

Traducción de  
Eduardo Nicol

ERNST CASSIRER

EL MITO DEL  
ESTADO

---

COLECCION



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1946  
Primera edición en español, 1947  
Segunda edición (Col. Popular), 1968  
Octava reimpresión, 1993

Título original:  
*The Myth of State*  
© 1946, Yale University Press, New Haven

D.-R. © 1947, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
D. R. © 1992, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S.A. DE C. V.  
Carretera Picacho-Ajusco 227, 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0964-6

Impreso en México

Sócrates si no es éste el lugar donde, según la antigua leyenda, Bóreas raptó a Oreitia, y si Sócrates cree en la verdad de este relato. Si no creyera, responde Sócrates, como no creen los sabios (los sofistas), no me preocuparía. Podrá fácilmente dar una explicación muy ingeniosa diciendo que una racha de Bóreas, el viento del norte, precipitó a Areitia desde las rocas donde estaba jugando con sus compañeras, y que al morir de esta manera se dijo que Bóreas se la había llevado. "Pero yo pienso, Fedro, que estas explicaciones, aunque muy bonitas en general, son invenciones de un hombre ingenioso y laborioso, pero no muy afortunado, por cuanto, después de esto, se verá obligado a explicar las formas de los Centauros y las de las Quimeras, y entonces es le viene encima una multitud entera de criaturas de esta suerte, Gorgonas y Pegasos, y una muchedumbre de seres extraños, inconcebibles y portentosos. Si alguien deja de creer en ellos y, con una especie rústica de sabiduría, emprende la tarea de explicarlos de acuerdo con la verosimilitud, va a requerir un buen rato de holganza. Pero yo no tengo tiempo para todo esto; y la razón, amigo mío, es ésta: todavía no he podido, como reza la inscripción délfica, conocerme a mí mismo; me parece ridículo, por consiguiente, investigar cosas ajenas a ésta cuando no conozco ésta todavía. Así pues, dejo de lado estos asuntos, acepto la creencia que se tiene sobre ellos, e investigo, como te iba diciendo, no estas cosas sino a mí mismo, para saber si soy un monstruo más complejo y furioso que Tifón, o bien una criatura más sencilla y apacible, a quien la naturaleza ha concedido un destino divino y reposado."<sup>14</sup>

Este era el verdadero método socrático, tal como lo entendió e interpretó su más grande discípulo. No podemos confiar en "racionalizar" el mito mediante una arbitraria transformación y reinterpretación de las antiguas leyendas de los hechos de los dioses y los héroes. Todo esto es vano e inútil. Para someter la fuerza del mito debemos encontrar y desarrollar la nueva fuerza positiva que es el "conocimiento de sí mismo". Debemos aprender a considerar la naturaleza hu-

<sup>14</sup> Platón, *Fedro*. 229 c ss.

mana entera bajo una luz ética más bien que mítica. El mito puede enseñarle al hombre muchas cosas; pero no tiene respuesta para la cuestión que, según Sócrates, es la única que importa realmente: la cuestión del bien y el mal. Solamente el *lóγος* socrático, solamente el método del propio examen que Sócrates introdujo, pueden conducir a una solución de este fundamental y esencial problema.

## VI

### LA REPUBLICA DE PLATON

TODAS LAS grandes tendencias intelectuales que forman la cultura griega concurren en Platón, aunque ninguna de ellas en su forma original. Quedaron moldeadas en una nueva forma bajo el genio de Platón. El habló siempre del "Padre Parménides" con la mayor admiración y reverencia. Pero esto no le impidió criticar, de la manera más aguda y penetrante, los principios fundamentales de la lógica eleática. Por otra parte, en su teoría del alma humana, Platón volvió a las concepciones de los órficos y los pitagóricos. Pero en este punto no podemos convenir en lo que dice Erwin Rohde, que Platón simplemente iba "siguiendo el rastro de los teólogos de tiempos anteriores" y que, de hecho, había tomado de esas fuentes su teoría de la inmortalidad.<sup>1</sup> Cuando formuló su propia teoría basada en la doctrina de las ideas, tuvo que alterar la definición pitagórica del alma.<sup>2</sup> La misma independencia de pensamiento aparece en la actitud de Platón respecto de Sócrates. Fué el más fiel y devoto de los discípulos de Sócrates, y aceptó lo mismo su método que sus ideas éticas fundamentales. Y sin embargo, aun en su primer período, en los llamados "diálogos socráticos", hay un elemento ajeno al pensamiento de Sócrates. Este convenció a Platón

<sup>1</sup> Véase Erwin Rohde, *Psyche*, pp.468 ss.

<sup>2</sup> Véase Platón, *Fedón*, 85 E ss.

de que la filosofía tenía que empezar por el problema del hombre. Pero, según Platón, no es posible contestar esta cuestión socrática sin ampliar el campo de la investigación filosófica. No podemos encontrar una definición adecuada del hombre mientras nos limitemos a su vida individual. La naturaleza humana no se revela en este recinto angosto. Lo que está escrito "en letra pequeña" en el alma individual, y es por consiguiente casi ilegible, sólo se aclara y se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre. Este principio es el punto de partida de la *República* de Platón.<sup>3</sup> A partir de este punto, el problema entero del hombre está alterado: la política se convierte en la clave para la psicología. Este era el paso final y decisivo que requería el desenvolvimiento del pensamiento griego, el cual había comenzado con un intento de conquista de la naturaleza, y prosiguió en la búsqueda de normas y criterios racionales para la vida ética. Su culminación es el nuevo postulado de una teoría racional del estado.

El desenvolvimiento intelectual del propio Platón refleja estas varias etapas. En la literatura platónica reciente se sostienen opiniones muy divergentes sobre el verdadero carácter de la filosofía de Platón. Hay un grupo de investigadores que está convencido de que Platón fué, antes que nada, un metafísico y dialéctico. Para ellos la lógica de Platón es la parte central, el meollo de su sistema. Otros han apoyado la opinión contraria; estos dicen que el interés de Platón por la política y la educación fué, desde el principio mismo, la fuente principal y la fuerza formativa de su filosofía.<sup>4</sup> En su *Paideia*, Werner Jaeger critica severamente la primera posición. Según Jaeger, la lógica y la teoría del conocimiento no deben ser consideradas como los focos de la obra platónica,

<sup>3</sup> Véase *República*, §68.

<sup>4</sup> Para la primera opinión, me remito a Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Leipzig, 1903; 2ª ed. aumentada con un importante apéndice, Leipzig, 1921); para la segunda, véanse Julius Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig, Felix Meiner, 1928) y Werner Jaeger, *Paideia* (Fondo de Cultura Económica, México, 1944), vol. II.

sino la πολιτεία y la παιδεία. La παιδεία no es puramente un nexo externo que mantiene la trabazón de la obra; constituye su verdadera unidad interna. A este respecto, Rousseau tuvo una concepción más certera de la *República* de Platón que el positivismo del siglo XIX, pues dijo que esta obra no es un sistema político, como pudiera colegirse de su título, sino el primer tratado de educación que se haya escrito nunca.<sup>5</sup>

No es menester que entremos aquí en los detalles de esta cuestión tan debatida. Para encontrar la respuesta acertada, deberíamos distinguir entre los intereses personales de Platón y sus intereses filosóficos. Platón pertenecía a una familia aristocrática que había tenido un papel considerable en la vida política de Atenas. En su juventud, pudo haber acariciado todavía la esperanza de llegar a ser uno de los caudillos del estado ateniense. Pero abandonó esta esperanza desde que conoció a Sócrates. Se convirtió entonces en un estudiante de dialéctica y quedó tan absorto en su nueva labor, que hubo un tiempo en que parecía que hubiera olvidado todos los problemas políticos y renunciado a todas sus ambiciones. Sin embargo, fué la dialéctica misma la que lo llevó nuevamente a la política. Platón empezó a darse cuenta de que ese conocimiento propio que Sócrates pedía no podía conseguirse mientras el hombre permaneciera ciego respecto a la cuestión principal y mientras no penetrara verdaderamente en el carácter y el alcance de la vida política. El alma del individuo está sujeta a la naturaleza social; no se puede separar a la una de la otra. La vida pública y la privada son interdependientes. Si la primera es mala y corrupta, la segunda no puede desenvolverse ni alcanzar sus fines. Platón insertó en su *República* una descripción impresionante de todos los peligros a los cuales se expone un individuo dentro de un estado injusto y corrompido. *Corruptio optimi pessima*: las almas mejores y más nobles están particularmente sometidas a estos peligros. "Sabemos que toda simiente o toda cosa que crezca, sea animal o planta, cuando no encuentra alimento, o clima, o terreno apropiados, sufre tanto más por estas privaciones

<sup>5</sup> Jaeger, *op. cit.* (ed. F. C. E.), II, 244 ss.

cuanto más vigorosa sea. El mal es peor enemigo de los buenos que de los no buenos. Considero lógico, por tanto, que las malas condiciones de alimentación perjudiquen más al que tiene mejor naturaleza que al que tiene una naturaleza mediocre... Lo mismo ocurre, pues, con esa naturaleza que le hemos asignado al filósofo, el cual, cuando recibe la enseñanza apropiada, llega necesariamente a producir todos los frutos de virtud; pero si, por el contrario, la planta se siembra y arraiga y crece en mala tierra, entonces, produce necesariamente todos los vicios, a menos que la salve la intervención de los dioses." <sup>6</sup>

Esta fué la idea fundamental que condujo a Platón, desde sus primeros estudios de dialéctica, al estudio de la política. No podemos proceder a una reforma de la filosofía si no empezamos reformando el estado. Si deseamos cambiar la vida ética de los hombres, este es el único camino. El primer problema y el más urgente es encontrar el verdadero orden político.

Sin embargo, no puedo aceptar la tesis de Jaeger según la cual Platón consideró a la República la "verdadera patria del filósofo".<sup>7</sup> Si República significa "estado terrenal", este juicio lo contradice el propio Platón. Para él, lo mismo que para San Agustín, el hogar del filósofo era la *civitas divina*, y no la *civitas terrena*. Pero Platón no permitió que esta tendencia religiosa influyera en su juicio político. Se convirtió en un pensador político y en un estadista, no por inclinación, sino por deber. Y este deber lo inculcó en el ánimo de sus filósofos. Siguiendo su disposición, éstos hubieran preferido con mucho la vida especulativa a la política. Pero hay que inducirlos a que bajen a la tierra y, si es necesario, obligarlos a que participen en la vida del estado. El filósofo, el hombre que mantiene siempre comercio con el orden divino, no accederá fácilmente a regresar a la liza política. "Quien está dedicado a contemplar las esencias verdaderas carece de tiempo para humillar su mirada hacia los negocios de los hombres,

<sup>6</sup> *República*, 491.

<sup>7</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 314 ss.

participar en sus disputas y contraer sus envidias y sus odios. Contempla un mundo armonioso y perenne, en el que gobierna la razón y donde nada puede dañar a nada... Así el filósofo, al convivir con lo divino y lo ordenado, se hace, a su vez, ordenado y divino, hasta donde cabe en lo humano... Suponiendo, entonces, que se vea obligado a modelar a otros además de sí mismo y a reproducir en la vida pública y privada de sus semejantes lo que contempla ahí arriba, no le faltará pericia para promover la justicia, la templanza, y todas las demás virtudes civiles." <sup>8</sup>

Nunca llega a resolverse el conflicto entre las dos tendencias del pensamiento platónico, una que tiende a rebasar los límites del mundo empírico, y otra que lo lleva a ese mundo nuevamente, para organizarlo y someterlo a normas racionales. No encontramos ningún período de su vida en que alguna de estas dos fuerzas consiga sobre la otra una victoria definitiva. Ambas están siempre presentes, complementándose mutuamente y luchando la una contra la otra. Aun después de haber escrito la *República* y de haberse convertido en un reformador político, Platón, como metafísico y como pensador ético, no llega a sentirse nunca enteramente cómodo en su estado terrenal. Se percata de todos los males inevitables y los defectos inherentes a este orden humano. Es imposible, dice Platón en el *Teeteto*, que pueda suprimirse el mal, pues tiene que haber siempre algo que se oponga al bien. Por otra parte, el mal no puede tener su lugar entre los dioses, sino que debe rondar inevitablemente sobre esta tierra y sobre la naturaleza mortal. "Por consiguiente, debemos tratar de escapar de aquí lo más pronto que podamos hacia la morada de los dioses; y escapar es lo mismo que hacerse como un dios, hasta donde esto es posible, lo cual significa hacerse sabio, y santo por medio de la sabiduría." <sup>9</sup> Pero a pesar de este anhelo profundo de *unio mystica*, de unión completa entre el alma humana y Dios, Platón nunca pudo ser un místico en el sentido de Plotino y de otros pensadores de la escuela neo-

<sup>8</sup> *República*, 500.

<sup>9</sup> *Teeteto*, 176 A.

platónica. Hay siempre en él otro poder que nivela el poder del pensamiento y el sentimiento místicos.<sup>10</sup> Platón no admite un éxtasis místico, por el cual el alma humana pueda lograr la unión inmediata con Dios. El más alto designio, el conocimiento de la idea de Dios, no puede ser realizado de este modo. Requiere una preparación cuidadosa y un lento ascenso metódico. El fin no puede ser alcanzado de un solo impulso. La idea del Bien, en su belleza perfecta, no puede llegar a verse en un súbito rapto de la mente humana. Para verla y comprenderla, el filósofo tiene que tomar por "el camino largo",<sup>11</sup> el camino que conduce de la aritmética a la geometría, de la geometría a la astronomía, de las matemáticas a la dialéctica.<sup>12</sup> No puede pasarse por alto ninguno de estos escalones intermedios. La mente mística de Platón estaba frenada por su mente lógica a la vez que por su mente política. Su lógica le prescribía un orden definido, un ascenso y un descenso regulares. Su ética y su política le ordenaban siempre volver la mirada desde el "estado celestial" hacia el estado humano y terrenal, cumplir con sus exigencias y atender a sus necesidades.

Es este "imperativo categórico", esta exigencia de orden y medida, lo que determina la actitud de Platón respecto al pensamiento mítico. La más clara expresión de esta tendencia fundamental se encuentra en su diálogo *Gorgias*. Como indica Platón, el tríptico constituido por *Logos*, *Nomos* y *Taxis* —Razón, Ley y Orden— es el primer principio a la vez del mundo físico y del mundo ético. Es este tríptico lo que constituye la belleza, la verdad y la moralidad. Aparece en el arte, en la política, en la ciencia y en la filosofía. Si encontramos regularidad y orden en una casa, esta casa será buena y será bella; si aparecen en el cuerpo humano, reciben el nombre

<sup>10</sup> Para las relaciones entre platonismo y misticismo, véase Ernest Hoffmann, "Platonismus und Mystik im Altertum", *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1934-35, 2. Abhandlung (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1935).

<sup>11</sup> *República*, 504 B.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 525 ss.

de salud o de fuerza; si aparecen en el alma, las llamamos templanza (*σωφροσύνη*) o justicia. La virtud de cada cosa, sea cuerpo o instrumento, sea un alma o un ser vivo cualquiera, no se da por accidente, sino por un orden o arte o derecho destinados a cada una. "Y los sabios nos dicen que la tierra y el cielo, los dioses y los hombres, se mantienen juntos por comunión y amistad, por ordenamiento, temperanza y justicia; y ésta es la razón por la cual le damos a este mundo el nombre de orden (*κόσμος*), no el de desorden o disolución." El principio de este orden universal aparece, de una manera clara y sorprendente, en la geometría. Ahí se expresa mediante el concepto de "igualdad geométrica", de la debida proporción entre los elementos que constituyen un cuerpo geométrico.<sup>13</sup> Sólo es menester que trasportemos este principio de la geometría a la política para descubrir la verdadera conformación del estado. Platón nunca creyó que la política fuera un provincia suelta, una parte aislada del Ser; en ella descubre el mismo principio fundamental que rige el Todo. El cosmos político es solamente un símbolo, el más característico, del cosmos universal.

Esto nos lleva inmediatamente al centro mismo de la crítica platónica del pensamiento mítico. A primera vista puede parecer que Platón no es muy original en sus opiniones sobre la religión popular griega. Cuanto él dice ha sido dicho y repetido muchas veces desde el comienzo de la filosofía griega. Vuelve a tomar simplemente los argumentos de Jenófanes, diciendo que el carácter fundamental de la naturaleza divina es la bondad y la unidad. Pero añade un rasgo nuevo y muy específico. Insiste en que, sin haber encontrado una concepción de sus dioses más adecuada y verdadera, el hombre no puede ordenar y regir su propio mundo humano. Mientras creamos, a la manera tradicional, que los dioses luchan y se engañan entre sí, las ciudades no se alejarán nunca del mal. Pues lo que el hombre ve en los dioses es sólo una proyección de su propia vida —e inversamente. En la naturaleza del estado se lee la naturaleza del alma humana;

<sup>13</sup> *Gorgias*, 506 E ss.

formamos nuestros ideales políticos de acuerdo con nuestras concepciones de los dioses. Una cosa implica y condiciona a la otra. Para el filósofo, para el gobernante, tiene por consiguiente una importancia vital iniciar su labor en este punto. El primer paso que hay que dar es la substitución de los dioses míticos por lo que Platón describe como el más alto conocimiento: la "Idea del Bien".

Esto explica uno de los rasgos más paradójicos de la *República* de Platón. El ataque de Platón contra la poesía produce siempre tropiezos a sus críticos y comentaristas. No sólo el hecho y la manera de este ataque, sino también su lugar, resultan insólitos y extraños. A ningún autor moderno se le ocurriría introducir sus objeciones a la poesía y al arte en una obra que tratase de política. No vemos que haya conexión alguna entre los dos problemas. Esta conexión, sin embargo, se hace evidente en cuanto nos percatamos del nexo: el problema del mito. Es evidente que no podemos considerar a Platón como un enemigo de la poesía. Es el más grande poeta de la historia de la filosofía. Por su valor artístico, varios de sus diálogos —*Fedón, Banquete, Gorgias, Fedro*— están a la altura de las grandes obras de arte griegas. En la misma *República*, Platón no pudo abstenerse de manifestar su amor y su profunda admiración por los poemas homéricos. Pero en esta obra no habla ya como individuo, y no se deja influenciar por inclinaciones personales. Habla y piensa como un legislador que mide y enjuicia los valores social y educativo del arte. "Por el momento, dice Sócrates dirigiéndose a Adimanto, ni tú ni yo somos poetas, sino fundadores de una comunidad. Como tales, no es incumbencia nuestra inventar historias, sino solamente aclarar las líneas generales que deben seguir los poetas cuando ellos las producen, y los límites más allá de los cuales no se debe permitir que vayan."<sup>14</sup> ¿Cuáles son estos límites que a ningún poeta, sea épico, lírico o trágico, le está permitido transgredir? Lo que Platón combate y rechaza no es la poesía en sí misma, sino la función creadora de mitos. Para él, y para cualquier griego, ambas

cosas eran inseparables. Desde tiempo inmemorial, habían sido los poetas los verdaderos forjadores de mitos. Como dijo Herodoto, Homero y Hesíodo hicieron las generaciones de los dioses; delinearon sus figuras y distinguieron sus oficios y poderes.<sup>15</sup> Este era el verdadero peligro para la *República* platónica. Aceptar la poesía significaba aceptar el mito, pero al mito no se le podía admitir sin que se frustraran todos los esfuerzos filosóficos y se socavaran los cimientos mismos del estado de Platón. Sólo expulsando a los poetas del estado ideal podía protegerse al estado de los filósofos contra la intrusión de fuerzas hostiles y subversivas. Platón no prohibió completamente las historias míticas; hasta llegó a conceder que, para la educación del niño, son indispensables. Pero deben ser sometidas a una disciplina estricta. Desde ahora, tienen que ser medidas por una norma superior, por la de la "Idea del Bien". Si esta idea es la esencia y el fondo mismo de la naturaleza divina, resulta un absurdo concebir a Dios como autor del mal. Tal concepción no se debe ya decir, ni cantar, ni oír, ni en prosa ni en verso. Se declara que es impía, contradictoria, y funesta para la comunidad.<sup>16</sup>

Pero todo esto ofrece sólo el aspecto negativo de la tesis de Platón. ¿Cómo podía compensarse la pérdida de la fuerza más noble y elevada que hasta entonces había determinado la forma de la vida y la cultura griegas? ¿Qué podía substituir la obra de Homero, Hesíodo Píndaro y Esquilo? La pérdida parecía ciertamente irreparable. Rivalizar con la *Iliada* y la *Odisea* y con las grandes tragedias griegas parecía un intento condenado al fracaso. Y sin embargo, Platón no retrocedió ante el intento. Pues él tenía en su poder una nueva concepción a la que juzgaba muy superior a todos los ideales griegos anteriores.

Mucho antes que Platón, hubo pensadores y estadistas griegos a quienes animó la voluntad de reformar el estado, y quienes estuvieron dotados de profunda sabiduría política. En este sentido, Solón puede ser considerado el "creador de

<sup>15</sup> Herodoto, II, 53.

<sup>16</sup> Véase *República*, 380.

<sup>14</sup> *República*, 379 A.

la formación política de Atenas".<sup>17</sup> Lo que distinguía a Platón de esos iniciadores del pensamiento político no era tanto la solución que él proponía como la cuestión misma. En cuanto a la solución, podemos criticarla muy severamente. Muchos de los rasgos de la doctrina de Platón que él consideró universales y eternos, se reconoce hoy fácilmente que fueron accidentales. Dependieron de condiciones especiales de la vida social griega. La división tripartita del alma humana, y la correspondiente división de las clases sociales, las opiniones de Platón sobre la comunidad de bienes o la comunidad de las mujeres y los niños, todo esto puede ser objeto de graves objeciones. Pero estas objeciones no pueden disminuir el valor y el mérito de su obra política. Su grandeza depende del nuevo *postulado* introducido por Platón. Este postulado era inolvidable. Todo el futuro desarrollo del pensamiento político quedó marcado por él.

Platón inició su estudio del orden social con una definición y un análisis del concepto de justicia. El estado no tiene otro fin, o un fin más alto, que el de ser el administrador de la justicia. Pero en el lenguaje de Platón el término justicia no significa lo mismo que en el habla común. Tiene una significación mucho más profunda y comprensiva. La justicia no está en el mismo nivel que las demás virtudes del hombre. No es una cualidad o propiedad especial, como el valor o la templanza. Es un principio general de orden, regularidad, unidad y legalidad. En la vida individual, esta legalidad se manifiesta en la armonía de las diversas potencias del alma humana; dentro del estado, se manifiesta en la "proporción geométrica" entre las distintas clases, según la cual cada parte del cuerpo social recibe lo debido y coopera en el mantenimiento del orden general. Con esta concepción, Platón se convirtió en el fundador y el primer defensor de la Idea del Estado Legal.

