

MARIO VELASQUEZ SANCHEZ

## CONCEPCION DEL ESTADO

A TRAVES DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS DE PLATON,  
ARISTOTELES, SANTO TOMAS, MAQUIAVELO, HOBBS,  
MONTESQUIEU Y MARX

Hemos querido darle a este trabajo un sello absolutamente personal. Para ello, hemos sacado lo expuesto de las propias obras de los autores comentados, sin reducir nuestra labor a la copia de textos ajenos. Esto no quiere decir que rechazemos el principio de autoridad, pero no le damos la significación extremada de los que creen no poder opinar de manera distinta que los cerebros afamados. El "magister dixit ergo ita est" no puede ser el fundamento que sostenga la formación intelectual de una nueva generación, porque, a más de suponer el estacionamiento de la ciencia, implica una pereza mental que se aferra a la ley del menor esfuerzo como su única justificación. Nos atrevemos a pensar que el prurito de la copia, casi el único que vale dentro de nuestro ambiente intelectual, está consumiendo a una América que lee mucho pero que profundiza poco. No queremos aparecer como espíritus superiores, mas nos enorgullece el hecho de haber sacado de sus fuentes puras los pensamientos que a continuación se exponen.

### PLATON

Fue discípulo de Sócrates y representa a su maestro discutiendo con sus amigos y con los sofistas en su obra "El Estado" o "La República". Sócrates no fue, sin embargo, —según Jorge del Vecchio— el constructor del sistema de Platón, pues aunque abrió vías a la especulación filosófica, no produjo un sistema completo.

A medida que se corre la vista por la obra de Platón se siente el lector absorbido dentro de una concepción global del Estado que le domina por completo. Y es porque Platón ofrece allí la idea de un Estado ideal que no se compadece con la realidad ni con la individualidad humana en el más pequeño de sus roces.

Empieza platón tratando de la justicia. No acepta que lo justo consista en dar a cada uno lo suyo, pues eso se reduciría a aceptar que es justo lo que favorece al amigo y lo que daña al enemigo, pues “úno no debe a su enemigo sino aquello que cuadra con la enemistad, es decir, lo que le cause daño”. Refuta también la concepción de lo justo como todo aquello que es ventajoso para el más fuerte. La argumentación sofística se reduce a exponer que todo Estado da y hace ejecutivas las leyes que le convienen, por lo cual la justicia consiste en la observancia de un interés del gobierno, o sea, del más fuerte. Pero Platón rechaza esta interpretación y llega hasta la conclusión de que quien gobierna no lo hace por alcanzar su interés personal sino el de todos los asociados.

El principio básico del sistema político de Platón se levanta sobre la idea de la justicia concebida a su manera. La justicia es una virtud y la injusticia es vicio. El justo es feliz y ser feliz es ventajoso. La justicia se encuentra tanto en los hombres como en los Estados, y como éstos son más grandes, la justicia puede muy bien encontrarse en ellos con caracteres más grandes y más fáciles de discernir.

Lo que da nacimiento al Estado, al decir de Platón, es “la impotencia en que se encuentra el individuo para bastarse a sí mismo y la necesidad que tiene de multitud de cosas. Los fundamentos del Estado no pueden ser otros que las necesidades”.

Al discurrir sobre el crecimiento del Estado va haciendo de éste un perfecto organismo dentro del cual encaja la actividad particular preestablecida hacia un fin determinado. Los hombres sólo deben ser dueños de sí mismos en lo que respecta a la comida, a la bebida y a los placeres de los sentidos. Mas no se puede tomar la expresión “dueño de sí mismo” al pié de la letra, pues quien es dueño de sí mismo es esclavo de sí mismo, y el que sea su propio esclavo será también su propio amo, dado que se hace referencia a una misma persona. Por esta expresión hay que entender el dominio que la parte mejor del alma ejerce sobre la que es menos buena. El Estado es, pues, un todo constituido por los hombres de una manera tan sólida, que sólo así puede llegar a manifestarse esa relación armónica entre las varias partes. Dentro del Estado, la justicia es la adecuación del individuo a

A medida que se corre la vista por la obra de Platón se siente el lector absorbido dentro de una concepción global del Estado que le domina por completo. Y es porque Platón ofrece allí la idea de un Estado ideal que no se compadece con la realidad ni con la individualidad humana en el más pequeño de sus rózos.

Empieza platón tratando de la justicia. No acepta que lo justo consista en dar a cada uno lo suyo, pues eso se reduciría a aceptar que es justo lo que favorece al amigo y lo que daña al enemigo, pues “úno no debe a su enemigo sino aquello que cuadra con la enemistad, es decir, lo que le cause daño”. Refuta también la concepción de lo justo como todo aquello que es ventajoso para el más fuerte. La argumentación sofística se reduce a exponer que todo Estado da y hace ejecutivas las leyes que le convienen, por lo cual la justicia consiste en la observancia de un interés del gobierno, o sea, del más fuerte. Pero Platón rechaza esta interpretación y llega hasta la conclusión de que quien gobierna no lo hace por alcanzar su interés personal sino el de todos los asociados.

El principio básico del sistema político de Platón se levanta sobre la idea de la justicia concebida a su manera. La justicia es una virtud y la injusticia es vicio. El justo es feliz y ser feliz es ventajoso. La justicia se encuentra tanto en los hombres como en los Estados, y como éstos son más grandes, la justicia puede muy bien encontrarse en ellos con caracteres más grandes y más fáciles de discernir.

Lo que da nacimiento al Estado, al decir de Platón, es “la impotencia en que se encuentra el individuo para bastarse a sí mismo y la necesidad que tiene de multitud de cosas. Los fundamentos del Estado no pueden ser otros que las necesidades”.

Al discurrir sobre el crecimiento del Estado va haciendo de éste un perfecto organismo dentro del cual encaja la actividad particular preestablecida hacia un fin determinado. Los hombres sólo deben ser dueños de sí mismos en lo que respecta a la comida, a la bebida y a los placeres de los sentidos. Mas no se puede tomar la expresión “dueño de sí mismo” al pié de la letra, pues quien es dueño de sí mismo es esclavo de sí mismo, y el que sea su propio esclavo será también su propio amo, dado que se hace referencia a una misma persona. Por esta expresión hay que entender el dominio que la parte mejor del alma ejerce sobre la que es menos buena. El Estado es, pues, un todo constituido por los hombres de una manera tan sólida, que sólo así puede llegar a manifestarse esa relación armónica entre las varias partes. Dentro del Estado, la justicia es la adecuación del individuo a

la labor que debe desempeñar de acuerdo con las aptitudes naturales que lo capacitan para ello.

