó por un parentesco civil agnaticio. Eran parientes quienes descendían por línea masculina de un mismo antepasado. La agnación comprendía a todos los que habían vivido bajo el poder del mismo *pater familias* y se prolongaba en la *gens,* fuera de la casa. Después, el derecho del Estado fue reconociendo ciertos efectos al parentesco cognaticio, que abarca con el mismo título a los parientes por línea masculina y femenina, desarrollándose ampliamente durante la época imperial de la forma en que lo recibimos después los pueblos europeos (55). Dentro de la familia, el *pater familias* era el único *sui iuris,* que sólo dependía de sí mismo, y había llegado a esa condición de hombre libre tras la muerte de su padre. Luego estaban los miembros *alieni iuris:* la esposa, mujer *in manu,* a quien el sacerdote había unido en la comunidad del fuego y del agua, mediante el rito sagrado de la torta o ceremonia de la *confarreatio,* los hijos, nacidos del matrimonio o fuera de él, legitimados por la aceptación del padre, ya fueran naturales, adoptados o adrogados; y los *alieni iuris* esclavos o siervos, carentes de toda clase de derechos. Este conjunto familiar actuaba como una sociedad religiosa, civil y económica, donde reinaba el *pater familias.*

Como sociedad religiosa, la casa tenía su culto a los dioses *Penates,* protectores del hogar, al *Lar doméstico,* generalmente identificado con el fundador de la estirpe, y a los *Manes,* identificados con los antepasados muertos, con su tumba común y su Hogar, donde ardía el fuego sagrado permanente. *"El*

pater es el jefe supremo de la religión doméstica –dice Fustel de Coulanges– *y regula todas las ceremonias del culto… Nadie en la familia discute su supremacía sacerdotal. La ciudad misma y sus pontífices no pueden alterar nada en su culto. Como sacerdote del hogar no reconoce ningún superior"* (56). Esta circunstancia hace de la casa un recinto sagrado del que es propietaria la familia, derecho asegurado por los dioses domésticos que tienen allí su templo. *"¿Qué hay de más sagrado* –dirá Cicerón– *que la morada de cada hombre? Allí está el altar; allí brilla el fuego sagrado; allí se hallan las cosas sagradas y la religión"* (57). Nadie podía allanar o profanar la casa. El domicilio era inviolable, y éste lejano precedente romano vive ahora entre nosotros, remozado y garantizado por las Constituciones modernas y los derechos del hombre y del ciudadano.

Como sociedad civil, la institución familiar tenía su propia constitución autónoma, de tipo monárquico, donde el *pater familias,* verdadero magistrado doméstico por derecho propio, *sui iuris,* concentraba todos los poderes y toda la autoridad de la casa, incluida la facultad de juzgar y condenar a todos sus componentes: mujer, hijos, nietos, nueras, esclavos y siervos, sometidos a una obediencia incondicional, a todos los cuales podía, legalmente, castigar, matar, ignorar y vender. Es difícil de explicar un grado tan elevado de despotismo. "*La patria potestad de los romanos* –escribe Sumner Maine– *que es nuestro tipo de la autoridad del padre en los tiempos primitivos, es difícil de comprender como institución de una sociedad civilizada". "En todas las relaciones resultantes del derecho privado, el hijo vivía bajo un despotismo doméstico que, dada la severidad que tuvo hasta el fin y el número de siglos que ha durado, constituye uno de los más extraños problemas de la historia jurídica"* (58). En cuanto a la persona, cabe recordar que el padre tenía sobre el hijo el derecho de vida o de muerte, de castigarlo corporalmente, de darle esposa, de ceder en matrimonio a su nieta, de divorciarlo, de hacerlo pasar a otra familia por adopción y de venderlo como esclavo. Es cierto que en las relaciones con el Estado y el derecho público las cosas variaban, pues la jurisprudencia romana tenía establecido que la patria potestad no se extendía al derecho público. Y, así, como recuerda Maine, el Estado podía aprovechar los servicios del hijo para los cargos públicos o para la guerra, padre e hijo votaban juntos en la ciudad, combatían juntos en la batalla y un hijo podía, en su calidad de general o de pretor, dar órdenes a su padre. Dadas las guerras continuas de la República romana, había ahí una buena salida para huir de la patria potestad. Y, andando el tiempo, un tiempo lentísimo, comenzaron los ataques contra

un despotismo que resultaba escandaloso cuando se ejercía, incluso, sobre personas revestidas de altas magistraturas, porque, si bien el poder del padre se fue suavizando y atemperando con leyes restrictivas en los derechos sobre la persona, en el caso de los derechos sobre los bienes de sus hijos, eran ejercidos en toda su amplitud.

En el antiguo derecho romano, los hijos no emancipados carecían de bienes separados de su padre, el cual tenía derecho a apropiarse de todos los bienes adquiridos y ganados por el hijo; siendo, por otra parte, responsable de todos los daños y obligaciones contraídas por los hijos, como ocurría también con los esclavos. En cuanto a la condición de la mujer, es necesaria una serie de precisiones para no caer en concepciones e ideas equivocadas sobre la cuestión. En un primer momento, la situación de la mujer es de una gran inferioridad. Las ocupaciones importantes están monopolizadas por el hombre, ya se trate de la guerra, la religión, la política, los negocios, de modo que la riqueza y el poder son cosa de hombres. La mujer está confinada en el hogar, el matrimonio es una institución dedicada a proporcionar herederos al marido, y la monogamia sólo sirve para mantener a la esposa bajo la tutela, primero del padre, después del marido y, en caso de fallecimiento de éste, de un hermano o incluso del hijo mayor. Es una situación de servidumbre. Pero las cosas evolucionaron y cambiaron a lo largo de la historia de Roma, de tal manera que, en la práctica diaria y en la legislación, las mujeres alcanzaron una situación, al fin del Imperio Romano, que no volvieron a tener hasta el siglo XX. En ese avance de la liberación y la condición de las mujeres en los días de Roma, se han llegado a distinguir seis etapas (59).

En una primera, el matrimonio concede al marido la *manus* sobre la mujer obtenida por compra o rapto, que la hace pasar de la autoridad del padre a la del marido; en un segundo momento, se suprime el matrimonio por compra, manteniéndose sólo como supervivencia simbólica, pero considerando todos los matrimonios de *manus,* es decir, de tutela; en la tercera etapa, predomina la tendencia a evadir la tutela del marido, mediante el llamado matrimonio de uso, que se verificaba por consentimiento y nupcias y que no llevaba aparejada la tutela, que sólo se concedía al marido después de un año entero de posesión. Pero este plazo podía eludirse, si se hacía uso cada año del llamado trinoctium, es decir, si la mujer pasaba tres noches al año fuera del hogar conyugal. Si se guardaba ese fácil uso, la mujer se mantenía libre, fuera de la autoridad del marido, salvo en la procreación, y continuaba bajo la patria potestad

o la tutela de sus parientes agnados, con cuya colaboración podía obtener el divorcio, aunque se opusiera su marido. Este matrimonio libre se inició muy pronto, hasta el punto de que ya se menciona en la Ley de las Doce Tablas; en un cuarto momento, se van extendiendo los matrimonios libres frente a los de *manus* y de *usus,* conviviendo las tres formas matrimoniales; en la quinta etapa, el matrimonio libre desplaza al de *manus* y desaparece el de *usus,* al no necesitar siquiera la mujer pernoctar fuera del hogar las tres noches anuales para poder ser libre. Esta etapa se hallaba ya en plena vigencia en los días de Cicerón, al final de la República; en la sexta etapa, el matrimonio libre es la única forma real, desplazando todas las demás, dando a la mujer un notable grado de emancipación legal, superado en la práctica por una extraordinaria libertad de costumbres, o de desintegración familiar, según el sesgo ideológico de quien enjuicie la declinación y caída del Imperio Romano.

En el orden legislativo, la compra de la mujer se prohibió ya en tiempos de la monarquía; otros derechos despóticos del *pater familias* se mantuvieron mucho tiempo: hasta la ley Julia, el marido no perdió el derecho de matar a la esposa sorprendida en flagrante adulterio, y hasta Constantino no se invalidó el derecho del padre a matar a la hija. El divorcio del matrimonio de *manus* –no del libre– estuvo sometido al capricho del marido, hasta que fue regulado por Augusto, con determinación de la parte culpable. El emperador Claudio suprimió toda tutela sobre las mujeres *sui iuris* de más de 25 años, logrando total independencia e igualdad con el hombre para disponer de sus bienes, lo cual dio lugar a que una gran parte de la riqueza de Roma estuviera en las manos soberanas de las mujeres, convertidas en las verdaderas *señoras* de sus maridos (60). Las leyes fueron disolviendo el despotismo patriarcal del antiguo derecho romano, pero los usos, costumbres y prácticas al margen de la ley llevaron mucho más allá la liberación de los hombres, mujeres, hijos e, incluso, esclavos, sobre todo a medida que avanzaba el Imperio Romano. Ya al final de la República, los divorcios se habían generalizado. Moralistas como Séneca denuncian la expansión imparable del divorcio y del adulterio en la sociedad romana. Son tantos, que ya se ha quitado la vergüenza de la falta y del pecado. *"¿Por ventura* –escribe Séneca– *en estos tiempos hay mujer alguna que tenga empacho de que su marido la repudie desde que algunas damas, ilustres y nobles, cuentan sus años, no por el número de los cónsules, sino por el de los maridos, y se divorcian por casarse y se casan por divorciarse?… porque no hay día sin divorcio en el Diario de Roma…*

¿Es que hay ya pudor alguno del adulterio después que se llegó al extremo de que mujer ninguna tiene marido sino para irritar al amante? La castidad es prueba de fealdad. ¿Hallarás acaso mujer tan miserable y tan menguada que se contente con un par de adúlteros y que no reparta las horas entre cada uno?… Rústica y anticuada es la mujer que no sabe que vivir con un adúltero se llama matrimonio" (61).

Las clases dirigentes eran las primeras en dar ese ejemplo. Julio César estuvo casado con cuatro mujeres, pero se le conocen los nombres de múltiples amantes, además de Cleopatra, de uno y otro sexo, hasta el punto de que Curio le llamó *"el marido de todas las mujeres y la mujer de todos los maridos".* Dice Ovidio que, en Roma, sólo son castas las mujeres a las que nadie corteja, y el hispano Marcial afirma que lleva mucho tiempo "preguntando por toda la ciudad si no hay alguna mujer que diga que no; ninguna dice que no, como si la ley prohibiese o fuese infamante decir que no". Se dirá que son exageraciones de literatos. Pero un historiador como Suetonio da cuenta de ello y afirma que, cuando Vespasiano subió al trono, se habían desbordado la sensualidad y el desenfreno por el relajamiento de las leyes penales y que, en vista de la promiscuidad con los esclavos, el Senado acordó, a propuesta del emperador, que las mujeres que mantuvieran relaciones sexuales con esclavos pertenecientes a otra familia serían también tenidas por esclavas, prueba fehaciente de que lo que interesaba era el quebranto de la propiedad, y no el de la castidad, con tal de que se hiciera con esclavo propio. Todas las fuentes dan cuenta de esta situación y destacan el destape y el impudor de los vestidos, empezando por los célebres vestidos de gasa que dejaban traslucir el cuerpo entero, inicialmente usadas por las prostitutas, y que se generalizaron como moda elegante. Lo mismo que se afirma la pasión por los juegos, espectáculos y banquetes, actividades artísticas y literarias, donde participaban los dos sexos. Incluso, según escribe Friedlaender en su monumental estudio sobre *La sociedad romana, "la posición independiente que la mujer ocupaba en Roma bajo el Imperio llevaba aparejada una fuerte tentación que la empujaba… a aspirar a ventajas negadas a los seres femeninos y a elegir ocupaciones incompatibles con la feminidad…, como los casos de mujeres que tomaban parte en los torneos gimnásticos o que peleaban como los gladiadores… (aunque) serían más frecuentes los casos de mujeres que se interesaban por la marcha de los asuntos del mundo y tomaban parte activa en ellos"* (62).

La relajación familiar, la libertad de costumbres y la riqueza que afluía de las provincias y permitía sufragar diversiones y pan gratis dieron paso a un quebranto grande de la natalidad, que amenazaba la vida del Estado y obligaba a una intervención del poder público en los asuntos familiares, cosa vedada en el derecho antiguo. Julio César ya tuvo que estimular el matrimonio de los ciudadanos romanos con recompensas. Augusto promulgó varias leyes contra el celibato, el aborto y la esterilización voluntaria, que motivaron protestas airadas y obligaron al Cesar a convocar a los *cives* en el Foro, para dirigirles un patriótico discurso apelando a su dignidad, a su alcurnia y a la necesidad de no dejar extinguir su linaje, traicionando a la patria al dejarla desierta y estéril, según cuenta Dión Casio. *"Decís que una vida sin mujer y sin hijos* –cuenta Casio que les dijo– *os permite moveros libremente, ir adonde queréis y cuando queréis. Mas no pensáis que con ello no sois más que los bandidos y los animales salvajes"* (63). Los discursos y las leyes, que nos suenan a música de nuestros días, están muy bien, incluso fueron cantadas por Horacio, pero las ayudas y las medidas severas para incrementar los matrimonios y el número de hijos no sirvieron de nada. Las costumbres y las modas sociales eran más eficaces que las leyes, y siguieron su camino. El historiador Tácito dice que las leyes no hicieron más frecuentes los matrimonios, ni las familias tuvieron más hijos, pero, en cambio, se deterioró aún más el ámbito familiar por el elevado número de acusaciones y denuncias que se produjeron para delatar los quebrantos de la legislación (64). Montesquieu dedicó un bello capítulo del *Espíritu de las Leyes* al examen de la legislación romana para impulsar la natalidad y la propagación de la especie. También él veía la influencia de las costumbres en el descenso de la natalidad y la dificultad de luchar contra esa tendencia mediante leyes como las de Augusto, que constituyeron una especie de código sistematizado de las leyes civiles de Roma, reflejadas en las alabanzas de Ulpiano o las citas de Digesto, y que fueron censuradas por los Padres de la Iglesia, con un celo sin duda loable para las cosas de la otra vida, dice irónicamente Montesquieu, pero con escaso conocimiento de los negocios de la vida de esta tierra (65). El señor barón de la Bréde no duda en alabar las intervenciones legales para orientar o corregir los desequilibrios en los matrimonios o la fecundidad, con graves consecuencias económicas y demográficas, pero también morales.

Todo ello obliga a tener muy presente la evolución del derecho romano relativo a la familia y el matrimonio en estrecha conexión con la evolución de

la sociedad romana y la gran fuerza de los usos y costumbres vigentes en las diversas etapas de la larga historia de Roma. En este sentido, cabe señalar la agudeza con que Von Ihering, al profundizar en el espíritu del derecho romano, distingue entre el derecho y la legislación abstracta y la práctica y cumplimiento real de las normas en el conjunto del orden político. En el caso de la familia, su papel varía mucho según se trate del derecho antiguo o del moderno. Hoy tendemos a ver la familia como una entidad de derecho privado, sin importancia política inmediata, donde las relaciones de carácter jurídico se centran en la patria potestad y el régimen del matrimonio; sin embargo, en la comunidad primitiva, la familia tiene unas funciones políticas que se van extinguiendo a medida que el Estado se expande. Lo que ocurre es que la familia patriarcal, que en muchas sociedades transfiere el poder del *pater familias* al del Estado, como ejemplo vivo de unas relaciones de mando y subordinación, en el caso de Roma no sigue esa pauta, porque, aquí, las relaciones de superioridad y subordinación, como indica Ihering, derivan de la organización militar romana, incompatible con el Estado patriarcal (66). La idea del poder en Roma va unida a una cierta forma de libertad personal y de derechos subjetivos del individuo, que se manifiestan especialmente durante la República y que se desarrollan en el marco de unas costumbres y una opinión pública, que podían hacer perder toda estima pública a quien se comportara de modo infame en su vida privada, por muy santuario cerrado que se considerara a la familia en el orden religioso y doméstico. El poder absoluto, tanto el del *pater familias* como el que se otorgaba en el Estado al dictador, era confiado al individuo para que procurara hacer de él un uso justo y no arbitrario. *"En la época floreciente de la República* –dice Ihering– *la libertad individual revistió este carácter de moderación y justicia moral. Así en la patria potestad, su práctica se aparta de la fórmula jurídica abstracta, pues, para el romano, el derecho de vender a sus hijos, desheredarlos, matarlos, no es más que un poder de educación, el medio social en que se desarrolla la vida familiar templada por la autoridad suprema del padre. El elemento jurídico y el moral se confundían íntimamente en el curso ordinario de la vida y así, por ejemplo, los tribunales de la familia tienen el carácter mixto de instituciones de derecho y de costumbre"* (67).

El significado moral juega un gran papel dentro de la familia, donde el poder doméstico muestra su radicalismo, tanto en el poder dominical sobre los esclavos, sometidos a una subordinación absoluta, como en el poder paterno sobre los hijos, bastante parecido al sometimiento de los esclavos, dado que el

padre podía casarlos y divorciarlos a su gusto, y podía venderlos varias veces, si por diversas cosas volvían a su propiedad, aunque aquí, la temprana Ley de las Doce Tablas limitó el derecho de vender el hijo a tres veces, pasadas las cuales quedaba libre para siempre. En cuanto al poder marital, ya se ha visto su evolución, desde la servidumbre originaria a la libertad final. Esta evolución se clarifica aún más a la luz de la historia del régimen de bienes de la mujer casada, que ahora se puede seguir minuciosamente desde el descubrimiento, por parte de Niebuhr, del manuscrito del jurisconsulto romano Gayo, brillantemente analizado por Maine (68). En el proceso de emancipación de los miembros de la familia patriarcal, las mujeres solteras empezaron por tener un derecho de propiedad más independiente que el de las mujeres casadas, sometidas a la *manus* del marido. Pero pronto cobró fuerza el matrimonio sin *manus* y, además, se fue debilitando la tutela, de modo que la relación entre marido y mujer empezó a tomar el carácter de una sociedad conyugal voluntaria, a la que podía poner fin el divorcio a voluntad de las partes, concepción que será combatida de forma implacable por el cristianismo posterior. Esta circunstancia de un matrimonio que deja los bienes de la esposa fuera de la propiedad del marido y la conversión de los poderes de la tutela en algo puramente nominal situaban la condición jurídica de la mujer romana a la altura de una mujer española o francesa de la primera mitad del siglo XX, casada en régimen de separación de bienes. Ello requiere no confundir las cosas y no fijarse únicamente en la dote, bastante parecida en el derecho romano y en el posterior derecho europeo continental, con sus múltiples variantes. La institución de la *dote* respondía a la contribución que la familia de la mujer, o ella misma, aportaban para ayudar al marido en los gastos del matrimonio. El capital de la dote era inalienable, salvo autorización judicial, y la renta pertenecía al marido. Los bienes de la mujer fuera de la dote y los que pudiera heredar después de su familia constituían bienes parafernales sobre los que la mujer tenía plena propiedad y control. Henry Maine resume admirablemente la esencia de esa evolución histórica: *"el derecho romano comenzó por dar al marido la plena propiedad de los bienes de la mujer, dado que ésta era considerada legalmente como hija suya. Al final, estableció que la mujer gozaba de la libre disposición de sus bienes, salvo el caso de la parte determinada por convenio para contribuir a las cargas de la casa conyugal"* (69).

El derecho, la moral y las costumbres de la época imperial romana atestiguan una vida familiar mucho más libre y avanzada de lo que suelen expresar

los tópicos y lugares comunes de la ignorancia diplomada al uso. Es obvio que la patria potestad romana comenzó con un despotismo sólo comparable a los más ancestrales regímenes patriarcales, y con una ferocidad en sus prescripciones legales difícilmente superables, si bien no es fácil establecer jerarquías entre las barbaries primitivas. Lo que constituye un enigma de la patria potestad romana, según la expresión de Maine, es la lentitud con que los privilegios del *pater familias* se eliminaron, especialmente en el caso de los derechos del padre sobre los bienes de los hijos (70). Esa tenacidad en mantener las formas de la patria potestad primitiva, templada por las nuevas leyes imperiales y por la presión moral de las costumbres y la opinión pública, no pudo, al final, resistir el impulso del individualismo y de los derechos subjetivos, propiciado por el desarrollo del Estado romano y la extensión de la ciudadanía. El individuo, y no la familia, pasa a ser el verdadero titular de los derechos políticos ciudadanos, pero igualmente es el protagonista del derecho civil, reflejado en el contrato. Frente a las viejas formas de la reciprocidad de los derechos y deberes nacidos de la familia, se va imponiendo un orden de relaciones derivadas de la voluntad libre de los individuos, que se establecen en el contrato. La constatación de este hecho lleva a Maine a formular, muy en el estilo del siglo XIX, la característica básica de la ley del progreso: el paso del estatus al contrato (71). F. Engels pretendió ironizar sobre el "extraordinario" descubrimiento de Maine, que identificaba el progreso con el paso de una situación hereditariamente transmitida a un estado de cosas libremente consentido, argumentando que eso, en la medida en que fuera cierto, ya lo habían dicho él y Marx en el *Manifiesto Comunista.* Además, *"para contratar* –sigue diciendo Engels– *se necesitan gentes que puedan disponer libremente de su persona, de sus acciones y de sus bienes, y que se encuentren unos en presencia de otros con iguales derechos"* (72). Bien, con independencia de que en el *Manifiesto* no hay una formulación equivalente a la que se hace en *El Derecho Antiguo* –a menos que se tome por tal la afirmación de que "el *lugar de la antigua sociedad burguesa… será ocupado por una asociación libre en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos"*– lo que dice Maine es que, ya al final del mundo antiguo, se da un gran progreso en la concepción del derecho y de las relaciones familiares, al pasar del estatus al contrato, porque la idea jurídica romana del contrato supone, precisamente, la existencia de individuos libres e iguales. La idea moderna del contrato, tanto en el derecho privado como en el derecho público, implica el ejercicio de la voluntad

individual libre, sin coacciones ni más límites que los derivados de las propias garantías del contrato.

Sin embargo, la amplia perspectiva que abría el predominio del contrato sobre el estatus no iba a constituir un avance rectilíneo en la vida social, tal y como lo concebían los doctrinarios del progreso en el siglo XIX. Al contrario, los vaivenes en el curso de la historia, los *ricorsi* que decía Juan Bautista Vico, hicieron retroceder la libertad que había logrado la familia romana. A partir de las constituciones y las leyes de los emperadores cristianos, la Iglesia, espoleada por la corrupción y el relajamiento moral de la decadente sociedad romana, empezó a minar la libertad alcanzada por las nuevas formas familiares, generando una reacción victoriosa contra las doctrinas abiertas y liberales de los grandes jurisconsultos romanos de la época de los Antoninos (73). A esta actitud y a esta reacción provocada por el cristianismo hay que unir la conquista de los pueblos germánicos, con sus costumbres y sus ideas jurídicas, constituyéndose las nuevas formas familiares de la Edad Media europea, donde confluyen el derecho romano, el derecho germánico, el derecho canónico y el ascetismo cristianos, dentro de las nuevas realidades sociales.

Los pueblos germánicos que conquistan el Imperio Romano traen una idea patriarcal de la familia. Contaban, por supuesto, con tradiciones matriarcales, que se pueden hallar en sus sagas, leyendas y epopeyas, incluyendo aquí los *Nibelungos,* donde la venganza de Crimilda se suele parangonar con la venganza de Orestes como acto simbólico del triunfo del principio patriarcal. Tácito cuenta también, en su *Germania,* que los pueblos que la habitaban creían que era propio de la mujer algo sagrado y profético, y que *"los hijos de la hermana honran por igual al tío materno que al padre",* afirmación que ha hecho correr mucha tinta entre los partidarios de imaginar una necesaria y universal etapa de matriarcado (74). Pero la *Ley Sálica,* que era una norma positiva y no un canto épico, excluía a las mujeres de la sucesión al trono, y los españoles aún andamos hoy debatiendo la conveniencia o la justicia de tal principio en nuestro ordenamiento constitucional. Puestos a recordar precedentes germánicos antiguos, se podía hablar de la costumbre heroica del rapto de la mujer, a ser posible por la violencia. El derecho de propiedad sobre la mujer tenía su origen en el rapto o en el modo menos heroico de la compra, que se conserva sublimado en ciertas formas rituales de la boda y del matrimonio. Todavía en el siglo XX, en plena región de Salzburgo, era frecuente que el padrino designado por el novio se presentara en casa de la novia acompañado de una tropa

armada para llevársela (75). La realidad nos muestra que la patria potestad del antiguo derecho germánico era tan despótica como la del antiguo derecho romano: el marido compraba a la mujer de forma generalizada, ya se tratara de godos, francos, sajones, escandinavos, lombardos, burgundios o anglosajones. Todos los simbolismos de anillos nupciales, velos de novia, arras y demás accesorios servían para transferir al marido los derechos sobre la mujer y los hijos, incluidos el de castigarlos, venderlos o matarlos, sin acepción de sexos o de mercancías. Por supuesto, el adulterio de la mujer era severamente castigado, no por razones morales, sino porque se consideraba una usurpación de los derechos del marido y de su propiedad, convirtiéndose él mismo en el propio juez de la adúltera. El hombre, dado que era siempre el propietario, no cometía nunca adulterio (76). Este derecho y estas costumbres antiguas fueron evolucionando, pero dentro de las coordenadas de un Estado señorial, donde había señores, vasallos y pecheros, a los que correspondían también unas formas acordes de familia, donde el patriarcalismo era la norma. Es decir, la familia y la patria potestad germánicas habían evolucionado, pero se hallaban muy lejos del grado de libertad que se había alcanzado en Roma.

En cuanto al cristianismo, sin entrar para nada en los valores religiosos y la otra vida, está claro que supuso una limitación de la libertad matrimonial y de la situación de las mujeres alcanzada en el Bajo Imperio. Dice Bertrand Russell que *"el cristianismo, más particularmente San Pablo, introdujo una idea del matrimonio enteramente nueva: que éste existe en primer lugar, no para la procreación, sino para prevenir el pecado"* (77). Cita como prueba la epístola de San Pablo a los Corintios, donde responde a las cuestiones que éstos le habían planteado, en un ambiente donde reinaba la fornicación con toda clase de excesos. San Pablo empieza por aconsejar que lo bueno para el hombre es no tocar a mujer alguna, pero, con el fin de evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido. Recomienda a los solteros y a las viudas que permanezcan célibes como él, pero, si no pueden guardar la continencia, deben casarse, que mejor es casarse que abrasarse (78). No menciona para nada a los hijos, y el fin biológico del matrimonio parece no tener importancia, lo cual es una novedad notoria en la historia universal del matrimonio y la familia. Y también era una novedad del cristianismo la condena de toda fornicación, pues el Viejo Testamento prohibía el adulterio, pero sólo consideraba adulterio la relación con una mujer casada, siguiendo el código usual en la antigüedad. Bertrand Russell reconoce que la Iglesia

Católica enmendó la postura antibiológica de San Pablo y estableció como doctrina ortodoxa del matrimonio dos fines básicos: el que dice San Pablo y el de la procreación de los hijos. Pero "*la consecuencia de ello* –escribe Russell– *ha sido que la moral sexual se volviera aún más difícil de lo que la hizo San Pablo. No sólo el acto sexual es legítimo exclusivamente dentro del matrimonio, sino que aún entre marido y mujer es pecado a menos que esté dirigido a la procreación. De acuerdo con la Iglesia Católica, el deseo de tener descendencia legítima es el único motivo que puede justificar el acto sexual. Pero este motivo siempre lo justifica, sin importar qué crueldades pueden acompañarlo. Que la mujer odie el acto sexual, que corra el riesgo de morir en otro embarazo, que sea probable que el hijo nazca loco o enfermo, que falten recursos para prevenir la última miseria, nada de esto impide al marido exigir justificadamente sus derechos conyugales, con tal que desee engendrar un hijo"* (79).

Estas ideas, que aún hoy generan debates enconados y problemas en la legislación civil, fueron desarrolladas y exageradas por la Iglesia primitiva, los santos padres, los concilios, los obispos y el clero en general, exaltando el celibato, la continencia, el ascetismo y aún la suciedad corporal. Se atacó la costumbre de bañarse, porque el cuerpo desnudo incita al pecado, y se prestaba culto a la virginidad, hasta el punto de que *"cortar con el hacha de la virginidad la selva del matrimonio"* era, según San Jerónimo, el fin del hombre santo. Gentes como Orígenes llegaron a castrarse voluntariamente, cosa bien vista por San Ambrosio, y a otros los castraron, como a Pedro Abelardo, por haber mantenido relaciones sexuales con Eloísa. El ascetismo se mezclaba con la misoginia para degradar especialmente la condición de la mujer. Los padres de la Iglesia la consideraban como la puerta del infierno y la causa de toda calamidad pública. Aunque aquí hay que reconocer que la cosa ya comenzó con Eva y el *Génesis* o, si se quiere, con el mito de Pandora en la civilización helénica. Es cierto que, a partir del siglo XII, se produce un extraordinario florecimiento del culto a María, a la Virgen Madre, que se manifestará en toda clase de sermones, oraciones, vidas, poesías, cantos e imágenes artísticas. Y es cierto también que se procuró la recuperación de la figura de Magdalena, la prostituta arrepentida y salvada por el camino de la purificación y la penitencia. Pero todo ello se producía en un nivel de esteticismo y evasión espiritual que, en el plano social y cívico, se expresó en el amor cortés. Precisamente, para embellecer un poco la baja y dura idea del matrimonio, se buscó un recurso de alta espiritualidad, declarándolo sacramento. Pero ello sólo sirvió,

en la práctica, para agravar las cosas, porque de la condición sacramental se deriva la indisolubilidad del matrimonio y la prohibición del divorcio, que era un recurso de liberación y salida de situaciones conflictivas reconocido ya en el antiguo derecho romano. En cualquier caso, hacia el siglo XII, la sociedad medieval de Europa va a superar el extremo grado de rudeza y brutalidad en que había caído después de la confluencia de los conquistadores germánicos y el ascetismo cristiano. La aparición de las universidades, el desarrollo de las ciudades, la recepción del derecho romano, la espiritualidad del culto a María y el modelo del amor cortés van a transformar el mundo de la sociedad feudal, definida por el vasallaje y los vínculos de dependencia, pero igualmente por la división tripartita de los tres órdenes: *oratores, bellatores* y *laboratores,* los que rezan, los que combaten y los que trabajan.

En ese medio, el desarrollo del amor romántico que impulsan los juglares y los caballeros va a incidir también en la familia y la condición de la mujer. Nadie ha narrado ese acontecimiento con más belleza que el historiador Huizinga. Escribe, en *El otoño de la Edad Media: "Desde que los trovadores provenzales del siglo XII entonaron la melodía del deseo insatisfecho, fueron cantando los violines de la canción de amor cada vez más alto, hasta que sólo un Dante pudo tocar con pureza el instrumento. Uno de los cambios de rumbo más importantes, llevados a cabo por el espíritu medieval, es el que se verificó cuando este espíritu desarrolló, por primera vez, un ideal de amor con un tono fundamentalmente negativo. También la Antigüedad había cantado, ciertamente, los dolores y los anhelos del amor; pero en el languidecer de amor ¿no se veía entonces propia y exclusivamente una demora e incentivo de la segura satisfacción?… El sentimiento de dolor no radica en la insatisfacción erótica, sino en el trágico destino. Sólo el amor cortés de los trovadores ha convertido en lo principal la insatisfacción misma. Creóse entonces una forma del ideal erótico que era susceptible de recoger y albergar predominantemente un contenido ético, sin renunciar por ello a todo nexo con el amor natural a la mujer. El noble culto de la mujer, sin esperanza de ser correspondido, había brotado del amor carnal. El amor se convirtió en el campo en que había de florecer toda perfección estética y moral. Según la teoría del amor cortés, el noble amante se convierte en virtuoso y puro por obra de su amor. El elemento espiritualizante va preponderando en la lírica cada vez más. Finalmente, el amor tiene por efecto un estado de santa ciencia y piedad: la* vita nuova*. A esto tenía que seguir un nuevo cambio de rumbo. En el* dolce stil nuovo *del Dante y de sus contemporáneos habíase llegado a algo definitivo. Petrarca vacila ya entre el ideal*

del espiritualizado amor cortés y la nueva inspiración de la Antigüedad. Y desde Petrarca hasta Lorenzo de Médicis, la canción de amor recorre en Italia el camino a la inversa, hacia la sensualidad natural que llenaba a los admirados modelos antiguos. Se abandonó de nuevo el sistema del amor cortés, tan artificiosamente construido" (80).

Esta bella y larga cita de Huizinga da una visión espléndida del viaje que la canción de amor hace en Italia, desde el modelo del amor cortés, en la ida, al modelo de la sensualidad antigua, en la vuelta. Pero ocurre que, en realidad, no hay tal vuelta y, además, el modelo del amor cortés es básicamente literatura de evasión y juego cortesano, sin que afecte gran cosa a la realidad social y a la situación jurídica del matrimonio. Lo que se aprecia a simple vista es un cambio en las relaciones entre hombres y mujeres de las clases elevadas, caracterizadas por lo que en Francia se llamaba el *fine amour,* donde la mujer, la dama, ocupaba una posición central, en torno a la que se movía un universo de galanteadores, adoradores y cantores que le rendían homenaje con poemas y canciones, que los trovadores extendieron por diversas partes de Europa. Este amor cortés se desarrollaba en las cortes y casas principales y no tenía nada que ver con el matrimonio, dado que la dama estaba casada y los galanteadores eran solteros, generalmente de una condición inferior a la del señor de la casa y de la dama festejada, que conducía el juego arriesgado de la aventura erótico-poética, no siempre destinada a terminar bien, en la que participaban caballeros y clérigos, normalmente excluidos de la vía matrimonial. Entre los villanos y campesinos trabajadores no había lugar para el amor cortés, reinaba la incultura y la brutalidad, y sus mujeres eran violentamente acosadas, asaltadas y violadas sin miramiento alguno por parte de los caballeros corteses. Por eso, para entender la aparente buena acogida del modelo del amor cortés, dice Georges Duby que hace falta considerar las prácticas matrimoniales vigentes entre la aristocracia feudal, dado que al orden de los villanos trabajadores no les afectaba el modelo (81).

El matrimonio era una cosa muy seria entre las familias nobles, pues debía asegurar el mantenimiento y la reproducción del orden social, a través de las generaciones que se transmitían el privilegio de la sangre. En la época del amor cortés, la Iglesia mantenía que la unión matrimonial debería apoyarse en el acuerdo de los sentimientos de los cónyuges; pero los propios clérigos se encargaron de llamar a esos sentimientos afecto y amistad, y no amor, palabra que se asociaba al placer pecaminoso. Todo matrimonio lo era de razón,

después de prolongadas negociaciones y cálculos de los intereses de las respectivas familias, que debían cuidar especialmente la limitación sucesoria de los linajes. Ello conducía a la práctica de reducir la nupcialidad de los varones, procurando casar bien al hijo mayor y dejando a los demás a la aventura de la guerra, la Iglesia o la caza de alguna doncella heredera de bienes, a ser posible sin hermanos, que permitiera iniciar un linaje propio. De esa forma, abundaban los jóvenes solteros y los adultos sin esposa, que además de buscar su satisfacción entre las sirvientes, campesinas y prostitutas, veían como aventura atractiva la seducción de alguna dama casada o de alguna doncella rica, ya fuera a la hora del alba o a la del toque de oración. Y esa aventura, poéticamente celebrada por trovadores y juglares, no sólo trataba de quitar hierro al adulterio de la dama, que siempre entrañaba peligros ciertos, sino de cantar y exaltar muchas veces a la dama como centro de poder y mediadora de prebendas y favores que podían ser dispensados por el señor, auténtico titular del poder y de la concesión de beneficios (82).