Platón fué el primero que introdujo una "teoría" del estado, no como un conocimiento de hechos múltiples y diversos,

<sup>17</sup> Véase el capítulo sobre "Solón" en la *Paideia* de Jaeger (trad. esp., F. de C. E.), vol. I, 2ª ed., 1946, pp. 155-169.

sino como un sistema coherente de pensamiento. Los problemas políticos en el siglo V ocupaban el centro del interés intelectual. La "sabiduría" (σοφία) tendía a convertirse cada vez más en sabiduría política. Todos los sofistas consideraban sus respectivas doctrinas como la mejor introducción, como la introducción indispensable, a la vida política. "Quien me escuche, dice Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre, aprenderá a ordenar su propia casa y así será capaz de hablar y actuar en los negocios del estado."<sup>18</sup> Mucho antes que Platón, la cuestión de cuál fuera "el estado mejor" había sido discutida con frecuencia y seriamente. Pero este no es el tema que le interesa a Platón. Lo que busca él no es el estado mejor, sino el estado "ideal". Lo cual es fundamentalmente distinto. Uno de los primeros principios de la teoría platónica del conocimiento es la insistencia en la radical distinción entre verdad empírica y verdad ideal. Lo que ofrece la experiencia es, cuando más, una opinión acertada de las cosas, no un conocimiento verdadero. La diferencia entre estos dos tipos, entre δόξα y ἐπιστήμη, es indeleble. Los hechos son variables y accidentales; la verdad es necesaria e inmutable. Puede decirse que un hombre es un estadista en el sentido de que se ha formado una opinión adecuada de las cosas políticas y de que posee un talento natural, que en el lenguaje de Platón recibe el nombre de don de los dioses (θεία μοῖρα). Pero esto no lo capacita para formular un juicio en firme, porque no posee la "intelección de la causa".<sup>19</sup>

De acuerdo con este principio, Platón tuvo que rechazar todo intento puramente práctico de reforma del estado. Su tarea era muy distinta: él tenía que *comprender* al estado. Lo que él exigía y lo que buscaba no era una simple acumulación de hechos aislados y fortuitos relativos a la vida política y social del hombre, o un estudio experimental de estos hechos, sino una idea que pudiera abarcarlos y producir en ellos una unidad sistemática. Estaba convencido de que, sin ese principio unificador de pensamiento, estaría condenado al fracaso todo intento de carácter práctico. Tiene que haber

<sup>18</sup> Platón, *Protágoras*, 318 E.

<sup>19</sup> *Menón*, 97 A ss., 99 E.



una "teoría" de la política, y no una simple función rutinaria de prescripciones empíricas.<sup>20</sup> La simple experiencia, sin fundamento dialéctico, conceptual, Platón la considera vana e inútil.<sup>21</sup> El hombre que no conoce su propio principio, e ignora en qué se basan los resultados que obtiene ¿cómo puede imaginar que semejante tejido de convenciones se convierta nunca en una ciencia?<sup>22</sup> Como dice Platón en su *Gorgias*, la verdadera política se distingue de la práctica política ordinaria y de la rutina, como la medicina se distingue del arte de cocina. El arte de cocina procede de una manera absolutamente "ateórica" (ἀτέχνως), mientras que la medicina ha investigado la naturaleza de la persona que trata, y la causa de sus procedimientos, y puede dar razón de cada una de estas cosas.<sup>23</sup>

Esta exigencia de "causas" (αἰτίαι) y de "primeros principios" fué la radical innovación platónica. Personal y prácticamente, no puede ser considerado un radical. Podemos decir que fué un conservador; y hasta podemos acusarlo de ser un reaccionario. Pero esta no es la cuestión decisiva. Su revolución era intelectual y no política. No empezó criticando una constitución política determinada. En su *República* nos ofrece una visión sistemática de todas las distintas formas de gobierno y de las actitudes mentales de las "almas" que corresponden a esas formas. Hay la naturaleza ambiciosa, la oligárquica, la democrática y la tiránica. Y cada una de ellas responde a una constitución peculiar: la timocracia, la plutocracia, la oclocracia y la tiranía.<sup>24</sup> Todo lo cual está determinado por reglas definidas: cada constitución tiene su virtud y su vicio, su principio constructivo y el defecto inherente que produce sus fallas y su decadencia. En su teoría del nacimiento y decadencia de las constituciones, Platón habla

<sup>20</sup> Véase la distinción entre ἐμπειρία (experiencia) y τέχνη (conocimiento, teoría) en *República*, 409 B; *Gorgias*, 465 A ss. y 501 A.

<sup>21</sup> *Banquete*, 203 A; *República*, 496 A y 522 B s.

<sup>22</sup> *República*, 533 B.

<sup>23</sup> *Gorgias*, 501 A.

<sup>24</sup> Cf. *República*, 543 ss.

como un observador perspicaz de los fenómenos políticos. Su fórmula es muy "realista". No disimula sus predilecciones o antipatías personales; pero todo esto no influye en su juicio ni lo empaña. Sólo hay una cosa que rechaza y condena absolutamente: el alma tiránica y el estado tiránico. Para él, éstas son la peor corrupción y degeneración. En cuanto a las otras, les dedica un análisis muy cuidadoso y penetrante, en el que muestra una completa ecuanimidad. Insiste en todos los defectos de la democracia ateniense; pero, por otra parte, no acepta como verdadero modelo al estado lacedemonio. El modelo que anda buscando está mucho más allá del mundo empírico e histórico. Ningún fenómeno empírico encaja en el marco ideal del estado, pues, como dice en el *Fedón*, los fenómenos "apuntan al ser", pero se quedan cortos, y no pueden ser nunca como sus arquetipos.<sup>25</sup> Platón no pensó por un momento que pudiera poner en el mismo nivel a un hecho empírico dado y a su Idea del Estado Legal —el estado de justicia. Esto hubiera significado la negación del principio fundamental del platonismo. En un pasaje de sus *Leyes*, Platón declara que los poemas de Tirteo en alabanza del ideal espartano del valor debieran ser escritos de nuevo, y que la glorificación del valor militar debiera ser substituída por la de otras cosas más nobles y elevadas.<sup>26</sup> "A pesar de todo lo que Platón reconoce en Esparta y toma de ella, dice Jaeger, su estado educativo, lejos de representar el punto culminante en la vigencia espiritual del ideal espartano, es, en realidad, el golpe más rudo asestado a este ideal. Sus defectos aparecen captados aquí con espíritu profético."<sup>27</sup>

Todo esto se aclara si tenemos presente que Platón tenía que resolver un problema muy distinto del que tuviera cualquier otro reformador político. No podía substituir simplemente un sistema político o forma de gobierno por otro nuevo y mejor. Tenía que introducir un nuevo método y un nuevo postulado en el pensamiento político. Para crear la teoría

<sup>25</sup> *Fedón*, 74 D.

<sup>26</sup> *Leyes*, 665, 666.

<sup>27</sup> Jaeger, *op. cit.* (ed. F. de C. E.), vol. II, p. 402.

racional del estado no podía andarse por las ramas: tenía que destruir de raíz el poder del mito. En lo cual encontró Platón las mayores dificultades. No podía resolver el problema sin, en un cierto sentido, superarse a sí mismo y rebasar sus propios límites. Platón sentía todo el encanto del mito. Estaba dotado de una imaginación muy poderosa, la cual hizo de él uno de los más grandes forjadores de mitos de la historia humana. Pues no se puede pensar en la filosofía platónica sin pensar en los mitos platónicos. En estos mitos —en el del “lugar supraceleste”, el de los prisioneros de la caverna, el de la elección por el alma de su propio destino, el del juicio después de la muerte— Platón expresó sus más profundos pensamientos e intuiciones metafísicas. Hacia el fin, ofreció su filosofía natural en una forma completamente mítica: en el *Timeo* introdujo las concepciones del demiurgo, del alma buena y el alma mala del mundo, de la doble creación del mundo.

¿Cómo puede explicarse que el mismo filósofo, que adoptaba tan fácilmente conceptos míticos y un lenguaje mítico en su metafísica y su filosofía natural, se expresase de un modo enteramente distinto al desarrollar sus teorías políticas? Pues, en este campo, Platón fué el enemigo acérrimo del mito. Si toleramos los mitos en nuestros sistemas políticos, declaró, toda esperanza de reconstrucción y de reforma de nuestra vida social y política está perdida. Sólo hay una alternativa: tenemos que elegir entre una concepción ética y una concepción mítica del estado. En el Estado Legal, el estado de justicia, no caben las concepciones de la mitología, no caben los dioses de Homero y Hesíodo. “¿Vamos a permitir simplemente que nuestros niños escuchen las historias que a cualquiera se le ocurra elaborar, y que reciban de este modo en sus mentes unas ideas que con frecuencia son opuestas justamente a las que pensaríamos que deben tener cuando sean mayores? No, ciertamente que no. Parece, entonces, que nuestro menester primero será revisar la confección de fábulas y leyendas, y rechazar las que no sean satisfactorias; e induciremos a las niñas y a las madres a que cuenten a sus niños

aquellas solamente que hayamos aprobado, y que den más importancia a modelar sus almas con estas historias de la que ahora conceden a frotar sus miembros para que sean fuertes y bien formados.” Si seguimos hablando de las guerras celestiales, de las intrigas y las luchas de unos dioses contra otros, de las batallas de gigantes y de todas las demás desavenencias de los dioses y los héroes con sus parientes y amigos, nunca vamos a encontrar orden, armonía y unidad en nuestro propio mundo humano.<sup>28</sup>

Esta concepción trae consigo otra importante consecuencia. Si abandonamos los dioses míticos, parece que nos encontramos desorientados. No vivimos ya en la atmósfera que parece constituir el elemento vital de nuestra vida social: la atmósfera de la tradición. En todas las sociedades primitivas, la tradición es la ley suprema e inviolable. El pensamiento mítico no reconoce otra autoridad distinta, o más alta que ésta. Esta cosa que es objeto de suprema estimación es, para decirlo con las palabras del Wallenstein de Schiller, “el eterno ayer”:

*Aquello que fué ayer, y que retorna siempre  
Valdrá mañana, puesto que hoy valió.*<sup>29</sup>

Destruir el poder del “eterno mañana” vino a ser una de las tareas primeras y principales de la teoría política de Platón. Pero tuvo que vencer la más fuerte resistencia. La misma filosofía moderna, y los mismos grandes defensores del racionalismo, nos han explicado que la costumbre y el hábito son los verdaderos constituyentes, las condiciones indispensables de la vida política. “El esfuerzo por tener una moralidad propia, dijo Hegel en su obra sobre los métodos científicos de tratar el derecho natural, es vano y, por su naturaleza misma, imposible de realizar. Por lo que se refiere a la moralidad, lo que decían los hombres más sabios de la Antigüedad es lo único cierto: que ser moral es vivir de acuerdo con las

<sup>28</sup> Véase *República*, 377 s.

<sup>29</sup> Schiller, *Wallensteins Tod*, acto I, esc. 4.

tradiciones morales del propio país.”<sup>30</sup> Si esto fuera cierto, no podríamos poner a Platón entre los hombres más sabios de la Antigüedad, pues rechazó y combatió constantemente esta opinión. Declaró que edificar nuestra vida moral y política sobre la tradición significaba lo mismo que edificarla sobre arenas movedizas. Quien confíe en la simple fuerza de la tradición, quien actúe solamente por práctica y rutina —dice Platón en su *Fedro*— procede como un ciego que sigue su camino a tientas. Y, ciertamente, quien persiga un cierto estudio del método científico (τέχνη) no debe ser comparable a un ciego o a un sordo. Debe tener una estrella que le guíe, un principio de su pensamiento y de sus actos.<sup>31</sup> La tradición no puede llenar este cometido, pues ella misma es ciega. Sigue unas reglas que no puede ni entender ni justificar. La fe implícita en la tradición no puede ser nunca la norma de una verdadera vida moral. En el *Fedón*, Platón habla con desdén e ironía de ciertos tipos de hombres que se creen rectos y justos porque aceptan simplemente todas las reglas convencionales de moral y siguen meticulosamente todas las ordenanzas escritas. Estas son criaturas moderadas e inofensivas, dice él, pero, desde el punto de vista de una moral más elevada y realmente consciente, tienen escaso valor. Si aceptamos la doctrina órfica y pitagórica de la transmigración de las almas, y si creemos que, después de la muerte del hombre, su alma será aprisionada dentro de unas criaturas que correspondan a los usos de su vida anterior, entonces debemos decir que quienes han optado por la injusticia y la tiranía y el latrocinio, reencarnan en lobos, halcones y gatos. Pero quienes han obedecido las reglas de la moral convencional, quienes, por hábito o naturaleza, han practicado las virtudes sociales y civiles, se convertirán en alguna de esas especies dóciles y sociables, como las abejas, las hormigas, o las avispas.<sup>32</sup>

Sin embargo, para que Platón pudiera establecer su pro-

<sup>30</sup> Véase Hegel, “Werke”, ed. Ph. Meiner (2ª ed.), I, 389. Para un examen detallado de la teoría de Hegel véase el capítulo XVI.

<sup>31</sup> *Fedro*, 270 D-E.

<sup>32</sup> *Fedón*, 82 A-B.

pia teoría del Estado Legal, tenía que saltar otra barrera y dominar a otro adversario. Tenía que luchar no sólo contra la fuerza de la tradición, sino también contra la fuerza opuesta: una teoría que repudiaba toda norma convencional y tradicional, y que trataba de montar el mundo social y político sobre una base completamente nueva. La concepción del Estado Poder había prevalecido en todas las teorías sofisticas. No siempre era aceptada y defendida abiertamente, pero había un sentimiento general y un acuerdo tácito en considerar que esta concepción era la única que podía poner fin a todas las vanas y superfluas discusiones sobre “el mejor estado”. La tesis de que “la fuerza es el derecho” era la fórmula más simple, la más plausible y radical. Y no sólo se lo parecía a los “hombres sabios”, o sea los sofistas, sino también a los hombres prácticos, a los jefes de la política ateniense. Atacar y destruir esta fórmula fué la preocupación principal de la teoría de Platón.

El primer ataque se hizo en el *Gorgias*, en el diálogo entre Sócrates y Calicles; el segundo se hizo en el primer libro de la *República*, en el duelo entre Sócrates y Trasímaco. Platón no trató nunca de debilitar la tesis de sus adversarios; por el contrario, le prestó toda su fuerza y su poder persuasivo. Pero precisamente en esta culminación suya es donde la tesis se refuta finalmente a sí misma. El método de Platón puede llamarse una especie de psicológica *reductio ad absurdum*. ¿Cuáles son la naturaleza y el objeto de todo deseo y toda pasión? —pregunta él. Evidentemente, no deseamos por desear, sino que tendemos hacia cierto fin, el cual tratamos de alcanzar. Pero el afán de poder no permite ninguna consecución. Por su carácter mismo y su esencia, la voluntad de poder es inagotable. No puede descansar nunca; su sed es insaciable. Quienes viven por esta pasión pueden compararse a las Danaides, que tratan de llenar de agua un recipiente agujerado. El apetito de poder es el ejemplo más claro de este vicio fundamental que, en lenguaje platónico, se conoce por “pleonexia”, por “el hambre de más y todavía más”. Este anhelo de más y más rebasa y destruye todas las medidas; y

como Platón había declarado que la medida, la justa proporción, "la igualdad geométrica", eran la norma de salud para la vida pública y privada, de ahí se sigue que la voluntad de poder, cuando prevalece sobre los demás impulsos, conduce necesariamente a la corrupción y la destrucción. "Justicia" y "voluntad de poder" son los dos polos opuestos de la filosofía ética y política de Platón. La justicia es la virtud cardinal que incluye a todas las otras cualidades nobles y grandes del alma; el afán de poder trae consigo todos los defectos fundamentales. El poder nunca puede ser un fin en sí mismo; pues sólo puede ser llamado bien lo que conduce a una satisfacción definitiva, a una concordia y armonía. Ningún otro pensador tuvo una visión tan honda de lo que realmente es y significa el Estado Poder, y ningún otro autor ha dado una descripción tan clara, impresionante y penetrante de su verdadera naturaleza, como Platón en su *Gorgias*.<sup>33</sup>

La filosofía de Platón proviene de dos fuentes distintas, pero estas dos fuentes fluyen juntas hasta formar una sola corriente poderosa de pensamiento. Empezó como discípulo de Sócrates. Aceptó la tesis socrática de que la "felicidad" es el fin supremo de toda alma humana. Por otra parte, insistió, lo mismo que Sócrates, en que "buscar la felicidad" no es lo mismo que buscar el placer. Las dos cosas son diametralmente opuestas. En griego felicidad se dice εὐδαιμονία, lo cual significa tener un "buen δαίμων" o demonio. A esta definición socrática, Platón le añade un nuevo rasgo. Al final de su *República* presenta su famosa descripción del alma al elegir su vida futura. También en este punto tenemos un tema mítico que se convierte en su contrario. En el pensamiento mítico, el hombre está poseído por un buen o un mal demonio; en la teoría de Platón, el hombre *elige* su demonio. Esta elección determina su vida y su futuro destino. El hombre no permanece ya bajo la garra de acero de una fuerza sobrehumana, divina o demoníaca. Es un agente libre que tiene que aceptar toda la responsabilidad. "La culpa es del que

<sup>33</sup> *Gorgias*, 466 B ss.

elige; el Cielo es inculpable".<sup>34</sup> Para Platón, felicidad o *eudaimonia* significa libertad interior, una libertad que no depende de circunstancias accidentales y externas. Depende de la armonía, de la "debida proporción" en el propio ser del hombre. "La razón (φρόνησις) es la condición de la templanza y la moderación (σωφροσύνη), y sólo esta moderación puede templar debidamente la personalidad del hombre y todas sus acciones."<sup>35</sup>

Todo esto es estrictamente socrático, pero al mismo tiempo va mucho más allá que todas las concepciones éticas de Sócrates. El ideal socrático lo traslada Platón a una nueva esfera, la de la vida política. De acuerdo con el paralelo que establece Platón entre el alma individual y el alma del estado, es manifiesto que también el estado tiene la misma obligación. En vez de aceptar su destino, tiene que crearlo. Para regir a otros debe aprender primero a regirse a sí mismo. Pero éste es un fin ético que no puede lograrse mediante el despliegue de la pura fuerza física. El radical error de los jefes de la política ateniense fué no darse cuenta en absoluto de este punto. Identificaron el bienestar del estado con el bienestar físico. Inclusive las almas más nobles y grandes, los hombres como Milciades y Pericles, incurrieron en este error. No estuvieron a la altura de la verdadera labor del gobernante y estadista; fallaron, porque nunca consiguieron "mejorar las almas de los ciudadanos".<sup>36</sup> No sólo tiene que elegir su *daimon* el individuo; también el estado. Este es el gran principio revolucionario de la *República* de Platón. Sólo eligiendo un "buen demonio" puede un estado lograr su εὐδαιμονία, su verdadera felicidad. La consecución de esta meta suprema no puede confiarse al simple azar, ni podemos esperar nos la depare la suerte. En la vida social, lo mismo que en la vida individual, el pensamiento racional (φρόνησις) debe tomar la parte directiva. Debe mostrarnos el camino e iluminarlo desde el primer paso hasta el último. El bienes-

<sup>34</sup> *República*, 617.

<sup>35</sup> *Gorgias*, 506 C ss.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 503 B ss.

tar del estado no es el aumento de su poder físico. El deseo de poseer "más y más" es tan desastroso para la vida del estado como para la del individuo. Si el estado cede a este deseo se encuentra en el principio del fin. El aumento de su territorio, la superioridad sobre sus vecinos, el adelanto de su fuerza militar o económica, todo esto, no puede evitar la ruina del estado, y más bien la precipita. El mantenimiento del estado no puede asegurarle su prosperidad material, ni puede garantizarle el sostenimiento de ciertas leyes constitucionales. Las constituciones escritas o los estatutos legales no tienen verdadera fuerza de vinculación si no están escritas en las mentes de los ciudadanos. Sin este apoyo moral, la fuerza misma de un estado se convierte en su inherente peligro.

Todo lo cual nos muestra una vez más la inquebrantable unidad del pensamiento de Platón. No encontramos en su pensamiento esa especialización que introdujeron pensadores posteriores. Su obra entera está fundida en el mismo molde. Dialéctica, teoría del conocimiento, psicología, ética, política, todo encaja en una unidad coherente e inseparable. Todo lleva el sello del genio filosófico de Platón y de su personalidad. Lo mismo puede decirse de la actitud de Platón hacia el pensamiento mítico. Su lucha contra el mito deriva de su concepción y de su definición misma de la dialéctica. En el diálogo *Filebo*, Platón indica que todas las cosas, cualesquiera que ellas sean, están compuestas de dos elementos diferentes y opuestos: el "límite" (πέρας) y lo "ilimitado" o "indeterminado" ἀπειρία. Corresponde a la dialéctica llenar el hueco entre estos dos polos opuestos: determinar lo indeterminado, reducir lo indefinido a medidas fijas, señalar confines a lo que no los tiene.<sup>37</sup> Si aceptamos esta definición de la dialéctica y la filosofía, se aclara por qué Platón tenía que excluir al mito de su *República*, es decir, de su sistema de educación. De todas las cosas del mundo, el mito es la más desenfrenada e inmoderada. Rebasa y desafía todo límite; es extravagante y exorbitante por su misma naturaleza y esencia. Proscribir este poder disoluto del mundo humano y político fué uno de

<sup>37</sup> *Filebo*, 16 D ss.

los propósitos principales de la *República*. La lógica y la dialéctica de Platón nos enseñan cómo clasificar y sistematizar nuestros pensamiento y conceptos; cómo efectuar las debidas divisiones y subdivisiones. La dialéctica, dice Platón, es el arte de dividir las cosas en clases, de acuerdo con sus articulaciones naturales, y sin romper ninguna parte, como haría el mal entallador.<sup>38</sup> La ética nos enseña a dominar nuestras emociones; a moderarlas por medio de la razón y la templanza. La política es el arte de unificar y organizar las acciones humanas, y de dirigir las hacia un fin común. Así pues, el paralelo platónico entre el alma individual y el alma del estado no es en modo alguno una manera de hablar o una simple analogía. Es la expresión de la tendencia fundamental de Platón: la tendencia a unificar lo diverso, a convertir el caos de nuestras mentes, de nuestros deseos y pasiones, de nuestra vida social y política, en un cosmos, en un orden y armonía.

## VII

### EL FONDO RELIGIOSO Y METAFISICO DE LA TEORIA MEDIEVAL DEL ESTADO

LA TEORÍA platónica del Estado Legal pasó a ser un patrimonio imperecedero de la cultura humana. Pudo ejercer una influencia profunda y permanente, por cuanto no estaba vinculada a condiciones históricas especiales o a un fondo cultural particular. Sobrevivió al derrumbamiento de la vida y la política de Grecia. Siete siglos más tarde, San Agustín toma de nuevo el problema en la misma forma en que lo había dejado Platón. El título mismo de su obra está copiado. "Hay un modelo fijado en los cielos, dijo Platón en la *República*, para quien desee verlo y, habiéndolo visto, desee fundar uno en sí mismo. Pero, si existe en algún lugar o llega nunca a

<sup>38</sup> *Fedro*, 265 E.