Las virtudes del Estado, dentro del sistema platónico, son: la *prudencia*, que tiene la singularidad de reinar en razón de la prevalencia del buen consejo. Donde éste existe, se encuentra la ciencia, puesto que ésta es la que permite tomar medidas justas. Pero no es por la ciencia de los ebanistas, carpinteros, y otras análogas, por lo que el Estado es sabio y prudente en sus consejos, sino por aquella ciencia cuyo fin sea deliberar sobre el Estado entero para reglamentar de la mejor manera su organización interior y sus relaciones con los demás Estados. Dicha ciencia se propone la salvaguardia del Estado, y reside en los magistrados, que son el cuerpo menos numeroso que la naturaleza produce. Sigue el *valor*, que es una especie de conservación, por medio de la educación, de la opinión que dan las leyes sobre las cosas que hay que temer, sobre su naturaleza y su carácter. "El valor es esa potencialidad y esa perpetuidad de opinión justa y legítima sobre las cosas que han de temerse y sobre las que ningún temor inspiran". El valor reside en los ciudadanos encargados de hacer la guerra y combatir por el Estado. Y en tercer término, está la *temperancia*, consistente en cierta armonía, por cuanto la parte superior del Estado, prudente y dueña de sus acciones, domina la parte inferior, o sea esa multitud de pasiones, placeres y dolores que residen en esos hombres que se dan el calificativo de libres y que no valen gran cosa.

La prudencia y el valor pertenecen exclusivamente a las partes que deben mandar, es decir, a los magistrados, que representan la primera, y a los guerreros, que tienen el segundo. La temperancia, en cambio, está repartida en todo el organismo social, estableciendo entre las dos primeras clases y las desvalidas un perfecto acuerdo en relación con las riquezas, la fuerza etc.. La temperancia es, pues, una armonía establecida por la naturaleza entre la parte superior y la parte inferior de un Estado y que decide cuál de ellas ha de gobernar a la otra.

La justicia consiste en esa independencia que se mantiene entre las tres virtudes del Estado. No podría decirse con precisión absoluta cuál de las tres virtudes contribuye en mayor escala a su perfección; pero hay que conservar necesariamente a cada uno dentro de los límites que su misma condición le han determinado, valga decir, el empleo o situación única que ejerza el ciudadano en fuerza de la circunstancia fatal de su nacimiento o de sus disposiciones. Si algo funesto puede ocurrirle al Estado, ello no es otra cosa que la confusión o el

desconocimiento de esos tres órdenes. La permanencia de cada uno en su esfera respectiva es la justicia; lo contrario sería la injusticia. “Cuando cada clase del Estado, la de los mercenarios, la de los guerreros y la de los magistrados, se mantiene dentro de los límites de su empleo especial, el estado de las cosas será contrario a la injusticia y nos da un Estado justo. Pero si aquél a quien la naturaleza ha destinado a ser artesano o mercenario, enorgullecido de sus riquezas, de su crédito, de su fuerza o de cualquiera otra ventaja semejante, pretende elevarse al rango de guerrero, y éste último al de magistrado y de guardián sin ser digno de tal cosa; si al efecto cambian unos con otros los instrumentos propios de sus profesiones y las ventajas que les son inherentes; o si el mismo hombre pretende llenar a la vez estas funciones diferentes; en ese caso creo que desorden y confusión tales acarrearán la ruina del Estado”.

Se tiene, pues, que deben existir en el Estado tres órdenes distintos: el de los magistrados, el de los guerreros y el de los artesanos. A cada orden pertenece una virtud: al primero, la prudencia; al segundo, el valor; y al tercero, la temperancia. Estas tres virtudes concurren al perfeccionamiento del Estado por medio de la justicia.

Platón se refiere luego al individuo. El alma del hombre está compuesta de tres partes: la primera es la parte que piensa y razona; la segunda es la que ama o desea; la tercera es la que estimula y anima. La meditación que pesa los hechos y mide sus consecuencias es muy distinta, y regularmente antagónica, de aquellos impulsos que se manifiestan en el alma para inclinarla en un sentido determinado. Así, por ejemplo, un principio que prohíba beber licor proviene de la razón; en cambio, el que induce a beberlo emana del sufrimiento. En esta lucha interior entre el mandato de la razón y la fuerza del placer, la primera sería vencida si no viniera en su ayuda otra fuerza que la sostiene en su firmeza hasta dominar el deseo. Esta fuerza es la cólera, es decir, el ánimo o coraje que presta sus armas en defensa de la razón. Tres son, pues, las partes del alma del hombre: la razón que aclara y ordena; el ánimo o coraje que auxilia a la razón; y los sentidos o parte concupiscente que obedecen.

Llega entonces Platón a la primera consecuencia de sus reflexiones: en el Estado y en el individuo hay partes correspondientes y en igual número. El magistrado gobierna por la prudencia y el hombre manda por la razón; el guerrero defiende con el valor al Estado, y en el hombre el coraje auxilia la razón; el artesano obedece a las dos clases superiores del Estado, y la concupiscencia es dominada por las dos

partes superiores del alma. Luego, como estas tres partes del hombre corresponden a los tres órdenes del Estado, y como entre las unas y las otras hay completa conformidad, se puede concluir que cuanto hace justo al Estado, hace justo también al individuo. He aquí, pues, la trascendental conclusión que sustenta todo el sistema político platónico: el hombre concebido, no como fuerza individual que se mueve al impulso de sus propias espontaneidades, sino como un autómatas que justifica sus hechos con la iniciativa del Estado, y que está colocado en una situación de asimilación absoluta por razones de completa identidad.

Pero no quiere Platón considerar mero sueño lo que anhela, y por eso va diciendo cómo ha de ejecutarse tal o cual principio, no parando mientes en la posibilidad de llevarlo a cabo, y de aquí que arrase todo lo que pueda llegar a ser óbice para el perfeccionamiento de su concepción política. Comprendiendo, desde luego, que de dos partes, la física y la espiritual, se compone la persona humana, determina detalladamente todo lo que ha de hacerse para fundir la individualidad dentro de la masa dinámica del Estado.

Por lo que hace a la educación, le parece mejor aplicar primero la gimnástica que la música. (No hay que creer que por música se entiende en este caso la perfecta combinación de los sonidos en orden a un fin agradable, sino el conjunto de todas aquellas ciencias y artes que contribuyen a la formación del espíritu, como la filosofía, la poesía, el canto, y los discursos). La formación del cuerpo constituye el objeto de la gimnástica. Una educación que templó los nervios y endurece los músculos es ya una base de justicia dentro del Estado, puesto que capacita a cada uno de los asociados, sea cualquiera la clase a que pertenezca, para desempeñar con perfección la labor que le corresponde. Pero como no sólo hay hombres, también deben ser disciplinadas en la gimnástica las mujeres, sin pretender desviar la verdadera significación del acto de una mujer que se desnuda —pues es lo más propio— para prepararse al desarrollo de una función que ha de llenar, hacia un sentido inmoral que choca con la labor que se realiza. El Estado necesita hombres y mujeres fuertes, capaces de cumplir el itinerario que les traza su condición particular, y aptos para defenderlo en caso de ataque enemigo.