El amor cortés no tuvo gran repercusión en la legislación sobre el matrimonio y la familia, como se puede ver en el derecho canónico y las leyes feudal-cristianas, que sitúan la condición de la mujer en un grado muy inferior al que ya se había logrado en el Imperio Romano. Sin embargo, al inculcar la mesura y la amistad, al cantar el control de las pasiones y la delicadeza de los sentimientos, al sustituir la captura, el rapto y la posesión brutal por la seducción refinada y el cortejo culto, el amor cortés logró una elevación de las costumbres y de la educación, que, al extenderse también a las damas y a las doncellas, implicaba una cierta promoción y un mayor decoro. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que, en los propios días del amor cortés, hacia finales del siglo XII, apareció un tratado sobre el amor –*De amore*– de Andrés el Capellán, escrito en latín, que, si bien se consideró durante mucho tiempo poco menos que un código del amor cortés, estudios recientes más rigurosos niegan el carácter cortesano del *Tratado,* estimando, por el contrario, que en realidad se trata de una crítica (83). Andrés el Capellán es un clérigo culto y erudito, especialista en derecho canónico y en derecho romano, que expone, para las gentes de la corte, las reglas y costumbres del *fine amour,* recordando la necesidad de refrenar y dominar las pasiones amorosas, sin olvidarse de los clérigos y de las monjas, y llevando a cabo una sátira de esas costumbres de aristócratas y clérigos, donde abundan la misoginia y la reprobación del amor carnal. Viene a ser un tratado didáctico, donde se muestran los conflictos de la

época, muy especialmente de la Iglesia y la sociedad feudal, destacando la sagrada institución del matrimonio: *"Decimos y afirmamos* –se lee en el *Tratado*– *tras reconsiderar el contenido de vuestras palabras, que el amor no puede extender sus fuerzas entre dos esposos. En efecto, los amantes se dan todo gratuitamente el uno al otro y sin que una razón lo obligue: en cambio, los esposos están obligados, por el deber, a satisfacer sus mutuos deseos y a no negarse nada"* (84). La obra influyó en la literatura europea hasta avanzado el Renacimiento, ya se trate del *Roman de la Rose,* del *Corbacho,* de *La Celestina* o del *Libro di varia storia,* de Antonio Pucci, que abren la vía del Renacimiento, especialmente en Italia, donde se va imponiendo, a partir de Petrarca, la nueva sensualidad; pero no para regresar a la Antigüedad, como afirma Huizinga, sino para avanzar hacia las nuevas formas individualistas y burguesas del humanismo italiano.

Dice Jacob Burckhardt que, en la alta sociabilidad del Renacimiento, la mujer era igualmente estimada que el hombre, recibiendo una educación muy semejante, participando de la cultura literaria y de una personalidad notoria (85). Eso ocurre sólo en parte y en algunos círculos, pero lo que sí aparece con nitidez son los nuevos valores económicos y morales de la familia burguesa, que quedaron claramente expuestos en *Los libros sobre la familia,* de León Battista Alberti, donde el gran arquitecto y humanista quiere hacer de la vida doméstica familiar un sistema ordenado y próspero, como si se tratara de una obra de arte (86). La concepción burguesa de una economía racional, desarrollada, basada en el cálculo y la programación, exige unas nuevas formas de convivencia, de organización y de trabajo, que hacen necesaria la educación de todos los miembros de la familia en los valores básicos de la nueva moralidad: el tiempo, el binomio honor/virtud y lo que llama la *masserizia.* El valor del tiempo, que ahora los nuevos relojes permiten medir con precisión, implica emplear la vida en empresas y actividades honorables, que utilicen el talento y la virtud para no desaprovechar la fortuna que permita acumular la *masserizia,* la riqueza de bienes materiales, de dinero y de otras cosas, que se derivan de un buen gobierno de la familia, de cuya casa tendrá la mujer las llaves y el control, cumpliendo en el plano doméstico las mismas funciones que el pater familias en el más vasto mundo exterior (87). En la consecución del bienestar y la riqueza interviene la fortuna, pero sobre todo, la autoridad, el orden, el cálculo, el honor y la reputación de la familia. Ésta ocupa un lugar central en el desarrollo de la nueva sociedad capitalista, y los factores del buen gobierno familiar son los mismos que los de la empresa moderna: sentido y valor del

tiempo; orden y administración de las cosas; ahorro y laboriosidad; educación en los principios de la virtud y de la fama. Fama que afectaba, por ejemplo, al núcleo central y florentino de la familia Alberti, pero también a las familias de parientes diseminadas y dispersas, por varias ciudades europeas (88).

Hay aquí una referencia a la fama mercantil de las familias Alberti dispersas por Europa, a veces con un lejano parentesco, pero alejadas de cualquier semejanza con lo que se pudiera considerar una familia extensa. Al contrario, tanto en la ciudad como en el campo, las tendencias individualistas europeas irán propiciando lo que llamó Durkheim "contracción" de la familia, en el sentido de una generalización de la familia conyugal nuclear. En ella, sin embargo, van a pesar las formas jurídicas y los preceptos morales derivados de la amalgama del cristianismo con las normas romanas y germánicas. Más allá del culto a María y del amor cortés, más allá de la espiritualidad abierta del nuevo individualismo renacentista, el ordenamiento legal de la Edad Media dejó dispuesta una cierta síntesis de principios y normas romanas, germánicas y cristianas, con fortuna muy desigual. Allí donde predominó el derecho romano, como en el caso de las mujeres no casadas, éstas generalmente se vieron libres de la tutela de la familia. Donde el derecho germánico se impuso más, como ocurrió con las mujeres casadas, el marido vino a heredar los poderes que tenían antes los parientes varones de la mujer, sometida a numerosas incapacidades legales. Y a ello se unió el derecho canónico, suprimiendo el divorcio y estableciendo una subordinación de la mujer y de la hija que se proyectará sobre toda la Europa moderna. Es cierto que, en cuanto a la filiación, dejó de constituirse sobre la base exclusiva de la agnación, para establecer la cognación, que hacía valer también los derechos y el parentesco por la línea femenina. Pero el conjunto de la situación familiar era claramente regresivo en lo que afectaba a las mujeres casadas. Henry Maine lo señala con la firmeza que le permite su gran conocimiento del derecho antiguo: *"Esa situación* –escribe– *era en parte inevitable, porque una sociedad que conserva una tintura de instituciones cristianas, no puede dar a las mujeres casadas la libertad personal que les concedía el derecho romano medio; pero sus incapacidades en cuanto a los bienes reposan sobre una base distinta que su incapacidad personal y, con la tendencia a consolidar y a conservar las primeras, los canonistas han hecho un daño considerable a la civilización. Quedan muchos vestigios de una lucha entre los principios laicos y los eclesiásticos; pero el derecho canónico ha prevalecido en casi todas las partes"* (89).

Además de prohibir toda clase de divorcio, la Iglesia prosiguió su campaña contra lo que llamaba concubinato y, al fin, en el Concilio de Trento, logró rematar su obra medieval, al declarar nulo todo matrimonio que se hubiera contraído sin la intervención y la bendición sacerdotal y canónica. Hasta entonces, se consideraba válido el matrimonio contraído ante testigos con la pura conformidad de los contrayentes. A partir de 1563, se consideró concubinato todo matrimonio contraído sin la ceremonia religiosa canónica y quedaba, por tanto, prohibida y castigada la unión (90). Esta situación, en los países meridionales, ha durado a veces hasta nuestros días. Sin embargo, tampoco se puede pretender un buen análisis de las estructuras familiares y de los sistemas sociales en que se hallen insertas a partir de meras consideraciones jurídicas, por importantes que sean. Lo mismo que no es posible entender el parentesco si nos quedamos en los presupuestos elementales de la familia biológica. Aquí resulta clarificadora la doctrina de Lévi-Strauss, al señalar el carácter social del parentesco, más allá de los lazos biológicos de filiación o consanguinidad entre los individuos. "*El carácter primordial del parentesco humano* –escribe– *exige establecer, como condición existencial, un conjunto de relaciones entre lo que Radcliffe-Brown llama "familias elementales". Por tanto, lo verdaderamente elemental no son las familias, meros términos aislados, sino la relación entre esos términos"* (91). Esas relaciones, a veces, tienden a corregir rigideces normativas entre los lazos biológicos o las concepciones jurídicas. Y, así, vemos que la filiación tiende a ser bilateral, dado que todo hijo tiene un padre y una madre biológicos. Pero allí donde a efectos jurídicos prevalece la descendencia patrilineal y, por tanto, existe un poderoso vínculo jurídico entre el padre y el hijo, suele darse también una compensación de vínculos afectivos entre el hijo y la madre, y aún entre el hijo y los parientes maternos. Y donde predomina un sistema de filiación matrilineal, suelen darse unas relaciones compensatorias entre el hijo, el padre y los parientes paternos. Lo cual viene a dar la razón al antropólogo E. Leach, cuando indica que las relaciones familiares pueden ser tan variables como cualesquiera otras relaciones sociales, y que es peligroso simplificar las cosas a partir de grandes teorías que definan la estructura de los sistemas sociales totales (92). Eso es así, pero resulta difícil sustraerse a la fascinación intelectual de una teoría general que explica la globalización del sistema, a la manera de lo que representa la ley de la gravitación universal de Newton. En este sentido, Lévi-Strauss se esfuerza en ofrecernos una omnicomprensiva ciencia del hombre, equivalente a la que persiguen

Marx o Freud. Él mismo se encarga de decirnos, en *Tristes trópicos,* la impresión que recibió al conocer las teorías de Freud y de Marx y sus métodos de comprensión profunda, que le daban la pauta para poder "estudiar el hombre" en un sentido universal, más allá de las cuestiones referidas a una sola civilización (93). Los estudios fragmentarios se revelan incapaces por sí solos de explicar ese hecho revolucionario, específicamente humano, que constituye el paso de la Naturaleza a la Cultura, y que determina el proceso de la sociedad, no necesariamente en la dirección progresista anunciada por la Ilustración, pues Lévi-Strauss concluye sus *Trópicos* de forma pesimista, afirmando que la antropología culminará en la ciencia de la entropía, de la extinción, fruto del vano intento humano: *"El mundo ha nacido sin el hombre* –escribe– *y acabará sin él"* (94). Es posible que Lévi-Strauss refleje el espíritu de su tiempo, como dice E. Leach (95), pero su conclusión final no incita demasiado al esfuerzo de explicar un destino tan trágico.

Volviendo a la familia, en la sociedad occidental cristiana, que es la que estamos considerando aquí, la síntesis o amalgama de los principios morales y las normas jurídicas derivadas del mundo romano, germánico y cristiano se proyectó, en el orden familiar, en diversas formas a lo largo y ancho de la Europa moderna. Unas veces en forma de familia nuclear. Otras, en forma de familia patriarcal, familia compuesta o familia extensa. Y estos tipos tampoco son del todo significativos, porque hay otras posibles clasificaciones que se acercan más a la realidad, como pueden ser la familia campesina, la familia urbana o la familia industrial. La familia patriarcal constituyó el tipo predominante que hemos visto en la sociedad antigua y la sociedad feudal, con una concentración de poderes en el padre de familia; pero podía adoptar varias formas: conjunta, troncal, extensa, incluso nuclear. En la familia conjunta, el padre, la madre, los hijos y las familias de éstos constituían una sola sociedad doméstica. A veces, como ocurría en las familias ricas de la antigua China, se incluían también en ella a las concubinas y sus vástagos. En la familia troncal, que Le Play consideraba especialmente adaptada para las exigencias de la industrialización, los miembros más jóvenes emigraban a sitios diversos, pero el núcleo esencial, su raíz, permanecía en la vieja casa o la vieja tierra, dirigida por uno sólo de los hijos. Le Play veía muy funcional a esta familia en la era industrial, pero su origen es agrario e implica un régimen de sucesión encaminado a evitar la fragmentación de la tierra y el mantenimiento del patrimonio familiar, como ocurría en España con los mayorazgos. En cuanto a la familia

extensa, aunque se habla mucho de ella, es un concepto impreciso y confuso, que abarca un grupo de parientes unidos generalmente por un sistema unilateral de filiación, que forman hogares compuestos y desarrollan actividades económicas comunes. Pero también se utiliza el término para referirse a familias nucleares residentes en la misma localidad, en hogares distintos, y unidas por una empresa económica común. Los *Nuer* de la región del Nilo, estudiados por Evans-Pritchard, que constituyen linajes agnaticios, viven en familias extensas concentradas en torno al ganado. La propia unión matrimonial se lleva a cabo mediante el pago de ganado y la condición legal de los cónyuges y de sus hijos se define mediante derechos y obligaciones respecto del ganado, del que es propietaria la familia. A medida que los hijos van llegando al estado adulto, se casan por orden de antigüedad, pagando con vacas procedentes de la manada familiar, y el hijo siguiente no podrá casarse hasta que la manada se haya recuperado. Cuando muere el cabeza de familia, la manada sigue siendo el centro de la vida familiar, estando mal visto desmembrarla, al menos hasta que se ha casado el último vástago (96). Los hijos casados suelen vivir con sus mujeres e hijos en casas contiguas, que según un estricto código de linajes, segmentos y familias, se estructura en un sistema de cabañas, casas y caseríos. El caserío, ocupado por parientes agnaticios próximos, con frecuencia hermanos y sus familias, es la base en que se asienta una familia extensa compacta (97).

En la sociedad occidental, la concepción bilateral del parentesco origina una red muy amplia y densa, que puede facilitar la constitución de familias extensas, a veces unidas por las actividades que realiza el grupo, en el que pueden llegar a insertarse gentes que no son parientes y que pueden dar paso a un grupo corporativo. Pero, de todos modos, la familia nuclear es la forma más universal de la sociedad occidental moderna e industrial, sometida a profundas transformaciones en la segunda mitad del siglo XX.

3. LA FAMILIA NUCLEAR MODERNA

La idea de una familia nuclear conyugal, adaptada a la estructura y a las funciones de la sociedad industrial del Occidente desarrollado, jugó un papel de primer orden en la concepción del Estado de Bienestar que se implantó en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. En las sociedades primitivas

se pueden hallar también formas de familia nuclear. Es más: en su *Estructura Social,* G. P. Murdock llega a decir que "*la familia nuclear es un grupo social universal",* que existe en todas las sociedades conocidas como grupo diferenciado, ya sea como forma única de familia, ya sea como unidad básica integrante de formas familiares más complejas (98). No parece que se pueda hacer esa generalización tan categórica, dado que hay varios casos que la contradicen; pero, en cualquier caso, en las sociedades primitivas, las formas de la familia nuclear aparecen insertas en la estructura totalizadora de la vida del grupo. En cambio, la familia nuclear de la sociedad moderna se caracteriza por constituir un grupo íntimo, un "grupo primario", en la terminología de Cooley: donde se configura la personalidad básica de los constituyentes de ese grupo (99). El camino seguido para arribar a ese tipo de familia nuclear ha sido complejo y se hizo conviviendo con otras formas familiares de tipo campesino y en ambientes religiosos y culturas diferentes. Sin embargo, hacia mediados del siglo XX, la teoría sociológica del Occidente capitalista se vio dominada por las doctrinas funcionalistas, simbolizadas especialmente en la obra de Talcott Parsons, que desarrollaron y difundieron la idea de que la familia nuclear conyugal era la más indicada y la mejor adaptada para el buen funcionamiento de la sociedad industrial desarrollada.

Eso implicaba poner en una estrecha relación las actividades de la sociedad industrial con las funciones básicas que corresponden a la familia nuclear.

Murdock, en su citada *Estructura Social,* estimaba que esas funciones eran cuatro: la económica, la sexual, la reproductiva y la educativa. La familia aparecía así como una cooperación económica entre un hombre y una mujer, caracterizada por la división sexual del trabajo, donde se satisface y controla el impulso sexual, a la vez que se sirve a la exigencia social de la reproducción. Además, la educación que reciben los hijos en la familia se orienta a una socialización que los prepara para ser miembros activos de su sociedad y, al mismo tiempo, para adquirir los valores y los conocimientos acumulados de la cultura. Kingsley Davis también venía a *"caracterizar las principales funciones sociales de la familia como clasificadas en cuatro divisiones estrechamente vinculadas entre sí: reproducción, manutención, ubicación y socialización de los jóvenes"* (100). Sin embargo, Davis reconocía, a continuación, que la familia cumple además otras funciones, como la producción económica, el cuidado de los ancianos, el control político y la protección física, si bien en estos casos pueden existir otras instituciones que compartan y mejoren el cumplimiento

de esas necesidades y finalidades. En el caso de las cuatro funciones básicas, aunque no existe ninguna vinculación necesaria entre ellas –la procreación, por ejemplo, puede ser cumplida por personas que nada tengan que ver con la posterior socialización de los hijos– sí se necesita un grupo estructurado para llevarlas a cabo, sea cual fuere su nombre, dice Davis. Y añade: *"En primer lugar, tiene que ser un grupo biológico, porque la reproducción exige que existan relaciones sexuales entre dos personas y relaciones biológicas entre todos los miembros del grupo. En segundo lugar, tiene que ser un grupo que trabaje, con solidaridad económica y división del trabajo entre sus miembros, porque el cuidado y mantenimiento de los niños así lo exigen. En tercer lugar tiene que ser un grupo cuyos miembros iniciales y posteriores tengan un* status *de clase similar, con sentimientos y ventajas de clase comunes, porque la adscripción del* status *y la educación para el* status *exigen esa homogeneidad. En cuarto término, debe ser un grupo íntimo, que posea una habitación común y que perdure largo tiempo, porque el período reproductivo humano y el período de dependencia de los hijos son prolongados"* (101).

Este texto, escrito a mediados del siglo XX, representativo de las doctrinas funcionalistas, resulta indicativo de la limitación de funciones y de la división del trabajo dentro de la familia, en unas circunstancias en que su papel se veía ya muy reducido, a pesar de la ausencia de una crítica profunda de su estructura y de las relaciones entre miembros, que se había hecho ya en otros planteamientos doctrinales. En un libro de Müller-Lyer sobre la familia, de la primera década del siglo, se daba una visión significativa de la misma familia nuclear. La familia había dejado de ser una unidad de producción, una hermandad productiva, para devenir en unidad de consumo. Socavadas y disueltas las formas señoriales de la economía solariega; liberados siervos y esclavos; reducida la familia a su núcleo básico y reducido el número de hijos por familia; asumida por el Estado la función educativa universal en escuelas públicas; desplazado el *status* por el contrato; transformada la antigua casa familiar en las modernas casas de pisos, muchas veces de alquiler, que hacía imposible las antiguas formas de la hospitalidad; producidos numerosos cambios en la legislación, en el trabajo y en las costumbres respecto de las antiguas relaciones familiares, todavía le quedaban a la institución doméstica una serie de funciones preeminentes. Müller-Lyer menciona las siguientes: la función económico-doméstica del gobierno de la casa; la procreación, crianza y educación moral de los hijos; la regulación del contingente de población;

la selección de la población en cuanto a la mejor calidad de la "materia prima humana"; el trato social cotidiano y las formas de la sociabilidad; el cuidado de los enfermos y de los ancianos, en conexión con el desarrollo de los cuidados en clínicas y hospitales; la posesión y transmisión hereditaria del capital y otras propiedades; y la decisión en la elección del oficio profesional (102).

Aquí, las funciones son más amplias que las indicadas por Murdock o Davis, pero, en cualquier caso, se sitúan en el lado de acá de la llamada gran divisoria de aguas que separa el mundo antiguo del moderno. En el lado antiguo de la divisoria, se sitúan las sociedades basadas en un parentesco de múltiples categorías exclusivas (clanes, tribus, linajes), que desempeñan funciones religiosas, políticas y económicas, junto a los grupos domésticos más reducidos encargados de las otras funciones señaladas para la familia. En la vertiente moderna de la divisoria, las sociedades han reducido el parentesco a su núcleo básico, estructurado mediante unas relaciones liberadas de controles políticos y religiosos. Queda en medio la familia extensa clásica como se entendió desde fines de la Edad Media hasta la industrialización, que se mantuvo hasta muy tarde en algunos países como Rusia, y que en otras partes derivó en formas características de las sociedades campesinas de Occidente, donde el grupo familiar produce para su propio consumo y para cumplir con las obligaciones respecto de quienes poseen el poder político, económico y religioso, que se traducen en múltiples gabelas, impuestos, diezmos y primicias, que han de salir de la explotación familiar como unidad básica de producción y consumo (103). De todos modos, es preciso no empecinarse en describir las sociedades campesinas como tipos puros, pues, al contrario, lo que suelen existir son situaciones mixtas, dado que hay grupos familiares que no se dedican a la producción agraria, que existen mercados e intercambios, y que muchas familias campesinas producen tanto para el consumo propio y los impuestos, como para el intercambio en el mercado y el consumo urbano. Sin contar con el hecho de que, en el medio agrario, se pueden dar, y de hecho se dan, formas de producción agraria capitalista, con su correspondiente proletariado (104).

La industrialización, además de arrumbar con la mayor parte del modo de producción campesino, va a generar un cambio decisivo de la estructura familiar, que se viene identificando con la familia nuclear moderna. Ese cambio no debe examinarse únicamente por el lado de la pérdida de funciones, que se ha visto anteriormente, sino también por la vertiente que refleja su pérdida de influencia social y política y la crisis interna de autoridad. Algunos han

situado, ya en el siglo XIX, esa pérdida de influencia y esa crisis de autoridad como un proceso desintegrador de la familia, negativo para la buena dirección del progreso, se debería ser reconducido mediante un retroceso que devuelva sus fueros al grupo familiar. Es el caso de Herbert Spencer. Para no entender mal algunas frases sueltas de Spencer que se citan sin referencia a su sistema teórico, conviene recordar que, para él, la génesis y evolución de la familia se amolda a la ley general de evolución, que es una ley del progreso que lleva, en el caso de la sociedad humana, de un predominio inicial del tipo militar despótico y guerrero al tipo dialogante y competidor de la sociedad industrial pacífica. Ello ha ocurrido en la esfera individual, en la esfera pública y en la doméstica. La sociedad familiar ha evolucionado de las formas tiránicas poligámicas y promiscuas de los tiempos primitivos, a las que estaban sometidos los hijos y las mujeres, a unas formas de monogamia e igualación de sexos, que irán aumentando, piensa Spencer, a medida que progrese el industrialismo y decline el militarismo. Sin embargo, para él, una cosa es que las mujeres tengan derecho de voto y que desaparezcan las barreras para acceder a todos los niveles de la educación y otra que sea conveniente que las mujeres ejerzan el poder político en el Estado, mientras éste no sea totalmente industrial y tenga que hacer frente a conflictos y situaciones bélicas. El progreso implica una mejora de la condición de las mujeres y esta condición se mejora, a su vez, "cuando se establece cierta semejanza entre sus ocupaciones y las de los hombres", aunque Spencer entiende que es mucho más importante que las mujeres, en la esfera doméstica, se encarguen de dar una buena educación a sus hijos que el hecho de ocuparse en el comercio o la industria (105). Por otra parte, el individualismo liberal de Spencer trata de reducir al mínimo la intervención del Estado, abogando por un grado máximo de libertad y autonomía de los sujetos, especialmente defendida en su libro *El individuo contra el Estado.* No resulta, pues, sorprendente que vea con malos ojos la desintegración y merma de las funciones familiares en beneficio de la intervención estatal. El Estado tiende a sustituir a los padres en la educación de los hijos y en otras responsabilidades históricas de la familia. Ello no es, ni mucho menos, una forma de progreso social y cabe esperar que se reconduzcan las cosas. "*El Estado* –escribe– *se ha inmiscuido demasiado en las funciones de los padres y creo que a la desintegración actual de la familia sucederá una reintegración doméstica… por cuya influencia la vida de la familia se separará de la del Estado tanto como lo estaba primitivamente"* (106).

Esa fe spenceriana en el retroceso del intervencionismo estatal se vio claramente desmentida en el siglo XX, tanto por el surgimiento de las formas despóticas del Estado totalitario –ya fueran marxistas de izquierda o fascistas de derecha– como por la gran expansión de las funciones previsoras de la existencia y la prestación de servicios asistenciales que va a asumir el Estado liberal-democrático del Bienestar. Esa intervención y esas prestaciones estatales hay que contemplarlas no sólo desde la asunción progresiva de funciones por parte del Estado, sino también desde la conquista de los derechos de ciudadanía por parte de los individuos, que tuvieron que librar batallas en diferentes frentes, entre los que se encuentra la familia y sus estructuras de autoridad.

La autoridad es una categoría histórica central, que juega un gran papel en la vida de los individuos y de los grupos para obligar a una interiorización de las relaciones de mando y subordinación. La inmensa mayoría de los hombres han trabajado y han vivido siempre bajo la dirección y a las órdenes de unos pocos, expresándose su dependencia en una *"existencia material deficiente",* según dice Max Horkheimer (107). Sin embargo, según se ejerza el mando y la autoridad, puede haber distancias abisales en la situación de quienes se ven obligados a la subordinación. "*En la autoridad* –sigue diciendo Horkheimer– *descansan tanto la entrega ciega y esclava, fruto en lo subjetivo de la pereza mental y de la incapacidad para tomar decisiones, y que contribuye objetivamente a la persistencia de situaciones oprimentes e indignas, como también la consciente disciplina de trabajo en una sociedad floreciente. Y, sin embargo, ambos modos de existencia se diferencian como el sueño y la vigilia, como la prisión y la libertad"* (108).

El mundo moderno, en su apelación a la razón y el cálculo, va a propiciar esa fórmula de la disciplina consciente, haciendo que los hombres aprendan a someterse pacíficamente a la jerarquía de quienes han de conducir el progreso, camino de la libertad. Ello era un presupuesto básico de la Ilustración y del Liberalismo, que exigía una acomodación de las instituciones a esas formas de obediencia y cumplimiento del deber, que se ven propugnadas y exaltadas por toda la filosofía y la literatura de la modernidad. La familia, como institución decisiva para la educación y la socialización de los caracteres y valores de las nuevas generaciones, se ve llamada a cumplir un papel de primer orden en esa nueva realidad industrial y productiva. Pero ha de empezar por revisar su propia estructura de autoridad. Que la función de la familia debe educar para un comportamiento autoritario, que se corresponda con el autoritarismo de

la sociedad y del Estado, era doctrina del cristianismo, al menos desde San Agustín. "*La familia* –escribe en *La Ciudad de Dios– debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad. Y como todo principio hace referencia a un fin en su género, y toda parte se refiere a la integridad del todo por ella participado, se desprende evidentemente que la paz doméstica se ordena a la paz ciudadana, es decir, que la bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y el obedecer. Según esto, el padre de familia debe tomar de las leyes de la ciudad aquellos preceptos que gobiernen su casa en armonía con la paz ciudadana*" (109).

San Agustín quería que el cristiano se educara para ser un buen ciudadano, pero lo que se pretendía en los tiempos de la industrialización, y, muy especialmente, en el área del protestantismo, era formar a la gente en un espíritu de trabajo, obediencia y ascetismo, que debe comenzar en la infancia, con la quiebra de los impulsos incontrolados y la sumisión incondicional al cumplimiento del deber. Esa educación para la autoridad se avenía bien con la concepción de la familia patriarcal cristiana, que el derecho canónico, aún más que el romano, había establecido en toda Europa. En esa concepción, "*el padre de familia,* según dice E. Troeltschd, *es el representante del derecho, el detentador no controlado de la fuerza, el dueño del pan, el padre espiritual y el sacerdote de la casa*" (110). Esa circunstancia que inculca en el niño el respeto de la fuerza física y moral del padre, en el fondo se apoya en el hecho de que el padre tiene autoridad moral para exigir la subordinación del resto de la familia, no porque se muestre digno de ella, sino que se considera digno por el hecho de aparecer como el más fuerte. En este sentido, son muy clarificadoras unas agudas reflexiones de Georg Simmel acerca de la frecuente precedencia de la subordinación real a la subordinación ideal. Abundan los ejemplos de personalidades y de grupos sociales que presentan el ejercicio de su mando como seguimiento de un principio ideal, del que ellos mismos se reconocen como obedientes servidores, dado que el derecho al dominio sobre otros hombres debe ser una consecuencia de algún principio ideal. Gobernar en nombre del derecho divino de los reyes sería una muestra clara de ello. Pero ocurre que, históricamente, el camino suele recorrerse en sentido inverso. *"Relaciones personales de poder* –escribe Simmel– *muy materiales y efectivas dan lugar a subordinaciones, sobre las cuales lentamente se encumbra un poder ideal, objetivo, por espiritualización del poder dominante…, y el superior ejerce después su mando como representante de ese poder ideal. La evolución del* pater familias *entre los*

arios lo muestra claramente. Al principio –según se desprende este tipo– el poder del pater familias *era ilimitado y absolutamente subjetivo; es decir, que decidía en todos los casos según su capricho momentáneo o su conveniencia personal. Pero este poder arbitrario fue gradualmente cediendo ante un sentimiento de responsabilidad; la unidad del grupo familiar que podía considerarse encarnada en el* spiritus familiaris*, se convirtió en una potencia ideal, frente a la cual el propio señor de todo se sentía como un nuevo ejecutor y obligado también a obediencia. Por esto ocurre que sus actos, decisiones y sentencias, en vez de ser determinados por el capricho subjetivo, lo son ahora por la costumbre. Ya no se comporta como señor incondicional del patrimonio familiar, sino como administrador del mismo, en interés de todos; y su posición tiene más el carácter de una magistratura que el de un derecho ilimitado"* (111).

Si, en este texto, la referencia a la costumbre la completamos con la ley, tendremos el marco dentro del cual deben considerarse las relaciones de los diferentes actores de la familia nuclear industrial. En ella prima la superioridad de la institución familiar sobre los individuos, a la que el jefe patriarca se halla tan sometido como los demás miembros, teniendo que ejercer el mando en nombre de la unidad familiar. Esto significa que el propio señor que dicta la ley como tal ley, la convierte en norma obligatoria para él mismo y abre el camino para que la ley decretada por el grupo, y no por el jefe individual, se convierta en el centro impulsor de la liberación y de los derechos de los diversos integrantes de la familia, lo mismo que ocurrirá con el soberano y los súbditos en la esfera pública de la institución estatal. El camino, sin embargo, será complejo y difícil. La autoridad hegemónica del *pater familias* deriva en gran parte del control económico de los recursos familiares, pero se halla envuelto en una tupida red de ideas religiosas y morales, principios jurídicos y juicios de valor que sustentan la estructura de mando y obediencia de la sociedad industrial. En ella, la familia nuclear tiene una función importante. *"La educación en la familia nuclear* –escribe Horkheimer– *constituye, a causa de la aparente neutralidad del poder paterno, que resulta de la doble raíz de su posición económica y de su fuerza física secundada jurídicamente, una escuela sobresaliente para el comportamiento específicamente autoritario en esta sociedad"* (112).

Tal vez sería preciso deslindar la experiencia histórica de las distintas posibilidades de realización y desarrollo de una estructura familiar. Parece claro que las prácticas educativas y las medidas de gobierno de la familia nuclear han servido para generar la obediencia a los poderes establecidos y para facilitar

la adaptación de los individuos a las exigencias de la sociedad moderna. Una educación que genera personas superficiales, predispuestas a asumir culpas y errores, resignadas ante la crueldad y la sed de dominio, puede muy bien llevar al conformismo borreguil que fustigaba Nietzsche: *"Toda la moral de Europa* –escribe– *se basa, en definitiva, en la conveniencia del rebaño… Cuanto más peligroso se le antoja al rebaño un rasgo, tanto más categóricamente lo repudia"* (113). Pero todo el proceso de la civilización nos indica que la misma estructura familiar puede evolucionar hacia unos parámetros que orienten los valores educativos en otro sentido. La familia nuclear europea de corte cristiano ha tenido un éxito notable como educadora y creadora de convicciones autoritarias, de gran utilidad para el mantenimiento y legitimación del autoritarismo del Estado y del sistema político. Se ha dicho y repetido hasta la saciedad. Sin embargo, no conviene dejarse llevar por las analogías y el verbalismo marxista-feminista, para establecer equiparaciones simplistas entre el sistema político-económico y la vida familiar. Para empezar, las relaciones entre los miembros de la familia no se hallan sometidas al mercado, por mucha economización que se quiera hacer de todos los comportamientos y de todas las instituciones. No hay en la familia una competencia entre unos y otros miembros, como en la competencia social, y suelen existir unos lazos de afecto que reconocen y amparan el valor de las personas frente a la cosificación imperante en la jungla exterior. El altruismo dentro de la familia contrasta con el egoísmo del interés societario, y las formas de afecto y cariño entre padres e hijos, pero también entre hermanos y parientes próximos, se destacan como contraposición a la realidad hostil que suele proliferar extramuros del hogar.

Esta circunstancia fue especialmente apreciada por Hegel, al destacar la oposición entre la familia y la sociedad civil, entre la familia y la comunidad. Tal y como ve las cosas Hegel en su *Filosofía del Derecho,* la familia, concebida como "sustancialidad inmediata" del Espíritu, y determinada por el Amor a su unidad efectiva, con autoconciencia de la propia individualidad, logra realizarse bajo tres aspectos: como matrimonio, como propietaria de bienes y como educadora de los hijos. El conjunto de relaciones éticas, formas contractuales y fines esenciales de esa unidad personal se contrapone a la comunidad política, en virtud del carácter ético de la piedad que le imprime la familia, especialmente determinado por la mujer, frente a la ley del Estado y las luchas sociales debidas a la intervención masculina. Este antagonismo es de tal naturaleza que le parece a Hegel no sólo el más noble, sino el más trágico, ejemplarmente

simbolizado en *Antígona. "La piedad* –escribe Hegel– *es una de sus representaciones más nobles, en la Antígona de Sófocles es, con preferencia, citada como la norma femenina y presentada como la ley de la sustancialidad sensitiva subjetiva, de la intimidad que no alcanza aún su completa realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses inferiores: es como ley eterna, cuya génesis es desconocida, antitética frente a la ley revelada, la ley del Estado; antítesis que es la más noblemente ética y la más altamente trágica, en la que a la vez son individualizadas la feminidad y la virilidad"* (114). Esta oposición dialéctica entre ley de los dioses y ley del Estado, entre ley eterna y ley natural, había ocupado la atención de Hegel en la *Fenomenología del espíritu,* donde se muestra que las luchas de la comunidad se encaminan hacia la adquisición y la conservación del poder, mientras la familia procura preservar la esencia y la libertad del individuo: "*El fin positivo peculiar de la familia* –dice Hegel– *es lo singular como tal"* (115). A veces, en su combate contra el poder del Estado –el más frío de los monstruos fríos, que decía Nietzsche– que arrastra a la guerra y la liquidación a hijos, esposas y parientes, a la familia no le queda más compensación que, a través del funeral y el entierro, volver a unir a su vástago con el seno de la tierra. El entierro del ser querido viene a equilibrar un poco la injusticia de la muerte, y Hegel percibe el conflicto entre la familia y la comunidad en la imagen de Antígona luchando por dar sepultura al cadáver de su hermano, conflicto representado en su máxima tensión, pues la relación entre hermano y hermana consanguíneos es la más pura de la familia. "*Por eso* –dice– *la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él, el más alto de todos"* (116).