## VII

### EL FONDO RELIGIOSO Y METAFISICO DE LA TEORIA MEDIEVAL DEL ESTADO

LA TEORÍA platónica del Estado Legal pasó a ser un patrimonio imperecedero de la cultura humana. Pudo ejercer una influencia profunda y permanente, por cuanto no estaba vinculada a condiciones históricas especiales o a un fondo cultural particular. Sobrevivió al derrumbamiento de la vida y la política de Grecia. Siete siglos más tarde, San Agustín toma de nuevo el problema en la misma forma en que lo había dejado Platón. El título mismo de su obra está copiado. "Hay un modelo fijado en los cielos, dijo Platón en la *República*, para quien desee verlo y, habiéndolo visto, desee fundar uno en sí mismo. Pero, si existe en algún lugar o llega nunca a

<sup>88</sup> *Fedro*, 265 E.

guiente, la concepción filosófica, sino su idea de la vida. Como filósofo, sintió la más alta admiración por la obra platónica. "Entre los discípulos de Sócrates, declaró, fué Platón el que brilló con una gloria que superó con mucho a la de todos los demás, y quien los eclipsó a todos justamente."<sup>7</sup> Sin embargo, Agustín no podía llegar a ser nunca un "platónico". Su conocimiento de las obras de Platón era insuficiente; no sabía el griego y no podía leer los diálogos en el texto original. La doctrina platónica la vió solamente en una especie de refracción: a través del medio de Cicerón y los autores neoplatónicos.<sup>8</sup> Pero, aunque Agustín hubiese conocido la obra entera de Platón y la hubiese estudiado profundamente, no habría alterado su juicio. El afirmó que todo el saber y la especulación filosófica son nulos y vacíos mientras no nos conduzcan a la meta principal, al conocimiento de Dios. "Dios y el alma, dijo, esto es lo que yo deseo conocer. ¿Y nada más? Absolutamente nada."<sup>9</sup>

En cierto sentido, estas palabras son la clave de toda la filosofía en la Edad Media. Filosofía es amor de la sabiduría. Pero en el sistema medieval no caben dos amores diferentes: el amor de la sabiduría y el amor de Dios. El uno depende del otro. "El temor de Dios es el principio de la Sabiduría". Cuando Platón trató de definir y determinar su ideal de justicia, habló de él en términos de geometría; lo describió como una "igualdad geométrica". Y geometría significa para él algo *eterno e inmutable*. La verdad geométrica no la "hizo" nadie: simplemente "es". La geometría es un conocimiento de lo que existe eternamente, no de lo que viene a ser esto o aquello en algún tiempo, y luego deja de ser.<sup>10</sup> Si se mantiene esta analogía entre geometría y ética, no puede hablarse de un "origen" de las leyes éticas. No tienen ningún origen;

<sup>7</sup> *Ciudad de Dios*, VIII, iv.

<sup>8</sup> Véase Ernst Hoffmann, "Platonism in Augustine's Philosophy of History", *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 173-190.

<sup>9</sup> *Soliloquia*, libro I, cap. 1, 7.

<sup>10</sup> *República*, 527.

siempre han sido lo que son, y siempre permanecerán iguales. En este punto, Platón está completamente en armonía con el curso general del pensamiento y la cultura griega. En su lenguaje filosófico, expresa la misma convicción que los grandes poetas trágicos Esquilo y Sófocles. Las "leyes no escritas", las leyes de justicia, no tienen principio en el tiempo; no han sido creadas por ningún poder humano o divino:

*Ni de hoy ni de ayer, las mismas  
A través de todo tiempo, viven; y de dónde provienen  
Nadie sabe.*<sup>11</sup>

Esta concepción griega de una ley eterna e impersonal resultaba inaceptable e incomprensible a los pensadores cristianos de la Edad Media. A ellos no les preocupaba primariamente la solución de problemas especulativos. En el sentido teórico, fueron y siguieron siendo simplemente los herederos del pensamiento griego, y no era éste el punto donde podían encontrar su verdadera inspiración. La fuente más profunda y preeminente de sus concepciones filosóficas y sus ideales religiosos era el monoteísmo judío. Entre el monoteísmo *filosófico* de los pensadores griegos y el monoteísmo *religioso* de los profetas judíos pueden encontrarse muchos puntos de contacto. Los pensadores cristianos han insistido a menudo en su perfecta armonía. Marsilio Ficino solía llamar a Platón "el Moisés ático".

— Sin embargo, es imposible poner en el mismo nivel a la concepción mosaica de la ley y a la platónica. No sólo son muy divergentes, sino incompatibles. La ley mosaica presupone un *legislador*. Sin este legislador, que revela la ley y garantiza su verdad, su validez y su autoridad, la ley carece de sentido. Esta idea es muy remota de cuanto encontramos en la filosofía griega. Los sistemas éticos que elaboraron los pensadores griegos, Sócrates y Demócrito, Platón y Aristóteles, los estoicos y los epicúreos, tienen un rasgo común. Todos expresan el mismo *intelectualismo* fundamental del pensamiento griego. Las normas de la conducta moral tienen que

<sup>11</sup> Sófocles, *Antígona*, versos 456 ss.

encontrarse por medio del pensamiento racional, y es la razón, y sólo ella, la que puede prestarles autoridad. En contraste con este *intelectualismo* griego, la religión profética se caracteriza por su profundo y decidido *voluntarismo*. Dios es una persona —y esto significa una voluntad. Esta voluntad no pueden hacerla comprensible los simples métodos lógicos de argumentación y raciocinio. Dios tiene que revelarse, tiene que hablarnos, que darnos a conocer sus mandamientos. Los profetas rechazan cualquier otra clase de comunión con la divinidad. El hombre no puede entrar en contacto con lo divino por medio de la ejecución de actos físicos, por medio de rituales o ceremonias. El único modo de conocer a Dios es el cumplimiento de sus mandatos; el único modo de comulgar con él no son las plegarias o los sacrificios, sino la obediencia a su voluntad. "Mas éste es el pacto que haré con la casa de Israel, dice Jeremías: Daré mi ley en sus entrañas y escribiréla en sus corazones".<sup>12</sup> "Oh hombre, dice Miqueas, El te ha declarado qué sea lo bueno, y qué pida de ti Jehová: solamente hacer juicio, y amar misericordia, y humillarte para andar con tu Dios."<sup>13</sup> A diferencia del pensamiento griego, aquí no se presenta a Dios como la cúspide del mundo intelectual, como el más alto objeto de conocimiento, el conocimiento del Bien. De Dios mismo, de la revelación de su voluntad, y no de la dialéctica, tiene el hombre que aprender el bien y el mal.

El conflicto entre estas dos tendencias penetra toda la filosofía escolástica y determina su curso a través de los siglos, desde San Agustín hasta Santo Tomás de Aquino. La pugna perpetua entre "teólogos" y "dialécticos" se aclara y se comprende cuando referimos a los unos y a los otros a su origen histórico: la tensión entre los elementos especulativos que hubieron de tomarse del pensamiento griego, y el tenor, el sentido ético y religioso de la revelación judía y cristiana. Teóricamente hablando, el pensamiento cristiano no puede reclamar ninguna auténtica originalidad. Ninguno de los

<sup>12</sup> Jeremías, XXXI, 33.

<sup>13</sup> Miqueas, VI, 8.

Padres de la Iglesia habló como filósofo; ninguno de ellos intentó introducir un nuevo principio filosófico. Pero en la formulación misma del dogma cristiano y en los comentarios de los Padres de la Iglesia aparece la huella profunda del pensamiento griego.<sup>14</sup> El helenismo fué siempre uno de los elementos más fuertes de la filosofía medieval. Pero, a pesar de esta influencia perdurable del helenismo, la cultura medieval es radicalmente distinta de la griega. Aun aquellos elementos que parecen haberse conservado, hubieron de someterse a un cambio profundo de sentido para que pudieran encajar en el sistema medieval. Este cambio aparece no sólo en el campo de la vida religiosa y ética; es igualmente patente en todas las concepciones teóricas. Los pensadores escolásticos no elaboraron una teoría del conocimiento independiente y separada. Para esto, tuvieron que fiarse enteramente de la tradición griega. Sus ideas sobre este tema parecen reducirse a una especie de eclecticismo —una mezcla de concepciones platónicas, aristotélicas y estoicas. Tampoco en este punto podemos hablar de una simple imitación o reproducción. No se aporta ningún rasgo enteramente nuevo, pero todo adquiere una nueva configuración, porque todo se ve en una nueva perspectiva y se refiere a un nuevo centro: la vida religiosa.

Agustín es el ejemplo clásico, y el primero, de este proceso del pensamiento. Su teoría del conocimiento está impregnada de elementos platónicos. La teoría platónica de la reminiscencia (*ἀνάμνησις*) ha dejado su huella en la doctrina de Agustín. Este gusta de citar el ejemplo del joven esclavo del *Menón*, quien, por sus propios esfuerzos y mediante un proceso puramente racional de pensamiento, alcanza a descubrir algunas fundamentales verdades geométricas. Aprender significa recordar: *nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari*.<sup>15</sup> Es imposible que el alma humana pueda aprender nada de los objetos exteriores: cuanto conoce y aprende lo conoce por sí misma y lo obtiene de

<sup>14</sup> Véase Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris, Payot, 1922), pp. 5 ss.

<sup>15</sup> Agustín, *De Quantitate Animae*, cap. xx, 34.



fuentes interiores. El conocimiento de sí mismo es el primer paso y el fundamental. Es requisito no sólo para el conocimiento de una realidad exterior, sino también para el conocimiento de Dios. *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*, dice Agustín. ("No salgas afuera, vuelve hacia ti mismo; es dentro del hombre donde reside la verdad".)<sup>16</sup> Esto se encuentra completamente dentro del espíritu de la tradición griega clásica, y de Sócrates, Platón y el estoicismo. Pero, después de esto, siguen las palabras que señalan una clara diferencia. La verdad reside en el interior del hombre; pero lo que el hombre encuentra ahí es sólo una verdad mudable e inconstante. Para encontrar una verdad inmutable y absoluta, el hombre tiene que ir más allá de su propia conciencia y de su propia existencia. Tiene que superarse a sí mismo. *Si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et te ipsum... illuc tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.*<sup>17</sup> Todo el método dialéctico, el método socrático y platónico, queda completamente alterado por esta trascendencia. La razón abandona su independencia y autonomía. Ya no tiene una luz propia; brilla solamente con una luz derivada y refleja. Si esta luz falla, la razón humana deviene ineficaz e impotente.

La expresión más clara de esta fundamental metamorfosis del pensamiento clásico griego se encuentra en el tratado *De Magistro* de Agustín.<sup>18</sup> En él se opone Agustín al ideal mismo de una sabiduría puramente humana y al concepto de un maestro humano. Desde el punto de vista cristiano, el único maestro, y no sólo de la conducta humana, sino de los pensamientos humanos, es Dios: en Él, y sólo en Él, encontramos el verdadero *magisterium*. Cualquier conocimiento, así el conocimiento del mundo sensible como el matemático o el dialéctico, se basa en una iluminación que proviene de esa eterna fuente de luz. Todo proceso racional de pensamiento

<sup>16</sup> Agustín, *De Vera Religione*, cap. xxxix, 72.

<sup>17</sup> *Ibid.*: "Trasciéndete a ti mismo, vuélvete hacia donde se enciende la luz de la razón".

<sup>18</sup> "Patrologia Latina", ed. Jacob Migne, t. XXXII, col. 1193-1220.

o de argumentación es una iluminación de esta clase y, por tanto, un acto de la gracia divina. Dios es *pater veritatis, pater sapientiae, ... pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae*: el padre de la luz inteligible y el padre de nuestra iluminación.<sup>19</sup>

Es imposible explicar por razones puramente lógicas este cambio radical en la teoría del conocimiento. Lógicamente hablando, la teoría agustiniana de la iluminación fué siempre una gran paradoja. La mayoría de los pensadores escolásticos se dieron perfecta cuenta de este carácter paradójico de la doctrina. Trataron de modificar el principio del agustinismo, el cual fué derribado finalmente y substituído por la nueva concepción del conocimiento humano que introdujo Tomás de Aquino bajo la autoridad de Aristóteles. Sin embargo, la teoría de Agustín se aclara y se torna trasparente cuando, en vez de pedirle simplemente sus razones lógicas o especulativas, la abordamos por el lado de su origen histórico. Agustín pudo aceptar todas las presuposiciones de la doctrina platónica del mundo ideal. Como indica en sus *Retractationes*, Platón estaba en lo cierto en su fundamental concepción de la realidad y la verdad de un mundo inteligible. Lo que puede objetarse no es la concepción platónica como tal, sino los términos en que Platón expresó su pensamiento; pues estos términos son inadecuados para el lenguaje cristiano o eclesiástico.<sup>20</sup> Cuando Agustín habla de lógica o de geometría, cuando habla de las ideas como de los eternos arquetipos de las cosas, cuando compara el supremo bien espiritual a la luz del sol que ilumina el mundo físico, cuando ensalza el poder del número y la forma, del que todas las cosas participan y del que derivan su belleza,<sup>21</sup> podemos creer a menudo que estamos oyendo al mismo Platón. Sin embargo, subsiste

<sup>19</sup> Véase Agustín, *Soliloquia*, lib. I, cap. 1, 2; cf. *De Civitate Dei*, lib. X., cap. II: "...animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere."

<sup>20</sup> Agustín, *Retractationes*, lib. I, cap. III.

<sup>21</sup> Cf. Agustín, *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XVI, 42; *De Vera Religione*, cap. XXX, 56.

una gran diferencia indeleble. Todos los términos de Agustín deben leerse e interpretarse en el sentido de su experiencia religiosa. Esto es lo que da a todos sus conceptos un nuevo matiz, si no es que un sentido enteramente nuevo.

El *itinerarium mentis in Deum*,<sup>22</sup> el itinerario del alma humana hacia Dios, tal como lo describen los pensadores especulativos medievales, difiere mucho de la descripción platónica del ascenso del alma hacia el mundo inteligible. Platón empieza por los primeros elementos del conocimiento humano. Su sendero nos lleva, por un continuo progreso, de la aritmética a la geometría, de ahí a la estereometría y la astronomía, de las matemáticas y la astronomía a la dialéctica, y finalmente, al conocimiento supremo: el conocimiento del bien. Sólo el filósofo, el dialéctico, es capaz de recorrer todo el camino que conduce del mundo sensible al inteligible. Y ni a él siquiera se le revela la idea del Bien en toda su naturaleza y en la plenitud de su sentido. Cuando Sócrates, en la *República*, empieza a hablar del Bien, lo hace con vacilaciones y tanteos. No promete que vaya a definir su esencia; sólo puede mostrar sus efectos. "Debiéramos quedarnos satisfechos, dice Glaucón, con una explicación del Bien semejante a la que nos diste de la justicia, de la templanza y de las otras virtudes". "Esto me dejaría a mí, replica Sócrates, más que contento. Pero me temo que sea algo superior a mis fuerzas y que, con la mejor voluntad del mundo, no consiga sino que se rían de mí. No, amigos míos; dejemos a un lado de momento la cuestión del Bien en sí mismo. Para llegar a él, tal como yo lo concibo, sería menester un esfuerzo muy superior al que requiere nuestra investigación. Sin embargo, voy a decirlos... cómo me represento yo la descendencia del Bien y cual es la imagen que más se le parece."<sup>23</sup>

Según la descripción platónica, la forma esencial o Bien absoluto es lo último que puede percibirse, y sólo con gran dificultad.<sup>24</sup> Estas dudas y reservas se han desvanecido del

<sup>22</sup> Véase Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, (1259).

<sup>23</sup> *República*, 506.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 517 (μόγεις ἀφθεΐσα).

todo en la mente y en la obra de Agustín. Su teoría de la iluminación le ha mostrado un camino nuevo. El bien platónico queda identificado con Dios, y este Dios, el Dios de los profetas y de la revelación cristiana, no es remoto, ni inaccesible para nosotros. Es el principio y el fin; en él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser.

Esta idea impregna toda la filosofía de Agustín y le da su carácter específico. Agustín se convirtió en el fundador de la filosofía medieval al poner a su experiencia religiosa personal en el centro del mundo intelectual entero. Los profetas habían hablado de la ley *ética*; habían declarado que esta ley carecía de sentido y era incomprendible sin un legislador personal. Agustín traslada esta concepción de la esfera ética a la esfera teórica entera. Dios es la totalidad de la sabiduría: a través de él lo conocemos todo, sin él no conocemos nada. *Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia... Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.*<sup>25</sup> "Mira y ve, si puedes ¡Oh alma!, dice Agustín, Dios es verdad... No preguntes qué es verdad; pues en seguida las sombras de las imágenes corpóreas y nubes de fantasmas se interpondrán en el camino y perturbarán esa calma que viste brillar al primer pestañeo cuando dije verdad. Trata, si puedes, de permanecer en ese primer pestañeo, en el cual quedaste como deslumbrada por un relámpago cuando se te dice: Verdad."<sup>26</sup>

Este es el evangelio, la "buena nueva" que Agustín y sus discípulos y seguidores oponían a la sabiduría mundana de los filósofos. Todos los esfuerzos de los sistemas filosóficos terminaban en la discordia y la duda. Como Agustín indica en su tratado *Contra académicos*, fué la teoría platónica del conocimiento la que llevó al escepticismo de la Nueva Academia. Nadie, antes de la revelación de Cristo, fué capaz de encontrar el punto de Arquímedes que moviera el mundo de la verdad. El más sabio de los sabios, Sócrates, tuvo que con-

<sup>25</sup> *Soliloquia*, lib. I, cap. 1, 3.

<sup>26</sup> *De Trinitate*, lib. VIII, cap. II.

fesar su ignorancia. Desde el nuevo punto de vista religioso, esta objeción no era infundada. Sus admiradores cristianos tuvieron siempre por Sócrates la mayor estimación. Hasta les pareció imposible que hubiera podido encontrar sus principios éticos fundamentales sin una revelación especial. El Renacimiento habló también de Sócrates como de un verdadero santo: "San Sócrates, ruega por nosotros", dijo Erasmo. Pero el propio Sócrates no habló nunca como un maestro inspirado. En su labor de examen propio y de examen ajeno fué iniciado por el oráculo délfico, pero no se consideró a sí mismo el portavoz de Apolo o de ninguna otra divinidad. Estaba convencido de que no existe ningún maestro de verdad humano o divino; de que cada individuo tiene que encontrar su propio camino y de que la verdad sólo puede ser alcanzada por un proceso dialéctico de preguntas y respuestas. La concepción griega de la dialéctica está en manifiesta contradicción con cualquier tipo de verdad revelada. Una verdad que no la hayamos encontrado nosotros no es verdad. Según Platón, el proceso que llamamos "aprender" no significa adquirir una verdad enteramente nueva: con ello sólo recuperamos lo que habíamos poseído previamente; recobramos un conocimiento que es nuestro.<sup>27</sup> Agustín acepta todas las premisas de la filosofía griega, pero rechaza la conclusión. Según él, la única conclusión válida y cierta es que resulta vano andar buscando un maestro humano de sabiduría. Desde la autoridad de Sócrates o Platón, Agustín se dirige a la más alta autoridad de la Palabra divina: "No llaméis padre a ningún hombre en la tierra, pues uno es vuestro Padre que está en los cielos. Y que no os llamen tampoco Señores, pues uno es vuestro Señor, Jesucristo."<sup>28</sup> *Ille autem qui consulitur docet, ... id est incommutabilis Dei virtus adque sempiterna Sapientia.*<sup>29</sup>

La cultura medieval ha sido admirada con frecuencia, y justamente, por su profunda unidad y homogeneidad. Parece carecer de todos esos conflictos, todas esas contradicciones

<sup>27</sup> Fedón, 76 E, 76 D-E.

<sup>28</sup> Mateo, XXIII, 9-10; véase Agustín, *De Magistro*, XIV, 45, 46.

<sup>29</sup> *De Magistro*, XI, 38.

y disonancias que son el estigma de nuestra civilización moderna. En la Edad Media, todas las formas de la vida humana —ciencia, religión, vida moral y política— estaban penetradas e inundadas del mismo espíritu. Pero todo esto no puede hacernos olvidar que la vida medieval era el resultado de dos fuerzas morales e intelectuales en conflicto. Fué necesario el esfuerzo heroico de los más grandes pensadores escolásticos para llenar este vacío y vincular los elementos opuestos de pensamiento y de sentimiento. El problema pareció resolverse finalmente en el sistema de Tomás de Aquino. Sin embargo, el Dios de Tomás de Aquino, el Dios de la Biblia y de la revelación cristiana, no es en modo alguno el Dios de Platón o de Aristóteles. Los pensadores escolásticos propendían a olvidar esta fundamental diferencia porque no leían los textos clásicos a la manera moderna. No les importaba la verdad histórica. Sólo conocían y reconocían una verdad simbólica. No poseían normas críticas o filológicas de interpretación; empleaban el método medieval de interpretación alegórica y espiritual. En virtud de estos métodos, trataron de descubrir el *sensus moralis*, el *sensus anagogicus*, el *sensus mysticus* de los autores clásicos.

A través de la Edad Media, el diálogo *Timeo* fué la fuente principal, si no la única, del platonismo. Y el pensamiento y el estilo de Platón en el *Timeo* resultaron ser muy dóciles a este modo de interpretación simbólica. Era fácil encontrar ahí todos los elementos de la revelación cristiana. ¿No había acaso declarado Platón en el principio del *Timeo*, que el mundo, siendo visible y tangible y poseyendo cuerpo, ha sido creado, y que lo que ha sido creado debe tener necesariamente una causa? ¿No había dicho que es muy difícil descubrir el "padre y autor" de este universo, y que, aunque lo encontráramos, sería imposible hablar de él a todos los hombres?<sup>30</sup> ¿No era todo esto una profecía de una revelación mejor y más alta: de la encarnación de Cristo?

Es comprensible, y a la vez era inevitable, que los pensadores medievales leyeran e interpretaran el texto platónico

<sup>30</sup> *Timeo*, 28 C, 37 C.

de este modo. Sorprende, sin embargo, que la misma opinión la sostengan y defiendan algunos investigadores modernos, los cuales poseen un conocimiento cabal de la obra entera de Platón y tienen a su disposición los métodos modernos de la interpretación crítica e histórica. También esos trataron de convencernos de que, en el fondo, hay una armonía completa, si no es que una identidad, entre el "demiurgo" platónico y el Dios personal del Antiguo Testamento. Pero esta tesis es insostenible. En primer lugar, es manifiesto que Platón, en su *Timeo*, no pensó nunca en elaborar una "teología" coherente. Para conocer cuáles sean sus verdaderas concepciones sobre la divinidad debemos estudiar sus otras obras, la mayor parte de las cuales fueron desconocidas por los pensadores medievales. Lo que presentó en el *Timeo* no fué un sistema filosófico o teológico. El mismo nos previene constantemente contra semejante opinión; él mismo nos dice que sólo puede ofrecer "opiniones probables". "Lo que ser es a devenir, dice Platón, lo mismo es la verdad respecto de la opinión. Así pues, no os sorprenda que, sobre tantas cuestiones relativas a los dioses y a la generación del universo, no seamos capaces de ofrecer unas nociones que sean de todo punto exactas y coherentes. Mucho será que podamos aducir algunas cuya probabilidad no sea inferior a la de otras; pues debemos recordar que yo, que soy quien habla, y vosotros que me escucháis, no somos más que hombres, y tenemos que aceptar sobre estas cosas el relato más probable, sin llevar más adelante la investigación." <sup>31</sup>

Este tono no parece el de un hombre que está hablando como profeta de una nueva religión. Platón llega a decir que esta historia de la creación no aspira sino a ser una obra recreativa, "un pasatiempo sensato y moderado".<sup>32</sup> Cuando un pensador trata de revelar una verdad religiosa fundamental, no se refiere a ella como si fuera un pasatiempo. El demiurgo de Platón es un concepto cosmológico, y no un concepto ético

<sup>31</sup> *Timeo*, 29 B s.; cf. 48 D-E.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 47 E s.

o religioso. Hablar de la adoración del demiurgo sería un absurdo.