Una vez avanzada o perfeccionada la gimnástica, se ha de pasar a la formación musical, con el objeto de completar espiritualmente la educación material que la primera proporciona. Se justifica la prioridad de la gimnástica sobre la música, en el orden cronológico, porque en un cuerpo débil y enfermizo no caben los bellos principios de esas

grandes ciencias que forman la música. Además, si el niño, todavía sin una fuerte constitución corpórea que se refleja en fortaleza espiritual, va a escuchar los relatos de la literatura fabulosa, comenzará oyendo la multitud de invenciones fantásticas y mentirosas que se han hecho sólo para divertirlo, con gran perjuicio para su educación. “En nuestro Estado —dice Platón— no será permitido decir delante de un joven que nada tiene de extraordinario que un hijo cometa los mayores crímenes ni que ejecute las más crueles venganzas por injusticias que haya recibido de su padre, porque no hará sino seguir el ejemplo de los primeros y más exaltados dioses”. Hay que desechar también las representaciones simbólicas y las narraciones sobre los odios que han armado a los héroes contra sus vecinos, pues eso sería enseñarles a dividirse por medio de la discordia. Tampoco hay que mentirles respecto a Dios: Dios es bueno y es menester mostrarlo así, pues lo que es bueno no es perjudicial. La primera norma respecto a la divinidad será enseñar que Dios no es autor de todo lo creado, sino únicamente del bien; y la segunda, en hacer de los dioses seres que no cambien de naturaleza, o sea, no considerarlos como hechiceros que toman variadas formas para engañar con sus palabras y con sus actos a los hombres.

Pero no sólo en un campo de formación espiritual se exige la unificación de los hombres dentro de un mismo ambiente, sino que se hace indispensable la educación del valor. Es menester borrar toda la literatura que habla de tormentos eternos; que hace temer a la muerte; que estremece con los terribles y pavorosos nombres del cocito, la estigia, los manes; que llevan al alma la convicción de que es preferible ser esclavo a perder la vida. Nada de lamentos literarios, nada de fábulas indignas, nada de risas excesivas, nada de gemidos y de lágrimas. La constitución fuerte del Estado obliga a rechazar todo aquello que mengüe su propia fortaleza.

Secuela de aquella educación controlada y férrea es el derecho que el mismo Estado tiene para reclamar hombres completos que puedan cumplir la misión que se les asigne: que no vivan los enfermos, que mueran los malvados. “Así, pues, tú establecerás en el Estado una disciplina y una jurisprudencia, como las entendemos nosotros, que se limiten a impartir sus cuidados a aquellos ciudadanos que tengan bien constituídos el cuerpo y el alma. Y en cuanto aquellos que no tengan el cuerpo sano, se les dejará morir, y a los que tengan el alma incorregible y perversa, se les dará la muerte”.

He aquí, pues, la absorción absoluta del cuerpo y de la inteligencia de los hombres, característica del sistema político de Platón. Derivación consecuente de todo lo anterior es la prohibición terminante de individualizar la actividad autónoma de los hombres. Una norma suprema que emana de los magistrados encauza toda la manifestación de la vida privada, y un molde rígido informa la educación: desconocer esa norma o quebrantar ese molde es destrozar las bases del Estado.

Platón justifica, en bien de su Estado, la mentira de los magistrados en ciertos casos y en razón de ciertas conveniencias, como cuando sirve para desviar los designios de aquéllos que por el furor o la demencia son impelidos a cometer una mala acción. Fuera de esto, "corresponde a los magistrados más que a ningún otro el mentir para engañar al enemigo o a los ciudadanos en interés del Estado". No está de por demás decir que para Platón la verdadera mentira es la ignorancia que afecta el alma de aquellos que han sido engañados; la mentira en las palabras no es sino una imitación del sentimiento que experimenta el alma.

Para rematar el edificio que construye, Platón tiene necesidad de eliminar también a las sociedades intermedias. El matrimonio ha de ser reemplazado por la comunidad de mujeres, y la propiedad privada, por la comunidad de patrimonios. "Es, pues, —dice en "La República"— cosa aceptada entre nosotros que en un Estado que aspira a la perfección todo debe ser común, las mujeres, los hijos, la educación, los ejercicios relacionados con la guerra y la paz, y que los jefes han de ser hombres perfectamente entendidos en la filosofía y en la ciencia militar. También estamos de acuerdo en que, ciñéndose a su institución, los jefes alojarán a los guerreros en habitaciones como las que hemos descrito, comunes a todos, en las cuales nadie posea nada en propiedad, y en las cuales se establecerán todos juntos". Y en su otra obra, "De las Leyes", citado por Balmes en su "Historia de la Filosofía", afirma: "El Estado más perfecto será aquel en el cual se practique más al pie de la letra y cumplidamente el antiguo adagio de que todo es realmente común entre los amigos. Dondequiera que suceda o deba suceder un día que sean comunes las mujeres, los hijos, los bienes, empleándose todo el cuidado posible a fin de que desaparezca del trato de los hombres hasta la palabra propiedad, de modo que lleguen a ser comunes en cuanto sea dable aun las cosas que la naturaleza ha concedido al hombre en propiedad, como los ojos, las manos, hasta tal punto que todos los ciudadanos crean obrar, oír, ver, en común, y aprueben o censuren todos unas mismas cosas, y sus penas y



placeres tengan unos mismos objetos, en una palabra, dondequiera que las leyes se propongan hacer al Estado perfectamente *uno*, allí hay el colmo de la virtud política, y las leyes no pueden tener dirección mejor. Ese Estado, ya sea morada de dioses o hijo de dioses, es la misión de la más cumplida felicidad.”

Ha querido Platón armonizar su pensamiento ideal con la realidad práctica que cree poder ver realizada; es decir, no ha reducido sus exposiciones a discriminaciones imaginarias, sino que quiere hacer concordar su pensamiento con el desarrollo de las instituciones políticas. Lo que habría que averiguar es si existe un dato definitivo en referencia con la distinción que se hace entre lo que es teoría y lo que constituye la práctica. No hay, con todo, una separación esencial entre estas dos expresiones que para muchos, por lo regular, se excluyen. Mas no es propio llamar teoría a una serie de conceptos especulativos que no se acomodan a ninguna posibilidad de realización, pues nunca es permitido, sin dar de bofetadas al buen sentido, enunciar una serie de juicios que nada tienen que envidiar a la insulsa charlatanería de los imbéciles. La verdadera teoría prepara la fecundidad de un sistema definido claramente por medio de un conjunto de ideas afines y respetables. Cuando Platón amordaza la individualidad del hombre y lo clausura en un total poderoso y fuerte, que es el Estado, traza una teoría que es inmoral, cuando no imposible, porque destruye la misma naturaleza humana, que quiere tomar la dirección de sus propias acciones. Mas no sólo empequeñece esta fuerza individual por la que el hombre se manifiesta hasta reducirla a la nada, sino que eleva a su más alto grado la dominación del Estado, haciendo aparecer la aceptación del absolutismo como consecuencia de una virtud, la temperancia, que no tiene más misión en el fondo que hacer a los infelices sumisos ante quienes los gobiernan.

Para terminar, Platón acepta cuatro clases de gobiernos: el primero es soberbio, envidioso y aristócrata, como el de Esparta; el segundo es el gobierno oligárquico, preñado de males múltiples; el tercero es la democracia; y el cuarto, la verdadera tiranía, que es el mayor mal que puede sobrevenir a un Estado. La democracia es para Platón una especie de mercados de gobiernos de toda clase y en la cual cada uno puede organizar y ordenar su vida, pisoteando así todas las normas del Estado ideal. Y se pasma al afirmar que en el Estado democrático se extrema hasta el punto de que todos los ciudadanos, los simples habitantes, y aún los extranjeros, se atreven a aspirar al goce de los mismos derechos.