La gran concepción idealista de Hegel que presenta la feminidad como el principio ético universal del amor en la familia al individuo entero, mientras la masculinidad representaría la ley positiva que impone la subordinación al Estado y a los decretos de la ciudad, constituye el soporte filosófico en que Bachofen y Morgan desarrollaron su teoría evolucionista del matriarcado, que Engels hizo suya para introducirla en su doctrina de la explotación y la lucha de clases. Engels se entretiene en ver la transición del matriarcado al patriarcado como el paso de una primitiva sociedad sin clases a un mundo antagónico clasista y considera que la abolición del derecho materno fue la gran derrota del sexo femenino (117). Pero, aunque recientemente se ha vuelto a dar pábulo a la teoría en algunos escritos feministas, los estudios repetidos de antropólogos y sociólogos rigurosos no permiten seguir manteniendo tal doctrina.

En cuanto a las doctrinas de Hegel, lejos de poder mostrarse esa unidad con vocación universalista de la familia, se comprueba por todas partes que no hay en ella más universalismo ni más unitarismo que el que pueda existir en el Estado o los propios individuos. La familia cambia su función y su estructura según sean las circunstancias sociales y las realidades políticas del momento. La familia nuclear industrial ha tenido que adaptarse al desarrollo económico y a la tecnificación del propio hogar doméstico. La educación autoritaria tuvo que enfrentarse con los movimientos sociales y el desarrollo de los derechos de ciudadanía, que empezaron a dejar al descubierto la inocultable desigualdad de la mujer y la necesaria emancipación familiar de una serie de derechos del *pater familias*, a veces incluso disfuncionales para el buen orden de la sociedad industrial. Pero, igualmente, el propio papel familiar de la mujer contribuyó a fortalecer el régimen de autoridad general, en cuanto ella y los hijos dependían de la posición y de las ganancias del *pater familias* y presionaban sobre éste para que se sometiera al autoritarismo laboral y político, evitando cualquier acto de rebeldía que pudiera poner en peligro la economía del hogar. La identidad de intereses lleva a muchas mujeres a una identidad incluso de ambiciones con el marido, manteniendo claramente la estructura familiar. De modo que, como escribe Horkheimer, "*el esposo se encuentra atado a lo existente, no sólo por la propia preocupación por la familia, sino también por la exhortación tanto enunciada como callada de la mujer, que es continuamente repetida, y en la educación materna los niños experimentan inmediatamente el efecto de un espíritu integrado al orden dominante, aún cuando, por otro lado, el amor a la madre dominada por el padre puede poner en ellos también la simiente de un permanente rasgo de carácter opositor"* (118).

La situación, por otra parte, varía mucho según las diferencias entre los grupos y clases sociales, tanto en lo relativo a la propiedad y la educación, como en lo referente a la división sexual del trabajo, con la mujer dedicada a las tareas domésticas y el hombre encargado del trabajo y los negocios fuera del hogar. Ese suele ser el modelo de la familia nuclear burguesa, que en períodos de bonanza económica puede ser adoptado también por las familias proletarias (en las familias agrarias es sabido que las mujeres trabajan en las tareas del campo, aunque pueda haber cierta especificación sexual de funciones). Pero, en los momentos duros del desarrollo industrial, la norma ha sido aniquilar el dulce hogar y enviar al duro trabajo fuera de casa, no

sólo a la mujer, sino, incluso, a los niños de corta edad. Ahí no hay herencias que recibir, ni profesiones que ganar, y las familias entran en un conjunto de relaciones, a veces presididas por la obsesión de no caer en la pobreza, y que tiene poco que ver con las descripciones literarias sobre la situación de la dama y sus salones, o sobre el escalón inferior de la burguesa piadosa que se aburre en el monótono hogar. Lo cual nos lleva a examinar un poco más de cerca el llamado paradigma parsoniano de la familia nuclear con sustentador masculino, sobre el que se montó la concepción del Estado de Bienestar de la postguerra mundial.

Las ideas centrales de Parsons, sometidas a múltiples críticas, se formularon a mediados del siglo XX y responden al modelo de su sistema social funcionalista. Una de esas ideas básicas es la de que la familia nuclear conyugal es el tipo de familia que mejor se ajusta a las demás instituciones de la sociedad industrial. Parsons examina la situación del parentesco en Estados Unidos y deduce que la familia norteamericana se puede caracterizar como un "sistema conyugal, multilineal, abierto" (119). El sistema constituido exclusivamente por familias conyugales que se entrelazan, en virtud del tabú del incesto imperante da lugar a que el ego sea miembro de dos familias conyugales, una llamada "de orientación", en la que se nace como hijo, y otra de "procreación", que se funda por el matrimonio. Pero, además, en función de que el sistema conyugal es abierto y multilineal, no se propicia la formación de grupos de parentesco más amplios que el familiar, originando que la familia nuclear se halle estructuralmente aislada, como se comprueba en el hecho de que la familia conyugal de procreación es la unidad normal para ocupar una vivienda. *"Esto significa* –dice Parsons– *que es la unidad de residencia y la unidad cuyos miembros, como cosa natural, cuentan con una base económica común que consiste, entre nosotros, en ingresos monetarios. Además, en el caso típico, ni la organización doméstica ni las fuentes de ingresos tienen ninguna relación específica con la familia de orientación de ninguno de los cónyuges o, si la tienen, es igualmente probable que la tengan con una u otra de ellas. Pero la familia conyugal típica vive en un hogar segregado de los de ambos pares de padres (si éstos viven) y es económicamente independiente de ambos. Además, la base primaria del sostén económico y de otros muchos elementos del* status *social radica típicamente en el* status *ocupacional del marido, de su "trabajo". Que, típicamente, conserva con independencia de toda relación particularista con parientes"* (120).

Este aislamiento de la familia conyugal contrasta con lo que ocurría en la vieja sociedad europea, y se caracteriza por la ausencia de cualquier favoritismo en materia de herencia y sucesión, dentro de la gran libertad testamentaria, supeditada sólo a la protección de los intereses de las viudas. Es cierto que, en las clases altas, el *status* tiende a estar más vinculado al de los antepasados y a los linajes, y que, en las clases bajas, se dan desviaciones de la pauta básica del parentesco, que propicia la tendencia a la inestabilidad del matrimonio y una cierta estructura matricéntrica, con lo cual ese modelo conyugal nuclear aislado vendría a configurarse como el de las clases medias urbanas. Pero la idea central parsoniana se mantiene, en el sentido de que el matrimonio es la clave estructural del parentesco, basado en el principio de la libre elección del cónyuge y del amor romántico, y estructurado sobre el supuesto de que la esposa no trabajará de forma importante, es decir, de modo que las exigencias que pueda requerir su empleo, en caso de que decidiera trabajar, no entrarían nunca en conflicto con las del marido, único miembro de la estructura familiar sobre el que recae la responsabilidad básica del sistema productivo, y que debe gozar de total libertad para poder moverse y desplazarse según sean las exigencias del trabajo impuestas por el sistema económico industrial. Parsons no deja duda alguna a este respecto: *"Entre los* status *ocupacionales de los miembros de una familia, si hay más de uno, con mucho el más importante es el del marido y padre, no sólo porque es habitualmente la fuente primordial de los ingresos de la familia, sino además porque constituye la base más importante del* status *de la familia en la comunidad en general. Ser el principal "ganapán" de su familia es un rol fundamental para el hombre adulto normal de nuestra sociedad. El corolario de este rol es que participa mucho menos que su mujer en los asuntos internos del hogar. En consecuencia, el cuidado de la casa y de los niños es todavía el contenido funcional primordial del rol de la mujer adulta de acuerdo con la división "utilitaria" del trabajo. Aun cuando la mujer casada tenga un empleo, en la gran mayoría de los casos, en las clases medias al menos, el* status *o remuneración de éste ni de cerca compite con los que tienen los hombres de su propia clase. Por tanto, respecto de la estructura ocupacional, hay una típica relación asimétrica en la pareja matrimonial"* (121).

Se comprenderá muy bien que las feministas y los sociólogos de la postmodernidad se hayan enfurecido contra Parsons y sus doctrinas. Sin embargo, con independencia de que él participara más o menos de esos puntos de vista, la verdad es que se ajustaban a una práctica y a un estado de opinión

que se imponía más allá de lo que pudiera pensar Parsons. El hecho de que él sea un funcionalista, y que el funcionalismo trate de justificar o de probar la necesidad de las estructuras o de los ordenamientos sociales existentes, no invalida el análisis que pueda hacerse correctamente de tales estructuras, ya sea de la familia o del funcionamiento del mercado. Otra cosa es el juicio de Parsons de que a las mujeres se les han asignado esos roles dentro de la familia nuclear en función de sus características biológicas, que es algo distinto de afirmar que ello es funcional para la buena marcha del sistema económico. Entre las gentes enfurecidas contra Parsons se hace mucho hincapié en que las divisiones sexuales del trabajo existentes en la sociedad industrial no pueden atribuirse ni total ni parcialmente a las peculiaridades biológicas de los sexos (122). Ésta es una cuestión que se puede discutir de modo interminable, especialmente si se habla de atribuciones o condicionamientos parciales, y que acaba en una confrontación de juicios de valor, donde, ciertamente, Parsons puede ser duramente increpado. Pero la discusión "científica" se centra en una cuestión distinta, referida a las interrelaciones y al ajuste entre la estructura de la sociedad industrial y las funciones de la familia nuclear.

La sociedad industrial se caracteriza por un incremento de la división del trabajo y la especialización de las actividades, empleos y profesiones. En ello coinciden funcionalistas y marxistas. Parsons aplica el mismo esquema a la familia y llega a la conclusión de que una familia resulta más eficaz con división del trabajo en su seno. Y como la mujer ha de pasar parte de su tiempo engendrando y criando hijos, parece más eficaz que combine esas tareas con otras que resulten más compatibles con su función materna. Ocurre que la sociedad industrial obliga a salir del hogar para buscarse el sustento y participar en las actividades económicas, en unas condiciones de trabajo y de desplazamiento opuestos a las exigencias de la crianza de los hijos. Y es aquí donde Parsons, no sólo plantea la necesidad de separar los distintos roles, sino que estima que la asignación a la mujer de un rol preponderante en el hogar resulta funcional para la sociedad. Es decir, "*las familias organizadas de tal suerte* –escribe Harris– *tendrán mejores resultados que las otras; y lo mismo ocurrirá con las sociedades cuya cultura prescribe tal división sexual del trabajo. Éste es un argumento perfectamente plausible y no merece ser desdeñado con ligereza*" (123). Efectivamente, la valoración de la eficacia depende, para empezar, de que se considere deseable o indeseable el modelo de la sociedad industrial. Después, hay que profundizar en el análisis del ajuste entre la familia nuclear y la industrialización.

En esta dirección, los estudios de William Goode aportan ideas y conclusiones interesantes. Las gentes de Occidente estamos acostumbrados a mirar el avance de la industrialización como el gran desarrollo del proceso de la civilización, al que deberán sumarse los demás países del ancho mundo. La doctrina de la globalización no es más que el último ejemplo de tal mirada. Y lo mismo ocurre con ese tipo ideal de la familia conyugal nuclear, centrada en los padres y los hijos, con un parentesco aislado y difuso. Es cierto que seguimos cargados de viejas tradiciones y de recuerdos nostálgicos de la casa de la abuela, pero ello no frena esa orientación mundialista, que hace pensar a los ejecutivos que no hay más modelo racional que el seguido por IBM o Deutsche Telecom, y, a las feministas, que no cabe ningún hogar plausible que se aleje de la actual familia escandinava. A tal miopía aldeana ha conducido la ideología de la globalización. Y ayuda mucho a descubrirla volver ahora los ojos sobre la visión que se tenía de la familia en los años de la postguerra, en medio de la euforia del Estado del Bienestar.

Goode afirma que la principal característica de la familia nuclear conyugal es la exclusión, en sus asuntos diarios, de un amplio campo de personas ligadas por vínculos consanguíneos, que se puede afinar, para una mejor configuración del tipo ideal, añadiendo los siguientes rasgos (124). 1. La pareja no puede contar con la ayuda seria de los parientes, lo mismo que éstos no pueden esperar servicios de la pareja. 2. Entre la pareja y los parientes, los derechos y las obligaciones mutuas son escasos. 3. La residencia de la pareja es neolocal y no ha sido elegida por los parientes. 4. La elección de marido y mujer se debe a ellos mismos y no está basada en derechos o intereses de sangre. 5. La fertilidad se basa en las necesidades de la pareja. 6. El sistema de filiación es omnilineal, sin que prevalezca ninguna línea sanguínea. 7. La pequeña unidad nuclear es el lugar donde se realiza el equilibrio emotivo del individuo. 8. El índice de divorcios tiende a ser elevado. 9. Son muy probables nuevos matrimonios, tras el divorcio o la muerte de uno de los cónyuges. Este tipo ideal, que se topa en la práctica con múltiples evidencias de la buena salud que siguen teniendo los lazos de abuelo-nieto, tío-sobrino, casados-suegros y otras parentelas, es el que debe confrontarse con la sociedad occidental desarrollada para averiguar su grado de ajuste. Y lo primero a constatar es que, si en principio, el sistema industrial requiere normas y usos universalistas en materia de empleo, determinadas por la formación y la idoneidad del individuo, en la práctica no han dejado de funcionar las viejas influencias de la amistad y el

parentesco. Sin embargo, a la hora de formular el esquema de las relaciones familia conyugal-sistema industrial, Goode destaca ciertos aspectos del ajuste: El carácter neolocal del domicilio libera de los lazos geográficos; el individuo con parentesco limitado puede desenvolverse mejor para seleccionar su trabajo industrial de acuerdo con sus capacidades; la familia queda separada de la empresa, de modo que ésta pueda moverse dentro de criterios universalistas; la propiedad individual del sistema conyugal facilita la movilidad y las inversiones del capital; la limitación del marco del parentesco reduce las actitudes clasistas cerradas; no se producen concentraciones familiares de la riqueza en algunos vástagos; la formación y capacidad de ambos sexos se puede ajustar a las demandas del sistema; y la pequeña dimensión de la unidad familiar permite los desplazamientos laborales y que el individuo pueda buscar lugares apropiados a su talento (125).

Es obvio que existen también numerosas tensiones y faltas de armonía entre la industrialización y el sistema familiar, desde el incremento del trabajo, sobre todo en la mujer, por la acumulación de tareas dentro y fuera del hogar, hasta las disfunciones en la crianza y educación de los hijos. Y ello especialmente en las clases medias, pues los estratos superiores, aparte de recibir apoyos de sus redes de parentesco, cuentan con la ayuda del servicio doméstico, y así pueden permanecer más ligados a sus compromisos familiares. En las clases bajas, forzadas a una adaptación dura a las exigencias y a las oportunidades del mercado, no tienen menores reparos en romper sus lazos de parentesco, aunque a veces, como en el caso del desempleo, esos lazos constituyen un verdadero apoyo. El sistema familiar resistió en Europa los embates de la industrialización y, poco a poco, se fue produciendo el ajuste a las nuevas exigencias con más lentitud que en Estados Unidos. Los modelos familiares no occidentales, en cambio, están muy lejos de haber seguido los procesos europeos. El espejismo evolucionista no puede ocultar el error, cuando se examina lo que ha ocurrido con la familia en China o en el mundo islámico. Y no hay aquí lugar para ese análisis, ni para el de la familia en experiencias como el *Kibutz* israelita. Goode cree que, en general, la industrialización presiona sobre los sistemas familiares hacia el tipo ideal de la familia conyugal, pero tiene buen cuidado en matizar que "*las variables familiar e industrial son independientes, aunque interactúan. De ahí que, incluso cuando la mayoría de los sistemas familiares se dirigen hacia un tipo conyugal, los índices específicos de transformación se moverán en diferentes direcciones, dependiendo de la situación al comienzo de la nueva era*" (126).

Estas matizaciones parecen muy prudentes, pero, en el fondo, los argumentos funcionalistas acerca del ajuste de la familia nuclear a la economía industrial suelen dar por sentado que, allí donde exista una sociedad industrializada, el grupo familiar tenderá a concentrarse en el núcleo conyugal, dispuesto a seguir al cabeza de familia en su movilidad geográfica o social, en función de haberle asignado el rol de proveedor material al varón cabeza de familia, y el rol doméstico de ama de casa a las mujeres. Este modelo fue el que se impuso a la hora de configurar el Estado de Bienestar de la postguerra, pensado para una situación de pleno empleo con sustentador familiar, único y varón, lo cual implicaba establecer unas relaciones industriales, de acuerdo con los sindicatos, que imponían la necesidad de un trato privilegiado para salvaguardar los ingresos y la estabilidad laboral del cabeza de familia, especialmente cuando se trataba de casados con hijos.

Las implicaciones teóricas y políticas de esa decisión llevaban desde el principio el lastre de un enfoque carente de dimensión histórica, que empezaba por una mala comprensión del proceso industrializador dentro de las teorías de la modernización, y una marginación del papel de la familia en la consecución y previsión del bienestar. El acento se puso en la financiación pública o privada del bienestar, encaminándose las tipologías hacia una combinación de Estado y mercado, como la acuñada por Titmuss de modelos residuales e institucionales. No era fácil prever ninguno de los tres hechos decisivos que iban a dejar obsoleta la configuración del Estado de Bienestar: una nueva revolución industrial protagonizada por el sector terciario; el movimiento social de emancipación de las mujeres y el cambio de las relaciones familiares; y el derrumbe de la Unión Soviética y las ideologías planificadoras. Sin embargo, había elementos suficientes para no ignorar, sobre todo en Europa, el papel de la familia. Richard Titmuss prestó atención a los fenómenos familiares y pudo observar, por ejemplo, que el porcentaje de la población que estaba casada había aumentado desde 1911, y que lo había hecho de una forma espectacular a partir de los años treinta, tendencia que continuó después de la Segunda Guerra Mundial (127). No le hubiera sido difícil avanzar en las relaciones entre la familia y el nuevo Estado Social. No lo hizo. Se entretuvo en elaborar una tipología que distinguía entre Estados de Bienestar residuales, industriales e institucionales, según se diera una débil, considerable o fuerte intervención y acción positiva del Estado, dejándole al mercado, en contrapartida, un protagonismo fundamental, equilibrado

o débil en la organización y la prestación de los servicios y derechos sociales. Había una prima de atención a lo que hacía el sector público, especialmente en todo lo relacionado con la economía.

El Estado de Bienestar de la postguerra vino a ser una consecuencia del despliegue de la concepción protectora y contractual del Estado moderno y sus derechos de ciudadanía, por un lado, y del crecimiento económico y la instauración de instituciones políticas y sociales democráticas, por otro, después de una gran guerra librada contra el fascismo. A ello se unían las doctrinas de Keynes sobre la política económica y el pleno empleo, así como los informes sobre el Bienestar de Beveridge. Pero había, además, algo decisivo: la incorporación del Keynesianismo al *New Deal* de Roosevelt, con sus medidas de inversión pública y de introducción de la seguridad social en Estados Unidos. Estas doctrinas y medidas fueron devueltas y reexportadas a Europa, a través de la ayuda del Plan Marshall, condicionada a que aquellas se tuvieran en cuenta, tanto en Inglaterra como en el continente, según mostró Albert Hirchsman en un lúcido ensayo (128). Las doctrinas de Keynes, junto a los informes de Beveridge, resultaron decisivas para la orientación del Estado de Bienestar y de una política de pleno empleo masculino. Ello contaba, además, con el respaldo de una teoría sociológica de corte funcionalista, que proclamaba las excelencias del ajuste de la familia conyugal nuclear, con sustentador masculino, a las condiciones estructurales del industrialismo desarrollado y opulento. A su vez, ese Estado de Bienestar occidental se inscribía en un clima internacional de Guerra Fría, que enfrentaba a los dos bloques, Oriental y Occidental, constituidos en torno a las dos grandes superpotencias surgidas de la Guerra Mundial. Esa circunstancia de confrontación polarizada de las ideologías y de los intereses capitalistas y comunistas aconsejaba pacificar en Occidente las relaciones industriales y laborales, asociando al sindicalismo y al movimiento obrero a las nuevas formas del capitalismo del bienestar de la postguerra. La historia, sin embargo, no se detiene, y el último tercio del siglo XX iba a deparar cambios notables.

4. LOS CAMBIOS FAMILIARES Y LA MODERNIZACIÓN POLÍTICA

Ortega y Gasset, en su concepción filosófica de la razón vital, acostumbraba a decir que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Si Talcott Parsons y los sociólogos funcionalistas hubieran prestado un poco más de atención a esa peculiaridad del mundo humano, tal vez no hubieran insistido tanto en la pérdida de funciones de la familia nuclear contemporánea, en el declive de la influencia de esa familia en el sistema del parentesco y en la evaporación del sistema de autoridad, que ocultaban procesos históricos en marcha de la familia occidental, mal avenidos con el tipo ideal funcionalista y que iban a manifestarse ruidosamente un par de décadas más tarde. El buen sentido histórico aconsejaría no hacer excesivas comparaciones de la familia nuclear industrial con la de sociedades exóticas basadas en un parentesco amplio que desempeña funciones religiosas, políticas y económicas, ya desaparecidas del mundo europeo y norteamericano analizando, en cambio, la evolución de la familia occidental misma y las transformaciones producidas en la sociedad industrial desde el orto de la modernidad. En vez de comparar nuestra actual vida doméstica con los argonautas del Pacífico occidental o los iroqueses estudiados por Morgan, resultará más esclarecedor de lo que nos pasa compararnos con nuestra historia reciente. Está bien tener en cuenta las aportaciones y puntos de vista de los antropólogos, especialmente para abordar cuestiones que afectan a toda la sociedad humana, o a la explicación de hechos universales que se presentan desde sistemas culturales distintos. Es el caso de las preguntas que se formula y que trata de contestar Margaret Mead, cuando se enfrenta con las diferencias entre los sexos a lo largo de la historia y de las culturas humanas: "*¿Es que tienen importancia? ¿Existen aparte de las evidentes diferencias anatómicas y físicas, diferencias reales que, aun siendo también de origen biológico, puedan disimularse mediante las enseñanzas de una sociedad, pero que no obstante estén siempre presentes? ¿Yacen dichas diferencias en el fondo de la conducta de todos los hombres y mujeres?… ¿Significa el hecho de que los hombres y las mujeres hayan creado en todas las sociedades una gran estructura artificial de diferencias socialmente definidas entre los sexos (que no son evidentemente características de toda la humanidad, ya que el pueblo vecino no podría entonces pensar en sentido exactamente opuesto), que es menester crear tales estructuras?*" (129).

Para éstas y otras preguntas similares, sí es conveniente trabajar con la sociedad entera como telón de fondo. Para concluir si es bueno o malo el ajuste

entre la familia nuclear y el industrialismo desarrollado, o si es más o menos acertada la diferencia de roles entre hombre y mujer en la civilización occidental del siglo XX, o del siglo XXI, resulta de más utilidad saber cómo se desarrolló y cómo se encontraba dicha civilización durante las dos últimas centurias. Ahí confluyeron acontecimientos demográficos, desarrollos económicos y tecnológicos, ideologías enfrentadas, movimientos políticos y sociales, guerras brutales, formas estéticas y, en definitiva, formas de vida, que unas veces están como subyacentes, otras se mantienen con claridad y, en ocasiones, han sido abandonadas y canceladas como experiencias históricas calamitosas o fracasadas. Y aquí debe decirse que, si los acontecimientos y los cambios del último tercio del siglo XX han hecho saltar por los aires las tesis y los modelos familiares funcionalistas, aún han corrido peor suerte los modelos marxistas, aunque, en realidad, el marxismo no elaboró ninguna teoría sólida sobre la familia.

En la familia occidental, incluso dando por buena la confluencia en el tipo ideal de la familia conyugal nuclear de Parsons, adaptada a las exigencias de la sociedad industrial, el proceso fue lento, con muchas supervivencias de todo tipo y con la presencia de factores contrapuestos, unos de aceleración y otros de freno del cambio familiar. Varios estudios, entre ellos los de M. Anderson, indican que las relaciones familiares y de parentesco no fueron destruidas por la industrialización, sino que se mantuvieron y ayudaron en la adaptación a los cambios, en la obtención de empleo, en la protección en muchas situaciones de enfermedad, vejez e incluso en el consejo y la ayuda moral. (130). Y los matrimonios y las relaciones familiares eran de muy diverso tipo, según se tratara de los linajes aristocráticos, la burguesía, los trabajadores industriales o las capas inferiores de la población. A veces, las referencias que se manejan, responden a un solo tipo, o a los únicos datos disponibles. Y pueden ser mera anécdota. Las modas de los salones de los siglos XVII y XVIII tienen mucho interés para la historia social y cultural, y son una muestra de los refinamientos y las maneras abiertas de una serie de mujeres de París y de otras ciudades, aunque desde el principio ofrecían un carácter muy distinto el salón que mantenía la marquesa de Rambouillet, muy literario y crítico con el galanteo amoroso, del salón de una cortesana frívola como Ninón de Lenclos, donde el juego sexual ocupaba el lugar del preciosismo literario. Pero sería absurdo y erróneo tomar como ejemplo los salones para hablar, en general, de la familia del siglo XVII o XVIII, como lo sería igualmente creer que un libro de los hermanos Goncourt, *La mujer en el siglo XVIII,* es una imagen fiel de la

mujer, del matrimonio y del amor en esa época, a pesar de las agudas observaciones que en él se hallan y de las referencias a las diversas clases sociales, incluido un apunte sobre "la mujer del pueblo", de donde "suele salir la mujer galante". Cuando se trata de hacer una valoración del matrimonio, escriben: "*el matrimonio durante el siglo XVIII no parece una institución ni un sacramento sino un contrato en vista de la continuidad de un nombre y la conservación de una familia; un contrato que no compromete ni la constancia del hombre ni la fidelidad de la mujer. No representa para la sociedad de la época lo que significa para la sociedad contemporánea. No evoca en el hombre, ni en la mujer misma, las emociones que da la conciencia de un compromiso del corazón. No implica la idea del amor, y apenas si lo comporta: he ahí su característica, su mal original y también su excusa. Además todo conspira en este tiempo contra el matrimonio. A principios del siglo, todavía necesitaba la mujer cierta energía y no poca fuerza de voluntad para tener un amante: era difícil verlo y ocultarlo; el escándalo era un riesgo y el atrevimiento aún no preservaba el deshonor. Al correr de los años, esos escrúpulos disminuyeron y acabaron por olvidarse encuentros, ocasiones, facilidades, todo se les viene a la mano: no van ellas al adulterio, sino que el adulterio viene en su busca*" (131).

Es evidente que los Goncourt no estaban pensando en un matrimonio de obreros industriales o en una familia de campesinos, al escribir ese texto. Pero tampoco lo que ahí se dice puede encajarle a quien ande empeñado en una aplicación universal del estereotipo de la mujer burguesa con la pata quebrada y en casa, alienada por los sermones del cura. Sin embargo, es obvio que la circunstancia descrita forma parte de la historia de las relaciones familiares y de la historia de las mujeres y de los hombres europeos. En todas las épocas, han coexistido y convivido varias formas familiares. Y, antes de hablar de desintegración y de desinstitucionalización de la familia, se debe precisar de qué familia se trata.

En todo debate sobre la familia y su mayor o menor grado de integración subyace la contraposición ilustrada de la libertad y la responsabilidad de sus miembros, de los derechos y de los deberes inherentes a cada uno. Las doctrinas conservadoras siempre han puesto el acento en los deberes y la responsabilidad, como hizo Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* considerando que los derechos proclamados por la Asamblea eran demasiado abstractos y egoístas, y que, en una sociedad civil hija de la convención y el contrato, los ciudadanos deberían pensar más en sus obligaciones y deberes

que en sus derechos (132). Una gran parte de las doctrinas relativas a la decadencia y la desinstitucionalización de la familia de nuestra época se apoya, precisamente, en la idea de que sus componentes olvidan y descuidan sus responsabilidades, en aras de un egoísmo que sitúa el derecho al divorcio por encima de los deberes conyugales y paternales, que descuida la autoridad necesaria sobre los hijos para evitar su descarrío y delincuencia, que margina y discrimina a los ancianos. Y, así, los hijos olvidan los deberes para con sus padres, los jóvenes no respetan a los mayores, ni a la policía, ni a los maestros, ni a las autoridades civiles o eclesiásticas, los esposos no se respetan entre sí y la familia avanza hacia su ruina. En el lado de quienes enarbolan la bandera de la libertad, la familia aparece como la fuente de todo mal, como lugar de opresión y despotismo, al servicio de los grupos privilegiados y patriarcales, sustentadora del autoritarismo del Estado, fuente de todas las desdichas y encarnación del mal, llamada a ser destruida al mismo tiempo que el Estado castrador de toda individualidad libre. En definitiva, dado que la familia no es más que opresión, poder despótico y amparo de tiranías, debe ser destruida. *Delenda est Familia.* Después de todo, el gran historiador Mommsen traducía la palabra latina "*familia*" directamente como "servidumbre" (133).

Estas dos caras tan dispares de la familia, según se tome como punto de partida la responsabilidad o la libertad, no deben verse como caricaturas ni como un intento de ridiculizar los extremismos, que sin duda se dan, como en otras dimensiones de la vida social, sino que requieren ser consideradas como dos tendencias opuestas del pensamiento y del combate político de nuestra época, para configurar una nueva estructura de la institución familiar. Una de ellas quiere hacerlo estableciendo la primacía de los derechos, la libertad, el individuo y la igualdad; la otra se apoya preferentemente en los deberes, la responsabilidad, la sociedad y la autoridad. Esta contraposición dialéctica se da también en otras esferas y ámbitos sociales y hace pensar en la necesidad de conciliar razonablemente las posiciones. Al fin y al cabo, si abandonamos la trinchera bélica y salimos al espacio abierto de la política, e incluso de la moral, ¿no es la libertad un presupuesto básico de la responsabilidad? Hay que asumir con toda naturalidad la exigencia de los cambios en la institucionalización de las nuevas formas de familia, con sus pros y sus contras.

El amor romántico que se extendió por Europa después de la Revolución Francesa –cantado por Byron y Shelley, por Lamartine y Víctor Hugo, por Leopardi y Manzoni, por Heine y Wagner, por Zorrilla y Bécquer– implica

que el matrimonio debe estar asentado en el amor y en la elección libre de los cónyuges, en contra de la forma tradicional de la elección paterna. El principio romántico, que se adoptó universalmente en Occidente en el siglo XX, aportó un grado de libertad y de satisfacción emocional de la pareja superior al del matrimonio tradicional, pero lleva la contrapartida obligada del divorcio; cuando el lazo afectivo y la satisfacción se quiebran. La introducción de los hijos amplía los lazos para que la pareja siga unida. En ese sentido, escribía Bertrand Russell: *"Puede resultar beneficioso –creo que así es– que el matrimonio sea motivado por el amor romántico, pero ha de entenderse que el tipo de amor que hará posible que los casados sigan siendo felices y los fines sociales del matrimonio se cumplan no es el romántico, sino otro más íntimo, afectuoso y realista"* (134).

El asunto es complejo, pero, en cualquier caso, la libertad de elegir para unirse va ligada a la libertad para separarse teniendo que responsabilizarse naturalmente, de las obligaciones sociales y personales contraídas. Ello significa que la institución del matrimonio ha cambiado su carácter vitalicio por el de un contrato monogámico temporal, y como las altas tasas de divorcios suelen ir asociadas a un elevado número de nuevos matrimonios, muchos de los cuales vuelven a tener hijos con las nuevas parejas, nos encontramos con una forma de familia monogámica serial, que origina nuevas formas de familias compuestas y ampliaciones del parentesco que no se daban en la familia tradicional. Hay, igualmente, otras consecuencias derivadas del amor romántico y de la extensión universal de los derechos de ciudadanía. Algunas de ellas tienen que ver con factores psicológicos, con los distintos papeles sexuales y con la discusión teórica acerca del carácter natural o cultural de las diferencias entre hombre y mujer. Y aquí es preciso referirse a la obra de Freud y de su revolución psicoanalítica.

Dice Erich Fromm que, "*en la psicología moderna, Freud se convirtió en el representante más autorizado de la causa romántica. Los argumentos románticos se expresaban en lenguaje filosófico; en cambio, los de Freud se basaban en la observación científica de los pacientes, siguiendo el procedimiento psicoanalítico"* (135). De acuerdo en que Freud es un representante de la causa individualista del romanticismo; en cuanto a los lenguajes, más allá de la observación científica o pseudocientífica, Freud es un colosal escritor, empeñado en llevarnos de viaje al interior de la conciencia humana, fascinados por el encanto metafórico de los parajes del yo, del ello, del superyo. Poco importa que no hubiera las confirmaciones clínicas y experimentales de sus atrevidas hipótesis

de la libido, el complejo de castración o el masoquismo femenino, como le reprochan Karl Popper y, sobre todo, las feministas. Él, sin duda, esperaba esas confirmaciones y se esforzaba en analizar elementos biológicos y descripciones anatómicas que le permitieran realizar, en el orden psicoanalítico, algo similar a lo que Darwin había hecho con la teoría de la evolución. Tal y como resume él las cosas en una de sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis,* dedicada a *La Feminidad,* dice que, a la hora de enfrentarnos con la diferenciación entre lo masculino y lo femenino, ya en el origen, la célula sexual masculina, el espermatozoide, se muestra de una forma "activa", frente a la "pasividad" del óvulo que está, como un espectador inmóvil, esperando a que se produzca el acontecimiento. De todos modos, Freud es prudente en su teoría. *"Pudiéramos pensar en caracterizar psicológicamente la feminidad* –escribe– *por la preferencia de fines pasivos… Pero a este respecto debemos guardarnos de estimar insuficientemente la influencia de costumbres sociales que fuerzan a las mujeres a situaciones pasivas"* (136). Hay relaciones de la feminidad y de la masculinidad que se asocian más a la vida social que a la instintiva. En cualquier caso, Freud prefiere examinar desde un plano psicoanalítico y clínico la evolución de la libido y de la sexualidad infantil en los dos sexos.

Estas doctrinas fueron seguidas por los más ortodoxos discípulos de Freud, pero otros psicoanalistas y psicólogos demostraron la falta de consistencia clínica y prueba científica de tales hipótesis, cosa que venían también a corroborar los hallazgos de los antropólogos. Lo cual no quiere decir que deba arrumbarse toda referencia a los caracteres biológicos distintivos de los sexos, como pretenden algunas teorías culturalistas extremadas, que sólo ven en cualquier realidad una construcción social. En ese orden, Erich Fromm señala *"el peligro de que algunos partidarios de esas teorías antropológicas y psicoanalíticas progresistas lleguen a negar completamente el efecto de las diferencias biológicas en la formación de la estructura caracterológica"* (137).