Y todavía hay otras razones importantes que nos impiden establecer un paralelo entre el mito platónico del demiurgo y el monoteísmo del Antiguo Testamento. Este demiurgo no es creador, sino "artífice". No créa el mundo de la nada; solamente le infunde una forma a la materia informe: introduce la regularidad y el orden. Su poder no es infinito; lo restringe una "necesidad", la cual se opone a su acción creadora y la frustra. "La creación es mixta, pues está hecha de necesidad y de razón. La razón, que es la fuerza dominante, convenció a la necesidad para que orientara la mayor parte de las cosas creadas hacia la perfección, y de este modo, . . . cuando la necesidad cedió a la razón, fué creado el universo." <sup>33</sup>

Para comprender la religión platónica en su sentido verdadero, no podemos contentarnos con la descripción que nos ofrece el *Timeo*. Lo que en este encontramos es sólo un derivado, algo que nos muestra la periferia, y no el centro del pensamiento religioso de Platón. El centro hay que buscarlo en el libro sexto de la *República*, donde se encuentra la descripción platónica de la Idea del Bien. Lo mismo en tiempos antiguos que en los modernos, la Idea del Bien ha sido identificada con frecuencia con el demiurgo platónico.<sup>34</sup> Sin embargo, un análisis más detenido del texto de Platón nos hace ver que tal identificación es imposible. Ni lógica ni metafísicamente está la Idea del Bien en el mismo nivel que el demiurgo. El demiurgo es una concepción mítica, mientras que la Idea del Bien es una concepción dialéctica. La primera pertenece al reino de las "opiniones probables", la segunda al reino de la verdad. El demiurgo se presenta como un agente personal; es un "artesano" o "artífice". La Idea del Bien no puede concebirse jamás de esta manera. Como todas las demás ideas, tiene un sentido y una verdad objetivos. Es el

<sup>33</sup> *Ibid.*, 47 E s.

<sup>34</sup> Entre los investigadores modernos que han sostenido esta opinión se encuentra Teodoro Gomperz; véase su obra *Griechische Denker*, lib. V, cap. XIX.

arquetipo, el modelo de acuerdo con el cual modela su obra el divino artífice. Este hace el mundo contemplando la Idea del Bien, ansioso de que su obra se aproxime lo más posible a la perfección del parangón eterno. El demiurgo platónico es bueno, pero no es en modo alguno "el Bien". No es el bien mismo, sino sólo su agente y administrador. En el sistema platónico, esto implica una fundamental diferencia, que el *Timeo* mismo expresa claramente. "Si el mundo es hermoso y su artífice es bueno, es evidente que debe tener fija su mirada en lo eterno. Pero en el caso contrario, que no puede expresarse sin blasfemia, habría contemplado el modelo ya creado. Todos reconocerán que el artífice tiene que haber mirado el modelo eterno, pues el mundo es la más bella de las creaciones y su artífice la causa más perfecta."<sup>35</sup> La Idea del Bien no puede confundirse con semejante "causa". Es una causa formal o final, y no una causa eficiente. Pertenecce al reino del ser, no al del devenir. Entre estos dos reinos hay una separación marcada, un verdadero abismo. No podemos pasar del uno al otro. La Idea del Bien puede, y ciertamente debe, ser descrita como la "razón" de todas las cosas. Pero esta razón no es una *voluntad* personal o individual. Adscribirle una personalidad a una idea sería una contradicción en los términos, pues una idea es universal y no individual. En el famoso símil de la *República*, Platón nos dice que la Idea del Bien tiene el mismo lugar en el mundo intelectual que el sol en el mundo sensible. El sol se encuentra en la misma relación respecto de la visión y de las cosas visibles, en que el Bien en sí mismo, dentro del mundo inteligible, se encuentra respecto de la inteligencia y de los objetos inteligibles. El sol no solamente hace visibles a las cosas que vemos, sino que además las trae a la existencia y las hace crecer. Lo mismo ocurre con los objetos del conocimiento: estos derivan del Bien no sólo su capacidad de ser conocidos, sino su mismo ser y su realidad.<sup>36</sup> Pero, en Platón, realidad, ser verdadero, no significa nunca realidad empírica. El Bien

<sup>35</sup> *Timeo*, 29 A.

<sup>36</sup> *República*, 507, 508.

es, en el sistema de Platón, la *ratio essendi* no menos que la *ratio cognoscendi*; pero no es la *ratio fiendi*; pues ninguna idea puede producir o engendrar una cosa empírica finita. Si hablamos de tal generación, tiene que ser tan sólo en un sentido metafórico, pero no ontológico.

La opinión de Aristóteles parece completamente distinta. No admite la separación entre el mundo fenoménico y el inteligible. En su sistema, Dios es al mismo tiempo causa eficiente y causa final. Es el primer motor inmóvil. De ahí que fuera mucho más fácil establecer un paralelo entre este Dios aristotélico y el Dios cristiano. De hecho, Tomás de Aquino no encontró dificultades en aceptar enteras la teología y la metafísica de Aristóteles. Pero sólo pudo hacerlo interpretando a su manera la doctrina de Aristóteles y prestándole a éste sus propios sentimientos religiosos. Cuando se estudia la obra misma de Aristóteles aparece un cuadro completamente distinto. El Dios de Aristóteles es el mejor ejemplo, el ejemplo clásico del intelectualismo griego. Ciertamente es que en la *Física* y en la *Metafísica* de Aristóteles se dice que el amor de Dios es el primer principio motor. Dios mueve al mundo, no por un impulso mecánico, sino por una atracción espiritual, en el mismo sentido en que el objeto amado mueve al amante. La causa final produce movimiento por ser amada; y por la cosa que mueve, mueve a todas las demás. El primer motor, por consiguiente, existe por necesidad; y en tanto que es necesario, es bueno, y en este sentido es un primer principio. Pero este primer motor es inmóvil no sólo en un sentido físico, sino también ético. Es inaccesible a los deseos humanos, y no puede entregarse a los humanos anhelos. Todo esto queda muy por debajo de él. Dios es *actus purus*, pura actualidad. Pero su actividad es intelectual y no ética. Está absorto en su pensamiento, y no tiene otro objeto que su pensamiento. Por esto pudo Aristóteles adscribirle a Dios la vida; pero esta vida, la vida del pensamiento, no es una vida personal. Es puramente teórica y contemplativa. "De este principio, por tanto, dependen los cielos y el mundo de la naturaleza. Y su vida es como la mejor de que podemos gozar, y que gozamos sólo

por breve tiempo. Pues siempre se encuentra en ese estado (en que nosotros no podemos permanecer) . . . El pensamiento se piensa a sí mismo porque comparte la naturaleza del objeto de pensamiento; pues se convierte en un objeto de pensamiento al entrar en contacto con sus objetos y pensarlos, de suerte que pensamiento y objeto de pensamiento son lo mismo . . . Y es *activo* cuando *posee* este objeto. Por consiguiente, el último [posesión] más bien que el primero [receptividad] es el elemento divino que parece contener el pensamiento, y el acto de la contemplación es el más placentero y el mejor . . . Y también la vida pertenece a Dios; pues la actualidad del pensamiento es vida, y Dios es esta actualidad; y la esencial actualidad de Dios es eterna y la más buena." 37

Esta vida eterna de Dios, tal como la describe Aristóteles, no es del mismo tipo de la que encontramos en la religión profética. Para los profetas, Dios no es un pensamiento que se tiene a sí mismo por objeto. Es un legislador personal, es la fuente de la ley moral. Este es su atributo más alto, y en cierto sentido, su *único* atributo. No podemos representarlo mediante ninguna cualidad tomada de la naturaleza de las cosas. Si un nombre significa la designación de una de esas cualidades, entonces Dios no tiene nombre. En el *Exodo* se nos dice que Moisés le pregunta a Dios cuál es su nombre. "He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre? ¿qué les contestaré? Y respondió Dios a Moisés: Yo Soy El que Soy. Y dijo: así dirás a los hijos de Israel: Yo Soy me ha enviado a vosotros." 38 Estas palabras señalan, como si dijéramos, la vertiente entre el pensamiento griego y el judío, entre el Dios de Platón y de Aristóteles y el del monoteísmo judío. Dios no puede compararse a ningún objeto del pensamiento, ni puede describirse su esencia como el acto de pensamiento puro. Su esencia es su *voluntad*; su única manifestación es la revelación de su voluntad personal. Semejante revelación personal, la cual es un acto ético y no

37 Aristóteles, *Metafísica*, lib. XII, 1072b.

38 *Exodo*, III, 13-14.

un acto lógico, resulta completamente extraña a la mente griega. La ley ética no la "da" o la proclama ningún ser sobrehumano; tenemos que encontrarla y ensayarla nosotros por medio del pensamiento racional y dialéctico. Esta es la diferencia real entre el pensamiento religioso judío y el griego; y esta diferencia es insuperable e indeleble. "El pensamiento griego, dice E. Gilson en sus lecciones sobre el espíritu de la filosofía medieval, no alcanzó esa verdad esencial a la que se llega de un solo golpe, y sin el menor asomo de demostración, por medio de las grandes palabras de la Biblia: *Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est.*" 39 Ningún pensador escolástico, ni siquiera Tomás de Aquino, podría aceptar sin reservas la solución griega del problema. Todos ellos —San Agustín, San Jerónimo, San Bernardo, Buenaventura, Duns Escoto— han citado del texto del *Exodo*, estas palabras: *ego sum qui sum*, "yo soy el que soy". 40 *Persona*, dice Tomás de Aquino, *significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde . . . conveniens est ut hoc nomen [persona] de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo.* 41

Debemos tener presente este doble origen del pensamiento medieval —la especulación griega y la religión profética judía— para comprender su desarrollo sistemático. A lo largo de toda la filosofía escolástica, nos encontramos siempre con la misma lucha entre "razón" y "fe", o entre "teólogos" y "dialécticos". Entre esos dos extremos no parece que cupiera un entendimiento o reconciliación. Fueron siempre los fanáticos de la fe quienes exigieron la abdicación completa de la razón. Rechazaban y denunciaban toda actividad racional. Pedro Damiano fué, en el siglo XI, uno de esos aguerridos de

39 E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 1931-32 (Paris, Vrin, 1932), p. 49. El pasaje a que se refiere Gilson es Deuteronomio, 6, 4.

40 Para los testimonios, véase Gilson, *op. cit.*, caps. III, V, X.

41 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Pars Prima. Quaest. XXIX. 277.

la teología. Tal vez no hubo ningún otro pensador medieval que hablase de la razón de una manera tan despectiva. Y razón significaba para él no sólo la filosofía, sino además el campo entero de las artes liberales y el saber secular. Habló de una "inflación" de la ciencia.<sup>42</sup> No sólo la dialéctica, también la gramática fué declarada enemigo peligroso de la verdadera religión. Según Pedro Damián, el diablo fué el inventor de la gramática y el primer gramático. La primera lección de gramática fué, al mismo tiempo, una lección de politeísmo; pues los gramáticos fueron los primeros que hablaron de "dioses" en plural.<sup>43</sup> Si hay que aceptar a la razón en última instancia, tiene que obedecer ciegamente; tiene que someterse a las órdenes de la fe.<sup>44</sup> Pues, aunque nuestra lógica fuese completa e impecable, se aplicaría sólo a las cosas humanas, y no a las divinas. El conocimiento de Dios no puede alcanzarse mediante silogismos, y Dios no se somete a las mezquinas reglas de nuestra lógica humana. Solamente la santa simplicidad, la simplicidad de la fe, puede salvarnos de las artimañas y falacias de la razón: *In Deo igitur, qui vera est sapientia, quaerendi et intelligendi finem constituit*. Para poder ver el sol no hay que alumbrar una vela, dice Pedro Damián.<sup>45</sup>

Los místicos de la Edad Media hablan en un tono más suave, pero no son menos categóricos e intransigentes en su condenación de la razón. Bernardo de Claraval lanzó un ataque poderoso contra los dialécticos de su tiempo, y logró

<sup>42</sup> Pedro Damián, *De sancta simplicitate scientiae anteponenda*, "Patrologia Latina", tom. 145, col. 695-704. Cf. J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", herausg. von Cl. Beaunier (Münster, Aschendorff, 1910), VIII, 3.

<sup>43</sup> *De sancta simplicitate*, cap. 1, col. 395-B.

<sup>44</sup> P. Damián, *De divine omnipotentia*, cap. 5, "Patrologia Latina", tom. 145, col. 603-C: "Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibi arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedat, oberret, et, dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdam."

<sup>45</sup> *De sancta simplicitate*, cap. viii, *op. cit.*, tom. 145, col. 702-A.

su propósito cuando consiguió que se condenara a Abelardo.<sup>46</sup> También consideraba a la dialéctica como uno de los más graves obstáculos de la verdadera vida cristiana. Todas las herejías provienen del mismo vicio fundamental: la presunción y arrogancia de la razón humana. La razón nunca puede ser juez y señora; pues se interpone en el camino de la mcta principal, que es la unión mística del alma humana con Dios. Bernardo de Claraval se lamentaba de que los filósofos y los dialécticos hubieran dado el ejemplo de la complacencia en los problemas complicados y elaborados de la especulación, y hubieran ridiculizado la fe de las almas simples.<sup>47</sup>

Los promotores de la dialéctica en el siglo xi, los pensadores "racionalistas" —hombres como Anselmo de Cantórberey y Abelardo— aceptaron el reto. Sus adversarios los teólogos los habían acusado de debilitar la autoridad de la revelación cristiana y de socavar los cimientos de la fe. Entonces volvieron esta acusación contra sus agresores y adversarios. Negar o reducir el valor del pensamiento racional, dijeron ellos, significa privar a la fe de uno de sus principales y más firmes apoyos. Lejos de ser un peligro o un obstáculo, la razón es una de las armas más poderosas y uno de los elementos indispensables de la verdadera religión. Anselmo de Cantórberey no se contentó con dar su famosa prueba ontológica de la existencia de Dios. Tuvo la audacia suficiente para extender el mismo método a todo el reino de la dogmática cristiana. En su teoría de la satisfacción,<sup>48</sup> trató de demostrar que la encarnación de Cristo es no sólo un hecho histórico accidental, sino una verdad necesaria. Del mismo modo trató la doctrina de la trinidad. En su obra, el dogma cristiano se hizo, por así decirlo, permeable a la razón; el misterio pareció desvanecerse.

A pesar de todo, quedaba un punto en que no había ver-

<sup>46</sup> Cf. Endres, *op. cit.*, p. 14.

<sup>47</sup> Véase Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard* (Paris, Vrin, 1934).

<sup>48</sup> Véase Anselmo, *Cur Deus homo*, "Patrologia Latina", tom. 158, col. 359-432.

dadera disensión entre los extremistas de los dos bandos. Hablar de un "racionalismo" medieval es hablar de un modo muy inexacto e inadecuado. En el sistema medieval no cabía un racionalismo como el moderno, una tendencia de pensamiento como la que encontramos en Descartes, Spinoza, Leibniz, o en los "filósofos" del siglo XVIII. Ningún pensador escolástico dudó jamás en serio de la absoluta superioridad de la verdad *revelada*. En este respecto, había unanimidad entre dialécticos y teólogos. *Nolo sic esse philosophus*, escribió Abelardo en una de sus cartas a Heloisa, *ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo*.<sup>49</sup> La "autonomía" de la razón era un principio completamente ajeno al pensamiento medieval. La razón no puede ser su propia luz; para ejecutar su obra requiere una fuente más alta de iluminación. A este respecto, la teoría agustiniana del *magisterium Dei* nunca perdió su autoridad sobre las mentes de los pensadores medievales. También en este caso es posible seguir las raíces del pensamiento medieval hasta su origen histórico en la religión profética. Agustín había citado la palabra de Isaías: *Nisi credideritis, non intelligentis* —"si no creyereis, no entenderéis".<sup>50</sup> Esta palabra fué la piedra angular de la teoría medieval del conocimiento. La razón, abandonada a sí misma, es ciega e impotente, pero cuando la guía y la ilumina la fe, pone en juego toda su fuerza. Si empezamos por el acto de fe, podemos confiar en el poder de la razón, pues la razón nos ha sido dada solamente para comprender e interpretar lo que la fe nos enseña. La autoridad de la fe debe siempre proceder al uso de la razón: *nature quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus rationem praecedant auctoritas*. Pero una vez reconocida esta autoridad, y firmemente establecida, el camino está libre. Los dos poderes pueden completarse y confirmarse mutuamente: *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas*.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Abelardo, *Epistolae*, "Patrologia Latina", tom. 178, col. 375-C, epist. XVII.

<sup>50</sup> Isaías, VII, 9.

<sup>51</sup> Para más detalles, véanse los textos citados por Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (3ª ed. Paris, Vrin, 1931), cap. 1.

Este principio lo adoptan todos los pensadores escolásticos. Su expresión clásica se encuentra en la obra de Anselmo de Cantórbry. A pesar de su "racionalismo", Anselmo empieza afirmando que debemos aceptar las verdades fundamentales de la religión cristiana sin ninguna demostración. Mediante la simple dialéctica no es posible que lleguemos nunca a esas verdades, y los métodos racionales no pueden añadir nada a su firmeza. El dogma como tal permanece indiscutido, inconvencible e irrefutable.<sup>52</sup> Pero aunque la verdad religiosa no puede ser *establecida* por la razón, no se opone ni es renuente a ella. Hay, entre los dos reinos, una armonía real. Ciertamente se requiere un acto especial de la gracia divina para que el hombre pueda abarcar esta armonía. Anselmo comienza su investigación con una plegaria en la que ruega a Dios que lo asista en su empeño de comprender aquello que cree firmemente.<sup>53</sup> Este es el único camino verdadero: "Así como el orden apropiado prescribe que primero creamos en los profundos misterios de la fe cristiana, y luego intentemos debatirlos, así me parece negligencia que, una vez establecida la fe en nosotros, no tratemos de comprender lo que creemos".<sup>54</sup>

No había manera de escapar de este dilema. Era un anhelo profundo de solucionar el problema, más que la solución misma. El viejo conflicto entre la fe y la razón se reanudaba una y otra vez. Pero la fórmula *Fides quaerens intellectum* ofrecía al menos una plataforma común, una base para toda discusión futura. Todos los representantes del pensamiento escolástico, desde Anselmo a Tomás de Aquino, pudieron aceptar esta fórmula. El sistema de Tomás de Aquino parecía una solución definitiva. Mediante su lema, *ratio confortata fide*, la razón quedó reinstaurada en todos sus derechos

<sup>52</sup> Anselmo, *Cur Deus homo*, lib. I, cap. 2, *op. cit.*, tom. 158, col. 362-C: "ut etiam si nulla ratione quod credo possim comprehendere, nihil tamen sit quod me ab ejus firmitate valleat evellere".

<sup>53</sup> Véase Anselmo, *Proslogion*, "Patrologia Latina", tom. 158, col. 277-C, cap. 2: "Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus."

<sup>54</sup> *Curs Deus homo*, lib. I, cap. 2.



evento. El derecho divino no revoca el derecho humano que se origina en la razón.<sup>20</sup> La gracia no destruye a la naturaleza, sino que la perfecciona (*Gratia natura non tollit, sed perfecit*). Por consiguiente, y a pesar de la Caída, el hombre no ha perdido sus facultades de obrar justamente y preparar, de este modo, su propia salvación. No representa un papel pasivo en el gran drama religioso; para este se requiere y es, en verdad, indispensable, su cooperación activa.<sup>21</sup> En esta concepción, la vida política del hombre ha cobrado una nueva dignidad. El estado terrenal y la Ciudad de Dios no son ya dos polos opuestos; se relacionan el uno con el otro y se complementan mutuamente.

## X

### LA NUEVA CIENCIA POLITICA DE MAQUIAVELO LA LEYENDA DE MAQUIAVELO

DE TODA la historia de la literatura, *El Príncipe* de Maquiavelo es la prueba mejor de la verdad del aserto *Pro captu lectoris habent sua fata libelli*.<sup>1</sup> La fama del libro fué única y sin precedentes. No era un simple tratado escolástico destinado al estudio de los sabios y al comentario de los filósofos de la política. Esta obra no se leía para satisfacer una curiosidad intelectual. En manos de sus primeros lectores, *El Príncipe* de Maquiavelo era puesto en acción inmediatamente. Fué empleado como un arma poderosa y peligrosa en las grandes luchas políticas de nuestro mundo moderno. Sus efectos eran claros e indudables. Pero, en cierto modo, su sentido permanecía secreto. Aun ahora, cuando el libro ha sido abordado desde todos los ángulos, después de ser discutido por filósofos, historiadores, políticos, y sociólogos, este

<sup>20</sup> *Ibid.*, Prima Secundae, Quaest. x y xi.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Prima Secundae, Quaest. xci, art. 3.

<sup>1</sup> "La fortuna de un libro depende de la capacidad de sus lectores" (Terenciano Mauro, *De litteris, syllabis et metris*, v. 1286).

secreto no ha sido todavía completamente revelado. De un siglo a otro, casi de generación a generación, encontramos no sólo un cambio, sino una inversión completa en los juicios sobre *El Príncipe*. Lo mismo puede decirse sobre el autor del libro. La imagen de Maquiavelo, confusa por el amor de unos y el odio de otros, ha cambiado en la historia; y es extremadamente difícil reconocer, detrás de todas esas variaciones, la efigie verdadera del hombre y el tema de su libro.

La primera reacción fué de temor horrorizado. Macaulay, al principio de su ensayo sobre Maquiavelo, escribió: "Dudamos de que exista otro hombre, en la historia de la literatura, que sea tan universalmente odioso como el del hombre cuyo carácter y cuyos escritos nos proponemos considerar aquí. Los términos en que se le describe comúnmente parecerían implicar que era el Tentador, el Principio del Mal, el descubridor de la ambición y la venganza, el inventor original del perjurio, y que, antes de que se publicara su desastroso *Príncipe*, no hubo jamás un hipócrita, un tirano, un traidor, una virtud simulada o un crimen conveniente... Con su nombre han acuñado un epíteto para el bribón, y de su nombre de pila han hecho un sinónimo para el Diablo."<sup>2</sup> Posteriormente, este juicio fué invertido totalmente. A un período de reprobación excesiva siguió otro de excesiva alabanza. La censura y la condenación severa se convirtieron en una especie de reverencia y veneración. Maquiavelo, el consejero de tiranos, vino a ser el mártir de la libertad; el diablo en carne y hueso se transformó en un héroe y casi en un santo.

En casos como el de Maquiavelo, ambas actitudes son inadecuadas y engañosas. No digo que no deba leerse y juzgarse su libro desde un punto de vista moral. Ante una obra que tuvo efectos morales tan tremendos, ese tipo de juicio es inevitable y, en verdad, obligado. Pero no debiera partirse de una reprobación o una aprobación; de una denuncia o de un elogio. Tal vez no haya otro autor con relación al cual sea más necesario recordar la máxima de Spinoza: *Non ride-*

<sup>2</sup> Macaulay, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays* (Nueva York, 1860), I, 267 s.

re, non lugere neque detestari, sed intelligere. Debiéramos tratar de comprender, antes de formular un juicio sobre el hombre y su obra. Pero esta actitud intelectual ha sido contrarrestada por la influencia de las dos leyendas maquiavélicas. Al estudiar *El Príncipe* debemos estar siempre en guardia contra ellas, contra la leyenda de amor y contra la leyenda de odio. La segunda fué creada en Inglaterra durante el siglo xvii. No sólo los políticos y los filósofos, sino también los poetas, participaron en la propagación del mito maquiavélico. Apenas existe un solo autor famoso del período isabelino que no mencione el nombre de Maquiavelo y que no dicte sentencia sobre su teoría política. En su libro titulado *Maquiavelo y el drama isabelino*,<sup>3</sup> Eduard Meyer anotó no menos de 395 referencias a Maquiavelo en la literatura isabelina. Y en todas partes —en las obras dramáticas de Marlowe, de Ben Jonson, de Shakespeare, Webster, Beaumont y Fletcher— el maquiavelismo significa la encarnación de la astucia, la hipocresía, la crueldad y el crimen. El malo de la obra casi siempre se presenta a sí mismo como un maquiavélico.<sup>4</sup> La expresión más notable de este sentimiento general se encuentra tal vez en el monólogo de Ricardo, Duque de Gloucester, en la Tercera Parte del *Rey Enrique VI* de Shakespeare:

Why, I can smile and murder whiles I smile,  
And cry Content to that which grieves my heart,  
And wet my cheeks with artificial tears,  
And frame my face to all occasions.  
I'll drown more sailors than the mermaid shall;  
I'll slay more gazers than the basilisk;  
I'll play the orator as well as Nestor,  
Deceive more slyly than Ulysses could;  
And, like a Sinon, take another Troy.  
I can add colours to the chameleon,  
Change shapes with Proteus for advantages,  
And set the murderous Machiavel to school.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> "Literarhistorische Forschungen", Band I (Weimar, 1907).