He aquí, someramente vistas, las bases platónicas que generan ese Estado absoluto, entidad única, dentro de la cual no caben los derechos individuales ni las sociedades intermedias. Las semejanzas del Estado platónico con los totalitarismos de nuestros tiempos, están demostrando que los nuevos sistemas absorbentes de la individualidad, sea cualquiera su justificación, son cosas viejas en el mundo y no descubrimientos geniales de razas superiores.

### ARISTOTELES

Fue discípulo de Platón y más tarde preceptor de Alejandro Magno. La obra que concierne al presente estudio es "La Política", compuesta de ocho libros, la cual no ha llegado completa hasta nosotros. Este autor, a diferencia de su maestro, no se abstrae en un ideal que acomoda la vida real a ciertas concepciones políticas; antes bien, observa con más detenimiento los hechos y se eleva a los principios que, rectamente aplicados, deben constituir el Estado. En las cuestiones filosóficas no hay mucha disparidad de conceptos entre los dos autores, pero Aristóteles rechaza en ocasiones las teorías políticas de Platón.

Aristóteles considera que el Estado no es el resultado de una alianza voluntaria, sino un producto del instinto social de los hombres; éstos son animales políticos que constituyen una unidad orgánica que tiende a perfeccionar la vida por medio de la virtud para alcanzar la felicidad universal. La política es la parte de la filosofía que se aplica al estudio de las cosas humanas.

Empieza Aristóteles por definir lo que es ciudadano: no acepta como tal al que tiene este título sólo en virtud de un decreto, del mero domicilio o de circunstancias de edad. "El verdadero ciudadano en todo gobierno es aquel que tiene el derecho de llegar a las magistraturas instituídas en toda asociación política que dispone de medios para satisfacer las necesidades que han concurrido a su formación". La justa concesión de la ciudadanía es la que determina la identidad del Estado al través de todas las vicisitudes que atraviesa, pues sobre este concepto se levanta la estabilidad de la organización política. Si ésta cambia, no hay duda de que el Estado no será el mismo: su estructura comenzará a sufrir las transformaciones provenientes de nuevas modalidades nacidas de medidas distintas a las que precisaban anteriormente su constitución, y su nueva posición política encubrirá la antigua, por incorporación en el Estado de principios diferentes a los que le habían dado su antigua personalidad.

Dice Aristóteles que un gobierno es bueno cuando está constituido con miras al interés general, porque lo severamente justo no admite que pueda apropiarse el beneficio para aquellos que deban procurarlo. Nada impide que un maestro de gimnasia pueda ejercitarse con sus alumnos y, sin embargo, no lo hace en beneficio suyo sino de éstos; no obstante nadie niega que puede participar de tales beneficios, como que hace entonces de gimnasta. Así, el gobernante participa del beneficio por una especie de comunicación de intereses comunes, pero no porque lo que haga quiera hacerlo en su provecho particular.

Cuando es uno solo el que gobierna atendiendo al interés general, el gobierno se llama monarquía; cuando el poder lo ejercen varias personas con la misma preocupación, el gobierno toma el nombre de aristocracia; el gobierno de todos, con el mismo fin, se llama república. Estas tres formas de gobierno pueden sufrir desviaciones que destruyen su naturaleza íntima y su fin último, que es la utilidad de todos los asociados: la degradación de la monarquía se denomina tiranía, que es el gobierno de uno solo con mira a su provecho personal; la aristocracia puede degenerar en oligarquía, que consiste en la autoridad suprema de los ricos en favor de su clase; la república puede desviarse hacia la demagogia, que es el abuso del poder en beneficio de los pobres.

Acerca de la monarquía concibe Aristóteles cuatro clases: la primera es la de Esparta, monarquía hereditaria o electiva, en la cual el monarca no es más que un general inamovible investido de poderes supremos; la segunda es aquella que siendo despótica por sus atribuciones, no se considera como tal, dada la conformación social de algunos pueblos bárbaros que, de acuerdo con las costumbres y las leyes propias, no la consideran opresora; la tercera es la AESIMNETIA, tiránica porque es absoluta, y monárquica porque aparece como efecto de una elección y la sumisión es voluntaria; la cuarta clase la constituye aquella monarquía sustentada por la ley, la costumbre y la voluntad de los pueblos, y en la cual los monarcas detentan el mando supremo de la guerra, de los sacrificios y de la justicia. Aristóteles resume así estas cuatro clases, comenzando por el orden inverso al descrito anteriormente: "Son cuatro, pues, las especies de monarquías que hemos hallado: la de los tiempos heroicos, basada en la sumisión voluntaria, y limitada a la autoridad en la guerra, la religión y la justicia; la de los pueblos bárbaros, especie de despotismo hereditario basado en la ley; la aesimnetia, tiranía constituida por sufragios libres;

y por último, la de Esparta, que no es realmente sino un generalato vinculado a una raza”.

Para el efecto de definir su situación ideológica frente al gobierno monárquico, Aristóteles estudia principalmente la primera monarquía que él ha mencionado, es decir, la sustentada por la ley, la voluntad y la costumbre. Este autor no es partidario de la monarquía, pues un hombre solo no es competente para desentrañar toda la profundidad psicológica de un pueblo, ni aun ciñéndose a la ley para resolver las situaciones que se presenten: la ley no es detallista, sino que habla y rige para las generalidades, y poner a uno solo a resolver cuando la ley calla, sería someter al Estado al arbitrio de un hombre que como todos está lleno de pasiones. Mas no es imposible la existencia de un hombre virtuoso, y en ese caso a él debe entregarse el poder. ¿Será justo y equitativo condenarle al ostracismo para evitar su preponderancia? ¿Se le dejará, más bien, sometido a la ley que rige para los demás? Lo primero sería cometer una injusticia que redundaría en mal del mismo Estado; pero lo segundo sería alterar el orden de la naturaleza, que quiere que la virtud esté siempre en primer orden. ¿Qué hacer? Pues como a la virtud pertenecen todos los honores, debe concederse a este hombre de tan rara y extraordinaria virtud la magistratura permanente. Este parece ser el único caso en que Aristóteles, no siendo partidario de la monarquía por considerar, como se ha dicho, insuficiente y a veces apasionado el arbitrio de un solo hombre, la acepta, sin embargo, tratándose de alguien eminentemente virtuoso que la ejerza. Desde el momento que el monarca no sea virtuoso, la monarquía será una aberrante y acentuada tiranía, que es el peor de los gobiernos.