Es preciso dejar a un lado la envidia del pene y el complejo de castración, pero ello no invalida toda la obra intelectual de Freud y su función clarificadora de la vida interior del hombre, donde las intuiciones se unen a los mitos, la literatura y el arte, para dar cuenta de los sueños para explicar las fantasías de la gente, para dar nueva vida a las ideas estéticas y vitales de Leonardo o de Miguel Ángel, para enfrentarse con el comportamiento de las masas, para avisar del malestar en la cultura. Sigmund Freud, siempre atraído por la figura de Moisés, es un demiurgo de los nuevos mundos de la vida interior, un

forjador de metáforas herederas de la cancelada ilusión religiosa, que utilizó los mitos de Moisés y Prometeo para avanzar en un proyecto liberador de la especie, empezando por la propia conciencia de nuestra sexualidad. Como escribe George Steiner: "*gracias a la vida y la obra de Freud, nosotros respiramos más libremente en nuestra existencia privada y en nuestra existencia social. Pero la cuestión era mucho más amplia. Freud trataba de desterrar las sombras arcaicas del irracionalismo, de la fe en lo sobrenatural. Su promesa, como la de Marx, era una promesa de luz. No se ha cumplido"* (138). No se ha cumplido, y los irracionalismos y fundamentalismos amenazan por todas partes, como en la época de Freud. Pero, de todos modos, la revolución psicoanalítica ha contribuido a plantear otras búsquedas y a formular nuevos desarrollos en la igualdad básica de los sexos y el análisis de las diferencias entre ellos.

A veces, dentro de la propia corriente psicoanalítica, se acentuaron y extremaron las doctrinas de Freud, como fue el caso de Carl G. Jung, para quien los arquetipos masculino y femenino constituían en la historia de la civilización dos modelos de comportamiento de la psique humana, que se correspondían con una mayor actividad masculina y una mayor pasividad femenina, circunstancia que ponía en entredicho la tendencia moderna de las mujeres a trabajar en las mismas ocupaciones que los hombres. Pero otra serie de doctrinas, movimientos y acontecimientos sociales iban a llevar a una situación muy distinta de la que Jung consideraba psíquicamente correcta. Las ideas feministas, la evolución de los derechos de ciudadanía, las nuevas realidades de la sociedad industrial y el acontecimiento clave de las dos guerras mundiales, dieron lugar a un giro radical en las relaciones familiares y la emancipación de la mujer. Por un lado, las reivindicaciones feministas fueron cobrando fuerza desde los días de la Revolución Francesa, en que Mary Wollstonecraft escribió su *Vindicación de los derechos de la mujer.* Adelantada de su época, con una vida corta llena de paradojas, aventuras y peripecias, la autora de la *Vindicación* se propuso, en nombre de la razón y del sentido común, defender los derechos de la mujer, una vez que la Revolución había proclamado los derechos del hombre –a los que también defendió de la crítica de Burke– planteando abiertamente el debate acerca de la inclusión o exclusión de las mujeres de la esfera y de los cargos públicos. Para lo cual estimaba imprescindible extender la educación y el acceso al conocimiento de las mujeres, en igualdad con los hombres. *"Para hacer el género humano más virtuoso y, por supuesto, feliz* –escribía– *ambos sexos deben*

actuar desde los mismos principios. ¿Pero cómo puede esperarse esto, cuando sólo se permite a uno considerar si resultan razonables? Para hacer también realmente justo el pacto social, y para extender los principios ilustrados que sólo pueden mejorar el destino del hombre, debe permitirse que las mujeres fundamenten su virtud sobre el conocimiento, lo que apenas es posible si no se las educa mediante las mismas actividades que a los hombres" (139).

La obra, en principio, fue bien recibida en los círculos más abiertos, incluso en Estados Unidos, pero se vio sometida a crítica implacable a partir de la divulgación de su accidentada vida, sus amantes e incluso su intento de suicidio, en parte relatados en las *Memorias* de William Godwin, el ácrata autor de la *Justicia Política,* con quien se casó al final de su vida y con quien tuvo una hija, la futura Mary Shelley, casada con el gran poeta romántico y autora de Frankenstein. El escándalo desatado, los ataques feroces del conservadurismo –H. Walpole llegó a tildarla de *"hiena con enaguas"*– llevaron a la condena y olvido de su obra, hasta el punto de que las feministas inglesas del siglo XIX procuraron echar un velo y silenciar su vida. Es comprensible que las feministas actuales reivindiquen ahora a Mary Wollstonecraft como gran pionera del feminismo moderno, pero su influencia real en la evolución de los derechos de la mujer y de la ciudadanía fue muy escaso. Todo lo contrario de lo que ocurrió, en el siglo XIX, con el libro de Stuart Mill sobre *El sometimiento de la mujer.* El prestigio intelectual de Mill y su argumentación sólida y persuasiva hicieron que el libro ejerciera una gran influencia en la segunda mitad del siglo XIX. *"Mi padre y mi madre* –dice Bertrand Russell– *fueron sus discípulos, y mi madre solía pronunciar discursos a favor del voto femenino ya en la década del sesenta"* (140). Antes de esa fecha y antes de que apareciera el libro definitivo (1869), Stuart Mill se había ocupado de los derechos y, de la sujeción de la mujer, en estrecha unión y colaboración con Harriet Taylor, primero amiga y luego esposa, que se plantearon el análisis intelectual de la situación de la mujer como llamada a una acción política para lograr la igualdad entre los sexos. Desde los años treinta, en que se conocieron, Mill y Taylor se intercambiaron escritos y borradores sobre la mujer y su situación dentro del matrimonio, que fueron publicados por vez primera por Hayek en 1951. Fruto de esa colaboración fue también un ensayo sobre "la emancipación de la mujer", al parecer escrito por H. Taylor, y publicado a mediados del siglo XIX. La obra fundamental de Mill apareció en 1869.

El sometimiento de la mujer es, tal vez, el libro más inteligente y comprometido a favor de los derechos políticos y económicos de la mujer que haya sido escrito por un hombre, e incluso por una mujer, hasta la aparición de *El segundo sexo,* de Simone de Beauvoir, en la frontera de la mitad del siglo XX (141). Su riguroso análisis racional y su implacable lógica se unieron al sentimiento de la libertad y de la dignidad del ser humano para alumbrar un libro que reclama la igualdad de los sexos en nombre de la felicidad y la justicia utilitarista. Gladstone llamó a Stuart Mill el "santo del racionalismo". En esa "santidad" tuvo parte importante Harriet Taylor. Pero, en contra de algunas apariencias engañosas, sería equivocado atribuirle a Taylor la fundamentación y la orientación básica del libro de Mill. Emilia Pardo Bazán ya se pronunció contra ese equívoco, en el prólogo que escribió para *La esclavitud femenina*, título de la edición española de la obra. *"Stuart Mill* –dice– *ni pensó ni escribió* La esclavitud femenina *por instigación de la señora Taylor; lo que hizo fue ligarse más a la señora Taylor cuando hubo visto que, aunque esclava por la ley, como las demás de su sexo, tenía el alma independiente, digna de la libertad"* (142). En cualquier caso, tampoco hay que dar excesiva importancia a la instigación y al impulso originarios, pues el interés por la situación de la mujer y las relaciones entre los sexos formaban parte de las ideas y las inquietudes de los radicales unitarios, cuyo círculo frecuentaban –y en él se conocieron– Mill y Taylor. El autor, por lo demás, es bastante explícito. *"El objeto de este ensayo* –escribe en el comienzo del libro– *es explicar lo más claramente posible las razones de una opinión que he sostenido desde que formé mis primeras convicciones sobre cuestiones sociales o políticas y que, lejos de debilitarse o modificarse, se ha hecho cada vez más fuerte con el progreso de la reflexión y la experiencia de la vida: que el principio que regula las actuales relaciones entre los sexos, la subordinación legal de un sexo al otro, es injusto en sí mismo y es actualmente uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad; y que debe reemplazarse por un principio de perfecta igualdad, sin admitir ningún poder o privilegio para un sexo ni ninguna incapacidad para el otro"* (143).

Hay aquí una presunción a favor de la libertad, la igualdad y la imparcialidad, sin discriminaciones ni tratos de favor, que Mill irá razonando con argumentos sólidos, demoliendo supersticiones, acabando con opiniones sin mayor fundamento que la rutina, y poniendo en cuarentena un sistema de desigualdad que no ha sido fruto de la deliberación, sino de la fuerza y de prejuicios ancestrales, pues, en última instancia, la dependencia moderna

deriva de la esclavitud antigua (144). La subordinación social de la mujer va a contrapelo de las instituciones modernas y no puede basarse en la difícil cuestión de las diferencias naturales entre los dos sexos, que requiere profundos estudios psicológicos y el análisis de la influencia de las circunstancias sociales en el carácter de los dos sexos (145). Mill considera indispensable revisar las ideas que venían a situar, en el matrimonio, el destino habitual de la mujer, y argumenta que es esencial para su dignidad que tenga capacidad económica para poder celebrar un contrato matrimonial entre iguales. Esta igualdad de la mujer en la familia ha de ir unida a la justa igualdad de acceso a todas las funciones y ocupaciones de modo que la sociedad pueda utilizar todo el talento y toda la capacidad de los dos sexos. *"Representa una pérdida de gravísima importancia para el mundo* –escribe Mill– *negarse a hacer uso de la mitad de toda la cantidad de talento que posee"* (146). Aunque es verdad, sigue diciendo, que esa suma de capacidad no se pierde del todo, porque *"gran parte está dedicada, y seguirá estándolo, al gobierno de la casa".* Mill consideraba que la mujer, dentro del matrimonio, debería cumplir también la función de "adornar y embellecer la vida", razón por la cual su trabajo en el gobierno de la casa y la educación de los hijos constituía su contribución a la entidad familiar. En este sentido, no en otros, Mill viene a coincidir con la valoración que el sociólogo Jorge Simmel hará del papel de la mujer en la creación vital de la casa, una forma universal de la civilización que debería verse como la hazaña cultural de la mujer.

Simmel, "el hombre más sutil que había en Europa hacia 1910", en opinión de Ortega y Gasset (147), se planteó el problema de la objetividad y subjetividad de la cultura, vinculado al carácter masculino y femenino de la misma y, en definitiva, a la gran cuestión de fondo de las relaciones entre el hombre y la mujer. La cultura ha de verse como una síntesis del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, pero existe entre los individuos un grado diferente de apropiación y de creación de la cultura objetiva, que se revela especialmente agudo en el caso de los hombres y mujeres, pues los valores objetivos de la cultura moderna han sido, básicamente, una creación masculina. Con una gran finura, Simmel examina los dos problemas estimativos que plantea el movimiento feminista moderno. *"Por su origen* –escribe– *el feminismo parece caminar en dirección de la cultura subjetiva. Al querer las mujeres adoptar las formas de la vida y de la producción masculinas, aspiran, sin duda, a participar personalmente de los bienes de cultura ya existentes, pero de los cuales se han visto excluidas*

hasta ahora. Quieren, pues, aumentar su cultura subjetiva" (148). Ocurre, sin embargo, que ese empeño no trasciende de lo individual, aunque se extienda a millones de mujeres, porque no crea nuevos valores en sentido objetivo. Y aquí surge el segundo de los problemas que afectan al movimiento feminista. ¿Dará lugar este movimiento a nuevas producciones? ¿Aumentará el caudal de la cultura objetiva, en el sentido de que no sólo multiplique y reproduzca, sino que innove y cree? La reflexión de Simmel se va a centrar, precisamente, en el examen de las probabilidades que tienen las mujeres de incrementar el acervo de la cultura objetiva, y en qué áreas pueden ser predominantes (149).

La cultura occidental de nuestra época no es una cultura asexuada. Al contrario, se trata de una cultura primordialmente masculina, creada por hombres, en la ciencia y en el comercio, en el Estado y en la religión, en el arte y en la industria, en el derecho y en la guerra. Incluso cuando se habla de cultura humana, en general, se identifica lo humano con "horno", con el varón. ¿Se divisa otra cosa en el horizonte? El carácter masculino de los contenidos objetivos de nuestra cultura se debe a diversas circunstancias históricas y psicológicas, pero en una gran medida es fruto de la división del trabajo y de la especialización de funciones. Simmel estima que esa especialización se adapta mejor a la índole del hombre que a la de la mujer, dado que el alma femenina es más unitaria, más proclive a mantener la solidaridad con la totalidad de la persona, más fiel a los valores, sentimiento y objetos familiares, frente a la mayor fragmentación e infidelidad del varón, que le permite diversificar sus ocupaciones e intereses. Debido a todo ello, la mujer tropieza con más obstáculos que el hombre para adaptarse a las actividades de la cultura objetiva. La mayoría de las profesiones están pensadas y adaptadas a las capacidades de los hombres y al ritmo masculino. Por ello, *"para que la aportación femenina sirva a la creación de nuevos matices y amplificaciones, es preciso que las mujeres realicen justamente lo que los hombres no pueden realizar. Éste es el núcleo del problema, el gozne sobre el que gira toda la relación entre el movimiento feminista y la cultura objetiva"* (150).

Es obvio que Simmel se ha ido directo al corazón del problema, advirtiendo incluso del riesgo de llegar, en la búsqueda de fórmulas que permitan una mejor adaptación femenina, a una nueva "diferenciación de tareas". Examinó las posibilidades que se le abren a la mujer en algunos campos más propicios: la medicina, la historia, la literatura, la arquitectura, el arte dramático, con observaciones agudas y sutiles percepciones psicológicas, que permitirían

enriquecer el mundo de la cultura objetiva con productos típicamente femeninos, con creaciones inaccesibles para el hombre. Pero, en realidad Simmel va a centrar la atención sobre la productividad femenina en dos formas creadoras de cultura en gran escala: la casa y la influencia de las mujeres sobre los hombres. La casa pertenece a una serie de formas vitales que constituyen todo un mundo, representando, por un lado, un momento pleno de la vida de sus partícipes y, por otro, una condensación donde los contenidos vitales más varios pueden armonizarse con los distintos intereses. Y es la mujer quien ha realizado la hazaña de haber creado esa forma universal, que lleva impreso el sello femenino, llena de valores, influencias, recuerdos y sentimientos personales, mucho más vinculados a la vida de los individuos que las otras creaciones cultas de origen masculino. La casa resume los valores y la intimidad de la vida familiar y, al mismo tiempo, canaliza los diversos momentos de la vida activa y creadora. En estrecha relación con ello se produce la gran influencia de la mujer, no sólo en la transmisión de valores y la formación de la conciencia del niño, sino también en la proyección de su personalidad sobre las actitudes, y comportamientos masculinos, así como en el despliegue de funciones asistenciales y benéficas, que se corresponden con lo que modernamente se ha llamado ética del cuidado: un complemento de la masculina ética de la justicia, viene a decir Victoria Camps, que cita las palabras de Nel Noddings, según la cual "las mujeres están mejor equipadas que los hombres para prestar cuidado y atención" (151).

En contra de lo que suelen afirmar algunos críticos de Simmel, un tanto precipitados, a él no se le ocultaba el gran cambio que se estaba gestando en los comienzos del siglo XX. Al contrario, lo tenía muy presente. *"La evolución de la vida moderna* –escribe– *anula la labor doméstica para un gran número de mujeres y para otras las reduce a casi nada. La causa de este hecho se encuentra en el desvío de los hombres hacia el matrimonio, en las dificultades que el creciente individualismo opone a la vida matrimonial, en la limitación del número de hijos, en la industrialización, que lleva a realizar fuera de la casa un buen número de tareas domésticas. De donde resulta que la actividad reservada a la originalidad de las mujeres se reduce cada día más"* (152). Él estimaba que era preciso impulsar una cultura femenina, que enriqueciera la cultura objetiva creada por los varones y no se convirtiera en una mera imitación y reproducción de esta última. Por eso criticaba el movimiento que induce a que las mujeres repitan y remeden las actividades del hombre, a partir de una concepción que

presentaba el ideal feminista como "una humanidad independiente". *"Nosotros diríamos* –escribe Simmel– *que el tal ideal debe ser más bien el de una "feminidad independiente", porque, en vista de la identificación del "hombre" con el varón, va a resultar esa humanidad, por su contenido, una varonilidad. Todos esos fines y propósitos significan, en último término, que las mujeres quieren ser y tener lo que los hombres son y quieren. No he de examinar el valor de tales afanes; pero, desde el punto de vista de la cultura objetiva, lo que interesa, sobre todo, es la feminidad independiente, es decir, extraer del inmediato proceso vital los elementos femeninos para convertirlos en formas independientes, reales e ideales"* (153).

Estas ideas se situaban en una visión psicológica de los sexos que desarrolló en un ensayo sobre "lo masculino y lo femenino", un emparejamiento de conceptos para dar cuenta de los dos términos de la relación entre los sexos, similar al que se utiliza en otras dimensiones del mundo del espíritu: yo y el mundo, sujeto y objeto, individuo y sociedad, reposo y movimiento, materia y forma, y otros que se podía añadir, como bello y feo, justo e injusto, bueno y malo, fuerte y débil, útil y perjudicial, siervo y libre, guerra y paz, o, como propuso sagazmente Carl Schmitt para analizar el mundo de lo político, amigo y enemigo. "*La relación fundamental en la vida de nuestra especie* –escribe Simmel– *es la de lo masculino y lo femenino"* (154). Pero ocurre que, para poder estimar los valores, la intensidad y las maneras de manifestarse el varón y la mujer, utilizamos conceptos, valores y categorías fundamentalmente masculinos, que se toman como productos objetivos en la construcción del paradigma que define las relaciones entre los sexos. De modo que *"el sexo masculino no se limita a ocupar una posición superior al femenino; conviértese, además, en el representante de la humanidad en general, dictando normas por igual aplicables a la manifestación de la masculinidad y de la feminidad".* En muchos casos, esto se explica por la posición de fuerza que ocupa el varón, que lleva a la hegeliana dialéctica del amo y del esclavo, en función de la cual el señor tiene el privilegio de no tener que pensar siempre que es señor, mientras el esclavo nunca puede olvidar su condición. Y, así, la mujer no pierde nunca la conciencia de su feminidad, y el sentimiento de ser mujer constituye el fondo continuo sobre el que se proyecta su vida, mientras el hombre a veces pierde la conciencia de su masculinidad y, al crear normas y obras desde su posición de señor, se olvida de que ha seguido sus inclinaciones y puntos de vista, pretendiendo haber actuado en nombre de la objetividad y de una racionalidad neutra. Lo cual hace que las mujeres sientan como netamente masculinos todo un conjunto de

juicios, instituciones, afanes e intereses que los hombres consideran puramente objetivos, a veces sin una conciencia clara de su interesada visión del asunto. Pero, en la mayoría de los casos, se trata de una estrategia más del dominio del varón, que procura buscar una justificación y una supuesta base objetiva que transformen la fuerza en derecho, como ocurre también en otros órdenes de la dominación, ya sea en la política, en la religión o en la economía. *"Si la voluntad del* pater familias *impuesta a la casa* –escribe Simmel– *aparece revestida con el manto de la "autoridad", ya no es posible considerarla como explotación caprichosa de la fuerza, sino como expresión de una legalidad objetiva, orientada hacia los intereses generales, impersonales, de la familia. Según esta analogía, la superioridad psicológica de las manifestaciones masculinas sobre las femeninas, en virtud de la relación de dominio entre el hombre y la mujer, se convierten en una superioridad, por decirlo así, lógica. Lo que el hombre hace, dice, piensa, aspira a tener la significación de una norma, porque revela la verdad y exactitud objetivas, válidas por igual para todos, hombres y mujeres"* (155).

De esta forma, elevado lo masculino a la categoría de lo objetivo y del criterio cierto, alejada la posibilidad de reconocer la independencia del principio femenino, envuelta a veces en consideraciones místicas, resulta que la mujer no puede ser juzgada imparcialmente desde ningún punto de vista, a menos que se introduzca una valoración asentada en las categorías de la feminidad. Este sutil razonamiento de Simmel no ha sido comprendido en su real profundidad por algunas y algunos representantes del feminismo radical, perdidos en la confusión embarullada del *género.* Sin embargo, algo se movía en esa dirección, desde los primeros días del movimiento feminista europeo, cuando, en la aurora del Renacimiento, Christine de Pisan irrumpe en el debate literario de las *querelles des femmes,* paralelo al de la *querella de los antiguos y los modernos,* con su *Libro de la ciudad de las damas*, donde combate la supuesta inferioridad de las mujeres por razones innatas, originándose la que pueda hallarse en la práctica en su inferior educación y en las costumbres sociales. Y en ello insistirán mujeres escritoras como Marie de Gournay, Catherine Macaulay, María de Zayas, Mary Wollstonecraft o Josefa Amar y Borbón, una española ilustrada que, en su *Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres,* se empeñó en mostrar la situación contradictoria en que se hallaban las mujeres, en su día puestas de moda, como consecuencia de la contradicción de los hombres, que *"les niegan la instrucción y después se quejan de que no la tienen"* (156).

Debe decirse aquí, sin embargo, que ese discurso de Josefa Amar había sido precedido, en la Ilustración española, por otro más documentado, profundo y expeditivo, del Padre Feijoó.

En su *Teatro crítico,* el buen fraile dedica un amplio *Discurso a la Defensa de las Mujeres,* que sigue siendo de lectura útil y esclarecedora, no sólo para misóginos, sino para desorientados militantes contra el discurso ilustrado, de ambos sexos. Feijoó no ignora el riesgo de su empeño. *"No es ya sólo un vulgo ignorante* –escribe– *con quien entro en la contienda: defender a todas las mugeres viene a ser lo mismo que ofender á casi todos los hombres, pues raro hay que no se interese en la precedencia de su sexo con desestimación del otro".* El vilipendio de las mujeres las llena de defectos, pero como se insiste especialmente en la limitación de su entendimiento, dice Feijoó, es aquí donde él va a discurrir *"más largamente sobre su aptitud para todo género de ciencias y de conocimientos sublimes"* (157). Una amplia reflexión psicológica y moral, acompañada de un sutil recorrido histórico por los caracteres físicos y morales de las mujeres, por los juicios vertidos, por las experiencias, capacidades y virtudes de las mujeres en la vida política, en la economía, en la literatura, en el arte, incluso en la milicia, sirven de argumentación sólida para avalar la igualdad de los sexos. Y, así, *"llegamos al batidero mayor, que es la cuestión del entendimiento…, porque los Autores…, están tan a favor de la opinión del vulgo, que casi uniformes hablan del entendimiento de las mugeres con desprecio"* (158). Feijoó se bate a fondo desde el principio: *"hombres fueron los que escribieron esos libros, en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mugeres. Si mugeres los hubieran escrito, nosotros quedaríamos debaxo. Y no faltó alguna que lo hizo, pues Lucrecia Marmella, docta veneciana, entre otras obras que compuso, una fue un libro con este título: Excelencia de las mugeres. cotejada con los defectos y vicios de los hombres, donde todo el asunto fue probar la preferencia de su sexo sobre el nuestro".* Pero el uso de una lógica elemental descalifica los discursos de hombres superficiales, que ven a las mujeres reducidas a tareas caseras y de ello deducen que no son capaces para otra cosa. Del hecho de que las mujeres no sepan más, no se infiere que no tengan talento para más. Nadie sabe más que aquella facultad que estudia, sin que de aquí se pueda colegir, sino bárbaramente, que la habilidad no se extiende a más que la aplicación. Si todos los hombres se dedicasen a la agricultura, de modo que no supiesen otra cosa, ¿sería esto fundamento para discurrir que no son los hombres hábiles para otra cosa? La excelencia de muchas mujeres en diversas áreas del entendimiento y la cultura

avala la igualdad de aptitudes de los dos sexos, siempre que se parta de una igual educación y dedicación. *"Sepan, pues, las mujeres* –concluye Feijoó– *que no son en el conocimiento inferiores a los hombres: con eso entrarán confiadamente a rebatir sus sofismas, donde se disfrazan con capa de razón las sinrazones"* (159).

Este discurso de un ilustrado español de la primera mitad del siglo XVIII es una prueba del movimiento general hacia la libertad y la igualdad de trato que había puesto en marcha la racionalidad y la moralidad de las Luces. La culminación de todo ello se resume en la "Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano". Se equivocan quienes niegan valor a esa declaración, por el hecho de que la práctica inmediata no mejoró gran cosa, por ejemplo, la situación de las mujeres. Esa es una ceguera propia de algunas feministas alicortas, que consideran ineludible "deconstruir" y aún despreciar a Locke o a Kant, sencillamente porque no fueron defensores de la igualdad sexual. El hecho de la proclamación de los derechos y libertades del hombre que llevaron a cabo las revoluciones francesa y americana, en notable síntesis de las ideas ilustradas, desató el proceso imparable que había de llevar al reconocimiento universal, sin discriminaciones de ningún tipo, de los derechos civiles, políticos, económicos y sociales del moderno Estado Social del Bienestar. Y fue Kant quien enunció lúcidamente la irreversibilidad del proceso. Kant preconizaba una constitución política basada en los derechos del hombre, la soberanía del pueblo y los principios de la justicia y la igualdad. Y Kant sabía –y dijo– que tales principios y contenidos revolucionarios podían fracasar y volver atrás durante algún tiempo, como consecuencia de una intervención de las fuerzas reaccionarias. Pero eso sería transitorio, y nada podría impedir que el curso de la historia se orientara en el sentido del progreso hacia la libertad, porque el acontecimiento revolucionario –escribe Kant– *"es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento"* (160).

El acontecimiento imparable se llevó a cabo mediante un proceso que T. H. Marshall ha resumido admirablemente en su ensayo clásico sobre *Ciudadanía y clase social,* escrito a mediados del siglo XX. Ese proceso de evolución de la ciudadanía sitúa en primer lugar la conquista de los derechos civiles, que corresponde al siglo XVIII; después llegó la hora de los derechos políticos, propia del siglo XIX; y, por último, se reconocieron los derechos económicos

y sociales, durante el siglo XX. Si bien, *"como es natural* –dice Marshall– *habrá que tratar estos períodos con una razonable elasticidad, y hay cierto solapamiento evidente, sobre todo entre los dos últimos"* (161). Esa elasticidad es aún más necesaria en el caso de la mujer, que vio notablemente retrasadas sus conquistas de ciudadanía. De todos modos, se orientó el movimiento feminista en pro de los derechos de la mujer, lo cual era un corolario obligado del proceso que estaban siguiendo los hombres. Si la reivindicación masculina pasaba del sufragio censitario al sufragio universal, en la medida en que éste se consiguiera, difícilmente podrían hallarse argumentos sólidos para no conceder el voto a las mujeres. La lucha por los derechos de la mujer y la afirmación de la igualdad jurídica y política se vuelve un capítulo más del proceso de conquista de la ciudadanía moderna, por mucha oposición reaccionaria que se encontrara en el camino y por mucha deformación caricaturesca que se hiciera de las sufragistas británicas o de las amazonas rusas.

La lucha fue dura, pero la Primera Guerra Mundial vino a ser un factor de primer orden para satisfacer las reivindicaciones femeninas. La demanda de mujeres en la vida laboral se hizo imperiosa, y pasaron a ser empleadas en masa en las oficinas, en los bancos, en los comercios, en la industria. Con tantos hombres llamados a filas, combatientes en los frentes y exterminados por la guerra, las mujeres tuvieron que tomar el relevo en la producción. Pero también en la propia actividad bélica. Tanto en Inglaterra como en Alemania, por elegir a dos representantes destacados de los dos bandos, las asociaciones sufragistas que luchaban por el voto femenino se transformaron en organizaciones al servicio de la guerra; el Cuerpo Femenino de Servicio Activo, en Inglaterra; el Servicio Nacional Femenino, en Alemania. Las mujeres tomaron a su cargo los servicios de enfermería y de socorro, Cruz Roja, cantinas, fábricas de municiones, servicio en los muelles, además del trabajo en las actividades económicas tradicionales. La igualdad y camaradería del campo de batalla vino en ayuda de la igualdad civil y, pasada la guerra, las mujeres alcanzaron el voto en Inglaterra (1919), Alemania (1919), Rusia (1917), Suecia, Países Bajos, Austria, Luxemburgo (1918-1919), mientras en otros países, como España, habrá que esperar hasta la Segunda República, y en algunos, como en Francia, Suiza o Bulgaria, no se concedió el voto a la mujer hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Además, como contrapartida, casi todos los gobiernos al terminar la guerra trataron de apartar a las mujeres de los trabajos propios "de hombres",

unas veces ofreciéndoles indemnizaciones, otras, facilitando su despido. Y los gobiernos tuvieron éxito: en 1921, ya había menos mujeres francesas e inglesas trabajando en la industria que antes de la guerra (162). Había también resistencia a pagar a las mujeres lo mismo que a los hombres, a pesar de la igualdad salarial para las mujeres proclamado en el tratado de paz de Versalles de 1919. Las voces conservadoras pedían la vuelta de las mujeres a sus ocupaciones tradicionales. Al comienzo de los años treinta, el papa Pío XII pidió que se acabara el empleo fuera del hogar de las mujeres casadas, porque rebajaba el carácter femenino, la dignidad de la maternidad y de la familia entera. En esos años, otra serie de circunstancias venía a presionar en contra del trabajo de la mujer fuera de casa. El *Crack* del 29 y la Gran Depresión de los treinta sirvieron para culpabilizar a las mujeres del desempleo masculino. Mussolini afirmó en 1934 que las máquinas y las mujeres eran la principal causa del desempleo. Pero las medidas para reducir el trabajo de la mujer fueron bastante generalizadas, ya se tratara de gobiernos fascistas, socialistas o liberal-capitalistas, al mismo tiempo que se procuraba destacar y promover el papel de la maternidad. Por un lado, se prohibía el aborto y la información y venta de los anticonceptivos. Por otro, se creaban incentivos con subvenciones y recompensas a las madres de familia. Francia creó las Medallas de la Familia Francesa y el Día de la Madre; Italia proclamó el Día de la Madre y del Hijo y alentaba a las mujeres a ganar la batalla de la maternidad; Alemania declaró fiesta nacional el Día de la Madre, los nazis declararon ilegal el aborto, salvo en el caso de mujeres racialmente indeseables, como las judías o las gitanas, y las parejas casadas quedaban exentas de pagar su préstamo estatal a partir de los cuatro hijos, instituyéndose la Cruz de Honor de la Madre Alemana. Igualmente, la Unión Soviética estableció sus Medallas de la Mujer Rusa: de plata, a partir de los cinco hijos; de honor, a partir de siete; y de Gran Heroína de la Unión Soviética, a partir de los diez hijos (163).

La Segunda Guerra Mundial volvió a revolucionar y trastocar las cosas, con la particularidad de que ahora se trataba de una verdadera guerra total, que se cebaba especialmente en las ciudades, con bombardeos y atropellos masivos, que multiplicaba las víctimas civiles y obligaba a tareas ímprobas de reconstrucción y asistencia. Las mujeres tuvieron que volver de forma más intensa a las ocupaciones y ayuda. En Gran Bretaña se calcula que trabajaban, en las industrias de guerra o en las fuerzas armadas, más del doble de mujeres en la

primera guerra. En Alemania e Italia no se movilizó a las mujeres, a diferencia de lo que ocurrió en Gran Bretaña o la Unión Soviética. De esta última, ya se ha dado cuenta del empleo masivo de mujeres. En Gran Bretaña, las mujeres cubrieron múltiples frentes, y ya entonces elevaron sus demandas salariales, exigencias de guarderías y demás reivindicaciones que se incrementaron al llegar la difícil situación postbélica. En Francia y los países ocupados, las mujeres cargaron con los costes adicionales de la ocupación, muchas participaron en la resistencia y muchas fueron exterminadas en los campos de trabajo y en los campos de la muerte. Llegada la paz, hubo que ocuparse de reconstruir los estragos de la guerra y, a partir de los años cincuenta, comenzó a normalizarse la nueva situación laboral. En Estados Unidos, que no tuvieron ruinas que reconstruir, pronto cobró vigencia teórica el modelo parsoniano de la familia conyugal con sustentador masculino único. En Europa Occidental, el gran esfuerzo de reconstrucción y la ayuda americana del Plan Marshall, no sólo permitieron una pronta recuperación, sino que se desplegó un desarrollo económico que iba a generar una prosperidad nunca alcanzada anteriormente, que se tradujo en el nivel de vida característico del Estado de Bienestar. En este nuevo orden de la sociedad industrial desarrollada, científica y tecnológicamente avanzada, progresivamente dotada de un sistema democrático de gobierno, se va a producir un espectacular cambio de las formas familiares, a partir de los movimientos de liberación de la mujer, de su entrada masiva en el trabajo y de las nuevas relaciones entre los sexos. Pero esta situación nueva de la mujer y de la familia ofrece distintas perspectivas según las distintas clases, grupos y situaciones sociales, y responde a un proceso que se venía desarrollando desde los comienzos del siglo XX, con diferencias notables entre las distintas clases y los distintos países, a veces puestas claramente de manifiesto por los análisis sociológicos y antropológicos de la familia y de la propia sociedad industrial.

En ese proceso, extraordinariamente complejo, resulta muy clarificadora una aguda observación de J. Simmel acerca del nuevo concepto, psicológico y sociológico, de la mujer. Hasta la época en que escribe Simmel –finales del siglo XIX y comienzos del XX– en la posición sociológica de cada mujer, nos viene a decir, lo que la unía a las demás mujeres era, precisamente, la exclusión de toda agrupación con ellas, de toda solidaridad con las demás mujeres (164). Y eso era así porque el propio concepto de mujer la confinaba en los límites de la casa, dedicada a personas singulares, sin poder salir del círculo

de relaciones determinado por la familia, el matrimonio y la vida social, y sin poder utilizar su igualdad para constituir asociaciones como las que hacen los hombres. Sin embargo, en el presente –es decir, en los días de Simmel– el hogar se había disuelto ya lo suficiente para que pudiera surgir el problema "feminista", como problema general de las mujeres, capaz de producir toda clase de acciones, cambios y asociaciones. Éste es un fenómeno innovador. El aislamiento de las mujeres, originado por estar cada una de ellas sumergida en su individual círculo de interés, obedecía a la total diferencia entre la mujer y el hombre, convertido en personalidad superior por su formación, actividad y relaciones. La existencia femenina venía a ser complementaria de aquello que el hombre no quiere o no puede hacer. Al situarse últimamente en un plano de igualdad en la formación, actividad y libertad social, se coloca frente al hombre y acentúa su solidaridad con los intereses de otras mujeres. De este modo, a medida que se incrementa la igualdad de su posición, se desarrolla su sentimiento de independencia.