<sup>4</sup> Para las referencias véase el libro de Eduard Meyer y Mario Praet, *Machiavelli and the Elizabethans*, "Proceedings of the British Academy", vol. xviii (Londres, 1928).

<sup>5</sup> *King Henry the Sixth*, Tercera Parte, acto III, escena 2: "Yo puedo

Que Ricardo III hablara de Maquiavelo era, naturalmente, un anacronismo; pero este anacronismo apenas lo notaban ni Shakespeare ni su auditorio. Pues cuando Shakespeare escribió este drama el nombre de Maquiavelo había perdido casi su individualidad histórica. Aun más tarde, la palabra Maquiavelo o maquiavelismo estaba rodeada siempre de una aureola demoníaca de odio y abominación. En la *Emilia Galotti* de Lessing, el ministro y consejero del príncipe, Marinelli, encarna todavía muchos rasgos del Maquiavelo legendario. Al final de esta tragedia de Lessing, el príncipe exclama: "¿No es bastante que los monarcas sean hombres? ¿Es menester que los diablos tomen el disfraz de sus amigos?"<sup>6</sup>

Sin embargo, y a pesar de este odio y este desprecio, la teoría de Maquiavelo nunca perdió terreno. Era el centro del interés general. Lo curioso del caso es que sus más resueltos e implacables enemigos contribuyeron mucho, con frecuencia, a reforzar ese interés. La abominación estaba siempre mezclada con una especie de admiración y de fascinación. Los mismos que se oponían diametralmente al sistema político de Maquiavelo, no podían por menos de rendir homenaje a su genio político. *Unius tamen Machiavelli ingenium non contemno*, escribió Justo Lipsio en su *Politica, acre, subtile, igneum*.<sup>7</sup> A este respecto, apenas había diferencia alguna entre los partidarios de Maquiavelo y sus más vehementes adversarios. Esta extraña alianza vino a ser una de las causas principales del perdurable poder del maquiavelismo en el

sonreír y matar mientras sonrío —y llamarle contento a lo que apenas mi corazón— y humedecer mis mejillas con lágrimas artificiales —y componer mi semblante para cualquier ocasión. Yo ahogaré más marineros que la sirena— mataré mayor cuenta de absortos que el basilisco —seré orador como Néstor— y engañaré más taimadamente que Ulises —y como Sinón podré conquistar una nueva Troya. Tengo más colores que un camaleón —aventajo a Proteo cambiando de forma— y al sanguinario Maquiavelo puedo enseñarle mucho".

<sup>6</sup> Lessing, *Emilia Galotti*, acto V, escena 8.

<sup>7</sup> Justo Lipsio, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Amberes, 1599), pp. 85.

pensamiento político moderno. Maquiavelo estaba muerto; pero su teoría aparecía en unas reencarnaciones siempre reiteradas. Marlowe, en el prólogo de su *Judío de Malta* presenta a Maquiavelo diciendo:

Albeit the world thinks Machiavel is dead,  
 Yet was his soul flown beyond the Alps;  
 And now the Guise is dead, is come from France,  
 To view this land, and frolic with his friends.  
 To some perhaps my name is odious,  
 But such as love me guard me from their tongues;  
 And let them know that I am Machiavel,  
 And weigh not men, and therefore not men's words.  
 Admired I am of those that hate me most.  
 Though some speak openly against my books,  
 Yet they will read me, and thereby attain  
 To Peter's chair: and when they cast me off,  
 Are poisoned by my climbing followers.\*

Hubo de pasar mucho tiempo antes de que esta imagen legendaria de Maquiavelo fuera destruida. Los filósofos del siglo XVII fueron los primeros que atacaron esta opinión popular. Bacon descubrió en Maquiavelo un espíritu emparentado al suyo; vió en él al filósofo que había roto con todos los métodos escolásticos y había tratado de estudiar la política de acuerdo con métodos empíricos. "Debemos mucho a Maquiavelo y a otros escritores de esta clase, dice Bacon, los cuales manifiestan o describen claramente y sin ficción lo que los hombres hacen, y no lo que debieran hacer."<sup>8</sup>

Pero ninguno de los grandes pensadores modernos ha contribuido más a revisar el juicio sobre Maquiavelo, y a

\* "Aunque el mundo cree que Maquiavelo murió —su alma voló no obstante por encima de los Alpes— y ahora que el de Guisa ha muerto, llegó de Francia —para ver estas tierras y retozar con sus amigos. Mi nombre, tal vez, sea odioso para algunos— pero libreme de las lenguas de quienes me aman. —Que sepan todos que yo soy Maquiavelo y que no reparo en los hombres y menos en sus palabras. Me admiran aquellos que mayormente me odian. Aunque algunos hablan mal de mis libros abiertamente —sin embargo los leen, y gracias a ello suben— hasta la silla de Pedro: y cuando me desechan mueren envenenados por quienes los suceden". [ T.]

<sup>8</sup> Bacon, *De argumentis scientiarum*, lib. VII, cap. II, sec. 10.

limpiar su nombre del baldón, que Spinoza. La consecución de su propósito condujo a Spinoza a ciertas hipótesis curiosas. Tenía que explicar el hecho de que Maquiavelo, a quien él consideraba un paladín de la libertad, pudiera haber escrito un libro que contenía las más peligrosas máximas de tiranía. Esto sólo parecía comprensible suponiendo que *El Príncipe* tuviera un sentido recóndito. Dice Spinoza en su *Tractatus politicus*: "Los medios que un príncipe, cuyo único motivo es el afán de dominio, debiera emplear para establecer y mantener este dominio, el muy ingenioso Maquiavelo los ha expuesto extensamente; pero es difícil decir con qué intención lo hizo... Tal vez deseaba indicar que una masa libre debiera ser muy precavida al confiar su bienestar absolutamente a un hombre solo, el cual... tiene que sentir el permanente temor de las conjuras, y ello lo obliga a cuidar principalmente de su propio interés; y, en cuanto a la masa, más bien a conspirar contra ella que a consultarla sobre su propio bien. Y me siento tanto más inclinado a esta opinión relativa a ese hombre tan previsor, cuanto que es sabido que era partidario de la libertad, para el mantenimiento de la cual, además, supo dar los más sanos consejos."<sup>9</sup>

Spinoza propuso esta explicación sólo por vía de ensayo. Habló de una manera más bien titubeante; no estaba demasiado seguro de su propia hipótesis. Y, de hecho, había un punto en que estaba equivocado. En cierto sentido, estaba todavía bajo la misma ilusión que trataba de desvanecer. Pues, para él, Maquiavelo era no sólo un escritor muy ingenioso y penetrante, sino además muy astuto. Lo consideraba un maestro de sagacidad. Este juicio, sin embargo, está en desacuerdo con los hechos históricos. Si el maquiavelismo significa engaño o hipocresía, entonces Maquiavelo no fué un maquiavélico. Nunca fué un hipócrita. Cuando se leen sus epístolas familiares sorprende encontrarse ahí con un Maquiavelo tan distinto de nuestras concepciones y prejuicios; un

<sup>9</sup> Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, sec. 5.

hombre que habla francamente, abiertamente, y con una cierta ingenuidad. Y lo que se dice del hombre, también vale para el autor. Este gran maestro del ardid político y del doble juego era tal vez uno de los escritores más sinceros. El famoso dicho de Talleyrand, *La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée*, ha sido admirada muchas veces como la definición misma del arte de la diplomacia. Si esto es cierto, Maquiavelo era todo menos diplomático. Nunca se encubrió, ni disimuló sus juicios y opiniones; dijo lo que pensaba de una manera firme y brusca. La palabra más osada era siempre para él la mejor. Su pensamiento y su estilo no muestran ninguna ambigüedad; son claros, aguzados, inequívocos.

Los pensadores del siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración, enfocaron el carácter de Maquiavelo con una luz más favorable. En cierto modo, Maquiavelo parecía su aliado natural. Cuando Voltaire lanzó su ataque contra la iglesia romana, cuando pronunció su famoso *Ecrasez l'infâme*, pudo considerarse el continuador de la obra de Maquiavelo. ¿Acaso no había declarado Maquiavelo que la iglesia era la principal responsable de todas las miserias de Italia? "A la iglesia de Roma y a sus sacerdotes, había dicho en sus *Discorsi*, debemos los italianos el habernos vuelto malos e irreligiosos. Y todavía tenemos otra deuda mayor, la cual será causa de nuestra ruina, a saber, que la iglesia ha venido manteniendo y mantiene todavía dividido a nuestro país."<sup>10</sup> Estas palabras eran como leña en la hoguera de los filósofos franceses. Pero, por otra parte, nunca pudieron estar de acuerdo con las teorías de Maquiavelo. En su prefacio a la primera edición del *Anti-maquiavelo* de Federico II, Voltaire hablaba todavía del "ponzoñoso Maquiavelo".<sup>11</sup> Federico II, quien escribió este tratado cuando era joven y príncipe de la corona de Prusia, expresó en él lo que pensaban y sentían los filósofos de la

<sup>10</sup> *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, cap. XII.

<sup>11</sup> Una traducción inglesa del Prefacio de Voltaire se encuentra en Ellis Farnsworth, "Works of Nicholas Machiavel" (2ª ed. London, 1775), II, 181-186.

Ilustración. "Me atreveré a entrar en la liza, dijo Federico, en defensa de la humanidad y contra este monstruo, este enemigo suyo declarado, y para armarme con la razón y la justicia contra los sofismas y la inicua argumentación... con el fin de que el lector pueda disponer inmediatamente, por un lado, del antídoto que se necesita contra el veneno que encuentra en el otro."<sup>12</sup>

Estas palabras fueron escritas en 1739; pero en la generación siguiente escuchamos otras de tono muy distinto. El juicio sobre Maquiavelo cambia completa y bruscamente. En sus *Cartas para el progreso de la humanidad*, Herder declaró que era un error considerar el *Príncipe* de Maquiavelo como una sátira, o como un libro de política pernicioso, o bien como una mezcla de estas dos cosas. Maquiavelo era un hombre recto y honrado, un agudo observador, un devoto amigo de su país. Cada línea de su libro demuestra que no era ningún traidor a la causa de la humanidad. El engaño de su libro fué debido a que nadie lo consideró dentro de su verdadera circunstancia. Este libro no es ni una obra satírica, ni un manual de ética. Es una obra maestra de política escrita para los contemporáneos de Maquiavelo. Este nunca tuvo la intención de ofrecer una teoría general de la política. Simplemente retrató las costumbres, los modos de pensar de sus propios tiempos.<sup>13</sup>

Esta opinión fué aceptada por Hegel, el cual habló en un tono mucho más decidido. El fué el primer apologista de Maquiavelo. Para comprender este hecho debemos tener en cuenta las condiciones especiales en que Hegel estudió la teoría política de Maquiavelo. Era en tiempos de las Guerras Napoleónicas, después de haber renunciado Francisco II a la corona del Imperio Germánico. El derrumbe político de Alemania parecía un hecho consumado. En un tratado inédito sobre la *Constitución de Alemania*, escrito en 1801, Hegel empieza con estas palabras: "Alemania ha dejado de ser

<sup>12</sup> *Anti-Machiavel*, Prefacio, Farnsworth, *op. cit.*, II, 178 s.

<sup>13</sup> Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Brief 58, "Werke", ed. B. Suphan, XVII, 319 ss.

un estado." En este estado de ánimo, en una situación política que parecía completamente desesperada, Hegel leyó el *Príncipe* de Maquiavelo. Y entonces creyó haber encontrado la clave de esta obra tan denunciada y tan elogiada. Encontró que había un exacto paralelo entre la vida pública alemana en el siglo XIX y la vida nacional italiana en el período de Maquiavelo. Esto despertó en él un nuevo interés y una nueva ambición. Soñó en convertirse en un segundo Maquiavelo, en el Maquiavelo de su propio tiempo. "En tiempos de infortunio, dice Hegel, cuando Italia corría hacia su ruina y era el campo de batalla en que libraban sus guerras los príncipes extranjeros; cuando ofrecía los medios para esas guerras y era, a la vez, el precio de las mismas; cuando alemanes, españoles, franceses y suizos la estaban despojando, y los gobiernos extranjeros decidían sus destinos; entonces, del hondo sentimiento de esta miseria general, del odio, el desorden y la ceguera, un político italiano concibió con fría circunspección la idea necesaria de la liberación de Italia por medio de su unión en un solo estado. Carece de sentido tratar el desarrollo de una idea que se formó en la observación de las condiciones en que se encontraba Italia, como si fuera un sumario desinteresado de principios morales y políticos, aplicables a toda situación, y por ello aplicables a ninguna. Hay que leer el *Príncipe* tomando en consideración la historia de los siglos anteriores a Maquiavelo, y la historia de su tiempo; y entonces esta obra no sólo está justificada, sino que aparece como la verdadera concepción, elevada y magnífica, de un auténtico genio político, del más grande y más noble de los espíritus."

Este era, ciertamente, un nuevo paso, y un paso de gran importancia para el desenvolvimiento del pensamiento político en el siglo XIX. "Era algo nuevo y algo monstruoso, dice Friedrich Meinecke, lo que ocurrió cuando el maquiavelismo fué incluido en un sistema idealista que trataba de abarcar y de apoyar todos los valores éticos, siendo así que, hasta enton-

ces, sólo había existido fuera del cosmos ético. Esto podía casi compararse a la legitimación de un bastardo."<sup>14</sup>

Igual tendencia aparece en el desarrollo de la filosofía política de Fichte. En 1807, Fichte publicó un ensayo sobre Maquiavelo en la revista *Vesta* de Koenigsberg.<sup>15</sup> Como él mismo declaró, sus observaciones estaban destinadas a contribuir a la *Ehrenrettung eines braven Mannes* —a salvar la reputación de un hombre honrado. El Fichte que aquí encontramos es muy distinto del que presenta la opinión tradicional. Se le considera un abogado del más austero rigorismo moral. Pero en su juicio de Maquiavelo no hay nada de eso. Alabó el realismo político de Maquiavelo y trató de disculparlo de todas las acusaciones morales. Concedió que Maquiavelo profesaba resueltamente el paganismo, y que habló de la religión cristiana con odio y desprecio. Pero todo esto no alteró su juicio ni disminuyó su admiración por Maquiavelo como pensador político.

Esta interpretación de la obra de Maquiavelo fué la predominante en el siglo XIX. A partir de entonces, se cambiaron los papeles. El nombre de Maquiavelo, que había sido antes una palabra ofensiva, se convirtió en una especie de *epitheton ornans*. Dos fuerzas poderosas, intelectual la una y social la otra, contribuyeron a producir este resultado. La historia empezó a tomar una parte directiva en la cultura del siglo XIX. En poco tiempo, había reemplazado y casi eclipsado a todos los demás intereses intelectuales. Desde esta nueva perspectiva, los juicios anteriores sobre *El Príncipe* de Maquiavelo eran inadmisibles, pues en ellos se pasaba por alto completamente el fondo histórico de la obra. Por otra parte, el nacionalismo se había convertido, desde los comienzos del siglo XIX, en la tendencia más poderosa y la fuerza directriz de la vida política y social. Estos dos movimientos repercutieron hondamente en la apreciación de la teoría de Maquiavelo. En la

<sup>14</sup> *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munich y Berlín, R. Oldenbourg, 1925), p. 435.

<sup>15</sup> Reimpreso — más tarde en Fichte, "Nachgelassene Werke" (Eonn, 1835), III, 401-453.

literatura del siglo xvii, se describía a Maquiavelo como la encarnación del diablo; y entonces, por una hipérbole curiosa, el propio diablo aparecía como un maquiavélico y estaba teñido de maquiavelismo.<sup>16</sup> Dos siglos después, esta idea sufrió una inversión completa. La identificación de Maquiavelo con el diablo fué substituída por una especie de divinización. Los patriotas italianos invocaron siempre con entusiasmo el último capítulo del *Príncipe* de Maquiavelo. Cuando Vittorio Alfieri publicó su obra *Del Príncipe e delle lettere*, no vaciló en calificarlo de *divino Machiavelli*. Insertó en su obra un capítulo especial que debía ser el paralelo exacto de la famosa exhortación de Maquiavelo a liberar a Italia de los bárbaros.<sup>17</sup>

Creo, sin embargo, que en este caso nuestro "historicismo" y nuestro nacionalismo han contribuído mucho más a confundir nuestro juicio que a aclararlo. Desde los tiempos de Herder y Hegel se nos ha venido diciendo que es un error considerar *El Príncipe* de Maquiavelo como un libro sistemático, como una *teoría* política. Maquiavelo, se dice, jamás pensó en ofrecer tal teoría; escribió con vistas a un propósito especial, y para un reducido círculo de lectores. "*El Príncipe*, dice L. Arthur Burd en su introducción a la edición de la obra de Maquiavelo, nunca fué destinado sino a los italianos, y a los italianos de un cierto período; y hasta podemos ciertamente ir más lejos, y preguntarnos si iba destinado a todos los italianos."<sup>18</sup> Ahora bien: ¿hay algún testimonio de que esta opinión corriente exprese correctamente las propias ideas de Maquiavelo y su propósito principal? ¿No tuvo Maquiavelo otro interés ni otra ambición que actuar como representante de Italia, y estaban sus consejos limitados a un momento especial de la historia italiana? ¿Estaba él convencido de que sus

<sup>16</sup> Véase Mayer y Praz, *op. cit.*, p. 37.

<sup>17</sup> "Così intitolò il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del *Principe*; e non per altro si è ripetuto se non per mostrare che in diversi modi si può attenere lo stesso effetto". Alfieri, *Del Príncipe e delle lettere Libri III*, Cap. 11, "Opere di Vittorio Alfieri" (Italia, 1806), I 244.

<sup>18</sup> Niccolò Machiavelli, *II Principe*, ed. L. Arthur Burd (Oxford, Clarendon Press, 1891), p. 14.

ideas no eran aplicables a la vida política y a los problemas de generaciones futuras?

No me siento capaz de encontrar ni una sola prueba concluyente de esta tesis. Cuando opinamos de acuerdo con ella, temo que estemos sufriendo de una especie de ilusión óptica. Estamos expuestos a un error que pudiera llamarse "la falacia del historiador". Estamos atribuyéndole nuestras propias concepciones de la historia y nuestro método histórico a un autor para quien estas concepciones eran cosa enteramente desconocida, y para quien hubieran sido escasamente comprensibles. A nosotros nos parece muy natural considerarlo todo dentro de su propia circunstancia. Consideramos que esta máxima es como una especie de imperativo categórico para cualquier interpretación de las acciones humanas y de los fenómenos de la cultura. Consiguientemente, se ha formado en nosotros un sentido de la individualidad de las cosas y de la relatividad de los juicios que a menudo nos hace hipersensibles. Apenas si podemos formular un juicio general; desconfiamos de toda fórmula categórica; nos sentimos escépticos sobre la posibilidad de verdades eternas y valores universales. Pero esta no era la actitud de Maquiavelo, ni era la del Renacimiento. Los artistas, los científicos, los filósofos del Renacimiento, no conocían nuestro relativismo histórico moderno; creían todavía en una belleza absoluta y en una absoluta verdad.

En el caso del propio Maquiavelo, había todavía otra razón especial que nos impediría imponerle a su teoría política todas esas restricciones que han introducido sus comentaristas modernos. El era un gran historiador; pero su concepción de la historia era muy distinta de la nuestra. A él le importaba la estática, no la dinámica de la vida histórica. No le interesaban los rasgos particulares de una época histórica determinada, sino que buscaba los rasgos recurrentes, esas cosas que son iguales en todo tiempo. Nuestra manera de hablar de la historia es individualista; la de Maquiavelo era muy universalista. Nosotros creemos que la historia no se repite nunca; él piensa que se repite siempre. "Cualquiera que compare el presente con el pasado, dice él, percibirá en seguida

que en todas las ciudades y en todas las naciones dominan los mismos deseos y pasiones que han dominado siempre; razón por la cual debiera resultar muy fácil para quien examine con cuidado los acontecimientos pasados, prever los que van a producirse en cualquier república, y aplicar aquellos remedios que los antiguos emplearon en casos semejantes... Pero, como quiera que estas lecciones no las aprovechan o no las entienden los lectores, o si ellos las entienden, entonces las ignoran los caudillos, de ahí se sigue que los mismos desórdenes son comunes a todos los tiempos.”<sup>19</sup> Quien quiera predecir lo que va a suceder debiera, por lo tanto, considerar siempre lo que ha sucedido; pues de todo suceso humano, sea presente o venidero, hay una copia exacta en el pasado. “Y como quiera que estos acontecimientos los producen los hombres, cuyas pasiones y disposiciones permanecen iguales en todas las edades, originan naturalmente los mismos efectos.”<sup>20</sup>

De esta visión estática de la historia humana se sigue que todos los sucesos históricos son intercambiables. Físicamente, tienen un lugar determinado en el espacio y en el tiempo; pero su significación y su carácter permanecen invariables. Ahora bien: el pensador que podía emplear para la exposición de sus propias máximas y teorías políticas un comentario a la obra de Tito Livio, ciertamente no compartía la concepción de nuestros modernos historiadores, según la cual cada época tiene que ser medida con sus propias reglas. Para él, todos los hombres en todas las épocas están en el mismo nivel. Maquiavelo no establece la más ligera distinción entre los ejemplos tomados de la historia de Grecia o de Roma y los que toma de la historia contemporánea suya. Emplea el mismo tono para hablar de Alejandro Magno y César Borgia, de Aníbal y Ludovico el Moro. En el mismo capítulo en que trata de los “nuevos principados” del Renacimiento habla de Moisés, de Ciro, de Rómulo y Teseo.<sup>21</sup> Hasta los mismos contemporáneos de Maquiavelo, los grandes historiadores del

<sup>19</sup> *Discursos*, libro I, cap. xxxix.

<sup>20</sup> *Discursos*, libro III, cap. xliii.

<sup>21</sup> Véase *El Príncipe*, cap. vi.