Hombres de tan elevada virtud son demasiado raros para reducir el sistema de gobierno a la única forma de la monarquía, y un hombre solo con las riendas del poder es siempre peligroso para el Estado, por las razones antes expuestas. Siendo poco común el primer caso y desventajoso el segundo, es preferible someter las decisiones al juicio de todos, porque la muchedumbre perfecciona la acción por el roce pulidor de unos espíritus con otros, y porque, además, es menos corruptible que un hombre solo. No se justifica tampoco que estando constituido el Estado por seres libres e iguales, uno solo gobierne a todos los demás, pues hombres naturalmente iguales, deben, según los principios de la justicia, tener derechos iguales. De aquí que sea preferible someter las definiciones políticas a todos o a una mayoría ilustrada y virtuosa que tendrá presente el beneficio de la colec-

tividad. Esta clase de gobierno es la aristocracia, en la cual el pueblo, sin dejar de ser libre, obedece a hombres de virtud superior.

Habiendo hablado ya de la monarquía y de la aristocracia, hay que conocer el pensamiento aristotélico respecto a la república. Un gobierno es republicano cuando todos los ciudadanos tienen, aparte de instinto guerrero, capacidad para mandar y obedecer protegidos por una ley que asegure la distribución de los poderes conforme al censo y al mérito de cada uno. La república es una combinación de oligarquía y democracia, de modo que hay que saber en qué consiste cada una de éstas para conocer la naturaleza de aquélla.

Considera el filósofo que la división en clases sociales no puede ceñirse a la más estricta exigencia de las circunstancias, es decir, que no puede hablarse enfáticamente de profesiones separadas por abismos insalvables: nada impide que un mismo ciudadano desempeñe varios oficios, sin que pueda en justicia clasificársele en uno solo de ellos. Lo único que no puede hallarse al tiempo mismo en una sola persona es su capacidad económica más o menos grande: nadie, en efecto, puede a la vez ser rico y pobre, pues los dos términos se excluyen. Dos constituciones nacen de las modalidades propias de cada una de estas dos situaciones exclusivas: la oligarquía y la democracia.

Hay oligarquía allí donde los ricos y los nobles monopolizan la supremacía política. Pueden ser de cuatro clases las oligarquías: la primera exige para llegar a las magistraturas un censo suficientemente elevado para que no asciendan hasta ellas los pobres; la segunda demanda un censo más reducido, pero en cambio son los mismos magistrados los que nombran a quienes han de llenar las vacantes; si se puede nombrar a cualquiera que sea virtuoso, el régimen es aristocrático, y en caso contrario, oligárquico; en la tercera clase, las magistraturas son hereditarias; y en la cuarta, la norma legal es reemplazada por la soberanía de los magistrados. Las tres primeras clases admiten la soberanía de la ley, pero la última es detestable porque en este caso los hombres lo son todo y la ley no es nada.

En cuanto a la democracia, el poder de los pobres constituye este gobierno. Hay también cuatro especies de democracia: en la primera existe el carácter distintivo de la igualdad; en la segunda se llega a la magistratura mediante un censo módico que hace elegibles a los que lo pagan; la tercera es la que permite que todo ciudadano llegue a ser magistrado, pero quedando bajo la ordenación suprema de la ley; y en la cuarta, la ley no opone ninguna traba, porque esa misma ley no

tiene fuerza contra los decretos de la muchedumbre. Esta es la demagogia, "despotismo de muchos", como la llama Homero.

Concluye Aristóteles diciendo que el fin de la aristocracia es la virtud; el de la oligarquía, la riqueza; y el de la democracia, la libertad.

La república se constituye "como se constituye el símbolo del amor reuniendo las sortijas de los amantes", por la combinación de la oligarquía y de la democracia. Hay tres formas posibles de combinación: en primer lugar, se pueden reunir las dos legislaciones en una materia cualquiera, por ejemplo, en el poder judicial; la segunda combinación consiste en modificar proporcionalmente las leyes de ambos sistemas; y la tercera manera se efectúa cuando se crean instituciones que tienen algo de ambas. "Para constituir una república verdadera deben combinarse la oligarquía y la democracia sin que ni una ni otra domine; es necesario que se mantenga por sí misma, independientemente de toda voluntad extraña, es decir, que la combinación debe ser de modo que ninguno de los partidos de la ciudad pretenda la revolución".

Aristóteles entiende por Estado perfecto aquel que asegura a los ciudadanos la mayor dicha compatible con su condición individual, justamente con la posesión pacífica de todos sus bienes y derechos. La vida perfecta del hombre comprende tres clases de bienes, sin los cuales no existe el hombre dichoso: bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes exteriores. A los magistrados les corresponde señalar los medios que aseguren la obtención de la dicha y seguridad de los ciudadanos, y procurar a todos los bienes del alma, de los cuales se origina la virtud, esencia de un Estado perfecto. Si se atendiera al libre arbitrio de cada fuerza individual o si ésta se despreciara hasta ser eliminada, no habría virtud: La virtud consiste en el ejercicio de las facultades operativas de acuerdo con la razón, y es un término medio o un equilibrio entre los extremos de abandono y abuso de la persona humana. En cuanto a los bienes del cuerpo, no hay que imaginar que puedan ser descuidados, sin la inmediata influencia perniciosa sobre los bienes del alma. Por último, en cuanto a los bienes exteriores, ellos no han de constituir toda la ambición del hombre, porque no son estos bienes los que adquieren y conservan la virtud, sino ésta la que tiene este efecto sobre tales bienes. Mas la virtud no vive por sí sola; necesita practicarse, aplicarse a las ejecuciones que han de acomodarse a la vida social: he aquí por qué la vida activa es mejor que la privada, tanto para los hombres como para los Estados. Pero no hay que creer

que por vida activa se entiende la relación con los demás hombres; la vida activa es, en el fondo, una norma directriz que pone orden en los actos exteriores, adecuándolos a las meditaciones que tienen como fin el análisis de las situaciones que se pretenden alcanzar.

No basta determinar esas normas; es necesario, además, disponer de una fuerza especial que las defienda de los ataques que pretendan conculcarlas. Se hace, pues, imprescindible la existencia de los guerreros, cuya misión es mantener incólumes los principios que informan la organización política.

Al determinar la posición del hombre frente al Estado, dice Aristóteles que el ciudadano se refiere a éste para procurar la conservación de la entidad política. El hombre perfecto, es decir, el hombre de bien como particular, es uno y absoluto en su virtud, porque la virtud es una y absoluta. Al Estado le conviene que los hombres no sean perfectos, pues ello equivaldría a decir que no habría distinción de funciones, ya que la virtud los haría a todos idénticos. Porque no es lo mismo decir *buen ciudadano* que *hombre perfecto*, pues el primero mira el carácter social del individuo, en tanto que el segundo se refiere al hombre en sí mismo; el buen ciudadano desarrolla un trabajo definido, con lo cual contribuye al bien común; el hombre perfecto es esencialmente igual en sus manifestaciones exteriores a los otros hombres de la misma categoría. Los gobernantes deben ser hombres perfectos, honrados y prudentes: los gobernados deben ser buenos ciudadanos y han de gozar de confianza racional. Aristóteles describe gráficamente esta diferencia con las siguientes palabras: el que obedece es el obrero que fabrica instrumentos de música; el que manda es el artista que le provoca armonioso sonido.