Pero aquí, observa Simmel, el movimiento femenino proletario se mueve en dirección completamente opuesta al movimiento femenino burgués, y es lógico que así sea. A la mujer proletaria, el trabajo industrial le ha dado libertad económico-social, por miserable que fuera su libertad individual. La muchacha soltera va a la fábrica y se libera de la atmósfera familiar, y a la mujer casada, el trabajo fuera de casa la ha desligado de sus deberes del hogar y libertado de la subordinación al marido. Ello es así, aunque la explotación y las condiciones poco gratificantes de su trabajo le hace añorar el más limitado hogar, y si en la familia hubiera una situación económica propicia –derivada, por ejemplo, de un mayor sueldo del marido–, desearía volver a su papel de mujer madre de familia. En la clase burguesa, la evolución social y económica ha llevado fuera del hogar viejas actividades domésticas y funciones productivas, de modo que se siente más el encierro en el estrecho marco del hogar y se siente la necesidad de salir fuera, hacia la libertad del empleo en una actividad económica o, incluso, de voluntariado. Así, pues, se daría una diversidad en las aspiraciones prácticas: una clase de mujeres quiere volver a la casa, si se le resuelve la economía familiar; la otra clase quiere salir de casa, porque no tiene qué hacer en el hogar y porque está cansada de cumplir la función ociosa de demostrar la capacidad de pago de la familia a la que pertenece, según la apreciación mordaz que Thorstein Veblen hizo en su *Teoría de la clase ociosa* (165). Pero, prescindiendo de esta

diversidad de aspiraciones en las mujeres de las dos clases, existe un espacio común de intereses y aspiraciones –derecho matrimonial, derecho patrimonial, patria potestad, educación, derechos políticos, derechos sociales– que caracterizan al nuevo concepto de mujer, que abandona la vieja sujeción dentro de la casa para convertirse en un sujeto independiente, que se asocia con otras mujeres para la defensa y consecución de sus derechos, para constituir sociedades de auxilio y socorro o para promover un congreso en pro de la paz y la igualdad.

Si se tiene presente ese giro decisivo que comenzó a darse en el mundo de la mujer a comienzos del siglo XX, se entenderá mejor el movimiento de liberación de la mujer de los años sesenta y setenta, creado, en gran parte, como oposición a los hombres, incluso de una misma ideología. La liberación de la mujer implicaba una toma de conciencia reivindicativa entre mujeres y el paso posterior a la acción política, formando grupos varios de mujeres, lugares de reunión para mujeres, asociaciones y congresos feministas, institutos y ministerios de la mujer, que ponían en primer lugar de la lucha política la solidaridad con las mujeres y, en muchas ocasiones, una marcada hostilidad contra los hombres, aunque las mujeres más lúcidas, o más prudentes, eran conscientes de que no podrían lograr grandes resultados si los varones no colaboraban en la institucionalización de la igualdad, como, de hecho, está ocurriendo. A medida que el movimiento ha ido evolucionando, logrados una serie de objetivos en la legislación y en la práctica, se ha concentrado en algunas reivindicaciones específicas, como el derecho de la mujer a controlar su propia fecundidad, a ser dueña de su sexualidad y a centrar la atención sobre el mundo y el propio discurso de la mujer, que a veces está llevando a simplezas ya experimentadas en los ámbitos masculinos, como la idea de una física o una biología feministas, que recuerdan la desdichada y nociva doctrina ideológica de una biología soviética o una física nazi. No hay, ciertamente, ninguna fórmula mágica que impida que las mujeres recaigan en las mismas estupideces y errores que los hombres, pero es obligado ponerlo de manifiesto y denunciarlo en ambos casos.

Así, pues, el modelo parsoniano de la familia nuclear conyugal, con sustentador único masculino, sobre el que se constituyó el Estado de Bienestar de la postguerra –con independencia de que sólo fuera válido ya entonces en el ámbito de algunos sectores sociales, como tipo ideal puro– ha quedado marginado por el proceso histórico. No se trata de entonar cantos fúnebres

a la muerte de la familia, ni siquiera de hablar de la desinstitucionalización del matrimonio, que sigue ocupando un lugar privilegiado en las relaciones entre hombres y mujeres. *"Está claro* –escribe C. Harris– *que el matrimonio no ha perdido todavía el* status *institucional, puesto que una gran mayoría hace uso de él, y que aún está secundado por sanciones jurídicas"* (166). Pero parece también clara la tendencia a que el viejo modelo de la familia sea sustituido por una nueva diversidad de formas familiares. En realidad, la familia nunca ha respondido a un modelo único, sino que ha estado siempre en proceso de adaptación a las circunstancias sociales, con el objetivo de poder cumplir sus funciones básicas: la regulación del mercado de intercambios sexuales, la mayor seguridad en la crianza de los hijos y la promoción de una red de apoyo como capital insustituible. Si partimos de un análisis económico de la familia, como hace Gary Becker, la monogamia puede implicar la producción óptima de un hogar: "*El producto de un hogar formado por un matrimonio* –escribe Becker– *es superior a la suma de los productos de dos hogares formados por un único hombre y una única mujer, porque los hombres y mujeres son complementarios biológicamente en la producción y crianza de los hijos, y quizás de otras mercancías también producidas en el hogar, y además debido a que las tasas de rendimiento de las inversiones en las capacitaciones que se emplean en el hogar y el mercado son mayores en los hogares más numerosos"* (167). Pero es obvio que pueden imperar criterios distintos de la optimización económica. A partir del último tercio del siglo XX se ha producido una aceleración de los cambios familiares: secuencias conyugales sucesivas de matrimonio-divorcio-matrimonio; familias de viudas, separadas o solteras con hijos, que se suelen llamar "monoparentales"; familias con hijos adoptivos; familias con hijos salidos de fecundación artificial; parejas de hecho; parejas de homosexuales y lesbianas; familias compuestas. Y todo ello dentro de un proceso de incorporación de la mujer al trabajo y de cambios drásticos en la nupcialidad, fecundidad, divorcio, emancipación de los jóvenes, incremento de la vejez y otros elementos. ¿Cómo se ha articulado todo ello con las estructuras del Estado del Bienestar? ¿Cuál es el papel de la familia, junto al Estado y el mercado, en la nueva redefinición de los sistemas de bienestar? He ahí lo que deben investigar y concluir las nuevas generaciones de ciudadanos lúcidos.

5. LA GRAN RUPTURA

La percepción errónea que se tuvo acerca del papel importante que ha jugado la familia en el Estado de Bienestar ha ido unida a la relativización de los análisis sociológicos sobre los cambios de la institución familiar, con frecuencia enfocados desde la perspectiva de las nuevas relaciones entre los sexos y las políticas de igualdad. La cuestión es muy compleja, pues depende, por un lado, de la idea que se tenga del bienestar y de la función que corresponde al Estado y a los particulares en ese orden; por otro, de la concepción más o menos individualista de la sociedad y de sus instituciones y del acento que se ponga en los aspectos públicos o privados de dichas instituciones. En este sentido, a la vista de tanto énfasis en los valores individualistas y en los análisis microsociológicos, es útil recordar unas agudas observaciones de Ortega y Gasset, en *El Hombre y la Gente.* Si la sociedad no fuera nada más que una creación voluntaria de los individuos, para reunirse en una asociación orientada a determinados fines, como se ha creído durante mucho tiempo –viene a decir Ortega– la sociedad no tendría una realidad propia y auténtica, y sería superfluo cualquier tipo de sociología: bastaría con estudiar al individuo. Lo social quedaría reducido a las acciones individuales y personales de los sujetos humanos, dueños y responsables de sus vidas singulares. Pero ocurre que esos sujetos no están solos, sino que se relacionan con los demás, y ese hecho de la relación social no es un comportamiento de la vida humana como soledad, sino que surge en la humana convivencia, originando una serie de usos y de actos que no provienen de la voluntad de los sujetos individuales, sino de la colectividad, de la gente, de la sociedad, es decir, de *nadie determinado* (168).

Esos hechos sociales, esos usos, los ejecutamos en virtud de una presión social, que actúa lo mismo sobre nosotros que sobre el prójimo, y que podemos prever con anticipación. Los usos son irracionales, en el sentido de que su contenido nos suele resultar ininteligible, tanto si se trata de saludar estrechando la mano del desconocido, como de sellar el contrato matrimonial insertando una alianza en el dedo anular del cónyuge. El componente irracional de los hechos y usos sociales se interioriza en el proceso de socialización con otras pautas racionales de conducta, y en ello juega un papel decisivo la familia, con todas las matizaciones y concesiones que se quiera a la educación escolarizada, los medios de masas o las redes de Internet. En los últimos tiempos, parece que se ha desarrollado una mayor capacidad dentro

de la familia para percibir al otro, *él* o *ella.* A veces, porque *ella* ha hecho valer unos argumentos y unos derechos que obligan a mirarla de otro modo; en otras ocasiones, porque a *él* se le clarificó o iluminó la mirada. *"Quité la máscara y me vi en el espejo",* dice un bello verso de Fernando Pessoa. Narciso, sin máscara, se ve a sí mismo de un modo más realista, que le permite afinar su percepción de la mujer que con él convive, la cual aparece también entrenada en las nuevas formas de mirarse. Pero eso que facilita la comprensión y la convivencia en el orden privado de la pareja, puede dificultar las cosas en la vida pública, porque ahí *"llevar una máscara es la esencia de la civilidad…, que tiene como finalidad defender a los otros de verse abrumados por uno mismo",* según la expresión de Richard Sennet (169).

La máscara oculta a quien la lleva, pero, a la vez, permite la expresión pública de sentimientos y emociones de los actores sociales, que no se harían sin ese grado mínimo de reserva que la máscara hace posible. Un exceso de narcisismo puede resultar nocivo para la convivencia pública, pero también para la relación con los hijos, que reciben de las familias normas culturales que pueden parecerles el colmo del cinismo, si no hay un poco de recato enmascarado por parte de unos padres narcisos. Algo de eso le ha ocurrido a los protagonistas ruidosos de mayo del 68, que iban a poner fin al satanizado capitalismo y acabaron encaramados en las cumbres de las estructuras capitalistas actuales, al mismo tiempo que reprochan a sus vástagos su nula capacidad de utopía. La vida social es siempre representación y un uso discreto de la máscara facilita la vida del teatro. La familia, institución privada, no puede disociarse de su proyección pública. Y más en el caso de las relaciones paternofiliales, que transmiten las pautas culturales de la situación familiar. Robert Merton ya llamó la atención sobre ello, hace más de medio siglo: *"La familia* –escribe– *es, desde luego, la principal cadena de transmisión para la difusión de las normas culturales a las generaciones nuevas. Pero lo que pasó inadvertido hasta muy recientemente es que la familia transmite en gran parte la cultura que es accesible al estrato social y a los grupos en que se encuentran los padres. Es, por lo tanto, un mecanismo para disciplinar al niño en relación con las metas culturales y las costumbres de este estrecho margen de grupos".* Y la socialización puede ser en parte inadvertida por los padres, pero sí observada por los hijos: "*El niño está también laboriosamente ocupado en descubrir y actuar de acuerdo con los paradigmas implícitos de valoración cultural, de jerarquización de las personas y las cosas, y de concepción de objetivos estimables, así como en asimilar la orientación cultural explícita*

manifiesta en una corriente sin fin de órdenes, explicaciones y exhortaciones de los padres… Muy bien puede ocurrir que el niño retenga el paradigma implícito de valores culturales descubierto en la conducta diaria de sus padres, aún cuando esa conducta discrepe de sus consejos y exhortaciones explícitos" (170).

Merton añade a esas consideraciones la importancia de la proyección de las ambiciones paternas y maternas sobre el niño, y su contraste con las oportunidades sociales existentes. Otros indican la función socializadora de los medios de masas, la escuela, los amigos, otros parientes. Y todo ello ha de tenerse en cuenta. Sin embargo, las teorías de la psicología insisten en señalar que las primeras experiencias de la vida son de importancia básica para la constitución de la personalidad y los roles sociales, y la familia, como institución donde tiene lugar la reproducción biológica, constituye una instancia decisiva para el desarrollo de la estructura psíquica del niño. Piaget había dicho que, desde el primer momento, los sentimientos elementales de alegría y tristeza, de éxito y fracaso del infante, van experimentando una objetivación, que se traduce en una "elección del objeto", que recae primero en la persona de la madre y, luego, en la del padre y demás seres próximos, fundamento de las simpatías y las antipatías que han de repercutir decisivamente en el psiquismo posterior (171). M. Poster ha venido a clarificar el predominio del grupo familiar en la determinación de la estructura psíquica de los individuos humanos, a partir de las primeras experiencias de la vida. En oposición a Freud, Poster entiende las familias como estructuras emocionales, en el seno de las cuales las prácticas educativas han de verse como procesos interaccionales y no como meras relaciones sujeto-objeto, padres-hijos. Los niños no internalizan necesariamente esas estructuras emocionales, pero adquieren pautas distintivas de respuesta a través de su participación en el grupo familiar (172). No hay nada equivalente que pueda sustituirlo sin menoscabo del desarrollo del niño. Y a estas consideraciones de orden psicológico, han de añadirse otras cuestiones de carácter social, que han de tenerse en cuenta a la hora de configurar las políticas familiares y calibrar los aspectos y las repercusiones públicas de la institución familiar.

A veces, frente al catastrofismo conservador de quienes claman contra la desintegración de la familia y la pérdida de los valores tradicionales, se alzan discursos supuestamente progresistas en pro de las nuevas formas familiares, minusvalorando los problemas reales que se presentan y haciendo afirmaciones a veces contrarias a lo que muestran los hechos, distorsionando la realidad

en la misma medida que el discurso reaccionario e impidiendo que se puedan buscar respuestas y fórmulas amparadas en la racionalidad y la prudencia política. Anthony Giddens reivindicaba esa racionalidad para su "tercera vía", en esta cuestión. *"La idea de que la proliferación de diferentes formas de familia* –escribe– *es deseable y nada problemática no es, sencillamente, convincente. Los efectos del divorcio sobre las vidas de los niños siempre serán difíciles de evaluar, porque no sabemos qué habría pasado si los padres hubieran permanecido juntos. La serie más exhaustiva de estudios realizados hasta la fecha rechaza, sin embargo, la afirmación de que "los niños criados por un solo padre salen igual de bien parados que los niños criados por ambos padres". Gran parte de las razones son económicas –la caída repentina de ingresos asociada con el divorcio. Pero aproximadamente la mitad de la desventaja procede de la inadecuada atención parental y de la falta de vínculos sociales. La separación o el divorcio, demuestran los autores, debilitan la conexión entre el niño y el padre, al igual que el vínculo entre el niño y la red de amigos y conocidos del padre. Sobre la base de una amplia investigación empírica, los autores concluyen que es un mito que haya normalmente fuertes redes de apoyo o lazos familiares extensos accesibles a las madres solteras"* (173).

Giddens se plantea qué estrategias políticas eficaces podrían mejorar la situación de la familia, a partir del principio de igualdad entre los sexos y de unos supuestos democráticos que se corresponden con la democratización general de la sociedad. *"La protección y el cuidado de los niños* –escribe– *es el hilo fundamental que debería guiar a la política familiar"* (174). Ello no significa dificultar el divorcio, como algunos proponen, que sólo serviría, en el mejor de los casos, para disminuir las tasas de divorcio formal, pero no evitaría la separación y disminuiría la nupcialidad, es decir, lograría unos efectos contrarios de los que pretenden los antidivorcistas, con independencia del atropello a la libertad de los individuos para disolver un contrato matrimonial, libremente contraído. Dicho esto, no se le ocurre grandes cosas a Giddens. Apunta que podría pensarse en un compromiso contractual con los hijos, separado del matrimonio y asumido por cada progenitor como un derecho obligatorio, ya se trate de padres y madres, solteros o casados, que implicaría igualmente unas obligaciones recíprocas de los hijos con respecto a los padres. Esta idea debe ser considerada. A veces se olvida que, si bien el matrimonio es un contrato entre los dos cónyuges, la relación entre los padres y los hijos no es un contrato, y los hijos son legalmente inferiores a los padres mientras se hallen bajo la patria potestad de éstos. En la medida en que se ha ido acentuando una

mayor intimidad de las relaciones entre padres e hijos, y se ha producido una disminución de la autoridad paterna, así como una paralela reivindicación de los derechos del hijo, cobra pleno sentido que se planteen las obligaciones de los hijos respecto de sus padres, especialmente en el caso de padres ancianos incapacitados o necesitados. El gobierno federal americano trató de esta obligación de los hijos de ayudar a los padres de edad avanzada, ya en 1983, pero no hubo un desarrollo de la medida. En cambio, varios Estados de la Unión han reglamentado la obligatoriedad de los hijos de ayudar a los padres necesitados (175). Si se habla tanto de que nuestra época potencia los derechos individuales al acentuar el contrato sobre el *status*, no es incongruente que un contrato entre padres e hijos especifique, aparte de los derechos, las obligaciones recíprocas. Es muy curioso ver cómo algunos rehuyen este planteamiento, pues el afecto entre padres e hijos haría, al parecer, innecesarios el papeleo y los contratos; en cambio, se muestran muy partidarios de los papeles y la fe pública, si se trata de asegurar la herencia testamentaria. Son paradojas del afecto y de la fe en la familia.

En cualquier caso, otras teorías y análisis han puesto el acento en la desinstitucionalización del matrimonio y la desintegración familiar, así como en sus consecuencias sociales. Muchas de ellas van ligadas a lo que pudiéramos llamar visión dramática, cuando no apocalíptica, del cambio familiar. La cosa no es nueva. Ya Platón, en su sueño de un orden social perfectamente regulado, condenaba el cambio y la innovación en el Estado ideal, aquella feliz aristocracia de la edad de oro, que luego fue degenerando hasta la tiranía, y que era preciso restaurar y devolver a sus orígenes con la ayuda del rey-filósofo, tal y como pensaba en *La República.* Después, en vista de la dificultad de contar con un filósofo rey, Platón pensó en la más pragmática organización de un Estado asentado en el Derecho, donde "el hilo de oro de la ley" viniera a ser el sustituto de la razón filosófica del Estado ideal, según propone en *Las Leyes*, su obra de vejez. Y es ahí, en ese Estado semiperfecto, regulado por la ley, donde Platón combate más duramente el cambio, identificándolo con el mal que atenta contra el orden social bien constituido. *"Los cambios de cualquier clase* –dice el Ateniense de *Las Leyes–, a no ser que se produzcan en algo malo, son con mucho la cosa más peligrosa que podemos imaginar, tanto en lo referente a las estaciones como a los vientos o a los regímenes de los cuerpos o a los comportamientos de las almas, en una palabra, no en esto así y en esto no, sino en todo, excepto, como antes decía, en las cosas que ya son malas"* (176).

Si se considera que, a la manera platónica, se ha llegado o se ha encontrado un modelo de familia ideal, su crisis sería el mayor de los males. Y es lo que algunos piensan ante el modelo parsoniano de la familia nuclear, tan vinculada al también idealizado Estado del Bienestar de la postguerra. Si a ese modelo añadimos unas gotas de feminismo y de cambio de roles de los maridos estaríamos casi ante una forma familiar platónica, digna de ser implantada en todo el mundo. Es lo que nos vienen a decir Rosser y Harris, confirmando estudios anteriores: "*Se espera* –escriben– *que el marido ayude en los quehaceres domésticos, que permanezca en su casa o salga con su mujer al atardecer, que ayude a atender a los hijos, que empuje el cochecillo del niño… que consienta en compartir las grandes decisiones familiares…"* (177). Con lo cual, este modelo cristiano de clase media de provincias, paseando al atardecer con la familia unida, habría devenido incluso el ideal supremo de la familia obrera del bienestar, según explican los autores de un estudio sobre los trabajadores acomodados ingleses de la década de los sesenta, a la hora de referirse a los cambios en su vida y en sus actitudes: *"lo más notable son los cambios dentro de la familia. Como consecuencia de la adopción de una forma de la familia conyugal basada en un mayor "compañerismo" o contractualismo, las relaciones entre padres e hijos parecerían hacerse más íntimas y más gratificadoras en sí mismas"* (178). Harris dice que las pruebas en que se apoya esa hipótesis son débiles, pero, de todas formas, van en la dirección del modelo ideal.

Los cambios producidos en el último tercio del siglo XX han dado paso a una serie de nuevas formas familiares, que rompen ese modelo, y que lleva a que incluso se hable de desintegración familiar. El descenso de la natalidad y de la nupcialidad, el incremento de los divorcios, de las familias monoparentales, de las parejas sin hijos, de los hogares unipersonales, de las parejas de hecho del mismo o de distinto sexo, de las familias compuestas, se traen a colación para fundamentar la crisis. Incluso algunos, como David Popenoe, hablan de la transición de una *"cultura del matrimonio"* a una *"cultura del divorcio"* (179). En esa nueva cultura, los más perjudicados serían los hijos, que, al ser privados de la figura del padre, se encontrarían con problemas psíquicos de personalidad y de conducta desviada. Otros autores y otros estudios añaden a esas consecuencias en el orden del psiquismo y de la conducta, los efectos para las circunstancias económicas del grupo familiar. Diana Pearce ya habló, a fines de la década de los setenta, de la "feminización de la pobreza", al estudiar la relación entre el divorcio y la pobreza de la mujer (180).

Posteriormente, Leonore Weitzman vino a mostrar que, efectivamente, el divorcio suele tener unas consecuencias económicas muy distintas para hombre y mujeres. Mientras la mayoría de los divorciados incluso mejoran su nivel de vida después del divorcio, la mayoría de las mujeres y sus hijos pequeños ven disminuir su nivel de vida y, con frecuencia, se desploman hasta la pobreza y el desclasamiento social (181). Estudios ulteriores han relativizado las cifras y las afirmaciones exageradas de Weitzman, pero la tendencia a la feminización de la pobreza, tanto entre las divorciadas como en las mujeres solteras con hijos, se mantiene. En el caso de España, este fenómeno de feminización de la pobreza ha sido analizado en un estudio reciente de Isabel Madruga y Rosalía Mota (182). En opinión de Salustiano del Campo, *"el divorcio ha sido históricamente el elemento principal de la privatización de la familia, hasta la casi total desposesión de su naturaleza pública por las reclamaciones de sectores sociales sumamente activos en la defensa de los derechos de la mujer. La paradoja de que el éxito de esta reivindicación haya sumido a las divorciadas y a sus hijos en la pobreza no es desgraciadamente una elucubración, sino el resultado de unas fuerzas económicas poco estudiadas y de unos factores sociales y culturales bastante complejos"* (183).

Las fuerzas y los factores económicos en relación con los cambios familiares es, precisamente, el objetivo que se planteó el economista Gary Becker en su *Tratado sobre la familia,* cuyo propósito abría las páginas iniciales de este ensayo, y que procede volver a tomar ahora. Tal propósito es arriesgado, porque implica introducir un análisis económico racional en un mundo como el de la familia, cargado de connotaciones ideológicas, de factores emotivos y culturales y de activismo político, especialmente espoleado por el movimiento feminista. Con ello iba a topar Becker, desde el momento en que planteó la división del trabajo y las decisiones óptimas sobre la asignación de tiempo en hogares multipersonales, teniendo en cuenta las habilidades de los distintos miembros de la familia, los conflictos entre los incentivos que les afectan y la ventaja comparativa para asignar los recursos del hogar en función de la eficiencia. No sirvió de mucho que quisiera curarse en salud, con una aclaración previa: *"Uno de los supuestos más importantes de este apartado* –escribe– *es que en principio todas las personas son idénticas; las diferencias de capacidad son el resultado de diferentes experiencias y de otras inversiones en capital humano. Incluso bajo este supuesto extremo, los hogares multipersonales tenderían a establecer una pronunciada división del trabajo entre sus miembros en la asignación*

de tiempo y en la acumulación de capital especializado" (184). A partir de aquí, formuló una serie de teoremas, según los cuales si todos los miembros de un hogar eficiente tienen ventajas comparativas diferentes, sólo uno de ellos asignará su tiempo tanto al hogar como al mercado, sólo uno invertirá tanto en capital de mercado como en capital doméstico, y los miembros especializados en el mercado invertirán únicamente en éste, mientras los especializados en el hogar invertirán únicamente en capital doméstico. De estos planteamientos teoréticos, pasó a la división del trabajo según el sexo en las familias, existente en todas las sociedades, donde afirma que se debe en parte a las ganancias resultantes de las inversiones especializadas y en parte a las diferencias intrínsecas entre los sexos. De este modo, *"si las mujeres tienen una ventaja comparativa respecto a los hombres en las actividades domésticas* –escribe Becker– *cuando realizan las mismas inversiones en capital humano, un hogar eficiente con miembros de ambos sexos asigna mayoritariamente el tiempo de la mujer al hogar y el tiempo del hombre al mercado".* Era como si Talcott Parsons regresara con disfraz de economista. Es cierto que añadió: *"De hecho, tanto el hombre como la mujer podrían especializarse completamente en uno de estos sectores si el tiempo del hombre y la mujer fuesen sustitutos perfectos a una tasa distinta de la unidad"* (185). Pero las feministas no estaban para sutilezas y criticaron duramente los planteamientos del futuro Premio Nobel de Economía.

Más allá de juicios de valor precipitados, Becker procura moverse dentro de los parámetros del análisis económico aplicado a la familia y, en ese sentido, concluye que las mujeres invierten principalmente en el tipo de capital humano que aumenta la eficiencia en el hogar, especialmente en la crianza y educación de los hijos, porque las mujeres dedican la mayor parte de su tiempo a esas actividades. Lo mismo que les ocurre a los hombres con el mercado. Y esas diferencias sexuales en las inversiones especializadas refuerzan cualquier división sexual del trabajo entre el mercado y el hogar que pudiera atribuirse a motivos biológicos. Pero esa situación puede cambiar. La ventaja comparativa de la inversión de las mujeres en el hogar viene dada porque tradicionalmente las mujeres han asignado al hogar mucho más tiempo que los hombres. En la medida en que las mujeres se especialicen menos en las actividades domésticas e inviertan más tiempo en la especialización para el mercado, la situación varía, especialmente si los hombres asignan, a su vez, más tiempo a la actividad doméstica. Lo cual tiene que ver también con la demanda familiar de hijos, en cantidad o calidad, y con la estrategia del emparejamiento dentro

del mercado matrimonial. Becker piensa que también aquí rige el principio general del mercado: *"se supone que cada hombre y mujer se ocupan solamente de su propio bienestar egoísta y no del bienestar social. Sin embargo, en la consecución de sus intereses egoístas, se ven conducidos inconscientemente en el mercado matrimonial, por la mano invisible, hacia la maximización del producto agregado"* (186). De ahí que, según las circunstancias, la tendencia al emparejamiento entre iguales puede variar en función de la complementariedad que se busque. Hombres y mujeres de calidad alta se casarán entre sí, en vez de elegir cónyuges de baja calidad, siempre que las cualidades resulten complementarias, con lo cual cada uno aumenta la productividad del otro. Pero, si no es así, y la complementariedad no se produce, a la hora, por ejemplo, de una buena calidad en la producción de hijos, la estrategia puede llevar a elegir cónyuge en otro grupo o a quedarse soltero. Y quien dice hijos, dice otros aspectos de la vida doméstica. Eso significa que no tiene mucho sentido plantear que la dedicación al mercado y al hogar se distribuya por igual en cada caso concreto, porque resultaría ineficaz para ambos cónyuges, partiendo de una estricta igualdad abstracta. *"Las mujeres con salarios bajos dedicarán más tiempo a la producción doméstica que las mujeres con salarios elevados porque su tiempo vale menos; igualmente, los hombres con salarios bajos dedicarán también más tiempo a las actividades desarrolladas fuera del mercado de trabajo que los hombres con salarios elevados. Tanto en el matrimonio formado por una mujer con salario bajo y un hombre con salario elevado, como en el formado por un hombre que perciba un salario bajo y una mujer con un salario elevado, los hombres y mujeres cuyo tiempo sea más barato lo emplearán extensivamente en la producción doméstica, mientras que aquellos cuyo tiempo sea más caro lo utilizarán más extensivamente en las actividades desarrolladas en el mercado"* (187).

Las estrategias del emparejamiento tendrán también en cuenta que el divorcio será más probable cuando los cónyuges estén mal emparejados. Y en ello no deben examinarse solamente cuestiones de diferencias religiosas, étnicas o educativas, sino igualmente diferencias salariales en la pareja. El divorcio es más probable cuanto más elevado sea el salario de la esposa en relación al del marido, manteniendo igual las demás variables. Becker no se refiere a la cuestión del amor romántico, que corresponde a otra dimensión, pero hace un detenido examen de la demanda de hijos, en cantidad y calidad, y de la importancia del altruismo en la familia, frente al egoísmo del mercado, importancia que había sido destacada ya por el propio Adam Smith, en su *Teoría*

de los sentimientos morales (188). Pero el altruismo, que contribuye positivamente a la protección que las familias ofrecen a sus miembros en caso de enfermedad, desgracia económica o simple incertidumbre, tiende a manifestarse en sentido utilitario, maximizando los efectos sobre los beneficiarios, y tiene poco que ver con la estrategia del emparejamiento. Al contrario. Tal y como indica Francisco Cabrillo, uno de los discípulos españoles de Becker, en el emparejamiento para la función reproductora y el objetivo del hijo, éste suele ser el resultado de una cooperación *"a la que sólo se llega después de poner en marcha una serie de estrategias en las que está presente el egoísmo, la desconfianza, el engaño y la negociación"* (189). Estrategia que, en el caso de las mujeres, igual que en todas las especies, se fija como objetivo principal conseguir un buen padre para sus hijos. De ahí el fenómeno de la hipergamia, práctica generalizada de las hembras de emparejarse con machos de mayor calidad. ¿Ocurre lo mismo en la especie humana? Los datos y observaciones de Cabrillo sobre la actual sociedad española le permiten afirmar que la mujer es también hipergámica en un mercado matrimonial, donde tiende a casarse con hombres de superior estatus y nivel económico y donde rigen unas condiciones de desigualdad desfavorables para las mujeres, aunque tengan también bastantes ventajas. Esa práctica de la hipergamia en la estrategia del emparejamiento femenino viene a coincidir con la zumbona ironía de Bernard Shaw: "*el instinto maternal que guía a la mujer le lleva a preferir la décima parte de un hombre de primera a poseer en exclusiva a un hombre de tercera*" (190). Y ayuda a explicar que la poligamia masculina, aparte de otras causas, haya sido mucho más frecuente en la historia que la poliandria femenina.

La perspectiva económica de Becker para el análisis de la familia ha sido adoptada en diversos estudios sobre algunas estrategias familiares en España. Antes de ver lo que aquí sucede, se precisa una referencia más sobre el divorcio. Para Becker, la probabilidad del divorcio se inicia ya en la información limitada e imperfecta que los cónyuges suelen tener de la utilidad que pueden esperar uno del otro (191). Como la disolución del matrimonio suele ser costosa, sobre todo cuando hay hijos de por medio, es normal que, en una sociedad moderna, se incremente la búsqueda y la información que pueda mejorar la calidad de la elección matrimonial, lo que suele retrasar la edad de los contrayentes e incluso inducir a una convivencia conyugal, previa a las nupcias. No es exagerado decir que, actualmente, la información sobre las características personales del futuro cónyuge tiene, al menos, tanto interés como la que se requería antes acerca de la

situación socioeconómica de las familias de origen. Sin embargo, la experiencia muestra que tal información previa resulta muy deficiente. Si fuera cierto que los cónyuges llegan al matrimonio con un aceptable conocimiento de su personalidad respectiva, debería esperarse que los divorcios se produjeran después de bastantes años de matrimonio. La realidad indica que, en torno al 40% de los divorcios (en los datos de Becker), tienen lugar antes del quinto año de matrimonio. Y después de los diez años, la mayoría de los motivos que suelen confesarse son de tipo financiero o de infidelidad conyugal. A lo que debe añadirse el efecto disuasorio sobre el divorcio que aportan los hijos. En cuanto a la incidencia de otros factores, en contra de lo que cree la opinión popular, los hombres con mayores rentas tienen menos propensión al divorcio –excepción hecha de algunos protagonistas del espectáculo y la prensa del corazón– mientras que, en el caso de las mujeres, ocurre lo contrario: las que tienen más ingresos monetarios tienen una mayor propensión al divorcio, y ha sido el incremento de los ingresos de las mujeres una de las razones del aumento de divorcios en Estados Unidos, aunque no de otras circunstancias del drama familiar que allí se vive, según la versión que nos ofrecen algunos analistas recientes.

Es el caso de Francis Fukuyama, que, en *La gran ruptura,* plantea el desmoronamiento del orden social norteamericano debido al deterioro de la familia, con el incremento del divorcio y de los hijos de madre soltera, la disminución de la calidad y de las oportunidades educativas, la escalada de la delincuencia y, en definitiva, la pérdida de la confianza en la sociedad norteamericana. Fukuyama ve la ruptura del orden social ligada al progreso de la tecnología, pero, sobre todo, debida a una alteración y pérdida de valor de las normas, propia de un individualismo desenfrenado, que denuncia irresponsablemente supuestas limitaciones arbitrarias de los derechos subjetivos, descuidando las virtudes sociales como la honestidad, la reciprocidad y el cumplimiento de los compromisos, indispensables para cohesionar a una comunidad justa y libre (192). Para él, es decisivo contar con el *capital social, "un conjunto de normas o valores informales que comparten los miembros de un grupo y que permiten su cooperación",* que da origen a la confianza entre ellos (193). El capital social –cuyo origen se puede rastrear hasta Tocqueville, y que fue especialmente utilizado en los años ochenta por James Coleman y Robert Putnam– trata de medir el conjunto de relaciones de cooperación social por el grado de confianza que los ciudadanos tienen en ellos. Según Fukuyama, un buen número de indicadores negativos de esa confianza comenzó a dispararse hacia 1965,

empezando por la delincuencia, que Jane Jacobs había relacionado con la falta de solidaridad ciudadana, en su *Muerte y vida de las grandes ciudades.* La relación inversa entre capital social y delincuencia –cuyas tasas se dispararon en Estados Unidos hasta comienzos de la década de los noventa– se vio igualmente en el caso de la familia. La revolución sexual y el auge del feminismo incidieron en una baja de la fecundidad, que dio lugar a una reducción del tamaño de las familias y a una falta de reproducción, a pesar de que muchos sociólogos se reían un poco del "mito del declive familiar" (194).

Los sociólogos se reían, pero los índices de nupcialidad y de fecundidad bajaban y, en el caso del divorcio, hubo un crecimiento espectacular de las tasas. Lo mismo ocurrió con los niños nacidos fuera del matrimonio, que diferían mucho según la raza o la etnia. En 1993, la proporción de hijos ilegítimos era de un 23% para los blancos, y del 69% para los afroamericanos. Las altas tasas de divorcio, ilegitimidad y de hogares monoparentales, contribuyeron a la debilitación de la familia, a la merma de capital social y a la evolución del mundo de los valores hacia lo que Ronald lnglehart ha llamado postmaterialismo (195). El cambio de valores en la Gran Ruptura va unido a un incremento del individualismo y a una merma de la confianza en la comunidad. En la familia, el hecho revolucionario de la píldora anticonceptiva y la legalización del aborto tuvieron efectos claros, a veces devastadores, sobre la fecundidad. La importancia del control de natalidad, sin embargo, va más allá de la reducción de la fecundidad. Curiosamente, la difusión de dicho control en Estados Unidos vino a coincidir con el incremento de la tasa de hijos ilegítimos y del número de abortos. La razón de ello es que se redujo al mismo tiempo la tasa de nupcialidad derivada de embarazos no deseados, debido a un nuevo comportamiento de los varones. *"Dado que la píldora y el aborto* –escribe Fukuyama– *permitían por primera vez a la mujer practicar el sexo sin preocuparse de las consecuencias, los hombres se sentían liberados de las normas que les exigían cuidar de las mujeres que dejaban embarazadas"* (196). A ello vino a sumarse la incorporación masiva de la mujer al trabajo remunerado, que les dio independencia para divorciarse o tener hijos fuera del matrimonio, pero que facilitó también el divorcio masculino, sin tener que preocuparse de que sus hijos se sumieran en la pobreza. Los cambios familiares propician la búsqueda de ideas utópicas que sirvan al acelerado proceso de innovación social.