Renacimiento, notaron y criticaron este defecto de su método; Guicciardini, particularmente, hizo sobre este punto observaciones muy interesantes y pertinentes.<sup>22</sup>

Si un pensador de este tipo emprende la elaboración de una nueva teoría constructiva, de una verdadera ciencia política, no puede tener ciertamente la intención de restringirla a casos especiales. Por paradójico que pueda parecer, debemos decir que, en este caso, nuestro moderno sentido histórico nos ha cegado y nos ha impedido ver la verdad histórica desnuda. Maquiavelo no escribió para Italia, ni siquiera para su propia época, sino para el mundo —y el mundo lo escuchó. Jamás hubiera él estado de acuerdo con el juicio de sus críticos modernos. Lo que ellos encuentran plausible, a él le hubiera parecido un defecto. Su obra política la consideraba él como Tucídides consideraba su obra histórica. Veía en ella un κτήμα ἔσ ἀεί, una posesión perdurable, no una cosa efímera. De hecho, Maquiavelo confiaba demasiado en todos sus juicios. Era muy afecto a las generalizaciones más atrevidas. De unos cuantos ejemplos sacados de la historia antigua o moderna, derivaba inmediatamente conclusiones de gran alcance. Esta manera deductiva de pensar y argumentar debe ser tomada en cuenta cuando se trata de comprender los resultados de su teoría. Su intención no era describir sus propias experiencias personales, o hablar para un público especial. Utilizó, claro está, su experiencia personal. En la dedicatoria de sus *Discursos*, les dice a sus amigos Zanobi Buondelmonte y Cosimo Rucellai que la obra que les presenta contiene todo el saber político que ha obtenido de mucha lectura y una larga experiencia en los negocios del mundo. Sin embargo, la experiencia más bien escasa que tuvo Maquiavelo de los negocios del mundo no le hubiera permitido nunca escribir una obra de la estatura y la importancia del *Príncipe*. Para esto, se requerían unas potencias intelectuales muy distintas:

<sup>22</sup> Véase Guicciardini, “Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli”, *Opere inedite di F. Guicciardini* (2ª ed. Florencia, 1857), I, 3-75.

el poder de deducción lógica y de análisis, y el de una mente de grandes alcances.

Todavía existe otro prejuicio que ha impedido a muchos autores modernos obtener una adecuada visión del *Príncipe*. La mayoría de dichos autores, si no todos, empezó con un estudio de la vida de Maquiavelo. En ella esperaban encontrar la clave de su teoría política. Se daba por sentado que bastaba un conocimiento pleno del *hombre* Maquiavelo para penetrar a fondo en el sentido de su obra. Gracias a la investigación biográfica moderna, el Maquiavelo de tiempos anteriores, el "sanguinario" Maquiavelo del drama isabelino, ha desaparecido por completo. Ahora vemos a Maquiavelo como era realmente: un hombre honrado y recto, un patriota ferviente, un escrupuloso servidor de su país, y un hombre dedicado a su mujer y a sus hijos.<sup>23</sup> Sin embargo, sufrimos un error cuando tratamos de proyectar estas cualidades personales a su obra. Entonces nos pasan inadvertidos sus méritos y sus defectos fundamentales. Lo que ha confundido con frecuencia nuestro juicio no es solamente la hipertrofia de nuestro interés histórico, sino la del psicológico. Las generaciones anteriores se interesaban por el libro mismo y estudiaban su contenido; nosotros empezamos psicoanalizando al autor. En vez de analizar y someter a crítica los *pensamientos* de Maquiavelo, muchos de nuestros modernos comentaristas se preguntan sólo por sus *motivos*. Para aclarar estos motivos se ha llevado a cabo un esfuerzo asombroso. Esta cuestión ha pasado a ser una de las más acaloradamente debatidas de toda la literatura sobre el tema.

No me propongo entrar en los detalles de esta discusión. La cuestión de los motivos es siempre una cuestión difícil y precaria; sólo en muy pocos casos puede resolverse con absoluta certeza. Pero aunque pudiéramos contestar de una manera clara y satisfactoria, esto no nos ayudaría gran cosa. Los motivos de un libro, y el propósito para el cual fué escrito, no

<sup>23</sup> Para todos los detalles véase la obra modelo sobre el tema: Pasquale Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi* (Florenca, 1877-82), 3 vols.

son el libro mismo. Son nada más una causa ocasional; no nos hacen comprender su alcance sistemático. Otros tiempos padecieron de una cierta falta de material biográfico; nosotros sufrimos tal vez de lo contrario. Hemos leído las cartas íntimas de Maquiavelo; hemos estudiado su carrera política con todo detalle; hemos leído no sólo *El Príncipe* sino todos sus otros escritos. Pero cuando llega la cuestión decisiva de juzgar *El Príncipe*, lo mismo en su sentido sistemático que en su influencia histórica, nos encontramos perdidos. Muchos estudiosos modernos de Maquiavelo están tan absortos en los detalles de su vida, que ya empiezan a no poder abarcar el todo; los árboles no les permiten ver el bosque. Para salvar la reputación del autor, rebajan la importancia de su obra. "¿Qué había en *El Príncipe*, pregunta un biógrafo reciente, que motivara tanta pasión y tanta controversia? ... La respuesta a esta pregunta es hoy, lo mismo que ha sido siempre: *Nada*. No hay nada en *El Príncipe* que justifique el odio, el desprecio, la aversión y el horror que sobre él han recaído, así como no hay nada en él que merezca el elogio que le dedican sus entusiastas, quienes han creído ver ahí una interpretación de sus propios actos e ideales. El príncipe mismo, los procedimientos que se le recomiendan, las finalidades que se le enseña debe tener presentes, todos son productos de la época, y el consejo que ofrece Maquiavelo es el que la experiencia le había enseñado a considerar como el mejor para su tiempo, el único que podía ser comprendido y respetado en esa era."<sup>24</sup> Si este juicio fuese verdadero, la fama entera de Maquiavelo se debería en gran medida a una equivocación. Sus lectores, y no el propio Maquiavelo, habrían creado su fama, la cual sólo hubiera podido producirse interpretando mal el sentido de su obra.

Esto me parece una salida poco airosa del dilema. El dilema existe realmente. Parece haber una contradicción patente entre la doctrina política de Maquiavelo y su carácter personal y moral. Pero debemos ciertamente buscarle al pro-

<sup>24</sup> Jeffrey Pulver, *Machiavelli, the Man, His Work and His Times* (Londres, Herbert Joseph, 1937), p. 227.



blema una explicación mejor que esa de negar la originalidad o la universalidad de la teoría de Maquiavelo. Si esta interpretación fuese acertada, podríamos desde luego considerar todavía a Maquiavelo como un gran publicista y como el representante y propagandista de unos intereses políticos y nacionales particulares. Pero no podríamos ver en él al fundador de una nueva ciencia de la política, al gran pensador constructivo cuyas concepciones y teorías revolucionaron el mundo moderno y conmovieron el orden social hasta sus cimientos mismos.

## XI

### EL TRIUNFO DEL MAQUIAVELISMO Y SUS CONSECUENCIAS

#### *Maquiavelo y el Renacimiento*

A PESAR de la gran divergencia de opiniones sobre la obra de Maquiavelo y sobre su personalidad, hay un punto por lo menos en el cual encontramos una completa unanimidad. Todos los observadores ponen de manifiesto que Maquiavelo es "hijo de su tiempo", un testimonio típico del Renacimiento. Sin embargo, esta manifestación no sirve de gran cosa mientras no tengamos una concepción clara e inequívoca del Renacimiento mismo. Y a este respecto la situación parece confusa sin remedio. En las últimas décadas ha aumentado cada vez más el interés por los estudios renacentistas. Disponemos ahora de un material sorprendentemente rico, en el que se incluyen nuevos hechos recogidos por historiadores de la política y por historiadores de la literatura, del arte, la filosofía, la ciencia y la religión. Pero, por lo que se refiere a la cuestión principal, a la cuestión del "sentido" del Renacimiento, parece que andamos a oscuras todavía. Ningún autor contemporáneo podría repetir las fórmulas famosas por medio de las cuales trató Jakob Burckhardt de describir la

civilización del Renacimiento. Por otra parte, cuantas descripciones han ofrecido los críticos de la obra de Burckhardt pueden igualmente someterse a objeción. Hay muchos investigadores, y algunos de gran autoridad en sus campos respectivos, que decidieron romper el nudo gordiano, y nos previenen contra el empleo del término mismo "Renacimiento". "¿De qué sirve interrogar al Renacimiento?", escribió Lynn Thorndike en un reciente estudio sobre el tema. "Nadie ha probado nunca su existencia, y nadie ha tratado de hacerlo."<sup>1</sup>

Sin embargo, no debiéramos discutir meramente de nombres y palabras. Es innegable que el Renacimiento no es un simple *flatus vocis*, y que el término corresponde a una realidad histórica. Si fuera necesario probar esta realidad, bastaría mencionar dos testimonios clásicos y señalar dos obras: los *Diálogos sobre dos nuevas ciencias* de Galileo, y *El Príncipe* de Maquiavelo. Poner en relación estas dos obras puede parecer muy arbitrario, a primera vista. Tratan de temas enteramente diversos; pertenecen a siglos diferentes; fueron escritas por hombres muy divergentes por su pensamiento, por sus intereses científicos, por su talento y por su personalidad. No obstante, las dos obras tienen algo de común. En ambas encontramos una cierta orientación del pensamiento, por la cual se convierten en dos grandes sucesos cruciales en la historia de la civilización moderna. Recientes investigaciones han probado que lo mismo Maquiavelo que Galileo tuvieron precursores. Esas obras no brotaron, listas y armadas, de la cabeza de sus autores. Requerían una larga y cuidadosa preparación. Pero todo esto no disminuye su originalidad. Lo que Galileo dió en sus *Diálogos* y lo que dió Maquiavelo en su *Príncipe* eran realmente "nuevas ciencias". "Mi propósito, dice Galileo, es ofrecer una ciencia muy nueva sobre un tema muy antiguo. En la naturaleza, no hay tal vez nada más antiguo que el movimiento, sobre el cual no son pocos ni pequeños los libros escritos por los filósofos. Sin embargo, yo he

<sup>1</sup> *Journal of the History of Ideas*, IV, Nº 1 (enero, 1943), con colaboraciones de Hans Baron, Ernst Cassirer, Francis R. Johnson, Paul Oskar Kristeller, Dean P. Lockwood y Lynn Thorndike.

descubierto por experimento algunas propiedades tuyas que merecen conocerse y que no han sido, hasta ahora, ni observadas ni demostradas.”<sup>2</sup> Maquiavelo hubiera estado perfectamente autorizado a hablar de su libro de igual modo. Así como la dinámica de Galileo vino a ser el fundamento de nuestra moderna ciencia de la naturaleza, así abrió Maquiavelo un nuevo camino para la ciencia política.

Para que se pueda comprender la novedad de estas dos obras hay que empezar con un análisis del pensamiento medieval. Es evidente que, en un sentido puramente cronológico, el Renacimiento no puede separarse de la Edad Media. El *Quattrocento* está conectado por medio de innumerables hilos, visibles e invisibles, al pensamiento escolástico y a la cultura medieval. En la historia de la civilización europea no ha habido nunca una ruptura de la continuidad. Buscar en esta historia un punto en que “termine” la Edad Media y “empiece” el mundo moderno es un absurdo completo.<sup>3</sup> Pero esto no suprime la necesidad de buscar una línea de demarcación *intelectual* entre las dos edades.

Los pensadores medievales estuvieron divididos en varias escuelas. Entre estas escuelas, entre dialécticos y místicos, realistas y nominalistas, hubo interminables discusiones. No obstante, había un centro común de pensamiento, el cual permaneció firme e inalterable durante muchos siglos. Para captar la unidad del pensamiento medieval, la mejor manera y la más fácil consiste tal vez en estudiar las dos obras tituladas *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* y *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (*Sobre la jerarquía celestial* y *Sobre la jerarquía eclesiástica*). El autor de estas obras es desconocido. En la Edad Media se atribuyeron generalmente a Dionisio Areopa-

<sup>2</sup> Galileo, *Diálogos sobre dos nuevas ciencias*, tercera jornada.

<sup>3</sup> En los próximos párrafos repito algunas observaciones que se publicaron en el artículo “The place of Vesalius in the Culture of the Renaissance”. *The Yale Journal of Biology and Medicine*, XVI, N<sup>o</sup> 2 (diciembre, 1943), pp. 109 ss.

gita, el discípulo de San Pablo, al que éste convirtió y bautizó. Pero esto no es más que una leyenda. Estos libros los escribió probablemente un autor neoplatónico, discípulo de Proclo. Presuponen la teoría de la emanación, que fué elaborada por Plotino, el fundador de la escuela neoplatónica. Según esta teoría, para comprender algo tenemos que remontarnos siempre hasta su primer principio, y mostrar de qué modo ha derivado de él. El primer principio, la causa y origen de todas las cosas es Uno, el Absoluto. Este absoluto Uno se desenvuelve y resulta en la multiplicidad de las cosas. Pero este no es un proceso de evolución, en el sentido moderno, sino más bien un proceso de degradación. El mundo entero se mantiene unido mediante una cadena de oro, esa *aurea catena* de que hablaba Homero en un famoso pasaje de la *Iliada*. Todas las cosas, cualesquiera que sean, espirituales y materiales, los arcángeles y los ángeles, los serafines y los querubines y todas las demás legiones celestiales, así como el hombre, la naturaleza orgánica y la materia, todos están atados por esta cadena de oro a los pies de Dios. Hay dos jerarquías diferentes; la jerarquía de la existencia y la del valor. Pero no están opuestas entre sí; se corresponden la una a la otra en una armonía perfecta. El grado de valor depende del grado de ser. Lo inferior en la escala de existencia es también inferior en la escala ética. Cuanto más alejada está una cosa del primer principio, de la fuente de todas las cosas, tanto menor es el grado de su perfección.

Los libros del pseudo-Dionisio sobre las jerarquías celestial y eclesiástica fueron estudiados amplia y afanosamente a lo largo de toda la Edad Media. Vinieron a ser una de las fuentes principales de la filosofía escolástica. El sistema que presentan estos libros no sólo influyó en los pensamientos de los hombres, sino que se comunicó a sus más profundos sentimientos, y se expresó de modos diferentes en todo el orden ético, religioso, científico y social. En la cosmología aristotélica, se describe a Dios como el “motor inmóvil” del universo. Es la última fuente del movimiento, pero ella misma está en reposo. Su fuerza motriz Dios la trasmite primero a las cosas

más próximas a él: a las supremas esferas celestiales. Desde ahí, esta fuerza desciende, en diferentes grados, hasta nuestro propio mundo, hasta la tierra, el mundo sublunar o que se encuentra debajo de la luna. Pero aquí ya no encontramos la misma perfección. El mundo superior, el de los cuerpos celestes, está hecho de una substancia imperecedera e incorruptible: el éter o la *quinta essentia*, y los movimientos de estos cuerpos, son eternos. En nuestro mundo, todo es perecedero, todo decae; y cada movimiento se paraliza, después de breve tiempo. Hay una clara distinción entre el mundo superior y el mundo inferior; no están compuestos los dos de la misma substancia, ni siguen las mismas leyes de movimiento. El mismo principio rige la estructura del mundo social y político. En la vida religiosa encontramos la jerarquía eclesiástica, que va desde el Papa, en la cúspide, pasando por los cardenales, arzobispos y obispos, hasta los grados inferiores de la clerecía. En el estado, el poder más alto se concentra en el Emperador, el cual delega este poder a sus inferiores: los príncipes, los duques y todos los demás vasallos. Este sistema feudal es una imagen exacta y una contrapartida del sistema jerárquico general; es una expresión y un símbolo de ese orden cósmico universal que ha sido establecido por Dios y que, por ello mismo, es eterno e inmutable.

Este sistema predominó a través de toda la Edad Media y mostró su eficacia en todas las esferas de la vida humana. Pero en los primeros siglos del Renacimiento, en el *Quattrocento* y el *Cinquecento*, su forma se alteró. El cambio no se produjo repentinamente. No se ve una ruptura completa, una revocación o una franca negación de los principios fundamentales del pensamiento medieval. Sin embargo, las brechas van apareciendo una tras otra en el sistema jerárquico que parecía tan firmemente establecido, y que había gobernado los pensamientos y los sentimientos de los hombres durante muchos siglos. El sistema no quedó destruido, pero empezó a desvanecerse y a perder su indiscutible autoridad.

El sistema cosmológico aristotélico fué substituído por el sistema astronómico de Copérnico. En éste no aparece ya la

distinción entre el mundo "superior" y el mundo "inferior". Todos los movimientos, cualesquiera que sean, los de la tierra y los de los cuerpos celestes, obedecen a las mismas reglas universales. Según Giordano Bruno —el primer pensador que dió una interpretación metafísica del sistema copernicano— el mundo es un todo infinito, impregnado y animado por el mismo espíritu infinito y divino. No hay puntos privilegiados en el universo: no hay "arriba" y "abajo". En la esfera política también, el orden feudal se disolvía y empezaba a derrumbarse. En Italia aparecían nuevos cuerpos políticos de un tipo enteramente distinto. En el Renacimiento encontramos tiranías creadas por hombres individuales, por los grandes *condottieri* del Renacimiento, o por las grandes familias: los Visconti y los Sforza en Milán, los Medici en Florencia, los Gonzaga en Mantua.

#### *El estado secular moderno*

Esta es la perspectiva que sirve de fondo político e intelectual al *Príncipe*; y si enfocamos esta obra desde dicho ángulo no encontramos ninguna dificultad para determinar su sentido y su lugar apropiado en el desenvolvimiento de la cultura europea. Cuando Maquiavelo concibió el plan de su obra, el centro de gravedad del mundo político ya se había trasladado. Se habían colocado en primer plano nuevas fuerzas que debían ser tomadas en cuenta, fuerzas totalmente desconocidas en el sistema medieval. Al estudiar *El Príncipe*, sorprende descubrir hasta qué punto se concentra su pensamiento sobre este nuevo fenómeno. Cuando habla de las formas usuales de gobierno, de las ciudades-repúblicas o de las monarquías hereditarias, lo hace muy brevemente. Es como si todas esas viejas formas de gobierno, consagradas por el tiempo, pudieran apenas despertar la curiosidad de Maquiavelo; como si no merecieran su interés científico. Pero cuando Maquiavelo empieza a describir los hombres nuevos, y cuando analiza los "nuevos principados", entonces habla en un tono completamente distinto. No sólo se siente interesado, sino cautivado y fascinado. Esta extraña y poderosa fascina-

ción se percibe en cada palabra que dedica a César Borgia. El relato que hace Maquiavelo del método empleado por César Borgia para deshacerse de sus enemigos, es uno de sus escritos más característicos, así en estilo como en pensamiento.<sup>4</sup> Mucho después de la caída de César Borgia, seguía pensando lo mismo. El "Duca Valentino" es siempre su ejemplo clásico. Maquiavelo confiesa francamente que, si tuviera que fundar un nuevo estado, seguiría siempre el famoso modelo de César Borgia.<sup>5</sup>

Todo esto no puede explicarse por una simpatía personal por César Borgia. Maquiavelo no tenía razón alguna para quererlo; por el contrario, tenía razones muy poderosas para temerlo. Siempre se opuso al poder temporal del Papa, al que consideraba uno de los peligros más graves para la vida política de Italia. Ahora bien: nadie hizo más por extender el dominio temporal de la iglesia que César Borgia. Por otra parte, Maquiavelo sabía muy bien que el éxito de la política de César Borgia hubiera significado la ruina de la república florentina. ¿Cómo es, entonces, que a pesar de todo ello habló del enemigo de su ciudad natal no sólo con admiración, sino con una especie de veneración, con una reverencia que tal vez ningún otro historiador sintió jamás por César Borgia? Esto sólo se explica cuando se toma en cuenta que la verdadera fuente de la admiración de Maquiavelo no era el hombre mismo, sino *la estructura del nuevo estado* que él había creado. Maquiavelo fué el primer pensador que se percató completamente de lo que significaba en verdad esta nueva estructura política. Había visto sus orígenes y previó sus efectos. Anticipó, en su pensamiento, el curso entero de la futura vida de Europa. El darse cuenta de ello fué lo que lo indujo a estudiar la forma de los nuevos principados con el mayor cuidado y minuciosidad. Sabía perfectamente que su estudio, al ser comparado con las teorías políticas anteriores,

<sup>4</sup> *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell'ammazzare Vitellozzo Vitelli, etc.*

<sup>5</sup> *Lettere familiari*, CLIX, ed. Alvisi (Florenca, 1883), p. 394.

sería considerado como una cierta anomalía, y se disculpó por la orientación insólita de su pensamiento. "Que nadie se maraville, dice en el capítulo sexto del *Príncipe*, si en cuanto voy a decir sobre los principados enteramente nuevos, y sobre los príncipes y los estados, aduzco ejemplos eminentísimos... Digo pues que los principados totalmente nuevos, en los que hay un nuevo príncipe, tienen para mantenerse una dificultad mayor o menor según sea más o menos capaz aquel que los adquiere. Y como quiera que esto de convertirse de hombre común en príncipe implica o capacidad o fortuna, parece que una o la otra de estas dos cosas deba de servir para allanar muchas dificultades."<sup>6</sup> De aquellos estados fundados sobre la simple tradición y sobre el principio de la legitimidad, habla Maquiavelo con un cierto desdén o con franca ironía. Los príncipes<sup>3</sup> eclesiásticos, dice él, son muy afortunados; pues, como están fortalecidos por constituciones religiosas de una autoridad antigua y venerable, se mantienen fácilmente. "Pero, siendo promovidos y sostenidos por Dios, cuyos dictados rebasan la comprensión humana, sería propio de hombres presuntuosos y temerarios discurrir sobre ellos; por lo cual renunciaré a hacerlo."<sup>7</sup> Para atraer el interés de Maquiavelo se requería algo distinto de estas apacibles y tranquilas formas de gobierno: un cuerpo político que hubiera sido creado por la fuerza y debiera sostenerse por la fuerza.

Pero este aspecto político no es el único. Para abarcar todo el alcance de la teoría maquiavélica tenemos que situarla en una perspectiva mucho más amplia. Al punto de vista político debe añadirse el filosófico. Este auxilio en el problema ha sido indebidamente abandonado. Políticos, sociólogos e historiadores han competido entre sí, analizando, comentando y criticando el *Príncipe*. Esto se comprende y justifica en cierto modo. Maquiavelo no era un filósofo, en el sentido clásico o medieval del término. No tenía un sistema especulativo, ni siquiera un sistema político. Su libro ejerció, sin embargo, una poderosa influencia indirecta sobre el desen-

<sup>6</sup> *El Príncipe*, cap. vi.

<sup>7</sup> *Ibid.*, cap. xi.

volvimiento del pensamiento filosófico moderno. Pues él fué el primero que, de una manera manifiesta e indudable, rompió con toda la tradición escolástica. Destruyó la piedra angular de esta tradición: el sistema jerárquico.

Una y otra vez, los filósofos medievales habían citado el dicho de San Pablo, de que todo el poder es de Dios.<sup>8</sup> El origen divino del estado era universalmente reconocido. Al comienzo de la edad moderna, este principio estaba todavía en pleno vigor; aparece en su plena madurez, por ejemplo, en la teoría de Suárez.<sup>9</sup> Ni los más decididos defensores de la independencia y la soberanía del poder temporal se atrevieron a negar el principio teocrático. En cuanto a Maquiavelo, no ataca siquiera este principio: simplemente lo pasa por alto. El habla de su experiencia política, y su experiencia le ha enseñado que el poder, el verdadero y efectivo poder político, no tiene nada de divino. Ha visto los hombres que fundaban los "nuevos principados"; y ha estudiado detenidamente sus métodos. Pensar que el poder de estos nuevos principados venía de Dios era no solamente absurdo, era además blasfemo. Como político realista, Maquiavelo tenía que abandonar, de una vez por todas, la base entera del sistema político medieval. El pretendido origen divino de los reyes le parecía algo completamente fantástico. Era un producto de la imaginación, no del pensamiento político. "Queda ahora por ver, Dice Maquiavelo en el capítulo quince del *Príncipe*, cuáles deban ser los modos de gobierno en un príncipe respecto de sus súbditos y de sus amigos. Y como sé que muchos han escrito sobre esto, temo que al escribir yo ahora sea tenido por presuntuoso, tanto más cuanto que, al debatir esta cuestión, me alejaré de las opiniones ajenas. Pero siendo mi intención escribir cosas útiles para quien haya menester de ellas, me parece más conveniente ir derecho a la verdad efectiva de la cosa, que no a la imaginación de la misma. Pues

<sup>8</sup> Véase San Pablo, *Romanos*, 13.1.