Aristóteles también absorbe al individuo dentro del Estado, pero no con esa concepción estrecha de Platón, para quien el hombre es sólo un instrumento ciego de la entidad política. En el sistema aristotélico, el hombre pertenece al Estado, no porque éste sea un amo férreo y absoluto, sino porque es el Estado el que, por medio de leyes, regula la vida de los ciudadanos hacia esa finalidad suprema de la virtud; las leyes contienen la justicia en sus tres formas: distributiva, correlativa y correctiva. La primera consiste en la distribución de los provechos y cargas según los méritos, y no en la partición igualitaria del patrimonio común; la segunda es la que trata de equiparar la situación de los hombres, de modo que ni uno ni otro prime en relación al estado en que estuvieren: es un punto intermedio entre el daño y la ganancia, y puede provenir del convenio o de la ley. En este último

caso existirá la justicia correctiva, que puede ser judicial si restablece el equilibrio pese al daño o contrariedad de una parte, o conmutativa, si acomoda las relaciones a una situación preestablecida en la ley. Aristóteles, pues, no anula la personalidad humana frente a la poderosa organización estatal con el criterio de la unidad completa de un todo omnipotente, ni siquiera concibe la entrega forzada de la autonomía individual en favor de un fin justificable por sí mismo. De aquí que, a pesar de considerar que el hombre es para el Estado, no sostenga su doctrina sobre la base de un contenido ético de la organización política que hace bueno el acto humano por el solo hecho de ordenarlo el Estado, o sea, que lo que hace justo al Estado, hace justo también al individuo, como afirma Platón. Al contrario, la misma rigidez de la ley encuentra un lenitivo en la *equidad*, que irrumpe como un guardián de la absorción totalitaria. Compara el estagirita el concepto de equidad a un instrumento antiguo llamado regla lesbica, que, adhiriendo perfectamente a toda la superficie cóncava o convexa del objeto, permitía medirlo con precisión. La ley, de igual manera, se adapta a esas modalidades de las diversas situaciones, sin intentar acomodar con violencia los principios a hechos distintos en esencia y forma. La equidad pule y acomoda la ley a las situaciones que ha de regir, llegando en ocasiones hasta modificarla.

Se comprenderá, pues, que Aristóteles no imagine posible la realización del sueño platónico de destruir todo lo que no sea el Estado. Si el bien es todo aquello que llena el objeto de nuestras aspiraciones, será un bien lo que sea manifestación de una fuerza interna que conduce a un fin honesto; por eso, la familia, base primera de la ciudad, ha de ser amparada por el Estado, el cual ha de proteger asimismo su fuerza fundamental: el matrimonio. Desde luego, Aristóteles se muestra impresionado por la imposibilidad de hacer hombres virtuosos de los enfermos y tarados, y cae en el error de aceptar la aniquilación del embrión, siempre que hay posibilidad de creer que nacerá deforme, pero con la convicción de que el embrión no tenga sentimiento y vida; después de nacido no debe condenársele al abandono sino educársele de una manera distinta a los que han nacido perfectos. Para una descendencia perfecta, el legislador ha de cuidar especialmente a la mujer encinta, haciéndole pedir la protección de los dioses y proporcionándole la tranquilidad del espíritu, porque "los niños en el seno de su madre sienten todas sus impresiones, como los frutos las de la tierra que los alimenta". Además, lo que es ya un concepto moral de fuerza incontrastable, debe ser objeto de deshonor la infidelidad en



el matrimonio, tanto en el hombre como en la mujer, que deben ser castigados como indignos en caso de adulterio. Para la educación de los niños urge primero formar sus hábitos antes que su razón y su cuerpo antes que su espíritu. Completada y nivelada esa educación con la del alma, no hay que dejar predominar fuertemente una de las dos, porque podrán resultar filósofos sin valor o guerreros sin virtud: el término medio debe ser el punto de convergencia de las dos formaciones.

Es cosa común afirmar que sólo a fines del siglo XVIII comenzó a dibujarse la teoría de la división de los poderes del Estado. Sin embargo, Aristóteles, más de trescientos años antes de la Era Cristiana, habló de tres poderes existentes en el Estado que un sabio legislador debe saber armonizar: el deliberante, el ejecutivo y el judicial. Sin pretender entrar a detallar los varios capítulos que el autor dedica a este asunto, se dirá únicamente que un concepto de justicia sopla el espíritu de su división, porque para el filósofo la separación adecuada de los tres poderes garantiza la estabilidad del Estado. Es verdad que la nueva orientación constitucional no admite más que un poder exteriorizado en tres órganos convenientemente delimitados y relacionados; mas tampoco es menos cierto que la variación en el nombre no ha revolucionado el sistema seguido anteriormente. Claro está que las palabras también tienen su técnica y no es razonable emplearlas casualmente, obligándolas a adoptar significaciones de que carecen; pero aún así, el fondo de la cuestión ha quedado intacto.

Para concluir este estudio sobre el sistema aristotélico, hay que recordar que el estagirita cayó en un error que le proporcionó el mismo ambiente de su época: Aristóteles justifica, y aún proclama y defiende la esclavitud: "Un hombre es esclavo por naturaleza cuando por la medida de sus facultades puede pertenecer a otro; y lo que precisamente le hace pertenecer a otro, es el no participar de la razón sino por un sentimiento vago. Los otros animales carentes de razón obedecen a un ciego instinto. Por otra parte, no es grande la diferencia que hay entre el esclavo y la fiera: ambos solamente por su cuerpo son útiles". Y no sólo admite y defiende este fenómeno social, sino que considera absolutamente imposible llegar a prescindir de él. Esto pudiera llegar a realizarse "si un útil pudiese ejecutar el mandato del artista, si la lanzadera tejiese por sí misma, si el arco sacase espontáneamente sonidos a la cítara". El hombre libre ha menester de otros brazos musculosos que efectúen el trabajo que él no tiene por qué eje-

cutar, dado que nació para ser libre y que, en consecuencia, no predomina en él la aptitud física, propia por naturaleza de los esclavos.

He aquí, más o menos especificadas, las bases políticas del sistema aristotélico. Este autor aparece más humano, más reflexivo, más sereno que Platón. Aristóteles parte de observaciones prudentes que le llevan a la proyección más adecuada a la realidad de sus ideas políticas; en cambio, Platón trabaja con su concepción dentro de su propio cerebro, sin mirar la situación real de las relaciones sociales y la necesidad de adecuaciones propias de la persona humana dentro del Estado. Por eso el primero aparece como el más grande y profundo pensador de los tiempos antiguos, superior, si se quiere, a Platón, en lo que a política se refiere.

### SANTO TOMAS DE AQUINO

Desaparecidas transitoriamente las obras filosóficas de los griegos, el pensamiento quedó como estabilizado en un medio de luchas religiosas y políticas, y cuando se reabrieron a la luz, ya había comenzado a solidificarse la doctrina cristiana. El esfuerzo por adecuar la filosofía anterior al dogma cristiano y enfocar la solución de los principios desde un punto intermedio, constituyó el carácter principal y básico de la filosofía escolástica.