La impropiedad de hablar de un modelo familiar único conduce a perderse en lamentaciones estériles sobre la "decadencia de la familia". A lo largo de la

historia, se han generado múltiples tipos familiares, que han cambiado de forma distinta el matrimonio, la filiación, el parentesco, las formas de inserción en la vida pública y en el conjunto de la sociedad (197). Lo decisivo es cómo se consigue que una determinada forma familiar contribuya a lograr una vida social más libre, más democrática y más creadora.

NOTAS al Capítulo VII

(1) Claude LÉVI-STRAUSS: *Historia de la Familia,* Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, págs. 11-13.

(2) C.C. HARRIS: *Familia y sociedad industrial:* Península, Barcelona, 1986, págs. 11-12.

(3) Gary BECKER: *Tratado sobre la familia.* Alianza Universidad, Madrid, 1987, págs. 13-16.

(4) F. FUKUYAMA: *La Gran Ruptura.* Ediciones B. Barcelona, 2000.

(5) Vid. Ralph LINTON: "*La historia natural de la familia",* en el vol. de FROMM, HORKHEIMER, PARSONS y otros: *La familia.* Península, Barcelona, 1998, pág. 5. De Ralph Linton sigue siendo útil la lectura de su gran libro *Estudio del Hombre*, F.C.E., Méjico, 3ª edic., 1956.

(6) Pueden verse sobre este aspecto algunas ideas en R. NISBET: *La formación del pensamiento sociológico.* Tomo 1, Amorrortu, Buenos Aires, 1966, pág. 82 y ss. y el capítulo dedicado a Comte de mi libro *La Sociología, aventura dialéctica.* Para un tratamiento a fondo de la familia y la educación en el pensamiento comtiano, véase P. ARBOUSSE – BASTIDE: *La doctrine de l'education universelle dans la philosophie D'Auguste Comte,* P.U.F., París, 2 vol., 1957.

(7) Vid. R. NISBET: *op. cit.,* pág. 88-100. *Les ouvriers européens,* se publicó en 1855 y, luego, fue ampliada a 6 vol., en 1877. El propio Le Play hizo un resumen de la parte de la familia en su obra *La reforma social* (París, 1864). Un libro reciente sobre su obra es el de B. KALAORA y A. SAVOYE: *Les inventeures oubliés. Le Play et ses continuateures aux origines des sciences sociales.* Edit du Champ Vallon, Seyssel, 1989.

(8) J. J. BACHOFEN: *El Matriarcado,* Akal, Madrid, 1987.

(9) BACHOFEN: *op. cit.,* pág. 27.

(10) Vid. BACHOFEN: *El Matriarcado,* Cap. II. Licia, págs. 72 y ss.

(11) Vid. BACHOFEN: *op. cit.,* págs. 147-1 50.

(12) W. JAEGER: *Paideia: los ideales de la cultura griega.* F.C.E., Méjico, 1957, pág. 37 y ss.

(13) Vid. Lewis H. MORGAN: *La sociedad primitiva,* Editorial Ayuso, Madrid, 1970.

(14) MORGAN: *op. cit.,* pág. 31.

(15) Vid. MORGAN: *op. cit.,* págs. 327 y ss.

(16) Federico ENGELS: *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* Editorial Claridad, Buenos Aires, 1964. Prólogo, pág. 7.

(17) E. WESTERMARCK: *Origine du mariage dans l'espece humaine,* Librairie Guillaumin, París, 1895. "*El matrimonio* –escribe E.W. en la conclusión de su libro– *ha sido sometido a diversas formas de evolución, aunque el curso de la evolución no haya sido siempre el mismo. La tendencia dominante de este proceso en sus fases recientes ha sido la extensión de los derechos de la mujer. La mujer ya no es la propiedad del hombre y, según las ideas modernas, el matrimonio es, o debería ser, un contrato en pie de igualdad perfecta entre los sexos. La historia del matrimonio es la historia de una relación, en la cual las mujeres han triunfado, gradualmente, de las pasiones, de los prejuicios y de los intereses egoístas de los hombres". Op. cit.,* pág. 518.

(18) Una buena exposición de las doctrinas de Durkheim sobre la familia se puede ver en el libro de su discípulo Georges DAVY: *Sociologies d'Hier et d'Anjour dhui.* P.V.F., París, 1950, especialmente la segunda parte: *"La famille et la parenté d'aprés Durkheim",* págs. 81-122.

(19) Vid G. DAVY: *op. cit.,* págs. 89 y ss.

(20) Vid. James FRAZER: *Totemism and Exogamy,* IV

(21) C. LÉVI-STRAUSS: *El totemismo en la actualidad,* F.C.E., Méjico, 1965.

(22) Vid C. LÉVI-STRAUSS: *op. cit.,* págs. 86-88.

(23) A. R. RADCLIFFE-BROWN: "*La teoría sociológica del totemismo",* en *Estructura y función en la sociedad primitiva:* Ediciones Península, Barcelona, 1972, pág. 144. El ensayo sobre el totemismo ocupa las páginas 135-151.

(24) LÉVI-STRAUSS: *op. cit.,* pág. 130.

(25) Véase especialmente el capítulo V de su *op. cit.*, págs. 135 y ss.

(26) Robert LOWIE: *Traité de sociologie primitive*, Bibliothéque Payot, París, 1969, págs. 61 y 67.

(27) C. ALONSO DEL REAL: *Realidad y leyenda de las Amazonas,* Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

(28) Aparte de la existencia de mujeres guerreras y ciertos lugares amazónicos en el Viejo Mundo –En Escitia, Asia Menor, países góticos, África blanca y África negra– los españoles, con la cabeza llena de leyendas utópicas y libros de caballerías, creyeron hallarse varias veces con amazonas en el Nuevo Mundo, aunque tenían sus dudas, porque veían que no les faltaba teta alguna. El relato más completo sobre las amazonas del Nuevo Mundo es el de Fernández de Oviedo, en su *Historia general y natural de las Indias,* donde se da cuenta de la historia de las indias guerreras que acabaron dando el nombre al Río Amazonas, según el testimonio de Fray Gaspar de Carvajal, que vio efectivamente indias guerreras, sobre las cuales los indios contaron a Carvajal y a sus amigos una serie de enormes fantasías, donde se incluía un inexistente imperio. Vid. ALONSO DEL REAL: *op. cit.*, especialmente los capítulos XI y XII, *"Fernández de Oviedo y las amazonas",* y "*Fr. Gaspar de Carvajal y las amazonas",* págs. 157-185.

(29) Vid. Robert LOWIE: *Traité de sociologie primitive,* Payot, París, 1969, pág. 24.

(30) R. LOWIE: *op. cit.,* pág. 49.

(31) B. MALINOWSKI: *La vie sexuelle des sauvages du N.O. de la Melanésie,* Payot, París, 1970, pág. 19.

(32) Vid. MALINOWSKI: *op. cit.,* especialmente págs. 24, 25, 36 y 45.

(33) MALINOWSKI: *op. cit.,* págs. 52, 64, 68, 74, 82, 95, 350 y 364.

(34) A. R. RADCLIFFE-BROWN: "*El hermano de la madre en África del Sur",* en *Estructura y función en la sociedad primitiva,* edic. cit., pág. 25.

(35) RADCLIFFE-BROWN: *op. cit.,* pág. 32

(36) Vid. RADCLIFFE-BROWN: *op. cit.,* págs. 43-60.

(37) RADCLIFFE-BROWN: *"Estudio de los sistemas de parentesco",* en *Estructura y función,* Edic. cit., págs. 65 y 67.

(38) B. MALINOWSKI: *Los argonautas del Pacífico Occidental,* Península, Madrid, 1973, pág. 95.

(39) *Los argonautas del Pacífico Occidental,* págs. 173-174. El subrayado es de Malinowski.

(40) "*Los regalos del marido a la mujer* –escribe Malinowski– *se consideran también enraizados en la naturaleza de su relación. Tienen una manera muy llana y muy ruda de decir que tales regalos son los mapula (pagos) por las relaciones matrimoniales, una concepción en armonía con las ideas subyacentes en otros tipos de regalos, de los que hablaré luego, que se hacen a cambio del comercio sexual. Económicamente son cosas completamente distintas, puesto que los regalos del marido y la mujer son azarosos, mientras que los otros son pagos concretos por los favores recibidos en ocasiones especiales". Op. cit.,* págs. 184-185.

(41) Vid. M. MAUSS: "*Essai sur le don",* recogido en el vol. *Sociologie et anthropologie*, P.V.F., París, 4ª edic., 1968, págs. 145-279.

(42) M. MAUSS: *op. cit.,* pág. 153.

(43) B. MAUSS: *op. cit.,* págs. 205 y ss.

(44) C. LÉVI-STRAUSS: *Anthropologie structurale,* Plou, París, 1958, pág. 167.

(45) C. LÉVI-STRAUSS: *op. cit.,* págs. 56-57.

(46) Vid. C. LÉVI-STRAUSS: *Les Structures élémentaires de la parenté,* P.V.F., París, 1949, y también el resumen que hace el propio autor en la *Anthropologie structurale*, págs. l35 y ss.

(47) *Anthropologie structurale,* pág. 57

(48) C C. HARRIS: *Familia y sociedad industrial,* pág. 35.

(49) FILMER-LOCKE: *Patriarca o El Poder natural de los Reyes y Primer libro sobre el Gobierno,* I. de E.P., Madrid, 1966, págs. 13-14.

(50) FUSTEL DE COULANGES: *La ciudad antigua,* Emecé, Buenos Aires, 1945.

(51) ARISTÓTELES: *La Política,* Espasa-Calpe, Madrid, 1974, pág. 22 y cap. y, págs. 38 y ss.

(52) ARISTÓTELES: *Política,* pág. 24.

(53) Theodor MOMMSEN: *Historia de Roma,* Aguilar, Vol. 1, Madrid, 1956, pág. 44.

(54) Henry SUMNER MAINE: *El Derecho antiguo,* con un prólogo de G. de Azcárate, Madrid, 1893, pág. 93.

(55) Puede verse un buen resumen de todo lo relacionado con el régimen familiar romano en el libro de J. DECLAREUI *Roma y la organización del Derecho,* UTEHA, Méjico, 1958, págs. 70 y ss.

(56) F. DE COULANGES: *La ciudad antigua*, pág. 130.

(57) CICERÓN: *Pro Domo,* 41, cit. En F. de C., pág. 95.

(58) H. S. MAINE: *El Derecho antiguo,* pág. 97.

(59) Véase sobre este punto F. MÜLLER-LYER: *La familia,* Rev. de Occidente, Madrid, 1930, de donde se toman las seis etapas, págs. 188-191.

(60) Vid. F. MÜLLER: *La familia,* págs. 190-191.

(61) Lucio A. SÉNECA: *De los beneficios,* traducción de Lorenzo Riber, Madrid, 1949, Libro III, XVI, págs. 342-343.

(62) L. FRIEDLAENDER: *La sociedad romana,* traduc. de W. Roces, F.C.E., Méjico, 1947, pág. 301. Véase especialmente sobre la mujer en Roma, el cap. V, págs. 275-323.

(63) DION CASSIO, cit. en F. MÜLLER: *La familia,* pág. 194.

(64) Vid. CAYO CORNELIO TÁCITO: *Los Anales,* traduc. de Carlos Coloma, Vol. I, Libro III, Emecé, Buenos Aires, 19. *"Trátase* –escribe Tácito– *de moderar la ley Papia Popea, hecha por Augusto siendo ya viejo, después de las leyes Julias, por aumentar las penas a los que no se casaban*

y alimentar el Erario, si bien no por eso aumentaron los casamientos ni la crianza de los hijos, prevaleciendo el uso del celibato" (págs. 185-186).

(65) MONTESQUIEU: *De L'Esprit des Lois,* en *Oeuvres completes,* T. II, París, 1841, Lib. XXIII, cap. XXI, págs. 385 y ss.

(66) R. VON IHERING: *Abreviatura de El espíritu del Derecho Romano,* Revista de Occidente, Buenos Aires, 1947, pág. 80.

(67) IHERING: *Op. cit.,* págs. 179-180.

(68) Vid. Henry 5. MAINE: *Études sur l'histoire des Institutions Primitives,* Erneste Thorin, París, 1880, Capit. XI, págs. 379-420.

(69) H. MAINE: *Institutions Primitives,* págs. 395-396.

(70) H. MAINE: *El Derecho antiguo,* pág. 99.

(71) H. MAINE: *El Derecho antiguo,* pág. 118.

(72) F. ENGELS: *Origen de la familia,* edic. cit., pág. 91.

(73) MAINE: *El Derecho antiguo,* pág. 109.

(74) TÁCITO: *Germania*, VIII, 5.

(75) F. MÜLLER-LYER: *La familia,* pág. 212.

(76) F. MÜLLER: *op. cit.,* págs. 215-217.

(77) Bertrand RUSSELL: *Matrimonio y Moral,* Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1956, págs. 37 y ss.

(78) SAN PABLO: *1 Corintios,* 7, 1-16. Edic. Nacar-Colunga, BAC, 1979, págs. 1365 y ss.

(79) B. RUSSELL: *op. cit.,* págs. 43-44.

(80) J. HUIZINGA: *El Otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, págs. 151-152.

(81) Vid. Georges DUBY: "*El modelo cortés",* en la *Historia de las mujeres,* Vol. 2. *Edad Media,* Taurus, Madrid, 1992, págs. 301-319.

(82) G. DUBY: *op. cit.,* págs. 308 y ss.

(83) Vid. Andrés EL CAPELLÁN: *De amore (Tratado sobre el amor),* Edic. latina y traducción de I. Creixell, Sismio, Barcelona, 1985.

(84) Andrés el Capellán: *Tratado sobre el amor,* pág. 201.

(85) Jacob BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia,* Edit. Losada, Buenos Aires, 1952, especialmente, cap. VI y VII, "*Situación de la mujer*" y *"La vida doméstica",* págs. 304-311.

(86) Vid. León Battista ALBERTI: *I Libri della Famiglia,* Einandi Editore, Torino, 1980.

(87) L. A. ALBERTI: *op. cit.,* pág. 264.

(88) "E le condiziones de'tempi, tengono disparsa e disseminata la nostra famiglia Alberta, como vedi, parte un Ponente, a Londra, Bruggia, Cologna, pochi in Italia, a Vinegia, a Genova, a Bologna, in Roma alcuni, e in Francia non pochi sono a Vignone e a Parigi, e cosi per le Ispagne, a Valenza e a Barzalona…" *op. cit.*, pág. 101.

(89) H. S. MAINE: *El Derecho antiguo,* pág. 110.

(90) E. MÜLLER-LYER: *La familia,* pág. 226.

(91) C. LÉVI-STRAUSS: *Anthropologie Structurale,* págs. 61-62.

(92) E. LEACH: *Rethiking Anthropology,* London, 1961.

(93) C. LÉVI-STRAUSS: *Tristes Tropiques,* Plou, 195, Cap. VI. *"Comment out devient ethnographe",* págs. 54 y ss.

(94) *Tristes Tropiques,* pág. 477.

(95) Vid. E. LEACH: *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo,* Anagrama, Barcelona, 1970.

(96) E. E. EVANS-PRITCHARD: *Los Nuer,* Edit. Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 30.

(97) EVANS-PRITCHARD: *Los Nuer,* pág. 131.

(98) George P. MURDOCK: *Social Structure,* New York, Macmillan, 1949, pág. 3.

(99) Vid. C. H. COOLEY: *Social Organization,* New York, Schocken Books, 1962.

(100) Kingsley DAVIS: *La sociedad humana,* Tomo I, EUDEBA, Buenos Aires, 1965, pág. 384 (Edición original inglesa, 1949).

(101) K. DAVIS: *op. cit.,* pág. 386.

(102) E. MÜLLER-LYER: *La familia,* págs. 316-317.

(103) Véase C.C. HARRIS: *op. cit.,* cap. 6, págs. 119 y ss.

(104) Puede verse sobre esta cuestión el libro colectivo editado por T. SHANIN: *Peasants and peasant societies,* Penguin, Harmondsworth, 1971.

(105) Herbert SPENCER: *Principios de Sociología,* Tomo II, Traduc. de Eduardo Cazorla, Saturnino Calleja, Madrid, 1883, especialmente Cap. XII, *"Pasado y porvenir de la familia",* págs. 391-304.

(106) H. SPENCER: *op. cit.,* pág. 302.

(107) Max HORKHEIMER: *Autoridad y familia,* Piados, Barcelona, 2001, pág. 175.

(108) M. HORKHEIMER: *op. cit.,* pág. 177.

(109) SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios,* 2º Tomo, B.A.C., Madrid, 1988, XIX, 16, pág. 599.

(110) Cit. en M. HORKHEIMER: *op. cit.,* pág. 209.

(111) Georg SIMMEL: *Sociología, "La subordinación",* Vol. 1, Rey, de Occidente, Madrid, 1977, págs. 222-223.

(112) M. HORKHEIMER: *op. cit.,* pág. 216.

(113) F. NIETZSCHE: *La voluntad de poder*, en *Obras Completas,* Vol. IV, E. Prestigio, Buenos Aires, 1970, págs. 472-473. Las cursivas son de Nietszche.

(114) HEGEL: *Filosofía del Derecho, 8,* 166, E. Claridad, Buenos Aires, 1955, pág. 159.

(115) HEGEL: *Fenomenología del Espíritu,* F.C.E., Méjico, 1971, pág. 264.

(116) HEGEL: *Fenomenología,* pág. 269.

(117) F. ENGELS: *Origen de la familia,* pág. 65.

(118) HORKHEIMER: *op. cit.,* pág. 231.

(119) Talcott PARSONS: "*El sistema actual de parentesco en los Estados Unidos de Norteamérica*", en *Ensayos de Teoría Sociológica,* Piados, Buenos Aires, 1967, págs. 155 y ss.

(120) PARSONS: *op. cit.,* pág. 160.

(121) PARSONS: *op. cit.,* pág. 166.

(122) Véase, p. ej. S. R. EDGELL: *Middle Class Couples,* Allen & Unwina, London, 1980, pág. 18.

(123) C.C. HARRIS, pág. 87.

(124) William J. GOODE: *"Industrialización y cambio familiar",* en B. HOSELITZ y W. MOORE: *Industrialización y sociedad,* F. FOESSA, Madrid, 1971, pág. 316.

(125) GOODE: *op. cit.,* págs. 319-320.

(126) W. GOODE: *op. cit.,* pág. 333.

(127) Vid. R. TITMUSS: *Essays on the Welfare State,* Allen and Unwin, London, 1958.

(128) A. O. HIRSCHMAN: *"Cómo se exportó de los Estados Unidos la revolución keynesiana",* en *Tendencias autosubversivas,* F.C.E., Madrid, 1996, págs. 161-(120) K

(129) Margaret MEAD: *El hombre y la mujer,* Buenos Aires, 1961, pág. 15.

(130) Vid. M. ANDERSON: *Family Structure in Nineteenth Country Lancashire,* Cambridge University Press, 1971.

(131) E. y J. DE GONCOURT: *La mujer en el siglo XVIII.* Luis D. Álvarez, Buenos Aires, 1946, pág. 143.

(132) E. BURKE: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* en *Textos Políticos,* F.C.E., Méjico, 1984, págs. 91 y ss.

(133) Vid. HARRIS: *op. cit.,* págs. 245 y ss.

(134) B. RUSSELL: *Matrimonio y Moral,* pág. 60.

(135) Erich FROMM: *Sexo y carácter,* en la obra colectiva de FROMM, HORKHEIMER, PARSONS y otros: *La familia,* Península, 1998, pág. 196.

(136) Sigmund FREUD: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis,* Lec. XXXIII: "*La Feminidad",* en *Obras Completas,* Vol. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pág. 3166. Véase toda la lección, para este aspecto parcial y concreto.

(137) E. FROMM: *op. cit.,* pág. 197.

(138) George STEINER: *Nostalgia de lo absoluto*, Siruela, Madrid, 2001, págs. 57-58.

(139) Mary WOLLSTONECRAFT: *Vindicación de los derechos de la Mujer,* Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, pág. 363.

(140) B. RUSSELL: *Matrimonio y Moral,* pág. 63.

(141) John STUART MILL: *Ensayos sobre la igualdad de sexos,* A. Machado Libros, Madrid, 2000, págs. 145-261. La edición va acompañada de un apéndice que reproduce el prólogo de Emilia Pardo Bazán a la traducción que, con el título *La esclavitud femenina*, se publicó en Madrid en 1892, en la colección *"La Biblioteca de la mujer",* que dirigía Pardo Bazán.

(142) E. PARDO BAZÁN: Prólogo a *La esclavitud femenina,* edic. cit., pág. 276.

(143) J. STUART MILL: *El sometimiento de la mujer,* pág. 145.

(144) S. MILL: *op. cit.,* pág. 150.

(145) S. MILL: *op. cit.,* pág. 170.

(146) S. MILL: *op. cit.,* págs. 239-240.

(147) J. ORTEGA Y GASSET: O. C., *Rev. de Occidente,* T. VI, 1947, pág. 235.

(148) Jorge SIMMEL: *Cultura femenina y otros ensayos.* Revista de Occidente, Madrid, 1934, págs. 14 y ss.

(149) *Op. cit.,* pág. 15.

(150) J. SIMMEL: *op. cit.,* pág. 24. El subrayado es de Simmel.

(151) Victora CAMPS: *El siglo de las mujeres,* Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, pág. 73.

(152) J. SIMMEL: *op. cit.,* págs. 51-52.

(153) J. SIMMEL: *op. cit.,* págs. 52-53.

(154) J. SIMMEL: *Lo masculino y lo femenino,* en *Cultura femenina y otros ensayos,* pág. 85.

(155) J. SIMMEL: *Lo masculino y lo femenino,* págs. 86-88.

(156) Josefa AMAR Y BORBÓN: "Discurso en defensa del talento de las mujeres", en *Memorial literario,* Madrid, 1786, cit. en 5. Anderson y J. Zinsser: *Historia de las mujeres,* Vol. 2, Crítica, Barcelona, 1991, pág. 609.

(157) Benito Jerónimo FEIJOÓ MONTENEGRO: *Teatro Crítico Universal,* Tomo Primero, Nueva Impresión, Joaquín Ibarra, Impresor, Madrid, 1778. Discurso XVI: "Defensa de las mugeres", págs. 325-326.

(158) FEIJOÓ: *op. cit.,* págs. 349-351.

(159) FEIJOÓ: *op. cit.,* pág. 390.

(160) I. KANT: "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en *Filosofía de la Historia,* F.C.E., Méjico/Madrid, 1981, pág. 109.

(161) T. S. MARSHALL y T. BOTTOMORE: *Ciudadanía y clase social,* Alianza Editorial, 1998, pág. 26.

(162) ANDERSON y ZINSSER: *op. cit.,* pág. 340.

(163) ANDERSON y ZINSSER: *op. cit.,* cap. IV.

(164) Vid. J. SIMMEL. *Sociología,* Vol. 2. Revista de Occidente, Madrid, 1977, págs. 467 ss.

(165) T. VEBLEN: *Teoría de la clase ociosa,* Méjico, 1951, pág. 143.

(166) C. HARRIS: *Familia y sociedad industrial,* pág. 254.

(167) Gary BECKER: *Tratado sobre la familia,* pág. 64.

(168) J. ORTEGA Y GASSET: *El Hombre y la Gente,* en *Obras Completas.* Vol. 7, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, págs. 74-78. La cursiva es de Ortega.

(169) Richard SENNET: *The Fall of Public Man.* Cambridge University Press, 1974, pág. 264.

(170) Robert K. MERTON: *Teoría y estructura sociales,* F.C.E., Méjico, 1964, págs. 166-167. La cursiva es de Merton.

(171) Jean PIAGET: *Seis estudios de Psicología.* Seix y Barral, Barcelona, 1967, págs. 30-31.

(172) Vid. M. POSTER: *The Critical Theory of the Familys.* Pluto Press, Londres, 1978. Cit. en C. HARRIS: *op. cit.,* págs. 191-193.

(173) Anthony GIDDENS: *La tercera vía,* Taurus, Madrid, 1999, pág. 111.

(174) A. GIDDENS: *op. cit.,* pág. 113.

(175) Vid. Daniel CALLAHAN: *Setting Limits,* Simon and Schuster, Nueva York, 1987.

(176) PLATÓN: *Las Leyes,* 797e, traducción de José M. Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, pág. 15.

(177) K. ROSSER y C. HARRIS: *The Family and Social Change,* Londres, 1965, cit. en C. HARRIS: *op. cit.,* pág. 271.

(178) GOLDTHORPE, J.; LOCKWWOD, D.; y otros: *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behavior,* Cambridge, 1968, pág. 175. Ver HARRIS, pág. 272.

(179) David POPENOE: "American Family Decline, 1960-1990. A Review and Appraisal", en el *Journal of Marriage and the Family*, agosto 1993, págs. 527 y ss.

(180) *Op. cit.*

(181) Vid. L. J. WEITZMAN: *The Divorce Revolutions. The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*. The Free Press, New York, 1985.

(182) Isabel MADRUGA y Rosalía MOTA: *Las condiciones de vida de los hogares pobres encabezados por una mujer. Pobreza y género.* Fundación FOESSA, Madrid, 2000.

(183) Salustiano DEL CAMPO URBANO: "Implicaciones económicas de los cambios en la estructura familiar: una perspectiva sociológica", en el libro colectivo *Dimensiones económicas y sociales de la familia,* Fundación Argentaria, Madrid, 2000, pág. 150.

(184) Gary BECKER: *Tratado sobre la familia,* pág. 32.

(185) G. BECKER: *Tratado sobre la familia,* pág. 40.

(186) G. BECKER: *op. cit.,* pág. 100.

(187) G. BECKER: *op. cit.,* pág. 103.

(188) G. BECKER: *op. cit.,* Cap. 5 y 8.

(189) Francisco CABRILLO y Mª Luisa CACHAFEIRO: "Estrategias nupciales", en L. GARRIDO y E. GIL CALVO: *Estrategias familiares,* Alianza U., Madrid, 1997, pág. 146.

(190) Cit. en BECKER: *op. cit.,* pág. 74.

(191) Vid G. BECKER: Cap. 10.

(192) Francis FUKUYAMA: *La gran ruptura,* Ediciones B, Barcelona, 2000, págs. 25-27.

(193) F. FUKUYAMA: *op. cit.,* pág. 29.

(194) David POPENOE: *Disturbing the next: Family change and decline in modern societies,* Aldine de Gruyter, New York, 1988, pág. 34.

(195) Ronald INGLEHART: *El cambio cultural en las sociedades avanzadas,* CIS, Madrid, 1991.

(196) F. FUKUYAMA: *op. cit.,* pág. 139.

(197) Juan DÍEZ NICOLÁS: "La familia en Europa y el cambio social.". Reis, 21, págs. 11-31, Madrid

CAPÍTULO VIII

Más allá del Estado nacional. Nuevo orden global, soberanía y mirada cosmopolita

I

El debate sobre la globalización ha venido a clarificar un hecho decisivo de la moderna organización de la sociedad. No sólo se refiere al mundo de la economía, los mercados, la producción, las finanzas o la competencia por los puestos de trabajo, como algunos han considerado, sino que se extiende al mundo de la política y su nueva configuración. La caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, que pusieron fin al largo período de la Guerra Fría y su tenebrosa estrategia de la destrucción mutua asegurada, fueron el punto de partida de la búsqueda de un nuevo orden, que ahora se presenta de un modo global. El planteamiento económico socava a nivel mundial los cimientos de los viejos Estados nacionales, desencadenando una marea política donde se halla inmerso el Estado, pero también los sindicatos y una serie de instituciones políticas. La globalización no es, de ningún modo, neutra. Al contrario, choca desde el principio con una serie de instituciones y entidades que ven invadidos sus dominios por organizaciones globales. El Estado Nacional es una institución territorial, apegada a un lugar concreto, con leyes vinculantes para quienes viven en él, con fronteras bien definidas y soberanía interna y externa reconocidas. En la globalización, los lugares de inversión, de producción, de residencia o de declaración fiscal, pueden hacerse donde resulte más atractivo, más rentable o menos gravoso. Las empresas pueden producir en un país, pagar impuestos en otro y exigir gastos estatales en forma de infraestructuras, en un tercero (1). Las empresas más grandes y los inversores más ricos son los que suelen salir más favorecidos, convertidos con frecuencia en "contribuyentes virtuales", dado que su riqueza descansa, en última instancia, en un virtuosismo de lo virtual. Con mucha frecuencia, los beneficios aumentan si los puestos de trabajo disminuyen, o si se traspasan las fronteras para invertir lejos del

hogar. Al parecer, *"los empresarios* –dice U. Beck– *han descubierto la nueva fórmula mágica de la riqueza, que no es otra que "capitalismo* ***sin trabajo*** *más capitalismo* ***sin impuestos"*** (2). Las grandes multinacionales suelen hallar el medio de evitar el fisco del Estado nacional, mientras las pequeñas y medianas, que generan la mayor parte de los puestos de trabajo, se ven abrumadas por los múltiples gravámenes y tasas de la burocracia pública. Las multinacionales amenazan y abandonan el marco de los Estados nacionales, originando crisis y miles de parados, que vienen a caer bajo las espaldas estatales. Con lo cual se produce el efecto perverso de que sean precisamente los Estados del Bienestar quienes se vean obligados a pagar múltiples prestaciones a un número cada vez mayor de parados y jubilados, mientras ven disminuir los impuestos y su control sobre ellos, ante unas trasnacionales ganadoras en el combate de la competencia global.

Ocurre, sin embargo, que, a pesar de la crisis del Estado social, la era de la globalización es también la del resurgir de unos nacionalismos empeñados en construir su identidad, a veces contra un Estado nacional del que aspiran a independizarse, apelando a un confuso derecho a la secesión. Esta nueva tendencia ha sorprendido a quienes, dice Castells, se habían precipitado a declarar la muerte del nacionalismo debida a tres causas: la globalización de la economía y la internacionalización de las instituciones políticas; el universalismo de una cultura en buena parte compartida, difundida por los medios de comunicación electrónicos, la educación, la alfabetización, la urbanización y la modernización; y el asalto al concepto mismo de las naciones, declaradas "comunidades imaginadas…" e incluso "invenciones históricas arbitrarias" (3). Los argumentos no son demasiado convincentes, especialmente en el caso de considerar a las naciones como meras "comunidades imaginadas" y construidas al servicio de los aparatos del poder, pues la experiencia avala que son producto de una historia compartida y de un proceso mucho más complejo que la mera imaginación política de los servidores del poder establecido. El resurgir de los nacionalismos bajo la globalización es un hecho, como lo es también que la fuerza y capacidad del Estado nacional resulta debilitada por la globalización, no sólo de las actividades económicas, sino también por la globalización de los medios de comunicación, del crimen organizado, del terrorismo, de la globalización ecológica, de la cultura y de la creación científica. Los nacionalismos de la última hornada persisten en sus demandas independistas y secesionistas, a pesar de la probada incapacidad creciente del

Estado nacional para hacer frente **simultáneamente** a la escalada de unas demandas, que provocan, al no ser atendidas suficientemente, una pérdida de legitimidad, emparentada con lo que Richard Sennett ha llamado el *"declive del hombre público"* (4). En cualquier caso, la polémica sobre la globalización ha puesto en circulación demasiados mitos y análisis ideológicos que ayudan poco a la comprensión del fenómeno y aumentan el nivel de inseguridad que afecta a los individuos de estos comienzos del Tercer Milenio.

David Held, autor de un luminoso libro sobre *La democracia y el orden global* (5), donde hace un análisis riguroso de la evolución del Estado moderno hasta la democracia cosmopolita, irrumpió en la polémica de la globalización con otro libro encaminado hacia un pacto mundial, asentado sobre una socialdemocracia global. Para ello, antes de entrar en el examen de la globalización económica, la globalización política y la soberanía y el derecho cosmopolitas, trató de ajustar las cuentas a la mitología de la globalización y sus rapsodas, cegados por el compromiso ideológico. Después de muchas reflexiones y estudios de diversos investigadores, viene a decir Held, hay un cierto acuerdo acerca de lo que no es la globalización (6). Para empezar, globalización no es lo mismo que americanización o imperialismo occidental, aunque existan poderosas fuerzas económicas y sociales ligadas a Occidente. No puede afirmarse que la calidad de la protección social haya sufrido con la globalización un deterioro galopante; las causas, cuando se produjo algún retroceso, son varias y dependen del tipo de bienestar que se disfrute. No puede afirmarse tampoco que se hayan venido abajo las exigencias medioambientales, sin perjuicio de los abusos de alguna empresa o algún país concretos.

La globalización no va ligada al fin del Estado nacional, son muchas las nuevas naciones de la ONU y los Estados siguen siendo los actores fundamentales de la escena internacional. La globalización no es una amenaza para las culturas nacionales, incluso en varios aspectos que afectan a la comunicación más que a la cultura. No se puede afirmar que la globalización se haya limitado a favorecer sólo a las grandes empresas, existiendo en el mercado mundial bastante competencia que enfrenta a unas corporaciones con otras, disminuyendo la situación de monopolio que tenían en sus respectivos países algunas grandes empresas nacionales. Tampoco se pude decir que, en conjunto, los países en vías de desarrollo hayan empeorado como grandes perdedores del mercado mundial, cuando su ritmo de crecimiento de las exportaciones se ha incrementado en relación con los países desarrollados. Esta crítica de

algunos mitos que gozan de gran predicamento debiera servir para examinar con cuidado y racionalidad las circunstancias, ventajas e inconvenientes de la globalización, que, además, no conduce al fin de la política, como algunos dicen, o a la desaparición de la capacidad reguladora. Lo cual no significa que, en el orden global, el abismo entre los países más ricos y los más pobres haya dejado de ensancharse. David Held recuerda que los 900 millones de personas que residen en el mundo occidental disfrutan del 86 por ciento del gasto mundial en consumo, del 79 por ciento de la renta del planeta, del 58 por ciento del consumo de energía en el mundo y del 74 por ciento del total de líneas telefónicas. En contraste, los habitantes más pobres del mundo, unos 1.200 millones de personas, tienen que conformarse con repartir el 1,3 por ciento del consumo mundial, el 4 por ciento del gasto en energía, el 5 por ciento del consumo de pescado y carne y el 1,5 por ciento de las líneas telefónicas (7). La globalización se proyecta sobre un océano de pobreza y desigualdad, que se extiende a todas las oportunidades vitales y a una desigual distribución de los riesgos.