<sup>9</sup> Véase von Gierke, *op. cit.*

muchos han imaginado como si fueran de verdad unas repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido nunca."<sup>10</sup> Maquiavelo no adopta la manera habitual de la "disputación" escolástica. No argumenta nunca sobre doctrinas o máximas políticas. Para él, los únicos argumentos válidos son los hechos de la vida política. Basta con indicar "la naturaleza de las cosas" para destruir el sistema jerárquico y teocrático.

También aquí se encuentra una conexión directa entre la nueva *cosmología* y la nueva *política* del Renacimiento. En ambos casos se desvanece la diferencia entre el mundo "inferior" y el "superior". Los mismos principios y leyes naturales valen para el "mundo de abajo" y para el "mundo de arriba". Las cosas están en el mismo nivel, así en el orden físico que en el político. Maquiavelo estudió y analizó los movimientos políticos con el mismo espíritu con que Galileo estudió, un siglo después, el movimiento de los cuerpos al caer. Fué el fundador de un nuevo tipo de ciencia de la estática y la dinámica políticas.

Por otra parte, sería inexacto afirmar que el único propósito de Maquiavelo era describir ciertos hechos políticos con la mayor claridad y exactitud posibles. En este caso hubiera actuado como historiador y no como teórico de la política. Una teoría exige mucho más; requiere un principio constructivo que unifique y sintetice los hechos. El estado secular existía desde mucho antes de los tiempos de Maquiavelo. Uno de los primeros ejemplos de completa secularización de la vida política es el estado fundado por Federico II en el sur de Italia; y este estado había sido creado trescientos años antes de que Maquiavelo escribiera su obra. Era una monarquía absoluta en el sentido moderno; se había emancipado completamente de toda influencia de la iglesia. Los funcionarios de este estado no eran clérigos, sino laicos. Cristianos, judíos y sarracenos participaban por igual en la administración; nadie quedaba excluido por razones meramente religiosas. En la corte de Federico II no se conocía la discri-

<sup>10</sup> *El Príncipe*.

minación entre sectas, naciones o razas. El interés supremo era el del estado, del "terrenal" y secular estado.

Este era un hecho enteramente nuevo, un hecho del que no había equivalente en la civilización medieval. Pero este hecho no había encontrado todavía su expresión y justificación teórica. Federico II fué considerado siempre un archihereje. Dos veces fué excomulgado por la iglesia. Dante, que sentía por él una gran admiración y lo consideraba el verdadero modelo de un gran monarca, lo condenó sin embargo en su *Inferno* a las tumbas llameantes de los herejes.<sup>11</sup> El Código de Federico II ha sido calificado de "Certificado de nacimiento de la burocracia moderna". Pero, aunque moderno en sus acciones políticas, Federico no fué en modo alguno moderno por sus pensamientos. Cuando habla de sí mismo y del origen de su imperio, no habla como un hereje o un escéptico, sino como un místico. Pretende siempre mantener una relación personal inmediata con Dios. Y es esta relación personal lo que determina su completa independencia respecto de cualquier influencia y exigencia eclesiástica. Como dice su biógrafo al describir sus pensamientos y sentimientos, "la Divina Providencia lo había elegido, a él nada más, y lo había elevado directamente al trono; y el prodigio de la gracia había envuelto al último de los Hohenstaufen en una aureola de gloria mágica, mucho más alta que la de cualquier otro príncipe, lejos del entendimiento del profano. La intencionada y activa Presciencia Divina no envolvió al Emperador, pero se reveló en él bajo la forma de Razón suprema: 'Guía en el camino de la Razón', se le ha llamado."<sup>12</sup>

### *Religión y Política*

Todas estas concepciones místicas se habían convertido para Maquiavelo en algo completamente ininteligible. To-

<sup>11</sup> Dante, *Inferno*, x, 119 ss.

<sup>12</sup> Véase Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second*. Trad. inglesa de E. O. Lorimer (London, Constable & Co., 1931), p. 253. Para todos los detalles, véase el cap. v, pp. 215-368.

das las ideas e ideales teocráticos anteriores se suprimen de raíz en su teoría. Pero, por otro lado, nunca tuvo la intención de separar la política de la religión. Era un adversario de la iglesia, pero no un enemigo de la religión. Por el contrario, estaba convencido de que la religión es uno de los elementos necesarios de la vida social del hombre. Pero, en su sistema, este elemento no puede aspirar a una verdad absoluta, independiente y dogmática. Su valor y validez dependen enteramente de su influencia sobre la vida política.

Según este criterio, sin embargo, el cristianismo ocupa el lugar inferior, pues está en oposición estricta a toda verdadera *virtù* política. Ha vuelto a los hombres débiles y afeminados. "Nuestra religión, dice Maquiavelo, en vez de héroes canoniza solamente a los mansos y los humildes", mientras que los paganos "divinizaban tan sólo a los hombres llenos de gloria mundanal, como grandes comandantes e ilustres jefes de comunidades".<sup>13</sup> Para Maquiavelo, este empleo pagano de la religión era el único racional. En Roma, la religión pudo llegar a ser la fuente principal de la grandeza del estado, y no una fuente de debilidad. Los romanos se aprovecharon siempre de la religión para reformar el estado, para promover sus guerras y para apaciguar tumultos.<sup>14</sup> No importa si lo hicieron de buena fe o calculadamente. Una prueba de la gran sabiduría política de Numa Pompilio consistió en que derivara sus leyes de una fuente sobrenatural y convenciera al pueblo de Roma de que esas leyes le fueron inspiradas en su conversación con la ninfa Egeria.<sup>15</sup> Por consiguiente, la religión es indispensable hasta en el sistema de Maquiavelo. Pero ya no es un fin en sí misma; se ha convertido en un simple instrumento en manos de los dirigentes políticos. No es el fundamento de la vida social del hombre, sino un arma poderosa en toda lucha política. Una religión meramente pasiva, que rehuye el mundo en vez de organizarlo, ha demostrado ser la ruina de muchos reinos y estados. La religión

<sup>13</sup> *Discursos*, libro II, cap. II.

<sup>14</sup> *Ibid.*, libro I, cap. XIII.

<sup>15</sup> *Ibid.*, libro I, cap. XI.

sólo es buena si produce un buen orden; y al buen orden suelen acompañarlo la buena fortuna y el éxito en cualquier empresa.<sup>16</sup> Con esto se da el último paso. La religión no mantiene ya ninguna relación con el orden trascendente de las cosas y ha perdido todos sus valores espirituales. El proceso de secularización ha llegado a su término. Pues el estado secular existe ya *de jure* y no sólo *de facto*: ha encontrado su definida legitimación teórica.

## XII

### CONSECUENCIAS DE LA NUEVA TEORIA DEL ESTADO

#### *El aislamiento del estado y sus peligros*

TODA LA argumentación de Maquiavelo es clara y coherente. Su lógica es impecable. Si aceptamos sus premisas, no podemos eludir sus conclusiones. Con Maquiavelo nos situamos en el umbral del mundo moderno. Se ha logrado el fin que se deseaba: el estado ha conquistado su plena autonomía. Pero este resultado cuesta caro. El estado es completamente independiente; pero al mismo tiempo está completamente aislado. El afilado cuchillo del pensamiento maquiavélico ha cortado todos los hilos por los cuales el estado, en generaciones anteriores, estaba atado a la totalidad orgánica de la existencia humana. El mundo político ha perdido su conexión no sólo con la religión o la metafísica, sino también con todas las demás formas de la vida ética y cultural del hombre. Se encuentra solo, en un espacio vacío.

No puede negarse que este completo aislamiento estaba preñado de las más graves consecuencias. No tiene sentido pasar por alto estas consecuencias o quitarles importancia. Debemos enfrentarnos con ellas cara a cara. No quiero decir que Maquiavelo se hubiera percatado de todas las consecuencias de su teoría política. En la historia de las ideas no es

<sup>16</sup> *Ibid.*

nada raro que un pensador elabore una teoría, cuyo total alcance y significación estén ocultos todavía para él. A este respecto, tenemos ciertamente que hacer una clara distinción entre Maquiavelo y maquiavelismo. En este último hay muchas cosas que Maquiavelo no pudo haber previsto. El habló y juzgó partiendo de su propia experiencia personal, la experiencia de un Secretario de Estado de Florencia. Había estudiado con el más vivo interés el origen y la caída de los "nuevos principados". Pero ¿qué eran las pequeñas tiranías italianas del *Cinquecento*, comparadas con las monarquías absolutas del siglo xvii y con nuestras modernas formas de dictadura? Maquiavelo sintió gran admiración por los métodos empleados por César Borgia para liquidar a sus adversarios. Pero, comparados con la técnica posterior, mucho más perfeccionada, del crimen político, esos métodos parecen un juego de niños. El maquiavelismo descubrió su verdadero semblante y su peligro cuando sus principios fueron aplicados, posteriormente, a un escenario más grande y a unas condiciones políticas completamente nuevas. En este sentido, puede decirse que las consecuencias de la teoría de Maquiavelo no se revelaron sino hasta nuestro tiempo. Ahora podemos, como quien dice, estudiar el maquiavelismo con un cristal de aumento.

Había todavía otra circunstancia que retrasó la plena madurez del maquiavelismo. En los siglos posteriores, en el xvii y el xviii, su doctrina tuvo un papel muy importante en la vida política práctica; pero, teóricamente hablando, había todavía grandes fuerzas éticas e intelectuales que compensaban su influencia. Los pensadores políticos de este período, con la única excepción de Hobbes, eran todos partidarios de la "teoría del derecho natural del estado". Grocio, Pufendorf, Rousseau, Locke, consideraban al estado como un medio, no como un fin en sí mismo. El concepto de un estado "totalitario" no lo conocieron estos pensadores. Había siempre una cierta esfera de vida y de libertad individuales que permanecía inaccesible al estado. El estado y el soberano eran en general *legibus solutus*. Pero esto significaba sola-

importancia filosófica. No es una desviación de la obra, sino que enlaza con la totalidad. Maquiavelo trata de convencer al lector de que, para luchar contra la Fortuna, no bastan las armas materiales. Naturalmente, él no despreciaba estas armas. A lo largo de toda la obra ha venido advirtiendo al príncipe que no debe descuidar el arte de la guerra. El príncipe debiera orientar todos sus pensamientos, sus atenciones y cuidados, hacia el arte de la guerra.<sup>37</sup> Si sus armas son buenas, no tiene que preocuparse por los juicios del mundo; puede actuar siempre sobre el principio *Oderint dum metuant*.<sup>38</sup> A todos los peligros puede hacerles frente si está bien armado y tiene buenos aliados; y estos no le faltarán mientras sus armas sean dignas de respeto.<sup>39</sup> Aquí Maquiavelo habla como un paladín del militarismo; hasta puede ser considerado el primer abogado filosófico de un militarismo decidido. Sobre el arte de la guerra escribió un tratado especial en que se ocupa de muchos detalles técnicos: del peligro de emplear mercenarios, de la necesidad del servicio militar para todos los ciudadanos, de la superioridad de la infantería sobre la caballería y la artillería. Pero todo esto tiene un interés puramente biográfico, y no sistemático. En su *Arte de la guerra*, Maquiavelo tenía que hablar como un simple aficionado. Su experiencia en este campo era escasa e inadecuada. El haber sido durante unos pocos años el jefe de la milicia florentina no acababa de darle la categoría de un experto para hablar y juzgar del arte de la guerra. Comparado con el conjunto de su obra, este factor resulta una cantidad insignificante. Pero había otra cosa que sí era mucho más importante. Maquiavelo descubrió un *tipo* enteramente nuevo de estrategia; una estrategia basada en armas mentales y no físicas. Ningún autor antes de él había enseñado esta estrategia. Era un compuesto de dos elementos: fué creada por una mente clara, fría y lógica, y por un hombre que podía

<sup>37</sup> *Ibid.*, cap. xvi.

<sup>38</sup> *Ibid.*, cap. xvii: *è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' due.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, cap. xi.

emplear a la vez su experiencia personal en los negocios del estado y su profundo conocimiento de la naturaleza humana.

### XIII

#### EL RENACIMIENTO DEL ESTOICISMO Y LAS TEORIAS "JUSNATURALISTAS" DEL ESTADO

##### *La teoría del contrato social*

Los siglos xv y xvi fueron el período de alumbramiento del mundo moderno. En todas las ramas de la cultura humana —en la religión, el arte, la filosofía— un nuevo espíritu empezó a surgir y a mostrar su fuerza. Pero este espíritu estaba todavía en estado caótico. La filosofía del Renacimiento abunda en nuevos y fructíferos impulsos, pero está llena de contradicciones manifiestas. La mente moderna había empezado a encontrar su camino, pero todavía no lo comprendía. Al lado de una gran capacidad para la observación empírica encontramos un nuevo florecer de todas las "ciencias ocultas". La magia, la alquimia y la astrología eran muy respetadas y estimadas. Giordano Bruno fué el primer representante filosófico del sistema copernicano. Generalmente se le considera uno de los iniciadores y mártires de la ciencia moderna. Pero, si estudiamos su obra, el cuadro que se ofrece es muy distinto. Su fe en la magia es inmovible; su lógica es una imitación de la *Ars Magna* de Raimundo Lulio. Aquí, lo mismo que en otras partes, todo se encuentra todavía en una etapa de inestabilidad; el pensamiento filosófico está dividido internamente y tiende hacia direcciones opuestas.

Los grandes científicos y filósofos del siglo xvii fueron los primeros en acabar con esta confusión. Su obra puede resumirse en dos grandes nombres: Galileo y Descartes. Galileo inició sus investigaciones sobre los fenómenos naturales con una declaración sobre la misión de la ciencia y la filosofía. La naturaleza, afirmó, no está envuelta en un misterio, ni es



tampoco una cosa enrevesada y complicada. La filosofía está escrita en este vasto libro del universo que se abre constantemente ante nuestros ojos. Pero el entendimiento humano tiene que aprender a descifrar e interpretar este libro. El cual está escrito en lenguaje matemático; sus caracteres no son las percepciones sensibles ordinarias, sino triángulos, círculos y otras figuras geométricas. Si no logramos captar este lenguaje matemático, será imposible que lleguemos a comprender una sola palabra del libro de la naturaleza.<sup>1</sup> La física de Descartes está, en muchos aspectos, y lo mismo en su explicación de los fenómenos particulares que en su concepción general de las leyes del movimiento, en oposición a las ideas de Galileo.<sup>2</sup> Pero es un producto del mismo espíritu filosófico. La física no es una rama particular del conocimiento humano. Es una parte integrante de una ciencia universal y comprehensiva: de esa *Mathesis universalis* que se ocupa de todas las cosas, en tanto que son capaces de orden y medida. Descartes había empezado con su duda universal. Su duda no era escéptica, sino metodológica, y se convirtió en el "punto de Arquímedes", el centro fijo e inmóvil de un nuevo mundo de verdad filosófica. Con Galileo y Descartes empezó la nueva época de las "ideas claras y distintas". Las "ciencias ocultas" del Renacimiento se fueron desvaneciendo ante la luz clara y brillante de las "dos nuevas ciencias" de Galileo y del análisis geométrico y lógico de Descartes. Al período de fermentación sucedió un período de madurez. El espíritu moderno cobró conciencia de sus energías creadoras; empezó a formarse y a comprenderse a sí mismo. Las tendencias divergentes e incoherentes del Renacimiento quedaron de este modo reunidas por una fuerza intelectual superior. No estaban ya dispersadas y aisladas, sino enderezadas

<sup>1</sup> Galileo, *Il saggiaiore*, "Opere" (Edizione nazionale, Tipografia di G. Barbera, Florencia, 1890-1909), VI, 232, 20 vols. Para un estudio detallado del concepto de naturaleza en Galileo véase E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, op. cit., X, 165 ss., 177 ss.

<sup>2</sup> Un estudio excelente sobre las relaciones entre la física de Galileo y la de Descartes se encuentra en A. Koyré, *Études galiléennes*, III, "Galilée et la loi d'inertie" (París, Hermann, 1940).

hacia un centro común. Con la filosofía de Descartes, la mente moderna llegó a su mayoría de edad; se mantuvo a pie firme y defendió sus derechos frente a todas las concepciones tradicionales y las autoridades externas.

Pero, si bien el mundo físico se había hecho transparente ante la mirada humana ¿era posible que ocurriera lo propio en un campo completamente distinto? Si conocimiento significa conocimiento *matemático* ¿será posible que encontremos una *ciencia de la política*? El mismo concepto y el ideal de semejante ciencia parecen, a primera vista, una mera utopía. Lo que dice Galileo, que la filosofía está escrita en caracteres matemáticos, puede aplicarse a la naturaleza; pero no se aplica a la vida social y política del hombre, la cual no admite una descripción y explicación en términos matemáticos. Es una vida de emociones y pasiones. No parece que ningún simple esfuerzo de pensamiento abstracto pueda regular estas pasiones, fijarles límites definidos y dirigirlas hacia un fin racional.

Sin embargo, los pensadores del siglo XVII no cedieron ante esta objeción evidente. Eran todos ellos decididos racionalistas. Tenían una fe casi ilimitada en el poder de la razón humana. A este respecto, no existe apenas diferencia entre las diversas escuelas filosóficas. Hobbes y Hugo Grocio son los dos polos opuestos del pensamiento político en el siglo XVII. Disienten en sus respectivos supuestos teóricos, lo mismo que en sus exigencias políticas. Y no obstante, piensan y argumentan del mismo modo. Su método no es histórico y psicológico, sino analítico y deductivo. Sus principios políticos los derivan de la naturaleza del hombre y de la naturaleza del estado. Con lo cual siguen el gran ejemplo histórico de Galileo. Se conserva una carta escrita por Hugo Grocio en la que expresa su más profunda admiración por la obra de Galileo.<sup>3</sup> Lo mismo puede decirse de Hobbes. Desde el comienzo mismo de su filosofía, su gran ambición era crear una teoría del

<sup>3</sup> Hugo Grocio, *Epistolae*, Nº 654 (Amsterdam, 1687), p. 266; para más detalles véase E. Cassirer, "Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei", *Scientia* (Milano, Octubre, 1937), p. 188.

cuerpo político igual a la teoría de los cuerpos físicos de Galileo: igual en claridad, en método científico, en certidumbre. En la introducción a su obra *De jure belli et pacis*, Hugo Grocio manifiesta la misma convicción. Para él, no es imposible en modo alguno encontrar una "matemática de la política". La vida social del hombre no es una pura masa de hechos incoherentes y azarosos. Se basa en juicios que tienen la misma validez objetiva y que pueden demostrarse tan sólidamente como cualquier proposición matemática. Pues no dependen de observaciones empíricas accidentales, sino que tienen el carácter de verdades universales y eternas.

A este respecto, las teorías políticas del siglo xvii, por discrepantes que sean en sus medios y sus fines, tienen todas una misma base metafísica. El pensamiento metafísico se antepone decididamente al pensamiento teológico. Pero la propia metafísica sería impotente sin la ayuda de las matemáticas. El lindero entre estos dos campos se hace casi imperceptible. Spinoza elabora un sistema de ética con un método geométrico. Leibniz todavía va más lejos: no duda en aplicar los principios generales de su *Scientia generalis* y de su *Characteristica universalis* a problemas políticos concretos y particulares. Cuando le pidieron a Leibniz que diera su opinión sobre el problema de la sucesión al trono de Polonia, que se disputaban dos rivales, escribió un estudio en el cual trató de demostrar con argumentos formales su posición favorable a la elección de Estanislao Letizinsky.<sup>4</sup> Cristián Wolff, discípulo de Leibniz, siguió el ejemplo de su maestro y fué el primero que escribió un manual de derecho natural de acuerdo con un método matemático estricto.<sup>5</sup>

Peró aquí apareció una nueva cuestión, la cual tuvo una vital importancia para el desarrollo ulterior del pensamiento político. Admitiendo que sea posible, y hasta necesario, de-

<sup>4</sup> Véase Leibniz, *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, ed. Onno Klopp (Hanover, 1864 ss.), II, 100 ss.

<sup>5</sup> Cristián Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Halle, 1749, nueva ed. Oxford, Clarendon Press; Londres, Humphrey Milford, 1934).

mostrar una verdad política o ética de la misma manera como se demuestra una verdad matemática ¿dónde podremos encontrar el principio de semejante demostración? Si existe un método "euclidiano" de la política, deberemos suponer que, también en este campo, dispondremos de ciertos axiomas y postulados de naturaleza incontrovertible e infalible. Por ello, el propósito primero de toda teoría política vino a ser la búsqueda y la formulación de estos axiomas. A nosotros puede parecernos un problema muy difícil e intrincado. Pero a los pensadores del siglo xvii no les parecía tal. La mayor parte de ellos se sentían persuadidos de que la cuestión estaba ya resuelta aun antes de plantearla. No es menester que busquemos los primeros principios de la vida social del hombre. Hace mucho tiempo que han sido encontrados. Basta con afirmarlos y formularlos de nuevo, con expresarlos en un lenguaje lógico: el lenguaje de las ideas claras y distintas. Para los filósofos del siglo xvii, esta tarea es más bien negativa que positiva. Lo único que hay que hacer es despejar las nubes que hasta ahora oscurecieron la clara luz de la razón; abandonar todos nuestros prejuicios y opiniones preconcebidas. Pues la razón, dice Spinoza, posee este peculiar poder de iluminarse a sí misma y a su contraria, de descubrir lo mismo la verdad que la falsedad.

El racionalismo político del siglo xvii fué un rejuvenecimiento de las ideas estoicas. Este proceso empezó en Italia, pero al cabo de poco tiempo se propagó a toda la cultura europea. En su rápido progreso, el neoestoicismo pasó de Italia a Francia, a los Países Bajos, de éstos a Inglaterra y a sus colonias americanas. Los libros políticos más populares de esta época muestran la huella clara e indudable del espíritu estoico. Esos libros no sólo los estudiaban los sabios o los filósofos. *De la sagesse* de Pierre Charron, el tratado *De la constance et consolation ès calamitez publiques* de Du Vair, los *De constantia* y *Philosophia et physiologia Stoica* de Justo Lipsio, y otros libros parecidos, vinieron a ser como una especie de breviarios laicos de sabiduría ética. La influencia de estas obras fué tan fuerte, que hasta se dejó sentir en el

campo de los problemas políticos prácticos. Los tratados medievales *De rege et regimine*, o *De institutione principum*, destinados a la educación de príncipes y princesas, fueron substituídos por estos modernos tratados. Sabemos, por ejemplo, que los primeros maestros de la reina Cristina de Suecia consideraron que la mejor manera de iniciarla en los problemas de la política era el estudio de Lipsio y de los autores estoicos clásicos.<sup>6</sup>

Cuando a Tomás Jefferson le pidieron sus amigos, en 1776, que preparara el borrador de la Declaración Americana de Independencia, la comenzó con estas famosas palabras: "Reputamos como evidentes estas verdades: que todos los hombres fueron creados iguales; que su Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables; y que entre estos se cuentan el de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad. Que, para mantener estos derechos, se constituyen entre los hombres los gobiernos, los cuales derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados." Cuando Jefferson escribió estas palabras apenas pudo percatarse de que estaba hablando en el lenguaje de la filosofía estoica. Este lenguaje podía darse por supuesto, pues, desde los tiempos de Lipsio y Grocio, se había convertido en un lugar común de todos los grandes pensadores políticos. Estas ideas eran consideradas axiomas fundamentales, que no admitían ulterior análisis ni requerían demostración. Pues expresaban la esencia del hombre y el carácter mismo de la razón humana. La Declaración Americana de Independencia fué precedida y preparada por un acontecimiento mayor todavía: por la Declaración de Independencia intelectual que encontramos en los teóricos del siglo xvii. Ahí fué donde la razón proclamó primeramente su poder y su derecho a regir la vida social del hombre. Se había emancipado de la tutela del pensamiento teológico; podía valerse por sí sola.