El primer representante de esta filosofía es Santo Tomás de Aquino, cuya obra principal es la "Suma Teológica". Se encuentran contactos jurídicos entre las ideas aristotélicas y tomistas, y puede decirse que éstas perfeccionan a las primeras: ambos aceptan que el hombre es un ser social por naturaleza y que el Estado no es una creación impositiva de los más fuertes o de los más astutos, sino un producto natural de la naturaleza social humana. Para Santo Tomás, es una exigencia natural la que induce al ser humano a vivir en común, de la cual resulta que el hombre está sometido al cumplimiento de todo aquello que es indispensable para la misma comunidad. Pero esa fuerza que explica la compactación de los hombres en grupos sociales, no determina qué es el Estado. Las aguas corren por terrenos planos e inclinados en fuerza de una ley física, que explica el origen de los grandes caudales, pero que nada dice acerca de la naturaleza de los mismos. Será esta tendencia natural suficiente para armonizar esas fuerzas egocéntricas que quieren constituirse en ejes de dominación? A menos que se cayera en un error apreciable, no puede aceptarse que el hombre lleve en sí mismo una ley ciega que le asigne una transfor-

mación definitiva que le controle en sus relaciones sociales. La sociedad es un producto natural, es una resultante de características humanas profundas; el Estado no es consecuencia de fuerzas fatales sino un producto de la reflexión humana aplicada a la solución de las dificultades que se presentan a raíz de las disimilitudes entre los humanos: el hombre, por medio de actos perfectamente libres, hace aparecer esa entidad superior que armoniza la vida en sociedad. Santo Tomás compara la aparición del Estado con la formación de la familia: es el instinto sexual el que lleva a la unión al hombre y a la mujer, y sin embargo, el acto que los une es perfectamente libre; así, el Estado se forma en razón del instinto social, pero el hombre, que contribuye con su personalidad a su formación, es libre para constituirlo.

Podría entenderse entonces que Santo Tomás esboza la teoría contractual que autores posteriores habrían de sistematizar más tarde. Sin embargo, no hay que considerar que es imprescindible la existencia de un convenio formal que ligue a los hombres por razones de utilidad y conveniencia; cabe, más bien, interpretar la formación del Estado como obra de un consentimiento tácito que se exteriorizaría por actos conjuntos o de cooperación. El profesor español Luis Recasens Siches, comentando la "Filosofía del Derecho" de Jorge del Vecchio, resume así el pensamiento tomista a este respecto: "El Estado puede muy bien haber nacido al compás de un ritmo natural de desarrollo en las relaciones humanas, y sin embargo, representar su aparición un acto de libre consentimiento".

El Estado abarca la vida social en su totalidad. El hombre, que lleva naturalmente el instinto hacia esa vida, viene a formar parte integrante del Estado, no como un mero sumando de todos aquellos cuyo total es esa entidad nueva, sino como célula de un organismo completo, no de tipo animal, que tiene su vida encajada dentro de leyes fatales, sino de sentido moral, que ha menester de un principio de unidad que aglutine a los miembros y los conduzca al mismo fin. La condición del hombre dentro del Estado es la de un miembro que no tiene razón de ser sin el cuerpo total que le da vida: no puede llenar sus funciones ni satisfacer sus necesidades sino comprendido dentro de esa unidad orgánica que reúne a los hombres para la consecución de los fines y la seguridad de la convivencia humana.

Dos factores constituyen ese principio de unidad: la autoridad del Estado y la subordinación de los ciudadanos. Sería sencillamente imposible fundamentar la ordenación metódica de los fines en un conglomerado que se resquebraja por egoísmos personales y anarquismo.

A la autoridad le corresponde presionar en esos casos en orden a la unificación de las actividades hacia el fin correspondiente. Pero como al mismo tiempo podría la indisciplina de los gobernados estorbar la benéfica acción de la autoridad, se requiere la subordinación del hombre a ésta, no con un criterio de esclavitud sino de armonía. La consecuencia legítima es que el poder del Estado no es un mal sino una necesidad cuya existencia se justifica por la exigencia de toda cooperación.

La “causa formalis” del Estado es la autoridad; ésta es el elemento indispensable a su existencia y el principio imprescindible de su formación: no podría hablarse de un Estado sin implicar la fuerza coercitiva de su personalidad jurídica. Aún dentro de las concepciones amplias de los derechos individuales, la autoridad no puede relegarse a la simple misión de dejar obrar libremente esas fuerzas, evitando sus choques. La unificación o el encauzamiento prudente de todas las actividades, que se requiere indefectiblemente para la determinación de la causa final del Estado, es obra de esa causa formal, es decir, de la autoridad. La causa final determina la dirección de la causa formal y no se propone otra cosa que el bien común de los ciudadanos, idea que debe tener el entusiasmo y el respeto de todos los miembros. La autoridad no ha de perder nunca de vista ese fin supremo a que tiene que llegar, pues de otro modo no se obtendría el concierto humano, remedo del orden divino, donde la causa final es la fuerza que mueve la actividad hacia la adquisición del bien común.

Este bien común, para Santo Tomás, no se reduce al mero aspecto material de bienestar terreno. Tal objetivo sería demasiado restringido, pues sólo mira la parte del hombre destinada a perecer, dejando de lado su alma, que está hecha para sobrevivir a la destrucción de la materia. La virtud, según se vio al estudiar el sistema aristotélico, constituye para el filósofo griego al fin del Estado; pero Santo Tomás amplía y perfecciona este concepto cuando afirma que la virtud es sólo un medio que perfecciona al hombre en el Estado y lo encamina hacia una finalidad eterna. Las leyes encierran ese bien común y hacen mejor al hombre para facilitarle la adquisición del bien supraterrano. De aquí que las leyes son justas cuando “fomentan el bien de la comunidad política”.

Existen tres clases de leyes: la ley eterna, la ley natural y la ley humana. La primera no es más que la misma razón divina revelada en principios eternos e inmutables por conducto de la fe; la segunda es una copia parcial de la ley eterna, y modela el principio básico de que

se derivan las demás normas positivas de la sociedad, o sea, aquella conducta humana que mide los actos del hombre y los acomoda a ese principio cognoscible por la razón; la tercera es la aplicación de la ley natural, es la obra del hombre que zigzaguea por el amplio cauce de ésta y que nace, o en forma de conclusión de los raciocinios propios de la ley natural, o en forma de especificación particular del contenido de la misma.

Nunca la ley humana puede estar en desacuerdo con la ley divina, a menos de aceptar la destinación puramente terrena de la existencia humana: el Estado debe formular sus principios normativos teniendo en cuenta siempre que ellos deben redundar en provecho del fin eterno del hombre. La conservación del hombre exige la supremacía de la ley de Dios, mantenida presente por los legisladores, pues si se alterara la colocación natural de estas tres leyes, la consecuencia sería desastrosa para la estabilidad del organismo político. Además, la ley humana es la principal derivación y la expresión jurídica de la soberanía, y como ésta viene de Dios, aquélla debe derivar asimismo de Dios y ajustarse a la razón; si se aparta de ésta, es una ley injusta que tiene más bien carácter de violencia. La ley natural no asume estos aspectos cuando queda vulnerada por la ley humana, porque hay ocasiones en que sus mandatos no aparecen categóricamente coactivos, positiva o negativamente, en la mente del hombre. Por eso, aunque la ley humana sea contraria a la ley natural, debe ser obedecida, a pesar de que constituya un daño; pero deberá ser rechazada cuando va contra la ley divina, porque sería una ley dictada contra el mandato de Dios, contra el fin del Estado y contra su soberanía.