Aquí entra en escena otro aspecto básico que afecta a la distribución de los riesgos en una sociedad democrática. Los diferentes Estados del Bienestar utilizan diversos conceptos de la igualdad y de la equidad para caracterizar el orden democrático, que si bien ha de estar presidido por una actitud "socialmente generosa", como sostenía John Dewey (8), hay notable desacuerdo respecto de lo que se debe igualar y del modo de hacerlo. No es lo mismo insistir en la igualdad de oportunidades que poner el acento en la redistribución y la igualdad de resultados. Tal vez la idea central del igualitarismo perseguido por una política social avanzada venga dada por el objetivo básico de asegurar a toda la población contra los diversos riesgos sociales. Pero la propia idea de riesgo va ligada a los procesos sociales y a la mayor o menor presencia de la naturaleza y de la acción humana en su generación y control. La época moderna se caracterizó por mantener una estrecha relación entre el riesgo y el accidente. Anteriormente, predominaban las nociones de fortuna o de destino, que se manifestaban negativamente como una desgracia que se había de sufrir y asumir individualmente. Los hados o la providencia le resultaban a uno adversos o poco propicios, y nada podía hacerse para evitar la adversidad. En la modernidad, los riesgos se inscriben en el proceso de control de la naturaleza y previsión del futuro, que se manifiestan como accidentes más o menos debidos al azar, que pueden aparecer periódicamente, como ocurre

con la vejez, susceptibles de ser previstos y catalogados de antemano. A partir de esta concepción del riesgo, puede entrar en acción la idea de asegurar a la población frente a una serie de situaciones, que varían en función de la edad, del sexo, de la clase social, de la actividad laboral, o de cualquier otro factor relevante. Precisamente, en la sociedad avanzada, el incremento en "*la producción social de riqueza* –escribe Ulrich Beck–, *en* La sociedad del riesgo *va acompañada sistemáticamente por la producción social de* ***riesgos.*** *Por tanto, los problemas y conflictos de reparto de la sociedad de la carencia son sustituidos por los problemas y conflictos que surgen de la producción, definición y reparto de los riesgos producidos de manera científico-técnica"* (9).

El reparto de los riesgos cobra importancia creciente a medida que la sociedad se hace más rica y se alejan los niveles extremos de miseria; de ahí que el modo de compartir y gestionar los riesgos defina los distintos tipos de regímenes del bienestar, mediante la combinación de las tres fuentes básicas de gestión: el Estado, el mercado y la familia. En la concepción imperante después de la Segunda Guerra Mundial, las políticas del bienestar se centraron prioritariamente en la acción del Estado, que veía en la promoción de la solidaridad social, no sólo una finalidad ética, sino también una fuente de legitimación del Estado nación capitalista, en su confrontación de "guerra fría" con el socialismo soviético. Dicha acción se reveló, sin embargo, como incapaz de generar una redistribución real de la riqueza y de las rentas, convirtiéndose en un vehículo de expansión de las clases medias, que favorecía una amplia burocracia, muy interesada en maximizar la intervención del Estado y el tamaño del presupuesto, en la medida en que ello maximizaba su propia utilidad personal. A lo cual se añadía el interés de los partidos políticos en servirse de los presupuestos públicos como mecanismo electoral de captación de votos, asegurándose las lealtades políticas de diversos grupos y sectores sociales (10).

Este fallo del Estado en la función redistribuidora se vio compensado por los grandes incrementos de la riqueza general de la sociedad, que hizo disminuir el nivel absoluto de pobreza, en la medida en que ascendieron los ingresos de todo el mundo. El fracaso del Estado en mantener el pleno empleo y en proporcionar la suficiente cobertura a un porcentaje creciente de población excluida de las prestaciones y servicios del bienestar, tuvo que ser paliado mediante la acción de la familia y las organizaciones del tercer sector, circunstancia que ha venido a ser reconocida en la nueva definición de los regímenes del bienestar, que parten de unos programas de asistencia que han logrado la

generalización del seguro social a lo largo de la vida de la gran mayoría de la población. Es obvio que la probabilidad de ciertos riesgos de clase afecta más a unos sectores que a otros y que la cobertura de estos riesgos se halla mejor garantizada en los sistemas universalistas, como el escandinavo y el continental europeo, que en los liberales del tipo anglosajón. En cuanto a los llamados riesgos de la trayectoria vital, asociados al ciclo vital de la pobreza concentrada en la infancia y la vejez, la familia ha sido el lugar básico para compartir esos riesgos. En la medida en que la familia se vuelve más inestable, será precisa una atención mayor a la cobertura de este tipo de riesgos, cuya gestión por parte de las familias puede resultar más indicada. Los riesgos intergeneracionales, que suelen incorporar las desventajas heredadas, tanto en el orden educativo como en el profesional, exigen una política adecuada de redistribución de lo que llama Ralph Dahrendorf *"oportunidades vitales"*. Dichas oportunidades son una función de las opciones y las ligaduras (11). Las opciones son las posibilidades de optar que existen en la estructura social; las ocasiones y alternativas que se ofrecen a la elección de los individuos. Las ligaduras son vinculaciones que facilitan la integración de las personas en los grupos, a veces con un alto contenido emotivo, como es el caso de la vinculación a un hogar, a una iglesia, a una comunidad. Las ligaduras configuran puntos de referencia para que el individuo pueda elegir entre las opciones existentes. Si no se dan las oportunidades para que la opción se produzca, el individuo permanecerá frustrado y esclavizado en la posición que tenga. *"Donde no se dan las oportunidades vitales* –escribe Dahrendorf– *no hay libertad, por muy elevado que sea el nivel de vida de los hombres"* (12). El problema está en que existen interpretaciones diferentes de las oportunidades en los varios regímenes del bienestar. Hay una interpretación minimalista, que vincula las oportunidades a la equidad: el acceso igualitario, pongamos por caso, a la enseñanza universal obligatoria, vendría a corregir las desigualdades heredadas. Pero se vio que el capital humano, con toda su importancia, no era un factor decisivo para que funcionaran plenamente las oportunidades vitales, lo que llevó al planteamiento maximalista de un enfoque integrado, como se hizo en Suecia, de un plan que implicara todas las capacidades humanas movilizadas para hacer frente a la desigualdad (13). Hay, además, nuevos riesgos.

Por un lado, están las nuevas dimensiones del riesgo en los sectores que venían siendo gestionados por los sistemas de bienestar, que generan nuevas formas de desigualdad: la globalización de la economía, el envejecimiento de

la población, la inestabilidad familiar, el sentimiento de entrar en una época de radical inseguridad. Se estaba casi acostumbrado a que cada nueva generación tuviera un nivel de vida mejor que el de sus padres. No es eso lo que se divisa en el horizonte. Por todas partes aparecen excluidos y nuevas clases de perdedores, se habla de la sociedad de los dos tercios, de las dos velocidades, de la feminización de la pobreza; se asiste a un gran desempleo y a la proliferación de la precariedad laboral y los contratos basura, situados entre la nueva flexibilidad y un sindicalismo centrado en la defensa de los empleados de mejor condición, es decir, de los "internos". Además, los riesgos se han desplazado hacia las edades jóvenes, con dificultades de cobertura para el desempleo prolongado y la necesidad de contar con una doble fuente de ingresos en la familia, dada la nueva estructura salarial. El riesgo de perder el empleo a los cincuenta años y no poder hallar uno nuevo empieza a ser muy real, en una sociedad donde asoma el fantasma de lo que Rifkin llamó el fin del trabajo. En las cuestiones referidas al empleo, políticos y economistas son muy dados a los juegos malabares que ocultan la trayectoria hacia un mundo con menos puestos de trabajo, sobre todo en el ámbito de lo que se llamaba tradicionalmente la clase trabajadora. Peter Drucker, en *La sociedad postcapitalista* ya había indicado que la desaparición del trabajo como factor clave de la producción estaba trastocando los planteamientos tradicionales, de modo que *"nos hemos desplazado ya a la "sociedad de los empleados", en la cual la mano de obra ha dejado de ser un activo"* (14). Rifkin entonó un precipitado réquiem por la vieja clase trabajadora, en medio de la luminosa y limpia sociedad de la información y la alta tecnología, que parecen poner el mundo y sus tesoros a nuestro alcance. Pero el deslumbramiento no debe ocultar el conjunto del panorama. *"Bajos niveles salariales* –escribe Rifkin– *un ritmo frenético en el puesto de trabajo, un rápido crecimiento del trabajo eventual a tiempo parcial, un incremento a largo plazo del desempleo por causa de la tecnología, una cada vez mayor diferencia en los ingresos entre los que tienen y los que no tienen y la dramática reducción de la clase media, son algunos de los elementos que provocan un estrés sin precedentes en la clase trabajadora americana"* (15).

Lo que Rifkin apuntó para la sociedad americana sólo se puede trasladar a la sociedad europea con diferencias significativas: en Estados Unidos, se ha mantenido un bajo nivel de paro con un gran incremento de la desigualdad salarial y la proliferación de trabajos con retribuciones en la linde, o por debajo, del nivel de pobreza. En Europa, la desigualdad es bastante menor, pero

el desempleo se ha disparado, especialmente el desempleo de larga duración y el que adopta la forma de jubilación anticipada. Estos y otros nuevos riesgos sociales exigen la adaptación a ellos de los sistemas de bienestar, donde la familia y el mercado pueden resultar gestores más idóneos que el Estado, en determinados ámbitos. Pero, en otros, la intervención del Estado no sólo es conveniente, sino inexcusable. En la sociedad del riesgo, que dice Beck, las amenazas y peligros que se originan en el desarrollo de la producción a veces son universales, invisibles, irreversibles y sin conciencia de clase. Algunos riesgos, como el desempleo, afectan ciertamente más a unos que a otros. Pero la contaminación atmosférica, la deforestación o la fusión de una planta nuclear no distinguen entre ricos y pobres, ni entre jóvenes y viejos. *"La miseria* –escribe Beck– *es jerárquica; el "smog" es democrático"* (16). Los riesgos de la civilización pueden ser peores que los de la naturaleza. Un terremoto, un volcán, una tempestad o un huracán pueden causar daños cuantiosos, muy difíciles de prever o controlar. Pero una catástrofe nuclear, como la de Chernobil, o química, como la de Bhopal, superan las de la naturaleza, sin entrar, claro está, en el peligro máximo de una guerra nuclear que puede borrar del planeta a toda la civilización. Anthony Giddens ha insistido en que es fundamental distinguir entre lo que llama riesgos externos y fabricados, para que se pueda revisar eficazmente la gestión de los riesgos en los sistemas de bienestar. Los riesgos fabricados, consecuencia de la acción humana, suelen comportar daños difíciles de compensar, entre otras cosas, porque se ignoran sus consecuencias remotas, en el tiempo y en el espacio (17). Se trata de una incertidumbre fabricada, que afecta a nuestra vida cotidiana, para bien y para mal, como un destino de cuya causalidad somos nosotros los dioses y los hados. La incertidumbre fabricada suele presentarse con el rostro del bienestar y del desarrollo queridos y buscados, rodeada de medidas preventivas y promesas de seguridad, que multiplican la alarma cuando el accidente se produce, pues si éste ha ocurrido, a pesar de tan previsoras y excelentes medidas, ¿no cabe pensar que el riesgo es incontrolable y sería preferible acabar con el invento?

En el caso de un riesgo fabricado, como el de contraer cáncer por el consumo de tabaco, un Estado de Bienestar vigilante puede actuar con medidas preventivas y disuasorias, llegando incluso a la prohibición legal, como pasa con las drogas duras. No hay ninguna garantía de que el consumo de tabaco se extinga, y existe el riesgo de un nuevo foco de delincuencia y contrabando. Si se pasa a los accidentes de tráfico, la posibilidad de que el Estado vigilante

decrete el cierre de las fábricas de automóviles y prohiba su circulación es nula. Sólo puede incrementar las medidas de seguridad de las vías y de los vehículos, mejorar las normas de circulación, castigar severamente las infracciones, incentivar el civismo de los conductores, informar y arengar sobre los riesgos. Se trata de un riesgo fabricado, del que no se puede prescindir en el actual estado de la sociedad, y cuya gestión corresponde, de modo primordial, al Estado y demás instituciones políticas. En cuanto a un riesgo de alcance universal, como la pobreza, a veces se asegura que se podría erradicar de la tierra, si hubiera voluntad política de hacerlo. Los fracasos cosechados hasta ahora con las políticas de redistribución de la riqueza y de la renta, mediante medidas fiscales, subvenciones, créditos, ayudas y otras formas –tanto a escala de los Estados nacionales, como a nivel mundial entre países ricos y pobres– hacen pensar que ese riesgo no se puede afrontar desde el voluntarismo político y, menos aún desde el sentimiento caritativo que sigue estando detrás de la retórica de la solidaridad, que suele ser bastante ajena a lo que pudiera ser un enfoque de la justicia como equidad.

En lo que se refiere a la distribución mundial de la riqueza y los recursos, la economía crece a un ritmo nunca alcanzado, incluyendo a India y China, los dos países con más habitantes del planeta, que están alcanzando unas tasas de crecimiento entre el 7 y el 10% anual, mientras los países occidentales declinan y se acercan a la recesión. Sin embargo, a pesar de esta nueva coyuntura, la distribución es tan desigualdad que permite a Daniel Cohen titular un libro: *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones* (18). La miseria de muchas gentes del mundo se halla en los niveles de la peor esclavitud y las diferencias empiezan a ser abismales. En un informe sobre desarrollo humano de las Naciones Unidas, se indica que la riqueza total de los 358 multimillonarios globales equivale a la suma de los ingresos de los 2.300 millones de personas más pobres, es decir, del 45% de la población del mundo. Los llamados "países en vías de desarrollo", que representan el 80% de la población mundial, sólo reciben el 22% de la riqueza global, frente al 78% del 20% que representan los desarrollados. No hace falta gran reflexión para ver el potencial explosivo de tal injusticia. Según el análisis de un crítico norteamericano: *"Si los 358 primeros multimillonarios decidieran quedarse con cinco millones de dólares cada uno para poder mantenerse y regalaran el resto, casi duplicarían los ingresos anuales de la mitad de la población de la tierra. Y los cerdos volarían"* (19). Como no hay que aguardar nada de la benevolencia de los 358 de la fama multimillonaria,

igual que no había que aguardarla de nuestro carnicero, en el conocido texto de Adam Smith, los Estados del Bienestar tendrían que haber hecho algo más en sus supuestos políticos redistribuidores. Es cierto que dichos Estados benefactores son nacionales, pero tampoco han cumplido los fines proclamados dentro de sus fronteras. Al contrario. *"En la década de los 80* –escribe Lester Thurow, en *El futuro del capitalismo*– todas *las mejoras en los salarios de los varones fueron a parar al 20% de la fuerza laboral mejor retribuida, y un asombroso 64% de ellas fueron absorbidas por el uno por ciento de los más privilegiados en la escala de los ingresos. Si se examinan las rentas en lugar de los salarios, ese uno por ciento todavía gana más: el noventa por ciento del total del ingreso de los beneficios. Las remuneraciones promedio de los 500 directores generales mejor pagados, según la revista* ***Fortune*** *oscilan entre 35 y 157 veces más que el salario medio de un obrero productivo… Los cambios materiales visibles de la riqueza fueron fiel reflejo de los ingresos y salarios. La participación en el activo neto de una mitad del uno por ciento de aquellos con mayores ingresos aumentó del 26 al 31 por ciento en tan sólo seis años entre 1983 y 1989. A principios de la década de los noventa, la participación de la riqueza poseída por el uno por ciento de la población (más del cuarenta por ciento del total) era básicamente el doble de la que había sido a mediados de la década de los setenta"* (20).

No hace falta insistir en el fracaso del Estado de Bienestar en la erradicación de la pobreza, dentro de sus propias fronteras nacionales, donde ha ido incrementándose el porcentaje de excluidos. Algunos, como Galbraith, piensan que al sistema no le interesa cambiar el hecho de que la subclase inferior, que no comparte los beneficios centrales del bienestar, resulta muy funcional para el progreso de la comunidad y se integra en el proceso económico, que sin ella no avanzaría, o lo haría con gran lentitud: *"los pobres* –escribe en *La cultura de la satisfacción*– *son necesarios en nuestra economía para hacer los trabajos que los más afortunados no hacen y que les resultarían manifiestamente desagradables e incluso dolorosos. Y es siempre necesario que haya un suministro y una reposición constante de esos trabajadores".* Por eso, cuando ya no quedan en la subclase suficientes nativos, hay que recurrir a los extranjeros y organizar la inmigración, para que pasen a cumplir esas funciones (21). La corrosiva crítica de Galbraith es llevada aún más lejos por alguna pesimista visión del futuro de los pobres del mundo. La poca esperanzada idea sostiene que los antiguos ricos, como necesitaban a los pobres para crear y aumentar su riqueza, tenían que ocuparse de ellos y de sus problemas, aunque fuese de modo débil

y poco generoso. Pero, en la nueva economía globalizada, no los necesitan, y sus esfuerzos se dirigen a disimular y poner sordina a la nueva realidad de una minoría móvil, activa, desplazándose con su dinero por todas las regiones del planeta para maximizar sus negocios y su productividad, y una inmensa multitud sumida en la miseria e inmovilizada en su desesperación, a la que se priva de la libertad de movimiento para que pueda probar fortuna en algún país desarrollado, aunque sea arriesgando su vida en una patera. Dice Kapuscinski, uno de los grandes cronistas de nuestra época, que la supuesta preocupación por los pobres del mundo que dicen sentir diversas personas, organismos e instituciones del mundo desarrollado, incluidos los medios de masas, en realidad forma parte de un proceso eficaz de encubrimiento de la situación en que se hallan. El proceso encubridor empieza por centrar la información de la pobreza en las hambrunas y las enfermedades infecciosas, al mismo tiempo que se informa de los progresos y las innovaciones de los "tigres" asiáticos, para dejar caer la idea de que los pobres están así por no seguir el ejemplo emprendedor y laborioso de los "tigres". El hecho de que todos los "tigres" reunidos apenas rebasan el 1% de la población de Asia, no se tiene en cuenta. En otro orden, la equiparación de la pobreza con el hambre hace olvidar el resto de las deplorables condiciones de vida en que se hallan. *"Muchos niños africanos* –dice Kapuscinski– *no me pedían pan, ni chocolate, ni juguetes, sino bolígrafos porque no tenían con qué escribir en la escuela"* (22). Así, convenientemente informados, la riqueza es global, la miseria es local, y no hay relación de causa-efecto que pueda responsabilizar al irrenunciable Estado de Bienestar occidental.

Ocurre, sin embargo, que en la variopinta multiplicación de los riesgos fabricados, varios de ellos no respetan las fronteras del bienestar, unas veces en forma de invasión clandestina en busca de empleo, otras en forma de epidemias y de virus contagiosos, o la más preocupante, en forma de terrorismo. Ante estos nuevos riesgos y peligros, las incertidumbres del bienestar dejan paso a la inseguridad, y el miedo se desata. Y, con el miedo, se pierde confianza en el mercado y la sociedad civil y se refugia uno en el Estado protector. La economía cede el paso a la política y el miedo desencadena una solidaridad más firme, activa y eficaz que la pregonada solidaridad ante la miseria. Es lo que ha ocurrido, al producirse el brutal atentado terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono de Washington. El miedo desatado por el atentado, y la amenaza de que se repitan los actos terroristas, hizo que

se movilizaran los Estados Unidos y otros países de Occidente, constituyendo una coalición internacional contra el terrorismo. La coalición, liderada por Estados Unidos, declaró la guerra al terrorismo, en general, y al régimen de los talibanes de Afganistán, en particular.

Después, en medio de grandes discrepancias y movilizaciones globales de las opiniones públicas, Estados Unidos y el Reino Unido invadieron Irak y derrocaron el régimen de Sadam Hussein, acción seguida de una postguerra atroz de constantes e indiscriminados atentados en el devastado Irak, que aún continúan, y que también se produjeron de forma sangrienta y terrible en Madrid, Londres y otros lugares de Europa, Asia y África. El dramatismo de la situación no debe ocultar que se trata de una manifestación clara de lo que Ulrich Beck ha llamado *"sociedad del riesgo global",* que aún puede alumbrar amenazas y catástrofes más graves, por muchas evasivas que quiera adoptar el lenguaje "políticamente correcto", en su particular cruzada contra el "choque de civilizaciones". La satanización de la metáfora del "choque de civilizaciones", puesta de moda por un libro de Samuel Huntington, no va a cambiar la realidad de las destrucciones, las muertes y los combates. Es cierto que las metáforas son peligrosas y pueden desencadenar toda clase de conflictos y de ilusiones. Jorge Luis Borges escribió que *"quizás la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas".* Y lo que está ocurriendo con la del "choque de civilizaciones" tiene distinta entonación en las dos partes del conflicto. Samuel Huntington resulta ser mesiánico y conservador, pero lo que dice en su libro no puede ser echado en saco roto. En definitiva, él viene a plantear una serie de hipótesis para analizar lo que está pasando en la nueva realidad multipolar y multicivilizacional, donde está cambiando el equilibrio de poder entre las distintas áreas de civilización, enfrentadas a la pretensión de Occidente de universalizar su cultura, cuando se halla en un proceso declinante en el orden territorial, demográfico y económico (23). Huntington sostiene que la política global se está reconfigurando de acuerdo con criterios culturales, que incluyen un resurgir de las religiones, especialmente la islámica, y de identidades de los distintos pueblos, polarizados en torno a los Estados culturales de las grandes civilizaciones. Lo cual plantea una revisión de las relaciones entre Occidente y el resto del mundo (24), partiendo de que el resto del mundo ve como imperialismo lo que Occidente se empeña en considerar universalismo y globalización. Se da el hecho, peligroso y arcaico, de que Occidente trata de que los demás pueblos adopten sus valores e instituciones,

apoyado en el espejismo de su centralidad en la cultura universal, que ya llevó a F. Fukuyama a proclamar el fin de la historia, en base al triunfo de tal modelo civilizacional. Ello puede generar una serie de conflictos y guerras de fractura, que pueden acabar llevando a una gran guerra entre Estados centrales de diferentes civilizaciones (25).

A partir de aquí, Huntington entró en consideraciones estratégicas para preservar la civilización occidental y el poder dominante de Estados Unidos, que se inscribe en una idea salvífica de triunfo del bien sobre el mal, ciertamente indeseable. Pero ello no invalida la pertinencia de ciertos análisis. Curiosamente, una parte considerable, no ya de los portavoces políticos, sino de los analistas intelectuales vinculados al Islam, consideran la guerra emprendida por Estados Unidos y la coalición como un choque entre islámicos y occidentales. Y un conocido comentarista marroquí, Mahdi Elmandira, ya calificó a la guerra del Golfo como *"la premiére guerre civilizationelle",* aunque tal vez la primera fue la guerra afgano-soviética de 1979 a 1989, saldada negativamente para la URSS. Si dejamos a un lado las metáforas, será más fácil clarificar las cosas. Ahora, que se ha vuelto a redescubrir el análisis agudo de Carl Scmitt al margen de sus vinculaciones con el nazismo, debe recordarse que, en su idea básica de lo político, centrada en la distinción entre amigo y enemigo, tales conceptos no son meras metáforas, sino realidades existenciales (26). El enemigo no es cualquier competidor o adversario. Enemigo es quien se opone combativamente en el dominio público, alcanzando su más pura definición en la guerra. Eso es así, no porque la guerra sea la continuación de la política por otros medios, como se suele decir, citando incorrectamente una frase de Clausewitz. *"La guerra es la simple continuación de la política con otros medios",* dice el encabezamiento de un apartado sobre la naturaleza de la guerra. Pero Clausewitz ya matiza, en el texto desarrollado: *"La guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una gestión de las mismas con otros medios. Queda sólo como exclusivo de la guerra la peculiar naturaleza de sus medios"* (27). Y, hacia el final del libro, al profundizar en la guerra como instrumento de la política, dice: *"la guerra no es sino una parte del comercio político y no es, por sí misma, una cosa independiente… la guerra no es sino la continuación de las transacciones políticas, llevando consigo la mezcla de otros medios… la política ha engendrado la guerra; ella es la inteligencia, mientras que la guerra no es sino el instrumento"* (28). La guerra, pues, es un instrumento técnico y estratégico para enfrentarse

al enemigo como "última ratio", pero requiere una previa decisión política que defina quién es el enemigo. La guerra procede de la enemistad política; es la realización extrema de esa enemistad, y dicha enemistad antagónica la define la política. Durante la "Guerra Fría", estuvo claro quiénes eran los enemigos, en el Este y en el Oeste. Después de la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS, algunos anunciaron el fin de la historia, dado que Occidente se habría quedado sin enemigo. Pero la política no funciona sin enemigo, e incluso se pensó en buscar uno, a partir de la ecología. Las circunstancias propiciaron un enemigo de más entidad: el fundamentalismo islámico, el cual, por su parte, se encargó de situar, en el enemigo americano y la impiedad occidental, la encarnación del Mal y del Maligno, adoptando la decisión de combatirlo. El Estado, como monopolizador de la violencia legítima, asume la función de combatir al enemigo, y éste se convierte en la amenaza máxima para la seguridad de los individuos. De ahí que la confrontación con el enemigo otorgue la máxima legitimidad del poder. "*Los estereotipos de enemigo refuerzan el poder y tienen la más alta prioridad en el conflicto. Ellos exceden los conflictos de clase, escenifican e institucionalizan la gran certidumbre de la contramodernidad",* escribe Ulrich Beck, en *La invención de lo político* (29). El Estado benefactor tiende a relajar los estereotipos tradicionales del enemigo, dejando a sus beneficiarios entregados a demandas crecientes de seguridad para los riesgos cotidianos, dentro de una concepción del ciudadano como consumidor de bienes y de ocio, predispuesto a la queja y a lo que llama Pascal Bruckner *"el mercado de la aflicción",* en cuanto se producen turbulencias en la marcha del providencial Estado reductor de incertidumbres, *"Lo que nos hacía libres desde hace cincuenta años* –escribe Bruckner en la *Tentación de la inocencia– era la conjunción de la prosperidad material, de la redistribución social, de los progresos de la medicina y de la paz garantizada a través de la disuasión nuclear; al amparo de esta cuádruple fortificación podíamos decir "yo" con toda tranquilidad. Que vacilen estos pilares, que empiece a golpear el paro, que se desintegre la frágil red de garantías tejida por el Estado providencia, que la guerra vuelva a Europa, que por último el sida reanude la vieja alianza del sexo y la muerte, y el individuo, herido en su obra viva, pasa de la desenvoltura al pánico"* (30).

Ya se ha dado ese salto. Las incertidumbres de la sociedad postindustrial han dado paso a un sentimiento de inseguridad que genera una insatisfacción aguda. Es obvio que la inseguridad no es nada nuevo en la historia de cualquier

país. En *Fortunata y Jacinta* dice Galdós: *"en esto consiste la inseguridad, única cosa que es constante entre nosotros"* (31). Freud, en *El malestar de la cultura*, afirma que ésta es un trueque, en cuya virtud ofrece seguridad con respecto a los peligros procedentes de la naturaleza, del propio cuerpo y de la sociedad, a cambio de una restricción de la libertad individual. *"El primer requisito de la cultura* –escribe– *es el de la justicia, o sea la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado"* (32). La libertad individual, que no es un bien de la cultura, sino anterior a ella, sufre restricciones por el desarrollo cultural y la justicia exige que nadie escape a ellas. Pero el malestar más común que se siente en la sociedad viene dado por el sacrificio, tal vez excesivo, que se hace de la libertad individual en aras de la seguridad. En sentido contrario, cuando se incrementa la inseguridad individual y colectiva, el individuo acude a refugiarse en el Estado protector, que suele, a cambio de la protección, restringir la libertad.

Durante unos años, en el Estado benefactor se dio una tendencia a la expansión de la libertad, con un sentimiento creciente de seguridad, asentado en la creencia de que todo lo que se había ido ganando seguiría en poder de los individuos, en un mundo estable, digno de confianza. Se creía también que había llegado el momento de potenciar la sociedad civil, frente a una excesiva y pesada carga de intervención del Estado, como corresponde a una democracia representativa, basada en la libertad y responsabilidad de sus ciudadanos. Y, en ese sentido se produjeron las privatizaciones, las flexibilidades laborales, la desregulación del mercado y el desarrollo de lo que se consideraban elementos propios de una globalización en marcha. Sin embargo, pronto comenzó de nuevo una inseguridad en ámbitos que estuvieron garantizados, producto de la nueva globalización. En esa nueva *"seguridad insegura",* que dice Zygmunt Bauman, desaparece la protección laboral anterior, de modo que si, en Gran Bretaña, hace un par de décadas, el 80% de los empleos era del tipo 40/40. Es decir, una semana laboral de cuarenta horas durante cuarenta años de vida activa– hoy, solamente un 30% de los empleos entra en esa categoría y, además, el porcentaje sigue disminuyendo (33). La vida laboral insegura se une a otras incertidumbres crecientes, como la de la vida familiar inestable, el horizonte de un envejecimiento problemático, la desconfianza acerca del futuro de las redes de solidaridad, la pérdida de valores y principios ligados a la protección del Estado nacional, la indiferencia por la política y la participación ciudadana, la excesiva tendencia a criminalizar los problemas sociales, la frialdad

respecto de los inmigrantes extranjeros y otros factores similares, dieron paso a un mundo con miedo y frustración, sin ver con claridad cuáles podrían ser las vías de escape.

Algunos estimaban que esas vías eran las propias de una globalización, dirigida por Occidente, que estaba transformando el mundo a tal velocidad que lo convertía en "*un mundo desbocado*", según opinión de A. Giddens. Pero esa globalización, propicia al desmantelamiento del Estado de Bienestar, ajena a las fronteras nacionales, no sólo presiona hacia arriba, para superar el Estado-nación, sino también hacia abajo, a favor de la autonomía local y de las identidades culturales. De forma que los fundamentalismos vienen a ser hijos de la globalización, con la particularidad de que van a conciliar las tecnologías avanzadas de la comunicación con el manejo de la violencia y el odio de los valores cosmopolitas (34). El desenlace vino a desembocar en el ataque terrorista de los fundamentalistas de Bin Laden contra Norteamérica, y en la guerra de la coalición internacional, dirigida por Estados Unidos, a las diversas formas terroristas, unas conocidas y otras previsibles, lo que aumenta el miedo de los ciudadanos. La guerra y el terrorismo postbélico de Irak, los atentados del terrorismo islámico en Madrid, Londres y otros lugares, se inscriben en la inseguridad que acompañó a la globalización del siglo XXI y la democracia cosmopolita. Como colofón de todo ello, el Occidente opulento se halla inmerso en la mayor crisis económica y social de nuestro tiempo, de cuyo desenlace no se ve la salida libertadora.

II

El rápido cambio generado por la globalización está llevando la vanguardia de la reflexión hacia una democracia cosmopolita, que haga frente a la emergencia de unos nuevos nacionalismos volcados sobre las comunidades locales. En principio, la democracia parece haber ganando la batalla a otras formas alternativas de gobierno. Casi todo el mundo se define como demócrata. La democracia es la gran fuente de legitimidad y legitimación de la vida política moderna, pero está lejos de constituir un concepto bien definido, en manos de unos ciudadanos activos, dispuestos a participar asiduamente en la vida política. Al contrario, no sólo se observa el declive del hombre público, que dice Richard Sennett, sino que, en Occidente, patria de la democracia representativa liberal, se está viviendo el eclipse del ideal del ciudadano activo, agente decisivo para proteger a los individuos del uso despótico o corrupto del poder. La desaparición del modelo marxista-leninista, asentado en una democracia despótica de partido único, no despejó el horizonte de enemigos, como ingenuamente proclamaron varios ideólogos precipitados, soñadores de un orden global nuevo liberado de amenazas bélicas y miserias existentes. Las visiones triunfalistas de la democracia representativa, a escala global, llegaron precisamente cuando la eficacia de la fórmula de una democracia asentada en los gobiernos nacionales estaba siendo puesta en duda. Las viejas ideas de soberanía, libertad y democracia liberal, tuvieron que confrontarse con la nueva realidad globalizada y la nueva concepción de las relaciones internacionales. La evolución del poder político hacia un Estado centralizado, típico de la primera modernidad, se había concretado en la fórmula del Estado-nación soberano, regido por el principio de la autonomía kantiana de la libertad. *"Una constitución que promueva la mayor libertad humana posible,* escribe Kant, *según leyes que garantizan que la libertad de cada uno puede coexistir con la libertad de todos los demás, es, desde todo punto de vista, una idea necesaria que debe ser la base del primer proyecto de una constitución política y de todas las leyes posteriores"* (35).

La idea de autonomía implica que el ejercicio de la capacidad individual debe estar exento de restricciones y que a la autonomía debe articularse en

disposiciones que garanticen la autonomía de todos los miembros de la comunidad política. De ahí se deduce que la soberanía popular debe ser limitada. El *demos* debe gobernar, pero dentro de un marco de condiciones sociales, políticas y económicas equitativas que hace posible la vida democrática misma (36). Eso significa que la justicia sola, prevalecerá cuando el imperio de la ley esté consolidado en todos los Estados y las relaciones internacionales. El derecho público democrático dentro de una comunidad política requiere un derecho democrático en la esfera internacional, es decir, un derecho cosmopolita, cuyo origen se puede rastrear en el ideal estoico de unos seres humanos titulares de derechos universales, en cuanto ciudadanos de una cosmópolis, más allá del derecho de los Estados y de las leyes que vinculan un Estado a otro. "El derecho cosmopolita así entendido, trasciende de las pretensiones de las naciones y los Estados y se extiende a todos los miembros de la "comunidad universal" (37). Kant estima que el establecimiento de una comunidad cosmopolita depende de la creación de una "federación" o unión pacífica entre un número creciente de Estados, para suprimir la guerra de un modo definitivo. Se trata de una situación muy distinta de un **tratado de paz,** que puede poner término a una guerra determinada, pero no a la situación de guerra. En la formidable concepción utópica kantiana, la condena moral de la guerra puede convertirse en un deber inmediato para establecer un estado de paz, mediante un pacto entre los pueblos, pero se necesita "*una federación de tipo especial, a la que se puede llamar* ***federación de la paz,*** *que se distinguiría del pacto de paz en que éste busca acabar con una guerra, mientras que aquella buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en el Estado de naturaleza) someterse a leyes públicos y a su coacción. Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la* ***federación,*** *que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua*" (38). Debe señalarse que Kant no era ningún soñador de ilusiones vacías. Abogaba por un confederalismo en los asuntos internacionales, convencido de que un Estado único de todos los pueblos –ya fuese un Estado de naciones o un Estado internacional– sería un objetivo irrealizable y, además, peligroso. Irrealizable, porque es muy difícil que los Estados acepten renunciar completamente a su soberanía. Y peligroso, por las implicaciones potencialmente tiránicas que supondría la formación

de un Estado centralizado único. En este horizonte cobra fuerza la idea de una democracia cosmopolita, a medio camino entre el federalismo y la confederación, aunque ello, claro está, precisaría el consentimiento activo de los distintos pueblos y naciones, cosa realmente difícil. Por mucho que se hable de la "marchitación" de los Estados nacionales, lo más que se puede esperar de ellos es una reconducción de la soberanía, en función de las nuevas realidades de la sociedad globalizada, hacia una soberanía cosmopolita. Sin embargo, el derecho cosmopolita exige la subordinación de las soberanías regionales, nacionales y locales a un marco legal general, que genera tremendas resistencias. Basta ver lo que ocurre en la Unión Europea.