La historia del gran movimiento intelectual que culminó en la Declaración de Derechos americana y en la Declaración

<sup>6</sup> Véase mi ensayo "Descartes und Königin Christina von Schweden", *Descartes* (Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939), pp. 177-278.

francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, ha sido estudiada con todo detalle. Hoy parece que estamos en plena posesión de todos los hechos de esta historia. Pero no basta con conocer los hechos. Debemos tratar de comprenderlos; debemos investigar sus razones. Y estas razones no son evidentes, ni mucho menos. Por ahora, la cuestión no parece que haya sido resuelta satisfactoriamente. ¿A qué se debe que las mismas ideas que fueron conocidas durante dos mil años y debatidas durante el mismo tiempo, aparecieron repentinamente bajo una nueva luz? La influencia del pensamiento estoico, en efecto, había sido continua e ininterrumpida. Sus huellas aparecen en la jurisprudencia romana, en los Padres de la Iglesia, en la filosofía escolástica. Pero todo esto tuvo entonces un interés teórico, más bien que un efecto práctico inmediato. La extraordinaria significación práctica de esta gran corriente de pensamiento no aparece sino hasta los siglos xvii y xviii. A partir de entonces, la teoría de los derechos naturales del hombre no fué ya una doctrina ética abstracta, sino una de las fuentes de la acción política. ¿Cómo se produjo este cambio? ¿Qué fué lo que dio a las viejas ideas estoicas su frescura y novedad, su fuerza sin precedentes, su importancia en la formación del espíritu y del mundo modernos?

Así considerado, el fenómeno parece ciertamente paradójico. Parece que contradiga todas las ideas que nos formamos comúnmente del carácter del siglo xvii. Si algún rasgo característico tiene esa época, un rasgo que pueda ser considerado distintivo, este es la valentía intelectual, el radicalismo del pensamiento. La filosofía de Descartes empezó con un postulado general. Todo hombre tiene que olvidar, una vez en su vida, cuanto haya aprendido anteriormente. Tiene que rechazar toda autoridad y desafiar el poder de la tradición. Esta exigencia cartesiana condujo a una nueva lógica y epistemología, a una nueva matemática y metafísica, a una nueva física y cosmología. Pero el pensamiento político del siglo xvii parece, a primera vista, que haya permanecido inafectado por este nuevo ideal cartesiano. No penetra en un camino

enteramente nuevo. Por el contrario, parece que prosiga por el camino consagrado de la tradición. ¿Cómo puede explicarse este hecho? Evidentemente, los antecedentes de la civilización en el siglo XVII no eran los mismos que los de la cultura greco-romana. Las condiciones intelectuales, religiosas, sociales y económicas eran muy distintas. ¿Cómo pudo ser posible que algún pensador serio tratara alguna vez de resolver los problemas de su tiempo, los problemas del mundo moderno, hablando en términos y pensando en conceptos acuñados dos mil años antes?

Hay una doble razón que puede explicar este hecho. Lo que importa ahora no es tanto el contenido de la doctrina estoica, cuanto la función que esta teoría tuvo que desempeñar en los conflictos éticos y políticos del mundo moderno. Para comprender esta función debemos retroceder hasta las nuevas condiciones creadas por el Renacimiento y la Reforma. Todo el gran progreso que innegablemente trajeron el Renacimiento y la Reforma quedó compensado por una pérdida irreparable. La unidad y la armonía interna de la cultura medieval se disolvieron. No cabe duda de que la Edad Media no se libró de conflictos profundos. La lucha entre la iglesia y el estado no tuvo fin; igualmente parecían interminables las discusiones sobre problemas lógicos, metafísicos, teológicos. Pero el fundamento ético y religioso de la civilización medieval no se vió gravemente amenazado por estas disputas. Realistas y nominalistas, racionalistas y místicos, filósofos y teólogos, todos tenían una base común, cuya solidez nadie discutía. Después de los siglos XV y XVI, esta base se debilitó, y nunca más pudo recuperar su antigua solidez. Quedó destruída la cadena jerárquica del ser, en la cual cada cosa tenía su lugar apropiado, firme e indiscutible dentro del orden general. El sistema heliocéntrico le arrebató al hombre su condición privilegiada. Lo convirtió, por así decirlo, en un exilado dentro del universo infinito. El cisma dentro de la iglesia puso en peligro y socavó los cimientos del dogma cristiano. Ni el mundo religioso ni el ético parecían tener un centro fijo. Durante el siglo XVII, los teólogos y los filóso-

fos todavía acariciaban la esperanza de encontrar dicho centro nuevamente. Uno de los más grandes pensadores de la época trabajó sin cesar en este problema. Leibniz hizo los mayores esfuerzos por encontrar una fórmula que reuniera las distintas iglesias cristianas. Pero todos estos intentos fueron en vano. Se vió claramente que, dentro de la misma iglesia, era imposible restaurar la antigua "catolicidad". Para que pudiera haber un sistema verdaderamente universal de ética o de religión, tenía que basarse sobre unos principios que pudieran ser admitidos por cada nación, cada credo y cada secta. Solamente el estoicismo parecía reunir estas condiciones. Y así se convirtió en el fundamento de una religión "natural" y de un sistema de derecho natural. La filosofía estoica no podía ayudar al hombre en la resolución de los enredos metafísicos del universo. Pero traía consigo una promesa más grande e importante: la de restaurar al hombre en su dignidad ética. Esta dignidad, cuando se afirma, no puede perderse; pues no depende de ningún credo dogmático o de una revelación externa. Descansa exclusivamente en la voluntad moral, en el valor que el hombre se atribuye a sí mismo.

Este fué el gran servicio, el servicio realmente inestimable, que hubo de prestarle al mundo moderno la teoría del derecho natural. Esta doctrina parecía ser la única vía de escape de la completa anarquía moral. Bossuet, que es uno de los más grandes teólogos del siglo XVII, representa todavía la tradición de la iglesia católica en su unidad interior y su antigua fuerza. Pero también él tuvo que hacer toda clase de concesiones. Las cuales eran inevitables si se quería mantener el dogma cristiano en esa época nueva, en ese mundo de Luis XIV. A este rey lo ensalzaron y admiraron como protector y defensor de la religión cristiana; lo presentaron como *rex Christianissimus*. Pero su corte no puede decirse que fuera el lugar más favorable para que subsistieran y se desarrollaran los viejos ideales cristianos.

El oculto conflicto del *Siècle de Louis XIV* salió súbitamente a la superficie con la lucha entre jansenismo y jesuitismo. A primera vista es extremadamente difícil captar en

verdadero sentido y el alcance de esta lucha. Cuando el lector moderno trata de estudiar la obra de Jansenio sobre San Agustín, no alcanza a comprender cómo fué posible que semejante obra pudiera promover aquella tempestad de pasiones tan violentas. ¿Cómo fué que una obra de teología escolástica, una obra que trata de las cuestiones dogmáticas más abstrusas y oscuras, pudo conmover todo el orden moral y social, y producir un efecto tan tremendo en la vida pública francesa?

La respuesta a esta pregunta la encontramos al leer uno de los más grandes libros de la literatura francesa del siglo xvii. Pascal, en sus *Lettres provinciales*, empieza también debatiendo los más sutiles problemas de la teología dogmática: distinguiendo entre gracia "suficiente" y gracia "eficiente", entre el poder "real" y el poder "próximo" de que dispone la voluntad humana en la observancia de los preceptos divinos. Pero todo esto no es más que un prelude. De repente, e inesperadamente, Pascal cambia de tema y de táctica. Ataca a sus adversarios desde otro lado, y por un punto mucho más vulnerable. Denuncia la ambigüedad y la perversidad del sistema moral jesuítico. Pascal no habló como teólogo. Su mente era más bien lógica y matemática que teológica. Por tanto, no pudo contentarse con estigmatizar la teología moral de los jesuitas. Tuvo que investigar los motivos ocultos, lo mismo lógicos que morales. ¿Qué era lo que había incitado a los autores de la casuística jesuítica a escribir y propagar sus libros? Según Pascal, con una sola palabra puede contestarse a esta pregunta. Los jesuitas eran miembros de la *Ecclesia militans*. Se esforzaban en grado extremo por mantener la absoluta autoridad del papa y de la iglesia católica. Para alcanzar este fin, ningún precio era demasiado alto. Ahora bien, en el mundo moderno, en el siglo de Luis XIV, no quedaba ya lugar para los viejos ideales cristianos, severos y austeros. Tenían que ser sacrificados. Una nueva moralidad, la *morale relâchée* de los jesuitas, parecía el único medio de salvar a la iglesia, o, lo que era lo mismo para los escritores jesuitas, el único modo de salvar a la religión cris-

tiana. Estas eran las premisas del sistema jesuítico que puso al descubierto el agudo e implacable análisis lógico de Pascal. Se hizo ver que la moral jesuítica era la consecuencia necesaria de la política jesuítica.

"Su objeto, declaró Pascal, no es corromper la moral; esto no es lo que se proponen. Pero tampoco se proponen solamente reformarla: esto sería una mala política. Su intención es ésta: tienen de sí mismos tan buena opinión, que consideran útil, y en cierto modo esencialmente necesario para el bien de la religión, que su reputación se extienda por todas partes, y que sean ellos quienes dirijan todas las conciencias. Y como sea que las severas máximas del Evangelio son propias para el régimen de ciertas gentes, ellos las emplean cada vez que la ocasión lo favorece. Pero, como sea que estas máximas no se avienen con las opiniones de la mayoría de la gente, prescinden de ellas cuando se trata de tales personas, con vistas a satisfacer a todo el mundo. A este respecto, teniendo que habérselas con personas de todas condiciones y de todas las diversas naciones, necesitan disponer de casuistas que se hagan cargo de toda esta diversidad... Tienen unos pocos destinados a los pocos que son selectos, mientras que la muchedumbre de casuistas laxos ofrecen sus servicios a los muchos que prefieren la laxitud. De este modo se han propagado por toda la tierra, mediante la *doctrina de las opiniones probables*, la cual es la fuente y la base de todo este desorden... pues no hacen de ello ningún secreto... con una diferencia nada más, que ellos encubren su prudencia humana y política bajo el pretexto de la prudencia divina y cristiana, como si la fe, apoyada por la tradición, no fuera siempre una y la misma, e invariable en cualquier tiempo y lugar; como si le correspondiera a la norma el doblegarse para comodidad de la persona que debiera someterse a ella,"<sup>7</sup>

Este era el abismo ancho y profundo que dividía a los autores teológicos en dos campos opuestos. Una vez que se vió con claridad, este abismo no podía ya salvarse. Después de la publicación de las *Lettres provinciales* de Pascal, no

<sup>7</sup> Pascal, *Lettres provinciales*, V.

cabía ninguna reconciliación ni avenencia. Sólo quedaba una alternativa. Para su conducta moral, el hombre tenía que elegir entre dos opuestos: entre la severa y austera exigencia del jansenismo, y la laxitud del sistema jesuítico. Pero ¿qué lugar ocupaba la *filosofía* en este conflicto? ¿Era dable esperar que los contemporáneos de Galileo y Descartes volvieran otra vez a la doctrina agustiniana de la gracia y el libre albedrío? La filosofía del siglo xvii —esa filosofía de las “ideas claras y distintas”— ¿podía volver a las distinciones escolásticas entre gracia “suficiente” y “eficaz”, “concomitante” y “deficiente”? Un humanista y filósofo moral, un espíritu grande y noble como el de Hugo Grocio ¿cómo podía entregarse a la *morale relâchée* de los jesuitas? Ambas cosas eran imposibles. Pero los pensadores filosóficos del siglo xvii no sentían la necesidad de una “teología moral”. Más bien estaban convencidos de que el concepto mismo de esa teología era una contradicción en los términos. Pues ellos habían aceptado el principio estoico de la “autarquía” (αὐταρχεία) de la razón humana. La razón es autónoma y suficiente. No necesita ayuda externa; y aunque se le ofreciera esta ayuda, no podría aceptarla. La razón tiene que abrirse paso ella sola y crear en su propia fuerza.

Este principio vino a ser como la clave de bóveda de todos los sistemas de derecho natural. Su clásica expresión se encuentra en la introducción de la obra de Hugo Grocio *De jure belli et pacis*. Ni siquiera la voluntad de un ser omnipotente, dijo Grocio, puede alterar los principios de la moral, o anular aquellos derechos fundamentales que garantiza la ley natural. Esta ley mantendría su validez objetiva aún suponiendo —*per impossibile*— que Dios no existiera o que no se ocupara de los negocios humanos.<sup>8</sup>

El carácter racional de la filosofía política del siglo xvii se hace más manifiesto todavía si, en vez de analizar sus primeros principios, consideramos su método general. En cuanto a la cuestión de los principios del orden social, encontramos una oposición marcada entre los sistemas del absolutismo —los

<sup>8</sup> Grocio, *De jure belli et pacis*, “Prolegomena”, sec 11.

de Bodino y Hobbes— y los defensores de los derechos populares y de la soberanía del pueblo. Ambos bandos, por más que se combatan entre sí, concuerdan en un punto. Tratan de demostrar sus respectivas ideas refiriéndose a la misma hipótesis fundamental. La doctrina del estado contractual se convierte en el siglo xvii en un axioma evidente del pensamiento político.

En la historia de nuestro problema este hecho representa un paso grande y decisivo. Pues todo misterio queda desvanecido en cuanto se adopta esa opinión, en cuanto el orden legal y social se reduce a actos individuales libres, a una sumisión contractual voluntaria de los gobernados. No hay nada menos misterioso que un contrato. Un contrato tiene que concertarse con plena conciencia de su significación y sus consecuencias; presupone el libre consenso de todas las partes afectadas. El estado se convierte en un hecho perfectamente claro y comprensible en cuanto se le atribuye un origen de esta índole.

Este enfoque racional no era concebido en modo alguno como *histórico*. Sólo unos pocos pensadores tuvieron la ingenuidad de creer que el “origen” del estado, tal como lo explicaban las teorías contractualistas, permitiera conocer sus comienzos. Es manifiesto que no se puede fijar el momento determinado de la historia en que el estado apareció por vez primera. Pero esta falta de conocimiento histórico no preocupa a los teóricos del estado contractual. Su problema es analítico, no histórico. El término “origen” lo entienden en un sentido lógico y no cronológico. Lo que ellos andan averiguando no es el comienzo del estado, sino su “principio”, su *raison d'être*.

Esto se ve con particular claridad al estudiar la filosofía política de Hobbes. Hobbes es un ejemplo típico de la corriente de espíritu que condujo a las diferentes teorías del contrato social. Sus resultados nunca fueron aceptados por la generalidad, sino que encontraron oposición. Pero su método ejerció la más poderosa influencia. Y este método nuevo fué un resultado de la lógica de Hobbes. El valor filosófico

de las obras políticas de Hobbes reside no tanto en su tema, cuanto en la forma de argumentar y razonar. En los primeros capítulos de su obra *De corpore*, Hobbes nos ofrece su teoría general del conocimiento. El conocimiento es la investigación de los primeros principios, o como él dice, de las "causas primeras". Para poder comprender algo hay que empezar definiendo su naturaleza y esencia. Una vez se haya encontrado esta definición, todas las propiedades de la cosa pueden obtenerse de una manera estrictamente deductiva. Pero una definición no es adecuada mientras se limite a designar una cualidad especial del sujeto. La verdadera definición debe ser "genética" o "causal". Tiene que decirnos no sólo *qué* es la cosa, sino *por qué* es. Solamente de este modo podemos llegar a penetrarla realmente. *Ubi generatio nulla*, dice Hobbes, *... ibi nulla philosophia intelligitur*: donde no hay generación, no hay verdadero conocimiento filosófico.<sup>9</sup> Pero esta "generación" Hobbes no la entiende en absoluto como un proceso físico o histórico. Hobbes requiere una definición genética o causal hasta en el campo de la geometría. Los objetos de la geometría hay que construirlos para que puedan comprenderse a fondo. Naturalmente, este acto constructivo es un proceso mental, no un proceso temporal. Lo que se busca es el origen en la razón, no en el tiempo. Se trata de analizar los objetos geométricos hasta llegar a sus elementos primarios, para reconstruirlos después mediante un proceso sintético de pensamiento. El mismo principio rige para los objetos políticos. Cuando Hobbes describe la transición del estado natural al estado social, lo que le importa no es el origen empírico del estado. La cuestión que se debate no es la historia, sino la *validez* del orden social y político. Lo único que importa es el fundamento legal del estado y no su fundamento histórico. La teoría del contrato social respondía a esta cuestión del fundamento legal.

La teoría de Hobbes culmina con la paradójica afirma-

<sup>9</sup> Véase Hobbes, *De corpore*, Pars I, cap. 1, sec. 3 ed. 8, "Opera Philosophica quae Latine scripsit", ed. W. Molesworth (Londres, Bohn, 1839), I, 9.

ción de que el vínculo legal entre el gobernante y sus súbditos, una vez establecido, es indisoluble. El pacto de sumisión, por el cual los individuos renuncian a todos sus derechos y libertades, es la condición necesaria y el primer paso conducente al orden social. Pero, en cierto sentido, también es el último paso. A partir de entonces, los individuos ya no existen como seres independientes. No tienen ya voluntad propia. La voluntad social se ha incorporado al jefe del estado. Y esta voluntad es ilimitada; no existe otro poder por encima o al lado del soberano absoluto.<sup>10</sup> Esta era, evidentemente, una suposición gratuita, a la que no podía justificar o demostrar la idea básica del contrato social. Pues, combinada con la doctrina estoica de los derechos naturales, esta idea conducía a resultados precisamente opuestos. Era manifiesto que los individuos, al ponerse de acuerdo unos con otros y con el gobernante, no podían actuar sino en su propio nombre. No podían crear un orden absolutamente rígido e inmutable; no podían hipotecar su porvenir. Y aún desde el punto de vista de la generación que establecía el contrato, no era posible que abdicaran, de una manera absoluta e incondicional, todos los derechos que ella trasfería al gobernante. Existe, por lo menos, un derecho que no puede cederse o abandonarse: el derecho a la personalidad. Argumentando sobre este principio, los escritores políticos más influyentes del siglo XVII rechazaron las conclusiones que Hobbes proponía. Acusaron al gran lógico de incurrir en una contradicción en los términos. Si un hombre pudiera renunciar a su personalidad, dejaría de ser un ente moral. Se convertiría en una cosa inanimada; ¿cómo podría entonces contraer obligaciones? ¿cómo podría esta cosa hacer una promesa o entrar en un contrato social? Este derecho fundamental, el derecho a la personalidad, incluye en cierto modo a todos los demás. Mantener y desenvolver esta personalidad es un derecho universal. Es algo que no está sujeto a los antojos y las veleidades de los individuos aislados, y que no puede, por lo tanto, transferirse

<sup>10</sup> Véase Hobbes, *De cive*, caps. 5-7; *Leviatán*, caps. 17-19, ed. Fondo de Cultura Económica, 1940, trad. de Manuel Sánchez Sarto.

de un individuo a otro. El contrato de gobierno, que constituye la base legal de todo poder civil, tiene por consiguiente, sus límites propios. No hay ningún *pactum subjectionis*, ningún acto de sumisión por el cual el hombre pueda renunciar a su condición de agente libre y esclavizarse a sí mismo. Pues, con semejante acto de renuncia, el hombre perdería precisamente ese carácter que constituye su naturaleza y su esencia: perdería su humanidad.

## XIV

LA FILOSOFIA DE LA ILUSTRACION  
Y SUS CRITICOS ROMANTICOS

EL PERÍODO de la Ilustración fué uno de los más fecundos, dentro del desarrollo del pensamiento político en el siglo XVIII. La filosofía política no había representado nunca un papel tan importante y decisivo. No era ya considerada como una rama especial de las actividades intelectuales, sino que fué su verdadero foco. Todos los demás intereses teóricos se enderezaban hacia este fin y se concentraban en él. Rousseau dijo en sus *Confesiones*: "De cuantas obras tenía en preparación, la que estuvo en mi cabeza por mucho tiempo, aquella en la que trabajé con la mayor devoción, a la que deseaba dedicar toda mi vida, y que, a mi parecer, iba a consagrar mi reputación era las *Institutions Politiques*. . . Había llegado a persuadirme de que todo estaba radicalmente relacionado con la política, y que, por más que hiciera, ningún pueblo sería otra cosa que aquello que hiciera de él la naturaleza de su gobierno.

Pero, a pesar de este vivo interés en todos los problemas políticos, el período de la Ilustración no elaboró una nueva filosofía política. Al estudiar las obras de los autores más famosos e influyentes, nos sorprende descubrir que no contienen ninguna teoría totalmente nueva. Las mismas ideas se repiten una y otra vez: ideas que no fueron creadas por el siglo XVIII. Rousseau, a quien le gusta cultivar la paradoja,

<sup>1</sup> Rousseau, *Confesiones*, libro IX.

emplea un tono muy distinto y muy serio cuando se ocupa de política. En su concepción del objeto y el método de la filosofía política, en su doctrina de los derechos inalienables e irrevocables del hombre, no hay apenas nada que no tenga su paralelo y su modelo en los libros de Locke, Grocio o Pufendorf. El mérito de Rousseau y de sus contemporáneos reside en otro campo. De la política, a ellos les interesaba mucho más la *vida* que la *doctrina*. No querían demostrar los primeros principios de la vida social del hombre, sino afirmarlos y aplicarlos. En cuestiones de política, los escritores del siglo XVIII nunca pretendieron ser originales. De hecho, consideraban que la originalidad en este campo era muy sospechosa. Los enciclopedistas franceses, que fueron los portavoces de la época, prevenían siempre contra el peligro de lo que ellos llamaban *l'esprit de système*. No ambicionaban emular los grandes sistemas del siglo XVII, los sistemas de Descartes, Spinoza o Leibniz. El siglo XVII había sido un siglo metafísico, y había creado una metafísica de la naturaleza y una metafísica de la moral. El período de la Ilustración perdió el interés en las especulaciones metafísicas. Toda su energía se concentró en otro punto, y no fué tanto una energía de pensamiento cuanto una energía de acción. Las "ideas" no se consideraban ya como "ideas abstractas". Con ellas se forjaban las armas para la gran lucha política. No se trataba en ningún caso de que estas armas fueran nuevas, sino de que fueran eficaces. Y muchas veces resultó que las armas mejores y más poderosas eran las más viejas.

Para los autores de la Gran Enciclopedia y para los padres de la democracia norteamericana, la cuestión de si sus ideas eran nuevas o no apenas hubiera tenido sentido. Todos ellos estaban convencidos de que esas ideas eran, en cierto modo, tan viejas como el mundo. Las consideraban como algo que había existido siempre y en todas partes, como algo en lo que todo el mundo creía: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. La *raison*, dijo La Bruyère, *est de tous les climats*. "El objeto de la Declaración de Independencia, escribió Jefferson el 8 de mayo de 1825 en una carta a Henry Lee, no consistió