David Held dice que *"la soberanía es un atributo del derecho democrático básico, pero puede ser fijada y organizada en diversas asociaciones autorreguladas, desde los Estados hasta las ciudades y las corporaciones"* (39). Sin duda, una visión cosmopolita de la democracia puede llevar a un sistema de autoridad global y dividida, donde podría darse una partición de viejas identidades políticas dentro de un mero marco político común. Pero las resistencias son mayores aún dentro de los Estados nacionales que en las estructuras trasnacionales. Es decir: puede haber más dificultades para progresar en la reconversión de la soberanía interna que en la soberanía internacional. Lo cual es bastante comprensible, si se tienen en cuenta sus avatares históricos. La emergencia de la soberanía estatal se hizo en el curso de una rigurosa elaboración teórica, extraordinariamente compleja, como corresponde a las dimensiones sacra y teológica del concepto. En el arranque de su *Teología Política*, Carl Schmitt da una definición rotunda de la soberanía: "*Es soberano quien decide el estado de excepción"* (40). Se trata de un concepto límite que Schmitt inserta en una teoría del Estado, que podría resumirse en tres proposiciones: 1. La decisión es el principal acontecimiento político. 2. La soberanía descansa en el poder definitivo de la decisión. 3. El poder de decisión durante el estado de excepción es la manifestación definitiva de la soberanía. Esta concepción responde a una argumentación jurídica, pero descansa, en última instancia, en una visión teológica del Monarca creado a imagen de Dios. Este origen sacro de la soberanía fue rastreado a fondo por el gran investigador francés de los mitos, epopeyas y religiones George Dumézil. En su libro sobre *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, describe como en los panteones respectivos aparecen los tres dioses soberanos de las tres funciones consagradas: sacerdotes, guerreros y productores. La trilogía de los tres dioses soberanos se repite, ya sean los

iranios Mitra-Varuna e Indra; los romanos Júpiter, Marte y Quirino; o los germanos Odín, Thorn y Frigga. La soberanía suprema corresponde a uno de los tres, como es el caso de Júpiter y Odín, o se comparte entre los dos primeros, como es el caso de Mitra-Varuna, circunstancia que no deja de ser relevante para la futura marcha de la soberanía bajada del cielo a la tierra (41). Las tres funciones pasarán a la Edad Media cristiana con las tres órdenes de *oratores, bellatores* y *laboratores,* ahora ya independizados de los viejos dioses soberanos, pero con una divinidad representada en la tierra por el Papa, el Emperador y los Monarcas, que van a dirimir sus querellas con la diferenciación romana entre la *potestas* y la *auctoritas,* la cual, en el mundo estamental de la Edad Media, no constituía un verdadero principio de soberanía absoluta, imposible dentro de la unidad de la República cristiana.

El concepto absoluto de la soberanía se va desarrollando históricamente hasta su formulación paradigmática por Jean Bodin, verdadero artífice de una teoría moderna del Estado, que, por cierto, será utilizada por Carl Schmitt para la fundamentación de su decisionismo político. La famosa definición de la soberanía como "potestad absoluta y perpetua de una República", venía a zanjar claramente las discusiones entre el príncipe y los estamentos, al concebir la soberanía como unidad indivisible y perpetua, decidiendo de manera definitiva la cuestión del poder en el Estado (42). Si bien la gran mayoría de los comentaristas se han explayado en torno a la definición de la soberanía y también a la de República, como *"recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con voluntad soberana"* la aportación capital de Bodin a la teoría del poder absoluto se halla en el capítulo X del Libro Primero de su *República*, al describir las verdaderas marcas o señales de la soberanía de unos Príncipes, que no reconocen nada más grande que ellos aquí en la tierra, después de Dios, que los ha establecido como sus lugartenientes para gobernar a los demás hombres (43). La primera señal de la soberanía del Príncipe soberano es el poder de dar la ley a todos en general y a cada uno en particular, sin que precise el consentimiento de nadie. La segunda señal específica, bajo la ley del soberano, los derechos de soberanía, como hacer la guerra o acordar la paz, que es una de las mayores muestras de su majestad. La tercera señal indica la soberanía para instituir y nombrar a los oficiales y magistrados. La cuarta, el derecho de juzgar en última instancia. La quinta es el derecho de gracia a los condenados, ya se trate de la vida, los bienes o el honor. Estas verdaderas marcas de la soberanía tienen su fundamento más sólido en la facultad de

suprimir la ley vigente, de donde se derivan todos los demás atributos, que nos muestra que, al final, todo orden deriva de una decisión del soberano, y no de una norma, por importante que sea. Sin embargo, Bodino era partidario de una Monarquía que moderara el poder con el respeto a la ley y la justicia. La soberanía puede ser ilimitada, pero el soberano está sujeto, en el campo de la moral y la religión, a las leyes de Dios, de la naturaleza y de la costumbre. Hobbes va a dar un paso más en concebir la naturaleza del poder público como un tipo de institución, donde una especie de "hombre artificial", definido por la permanencia y la soberanía, da vida a la sociedad y al cuerpo político (44). Para Hobbes, el fin del Estado es la seguridad, el cuidado de su propia conservación y el logro de una vida más armónica. *"Es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra, que es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que las tenga a raya y las sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza".* Por eso, dice: *"los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno"* (45). Es preciso hacer algo más y crear el Estado, erigiendo un poder común que confiera a un hombre o a una asamblea de hombres una representación para gobernar a todos los que han transferido sus derechos a la colectividad, es decir, al Estado o **Civitas.** Así se genera el gran **Leviatán,** o más bien aquel **dios mortal,** al cual debemos, bajo el **Dios inmortal,** nuestra paz y nuestra defensa. El titular del poder del Estado se denomina **soberano** y se dice que tiene **poder soberano,** y quienes le rodean son súbditos suyos. El poder soberano se alcanza por institución o adquisición del Estado y de él derivan todos los derechos y facultades que le son conferidas por el consentimiento del pueblo reunido. A partir de ahí, los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno; el poder soberano no puede ser enajenado; los actos del soberano no pueden ser, con justicia, acusados por el súbdito; nada que haga un soberano puede ser castigado por el súbdito; el soberano es juez de lo que es necesario para la paz y la defensa de sus súbditos; es juez de qué doctrinas son adecuadas para su enseñanza; también le corresponde el derecho de judicatura y la decisión de las controversias; el soberano tiene el derecho de hacer la guerra y la paz, como considere más conveniente; tiene el derecho de escoger todos los consejeros y ministros, tanto en la guerra como en la paz; tiene el derecho de recompensar y castigar y de otorgar honores y preeminencias. Es-

tos derechos del soberano son indivisibles, no pueden ser cedidos sin renuncia directa del poder y constituyen la esencia de su poder de dominación.

"Con Hobbes, la justificación del poder y la soberanía estatal recibió su articulación más acabada", –dice David Held (46)– "*A él le interesaba crear las condiciones de un orden político libre de los disturbios y los horrores de la guerra civil. Pero era inevitable que otros teóricos se plantearan la cuestión de la soberanía, preguntándose donde reside: ¿en el Estado, en el gobernante, en el monarca, en el pueblo?".* Tal vez sea Locke quien elabore la más acabada teoría alternativa de la soberanía, procurando fundamentar su argumentación tanto en el derecho privado como en el público. Locke vio con buenos ojos la Revolución inglesa de 1688, que estableció una serie de limitaciones de la Corona. A la vez entendía que la necesidad de gobernar no implica que los súbditos deban transferir todos sus derechos al dominio político. Sus *Dos tratados sobre el gobierno* son un ejemplo de ponderación, equilibrio y defensa de los derechos ciudadanos. La autoridad política es transferida por los súbditos al Gobierno para que promueva los fines de los gobernados (47). Pero si estos fines no son correctamente satisfechos, el juez es siempre el pueblo, que puede revocar o derribar al gobernante y sus delegados. Las reglas de gobierno y su legitimidad descansan en el consenso de los ciudadanos. Pero ese consenso sólo es indispensable y crucial al principio; después rige el criterio de la mayoría de los representantes del pueblo, siempre y cuando garanticen el imperio de la ley y mantengan la confianza de los ciudadanos. Si un gobernante se comporta en estado de guerra con sus súbditos, al usar la fuerza contra sus intereses sin respetar el marco legal acordado, destruye su propia autoridad y, en ese caso, los súbditos tienen el derecho de resistirlo como si fuera cualquier agresor injusto. *"Donde termina la ley* –dice Locke– *comienza la tiranía"* (48), dejando bien sentado que el poder supremo es un derecho inalienable del pueblo, y que la supremacía gubernamental sólo es una delegación basada en la confianza, si bien pueden generarse tensiones entre la soberanía del pueblo y el gobierno a la hora de señalar los márgenes de autonomía entre una y otra. Aquí es donde Rousseau mantiene que una concepción coherente del poder exige un reconocimiento explícito de que la soberanía se origina en el pueblo y allí debe permanecer siempre. *"Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado* –escribe Rousseau– *con arreglo al fin de su institución, que es el bien común",* de modo que *"al no ser la soberanía otra cosa que el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que sólo es un ente colectivo, no puede ser*

representado más que por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad" (49). Y por la misma razón que es inalienable, la soberanía es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la de todo el pueblo o sólo de una parte. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley. En el segundo no es más que una voluntad particular, o un acto de magistratura o, cuando más, un decreto (50).

En su idea de la soberanía, Rousseau sostuvo que los individuos deberían involucrarse directamente en la creación de las leyes que regulan sus vidas, dado que la autoridad soberana está constituida por la voluntad general y todos los ciudadanos deberían reunirse para sancionar las leyes apropiadas, de modo que los asuntos de Estado deberían formar parte de los asuntos de los ciudadanos. En contra de lo que muchos han creído, Rousseau criticó la idea ateniense de la democracia directa, porque no había incorporado la división entre las funciones legislativa y ejecutiva y, en consecuencia, tendía a la inestabilidad, las rivalidades sanguinarias y la parálisis en los momentos de crisis (51). Así las cosas, Rousseau sigue a Hobbes en la idea de que el poder ejecutivo deriva del otorgamiento del derecho de representación, pero se opone al autor de *Leviatán* en el debate sobre el *locus* de la soberanía. Hobbes definió con agudeza la idea del Estado moderno, pero la relación de esta idea con el pueblo la hizo subordinando el pueblo al Estado; Rousseau, por el contrario, dice I. Berlín, situó a la comunidad en una posición de dominio sobre los ciudadanos individuales, de modo que la soberanía del pueblo podía acabar fácilmente con la libertad de los individuos (52).

La idea de la soberanía del Estado, tan minuciosamente discutida, fue decisiva en la configuración de un poder estatal impersonal. Pero el discurso de la soberanía puso en marcha igualmente el debate sobre las relaciones del Estado con otros Estados y colectividades, en un sistema interestal que se va desarrollando de los siglos XVII al XX, al hilo de los avatares de la soberanía del pueblo, dentro de las fronteras de los Estados nacionales y el establecimiento de una sociedad internacional, regida por un conjunto de reglas de coexistencia y cooperación, a falta de una autoridad supranacional que pudiera mediar en los conflictos entre los Estados. El sistema interestatal da paso a un orden internacional, que se suele llamar "westfaliano", en alusión a la Paz de Westfalia, que supuso, entre otras cosas –como el final de la Guerra de los Treinta años–, el inicio del declive del Imperio español. Este modelo, que se extiende de 1648 a 1945, cubre un período de desarrollo mundial de las relaciones

internacionales, extraordinariamente complejo, pero, en el fondo, más inclinado a las políticas de poder que a las de cooperación solidaria. El modelo de Westfalia propició un sistema de Estados interconectados en continua expansión y volcado a fortalecer el derecho de cada Estado a la acción independiente, autónoma y con frecuencia, coercitiva. David Held ha elaborado un modelo de Westfalia, caracterizado por unos cuantos principios. Entre ellos, el primero indica que el mundo está compuesto y dividido por Estados soberanos que no reconocen ninguna autoridad superior. 2. El proceso de creación del derecho y la resolución de los conflictos están básicamente en las manos de los Estados individuales. 3. El derecho internacional se orienta a la creación de reglas mínimas de coexistencia. 4. La responsabilidad por acciones ilegales más allá de las fronteras es un asunto privado que concierne a los afectados. 5. Todos los Estados son considerados iguales ante la ley. 6. Las diferencias entre los Estados son, en última instancia, resueltas por la violencia, predominando el principio del poder efectivo. Prácticamente no existen frenos legales para contener el recurso a la fuerza (53). Este modelo apenas fue tenido en cuenta en la práctica real de muchos Estados, donde los principios han sido vulnerados, con alta frecuencia. Tan evidente se presenta la cuestión y tan frecuente ha sido la violación de las normas y la burla de los principios, que un profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad de Stanford ha publicado un libro, relativamente reciente, con el título de *Soberanía, hipocresía organizada*. Dicha hipocresía responde al hecho de una violación permanente de las normas del derecho internacional y al poco respeto que se ha tenido de la supuesta soberanía de los débiles por parte de los fuertes. Stephen Krasner, dentro de las cuatro maneras diferentes de usar el concepto de soberanía –soberanía legal internacional, soberanía interna, soberanía westfaliana y soberanía interdependiente– ha centrado su libro en la soberanía westfaliana, donde le parece que dicha soberanía, seguida de la soberanía legal internacional, son ejemplos excelentes de hipocresía organizada (54).

A diferencia de la soberanía legal internacional, que no garantiza la integridad territorial de ningún Estado ni siquiera la existencia de ese Estado, la soberanía westfaliana se basa en dos principios: la territorialidad y la exclusión de los actores externos a las estructuras de la autoridad y la soberanía interna. Los gobernantes pueden sentirse presionados, sin duda, por el contexto exterior, pero aún así son libres de elegir las políticas que estimen oportunas. La soberanía westfaliana se viola cuando los actores externos influyen o

determinan las estructuras de autoridad interna (55). Esa violación del principio de no intervención en los asuntos internos de otros Estados, a veces se intenta disfrazar con la fórmula de la invitación a participar en ciertas acciones voluntarias, que no serían incompatibles con la soberanía legal internacional, pero sí con la westfaliana. En realidad, el principio de no intervención en los asuntos internos de un Estado no tiene nada que ver con la Paz de Westfalia de 1648, y no se formuló con claridad hasta finales del siglo XVIII. Articulado por Vattel, mantuvo la tesis de que ningún Estado tenía el derecho de intervenir en los asuntos de otro, fuese o no europeo, en cuya virtud argumentó que los españoles habían violando todas las reglas, cuando se erigieron a sí mismos en jueces del inca Atahualpa (56). La soberanía legal internacional, sin embargo, fue matizando el derecho de intervención o no ingerencia, sobre todo a partir de tratados realizados bajo el principio de igualdad o de reconocimiento de la legitimidad de ciertos derechos, como es el caso de los derechos humanos, para limitar o modificar la soberanía westfaliana. En cualquier caso, la coerción ejercida por los grandes Estados y su apelación al uso de la fuerza han sido moneda corriente en la sociedad internacional. Escribe Krasner: *"ni la soberanía westfaliana ni la legal internacional han constituido nunca un equilibrio estable que impidiera a los gobernantes sucumbir a incentivos para desviarse de él. Antes bien, la soberanía westfaliana y la soberanía legal internacional se entienden mucho mejor como ejemplos de hipocresía organizada"* (57). Después de la Segunda Guerra Mundial, el modelo de Westfalia vivamente criticado dio paso al nuevo modelo que representa la Carta de la ONU. Ese giro de la estructura regulatoria internacional, en buena parte fue diseñado para superar las debilidades de la Liga de las Naciones, por un lado, y acomodar la estructura del poder internacional tal y como se presentaba a partir de 1945, por otro. El sistema de las Naciones Unidas arrumbó la doctrina que veía el derecho internacional como una ley que rige exclusivamente entre los Estados, reconociendo a las personas individuales y los grupos sociales como objeto de ese derecho. De ahí se deriva el profundo significado de documentos, declaraciones e instituciones, como el Tribunal de Nuremberg, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto sobre los Derechos Civiles y Políticos o la Convención Europea de los Derechos Humanos. Sin embargo, también es obvio que la Carta reflejó la división del mundo en poderosos Estados nacionales, con intereses geográficos muy distintos, que se hicieron brutalmente explícitos en la pronta aparición de la "Guerra Fría" y la estrategia de

la destrucción mútua. Y es un hecho que el sistema de las Naciones Unidas no alteró demasiado la lógica del orden westfaliano, que aumentó la autoridad de los grandes Estados, mediante la arrogación de facultades especiales, como el poder de veto garantizado a los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad. Ello dejó a la ONU prácticamente inmovilizada ante una serie de cuestiones de la máxima trascendencia (58).

De todos modos, el sistema de las Naciones Unidas y de una serie de organizaciones internacionales, permitió desarrollar, al lado de los Estados, unas relaciones de coexistencia y de cooperación, que dan lugar a una nueva concepción del Derecho Internacional. Hace ya algún tiempo, Juan Antonio Carrillo en un madrugador estudio, *Soberanía de los Estados, Organizaciones Internacionales y Derecho Internacional,* indicaba con realismo, que las organizaciones internacionales no son instancias de autoridad política superiores a los Estados soberanos y, salvo excepciones expresamente provistas en sus tratados fundacionales, no tienen competencias para adoptar decisiones jurídicamente obligatorias para los Estados miembros. Estos salvaguardan su soberanía como un principio constitucional del Derecho Internacional. Pero no es menos cierto, dice, que *"frente a la clásica concepción voluntarista y relativista del Derecho Internacional, basada en la soberanía de los Estados y en su consentimiento como fuente de las obligaciones y de las normas jurídicas internacionales, el Derecho Internacional contemporáneo ha admitido plenamente la existencia de normas imperativas, o de* ius cogens, *y reconocidos por la comunidad internacional en su conjunto, como orden público de dicha comunidad que prevalece sobre la voluntad de los Estados"*. La concepción de J.A. Carrillo es clarividente, y así a pesar de sus dificultades, la existencia de normas imperativas del Derecho Internacional ha ido entrando progresivamente en la doctrina y en la práctica internacional para dar paso a las ideas de humanidad, justicia y solidaridad, frente a la omnipotencia de la razón de Estado en el plano interno y de la omnipotencia de las voluntades estatales en el orden internacional.

El sistema de la ONU tiene en su haber varios avances democráticos y desarrollos políticos, especialmente vinculados al Estado de Bienestar y a la nueva realidad de las democracias emergentes, tras la caída del Muro de Berlín y el hundimiento de la Unión Soviética, que apuntan a la posibilidad de un orden nuevo en los asuntos mundiales. El proceso de la globalización a pesar del protagonismo indiscutible que siguen teniendo los Estados-nación, y de la acumulación de alarmas e inseguridades que se ciernen sobre los ciudadanos del siglo XXI, puede

promover ese nuevo orden internacional, a partir de un modelo cosmopolita de la democracia. Esta idea de una sociedad, un gobierno, una democracia o un derecho cosmopolitas fue objeto de una sólida elaboración teórica por parte de David Held en un libro de 1995 y desarrollada ampliamente en dos libros recientes de Ulrico Beck, aparte de otros libros varios y artículos de revistas (59). Se trata de un concepto que viene a entroncar con la tradición kantiana, en un mundo donde se habla a todas horas de globalización, multiculturalismo, universalismo, postnacionalismo, pluralismo y otros ismos que pretenden abarcar la transformación de la sociedad moderna en una segunda modernidad. Mucha gente utiliza todos esos términos como sinónimos, lo cual es un indicio de la levedad del pensamiento postmoderno, que los ha usado con excesiva prodigalidad. El concepto del hombre, la sociedad o la humanidad cosmopolitas se remonta a los estoicos griegos y romanos y a la universalidad humanista de Erasmo o Vives, para ser especialmente glosado y enaltecido por la gran Ilustración alemana de Kant, Goethe, Fichte, Wieland, Herder, Schiller y tantos otros, incluidos aquí grandes historiadores, como Meinecke, que lo utilizaron en la crítica cultural del nacionalismo de comienzos del siglo XX (60). Redescubierto en la era de la globalización, el cosmopolitismo combina la valoración positiva de la diferencia con los intentos de concebir nuevas formas democráticas de organización política más allá de los Estados nacionales, según afirma Timothy Breunan (61). A su vez, Daniele Archibugi ha hecho una síntesis del núcleo normativo del cosmpolitismo, reducido a tres principios: tolerancia, legitimidad democrática y eficacia (62). Ulrich Beck, por su parte, decide emplear el cosmopolitismo como un concepto científico social *"para una forma especial de relación social con lo culturalmente diferente".* Se trata de un tipo ideal pensado para distinguir formas de diferenciación en un sistema jerarquizado de relaciones de superioridad e inferioridad. El nacionalismo, dice Beck, unifica las deficiencias, a la vez que las supera conforme a unas distinciones nacionales. *"El nacionalismo tiene dos caras: hacia adentro, aspira a la supresión de las diferencias y a la unificación de normas, un rasgo que comparte con el universalismo; pero, en virtud de su limitado alcance territorial, la superación de las diferencias sólo puede ser incompleta: hacia fuera las refuerza".* Es decir: el nacionalismo supera las diferencias dentro y las produce y diferencia hacia fuera (63). En cambio, el cosmopolitismo convierte el reconocimiento de la diferencia en la máxima de pensamiento y acción, tanto hacia dentro como hacia fuera. El cosmopolitismo afirma lo que las posiciones de la desigualdad jerárquica y de la igualdad universal excluyen: percibir a los otros como diferentes

y como iguales. En lo cual hay un cierto interés egoísta, pues quien integra, en su propia vida, el punto de vista de los otros, sabe más de sí mismo y de los otros. En definitiva, el cosmopolitismo, viene a decir U. Beck, exige un nuevo concepto de integración y de identidad, que permita una convivencia por encima de cualquier frontera, sin que ello implique necesariamente el sacrificio de la particularidad y la diferencia en el altar de la supuesta igualdad nacional. El cosmpolitismo acepta la diferencia pero no la convierte en algo absoluto, sino que, al mismo tiempo, busca vías para hacerla universalmente aceptable (64). De este modo, el cosmopolitismo desciende de los sueños filosóficos de la razón a la simple realidad, que se ha vuelto ella misma cosmopolita.

Para este mundo que se ha vuelto cosmopolita necesitamos con urgencia –dice Beck– *una nueva manera de mirar, la mirada cosmopolita, si queremos comprender la realidad social en que vivimos y actuamos* (65). Frente a la estrecha y particularista mirada nacional que se ha proyectado sobre los Estados, incluidos aquí los Estados nacionales de la UE, el cosmopolitismo vuelve por sus fueros en la vieja civilización europea, una vez que la palabra ha podido liberarse de las ominosas connotaciones que le dieron los nazis y los estalinistas, con el Holocausto y el Gulag como símbolos máximos de la infamia y la perversidad de esa travesía del mal, por el siglo de las tinieblas, que dice Tzvetan Todorov, en su *Memoria del Mal, tentación del bien* (66). La mirada cosmopolita nos descubre un sentido del mundo y de una ausencia de fronteras. Es una mirada cotidiana, históricamente despierta y reflexiva, en un entorno que ofrece también el resurgir de identidades nacionales y locales en todo el mundo. La mirada nacional tiende a querer ignorar el hecho de que la acción política, económica y cultural de nuestros días no puede conocer fronteras. En el orden global, carece de sentido querer vallar a las personas y levantar muros, que acaban todos siendo muros de la vergüenza. El cosmopolitismo es realista y proyecta su mirada sobre los intercambios globales y la expansión de la sociedad del conocimiento y la información, pero lo hace también sobre la crueldad, la maldad, la inexorabilidad y la inhumanidad con que se comportan los grandes protagonistas de la globalización. Habría que desarrollar a fondo una teoría política del cosmopolitismo, que planteara algunas cuestiones centrales, como los derechos humanos. El régimen de esos derechos nos da la clave que suprime la diferenciación entre lo nacional y lo internacional, haciendo avanzar la cosmopolitización interna de las sociedades nacionales. Pero con ello se globaliza la obligación de respetar los derechos humanos y las

reglas básicas de la democracia. Al no existir un gobierno mundial, se puede producir la "legítima intervención violenta" de un Estado en otro, sin que haya razones claras para ello, ni exista institución eficaz que pueda juzgar el comportamiento del agresor. Y se presentan situaciones de conflicto entre la legalidad y la legitimidad, que acaban resolviéndose en el ámbito del poder, más que en el del derecho. En el caso de la guerra de Kosovo, se produjo un conflicto entre la soberanía de un Estado y la protección de los derechos humanos. Los gobiernos occidentales, bajo la dirección de Estados Unidos, decidieron intervenir, dando mayor importancia al genocidio de los kosovares que a la legalidad del derecho internacional recogida en la Carta de la ONU. Eso significa que una máxima de la primera modernidad, *"El derecho internacional prevalece sobre el derecho humano",* deja paso a otra máxima de la segunda modernidad: *"el derecho humano prevalece sobre el derecho internacional"* (67). El titular de los derechos humanos es el individuo, pero se atribuyen a todos, más allá de cualquier condición. Europa, que se distinguió por la defensa de los derechos subjetivos, después de la terrible catástrofe de la Segunda Guerra Mundial se esforzó en lograr una sociedad cosmopolita reconciliada, más allá de sus fantasmas y exterminios. El discurso del cosmopolitismo europeo es una variante de la idea de Europa mantenida desde su unificación política. A veces se advierten excesivas añoranzas del Estado y la soberanía nacional, pero en Europa ya no es posible regresar al viejo Estado nacional. En realidad, después de medio siglo de europeización, los Estados europeos ya sólo pueden actuar en el marco de la síntesis europea (68). Europa es una aventura inacabada y tal vez el agotamiento de sus energías utópicas esté en la base de la crisis de los grandes proyectos, que alumbraron en su día algunos de sus grandes pueblos y de sus grandes hombres. Pero hay que seguir buscándole una salida. *"Buscar Europa es hacerla",* dijo Denis de Rougemont, uno de los más preclaros europeístas. Y hay que hacerla hacia delante, con lo que uno vaya encontrando. Lo que no sirve de nada son las descalificaciones globales y los nihilismos autodestructivos, queriendo desplazar a otros las consecuencias de las propias acciones, y omisiones. Entre los que buscan salidas está Anthony Giddens. Su libro, *Europa en la era global* (69), ofreció una reflexión sobre el modelo social europeo y su avanzado sistema de bienestar y protección social, haciéndose eco de las críticas recibidas en los últimos años y del malestar creciente que se hace sentir en la sociedad europea. Giddens vió la necesidad de una reforma del modelo social, para corregir muchos defectos y afrontar los

desafíos de la globalización, que no es ningún fantasma errático, sino una realidad que afecta a toda la sociedad del siglo XXI y va más allá de la integración de las actividades económicas a través de las fronteras y los mercados.

Contrariamente a lo que pueda parecer, el actual es un momento de oportunidad para Europa: la oportunidad de regenerarse económicamente y de situarse a la vanguardia del cambio (70). No se podía imaginar Giddens la brutal crisis económica, financiera y social, que se precipitó sobre todos. Pero Europa será una comunidad democrática de Estados semisoberanos, dado que la nueva soberanía dista mucho de ser indivisible, tanto interna como externamente. Al mismo tiempo, Europa es ya una comunidad cosmopolita, que se identifica con su modelo social y su proyecto europeo de unidad democrática. Con esa actitud, no debe ser para Europa, el resto del planeta una fuente de amenazas, sino una mina de retos y desafíos. Hoy, es la amenaza a la propia seguridad lo que está en primer plano, hasta el punto de que algunos piensan que estamos pasando del Estado Social a un Estado de seguridad. Es preciso hacer frente a esa escalada de miedos, que contradice el espíritu europeo de hacer frente a lo desconocido con su gran voluntad de descubrimiento, tal vez uno de nuestros valores básicos, según creía André Malraux.

NOTAS al Capítulo VIII

(1) Vid. Ulrich, BECK: *¿Qué es la globalización?,* Paidós, 1998 Barcelona, págs. 1819.

(2) BECK: *op. cit.*, pág. 20.

(3) M. CASTELLS: *La era de la Información,* Vol. 2. *El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid 1998, pág. 50.

(4) Richard SENNETT: *El declive del hombre público,* Barcelona, Ed. 62, 2002. Vid. págs. 567 y ss.

(5) David HELD: *La democracia y el orden global,* Paidós, Barcelona, 1997.

(6) David HELD: *Un pacto global,* Taurus, Madrid, 2005, págs. 26-41.

(7) D. HELD: *Un pacto global,* cit. pág. 61.

(8) J. DEWEY: *Democracy and Education*, Macmillan, London, 1916, págs. 120 y ss. (Traducción española, *Democracia y Educación),* Ediciones Morata, Madrid, 1995.

(9) U. BECK: *La sociedad del riesgo,* Paidós, 1998, pág. 25.

(10) MUÑOZ DE BUSTILLO: *op. cit.* págs. 66-67.

(11) R. DAHRENDORF: *Oportunidades vitales,* Espasa-Calpe, Madrid, 1983, págs. 52-53.

(12) DAHRENDORF: *op. cit.*, pág. 21.

(13) ESPIN-ANDERSEN: *Fundamentos Sociales de las economías postindustriales,* págs. 62-63.

(14) P. DRUCKER: *La sociedad capitalista,* Apóstrofe. Barcelona, 1993, pág. 75.

(15) J. RIFKIN: *El fin del trabajo,* Paidós, Barcelona, 1997, pág. 233.

(16) BECK: *La sociedad del riesgo,* pág. 42.

(17) A. GIDDENS: *Más allá de la izquierda y la derecha,* Cátedra, Madrid, 1996, págs. 157 y ss.

(18) D. COHEN: *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones*, F.C.E., Buenos Aires, 1998.

(19) Z. BAUMAN: *La Globalización. Consecuencias humanas,* F.C.E. Buenos Aires, 1999, págs. 95-96.

(20) L. THUROW: *El futuro del capitalismo,* Ariel, Barcelona, 1996, págs. 29-30.

(21) J. GALBRAITH: *La cultura de la satisfacción,* Ariel, Barcelona, 1992, pág. 48.

(22) R. KAPUSCINSKI: *Lapidarium III,* Anagrama, Barcelona, 2000.

(23) S. HUNTINGTON: *El choque de civilizaciones,* Paidós, Barcelona, 1997, págs. 20-21.

(24) HUNTINGTON: *op. cit.* págs. 217 y ss.

(25) HUNTINGTON: *op. cit.* pág. 372.

(26) C. SCHMITT: *El concepto de lo político,* Alianza Editorial, Madrid, 1991, págs. 58 y ss.

(27) CLAUSEWITZ, Carlos Von: *De la Guerra,* Ediciones Ejército, Madrid, 1978, pág. 43.

(28) CLAUSEWITZ: *op. cit.*, págs. 715-718.

(29) U. BECK: *La invención de lo político,* F.C.E., Méjico, 1999, pág. 114.

(30) P. BRUCKNER: *La tentación de la inocencia,* Anagrama, Barcelona, 1996, pág. 118.

(31) B. PÉREZ GALDÓS: *Fortunata y Jacinta*, Editorial Hernando, Vol. 2. Madrid, 1979, 1979, pág. 548.

(32) S. FREUD: *El malestar en la cultura,* en *Obras Completas*, Vol. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, págs. 3036 y ss.

(33) Z. BAUMAN: *En busca de la política,* F.C.E., Buenos Aires, 2001, pág. 27.

(34) A. GIDDENS: *Un mundo desbocado,* Taurus, Madrid, 2000, págs. 19 y ss.

(35) Citado en D. HELD: *La democracia y el orden global,* pág. 265.

(36) D. HELD: *op. cit.*, pág. 266.

(37) D. HELD: *op. cit.*, pág. 272.

(38) Immanuel, KANT: *Sobre la paz perpetua,* Tecnos, Madrid, 2001, pág. 24.

(39) D. HELD: *La democracia y el orden global,* pág. 279.

(40) Carl, SCHMITT: *Teología Política,* en *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. Selección de textos de H. Orestes Aguiar, F.C.E., Méjico, 2001, pág. 23.

(41) Georges DUMÉZIL: *Los tres dioses soberanos de los indoeuropeos,* Herder, Barcelona, 1999.

(42) Jean BODIN: *Les Six Livres de La République,* Livre I, cap. VIII, Fayard, 1986, págs. 179 y ss.

(43) Vid. J. BODIN, *op. cit.*, págs. 295-341.

(44) D. HELD: *op. cit.*, pág. 63.

(45) T. HOBBES: *Leviatán,* Segunda parte *Del Estado*, cap. XVII, F.C.E., Méjico, 1940, págs. 137-150.

(46) D. HELD: *op. cit.*, pág. 65.

(47) J. LOCKE: *Two treatises on Government,* Cambridge University Press, 1963, págs. 228 y ss.

(48) LOCKE: *op. cit.*. pág. 448.

(49) J.J. ROUSSEAU: *El contrato social,* Libro Segundo. Capítulo I. "La Soberanía es inalienable", en *Escritos de Combate*, Alfaguara, Madrid, 1979, pág. 421.

(50) ROUSSEAU: *op. cit.* pág. 422.

(51) Vid. D. HELD: *op. cit.*, pág. 68.

(52) I. BERLÍN: *Four Essays on Liberty,* Oxford University Press, Oxford, 1969, pág. 163.

(53) D. HELD: *op. cit.*, pág. 105.

(54) Stephen D. KRASNER: *Soberanía, hipocresía organizada,* Paidós, Barcelona, 2001, especialmente el capítulo 1: "La soberanía y sus contrariedades".

(55) KRASNER: *op. cit.*, pág. 36.

(56) Citado en KRASNER: *op. cit.*, pág. 37.

(57) KRASNER: *op. cit.*, pág. 41.

(58) D. HELD: *op. cit.*, págs. 111-127.

(59) Ulrich BECK: *La mirada cosmopolita o La guerra es la paz,* Paidós, Barcelona, 2005.

(60) Ulrich BECK: *La Europa cosmopolita. Sociedad y Política en la Segunda Modernidad,* Paidós, Barcelona, 2006.

(61) Timothy BRENNAN: *At Home in the World: Cosmopolitanism now,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.

(62) Daniele ARCHIBUGI: *Cosmopolitical Democracy,* en D. Archibugi (comp.), Debating Cosmopolitics, Londres, 2003 a, págs. 1-5.

(63) U. BECK: *La Europa cosmopolita,* págs. 32-33.

(64) BECK: *op. cit.,* pág. 34.

(65) U. BECK: *La mirada cosmopolita,* pág. 10.

(66) T. TODOROV: *Memoria del Mal, tentación del bien,* Península, Barcelona, 2002, pág. 63.

(67) U. BECK: *La mirada cosmopolita,* págs. 168-169.

(68) BECK: *La Europa cosmopolita,* pág. 44.

(69) A. GIDDENS: *Europa en la era global,* Paidós, Barcelona, 2007.

(70) A. GIDDENS: *op. cit.*, capítulo 7, págs. 253-289.

www.fundacionareces.es

Vitruvio, 5
28006 Madrid
Tel. 91 515 89 80