Y es que Santo Tomás plantea en un campo de diferencias naturales la situación del hombre frente al Estado. Este constituye, en verdad, una magnitud nueva, superior a los individuos, pero no absorbente de los mismos. El bien común se determina por la autoridad, única fuerza capaz de coacción jurídica, pero tal autorización no justifica la conculcación de la persona humana, que tiene su propia magnitud moral. Salvando los obstáculos que opone esta calidad, el Estado tiene derecho a encauzar las actividades de todos sus miembros, dejando intactos esos derechos intangibles, provenientes de esa integridad moral, que el Estado no puede destruir, desconocer o modificar. He aquí cómo la idea social aparece en el sistema tomista con cierta claridad y precisión: si el hombre no es un medio sino una "magnitud moral de dignidad incondicionada", lo que no sea contrario a esa magnitud debe ser preocupación permanente del Estado, porque la

conexión no se verificaría en un todo complejo sin la cooperación de los individuos. Por eso afirma Santo Tomás que, luego de salvar la dignidad moral del hombre, éste no puede ser en realidad bueno sino en virtud de su subordinación al Estado. Al pretender obtenerse, pues, el fin de un bien común, es necesario observar que no se trata de un bien individual, sino del bien del conjunto; a la autoridad le corresponde enderezar la marcha hacia el objetivo del bien, pero esta dirección no implica una satisfacción personal del que gobierna, sino una exigencia de la comunidad, según la cual el gobernante debe obrar como gerente de los ciudadanos.

Santo Tomás, como se ve, es un teórico de la autoridad. Ante esa fuerza, el hombre no tiene más defensa que aquella ley divina que le confiere una dignidad moral intangible. En todo lo demás, el hombre es pasivo frente a la autoridad del Estado, es objeto de las leyes, no sujeto de las mismas. La libertad es la voluntaria adecuación del hombre a la ley divina, en primer lugar, y a la ley humana, después, siempre que se respete la persona moral que se debe ante todo a su Dios; la libertad consiste en acomodarse al fin del bien común, respetando ese principio inmutable y eterno de la revelación.

En virtud del florecimiento del cristianismo, cuyos dogmas quisieron los escolásticos compatibilizar con la primitiva filosofía griega, Santo Tomás, llevado por la misma fuerza de la fe revelada y de la Iglesia de los Papas, que la sostiene, está de acuerdo con San Agustín en lo referente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. San Agustín era un perfecto pesimista del Estado: para él, éste era un producto del pecado y subsiste por exclusión de la fe; por eso debe estar sujeto a la Iglesia, a fin de poder cumplir su objeto, que es el mantener la paz entre los hombres; pero no habrá llegado a completar su misión sino cuando esté subordinado a la Iglesia. Santo Tomás se diferencia del Obispo de Hipona en la concepción de la naturaleza, formación y fin del Estado, pues no lo considera como un mal, como éste lo concibe. En cuanto a las relaciones del Estado con la Iglesia, no es que considere que la autoridad política concretamente considerada, haga o deshaga por mandato de aquél que representa a la Iglesia católica en el respectivo Estado; el poder civil permanece en este sentido, en absoluta independencia del poder eclesiástico. Lo que el Doctor Angélico considera es que los gobernantes deben ser hombres que crean en los dogmas católicos, los respeten y los defiendan. Se ha dicho ya que los fines humanos que el Estado debe proponerse en el orden material están siempre subordinados a los fines de una vida superior a la terre-

na. Eso es lo que debe saber un gobernante que comprenda cuál es la responsabilidad que le corresponde por la dirección que imprima a la sociedad que dirige. El soberano no obedece y acata la Iglesia católica como entidad corporal y sensible, sino que se alumbra con la luz de la verdad de sus principios eternos. Por eso no parece propio decir, como afirma del Vecchio, que en el sistema Tomista, el Estado permanece sujeto a la Iglesia, sino más bien que hay o debe haber una estrecha colaboración entre el uno y la ótra, para realizar el fin del Estado con más perfección y con un sentido más elevado. Conclusión tomista es que en un Estado que se resiste a los principios católicos, el Papa puede autorizar a los súbditos para desconocer a su rey y desobedecerle, pues la ley divina está primero y no puede ser justo lo que la contradice. La idea de Santo Tomás a este respecto fue quizá mal entendida, pues imaginaron algunos que esa era la consagración dogmática del dominio de la Iglesia sobre el Estado. Algunos acontecimientos históricos que entrañaban cierta tendencia del Papado a salirse de sus límites espirituales, acabaron por decidir la situación de los hombres frente a este problema: aparecieron los dos famosos partidos históricos, el güelfo y el gibelino, el primero de los cuales defendía la idea tomista, en tanto que el segundo anhelaba separar las dos soberanías y sustraer así al Estado de las intromisiones de la Iglesia. El Papado y el Imperio fueron, entonces, las dos banderas que separaron a los hombres durante un famoso período histórico.

En referencia al sistema de gobierno, Santo Tomás acepta una mixtificación de democracia y aristocracia. Esta última no es la que se basa en la virtud sino la que se refiere al dinero. La unión de ambas representa el punto medio feliz de la combinación de las dos fuerzas existentes en el seno de la sociedad: la democracia, constituida por la masa popular que interviene en el manejo de la cosa pública mediante la representación electiva; el cuerpo representativo, organismo aristocrático subordinado a un monarca de nombramiento popular. De manera, pues, que Santo Tomás prefiere un sistema de gobierno que descansa sobre una constitución aristocrático-democrática y una monarquía electiva.

En cuanto a la tiranía, afirma Santo Tomás que se puede resistir justamente a ella, porque la autoridad tiránica no representa el sentimiento ni la voluntad de los ciudadanos. Si es el usurpador que violentamente se apodera del mando y quiere imponerse por medio de medidas injustas, no sólo hay motivo razonable para resistirle sino también derecho para matarle, porque la supresión de quien arrebató con-

tra derecho la autoridad, es hacer un bien a la patria, libertándola. Hay otra clase de tiranía, que es una degeneración de la legítima autoridad conferida al monarca. Este sube al poder por voluntad del pueblo, pero una vez en él descuida el bien común de los asociados y mira solamente su provecho personal. En tal caso, la extirpación del mal tiránico podría justificar la violencia de quienes sin ninguna conciencia aparentaran hacer un bien al pueblo, anhelando únicamente detentar el poder en beneficio propio, lo cual sería peligroso; sólo cuando la exacerbación popular no tuviera otra válvula que la muerte del tirano, podría aceptarse este remedio, sin desconocer su peligrosidad.

Hay que caer en cuenta de que Santo Tomás engloba esta forma tiránica dentro de un criterio de desprecio y criminalidad que hace justa la rebelión contra el tirano; mas no desciende a contemplar actos aislados o normas dictadas separadamente, porque las actitudes concretas, determinadas en casos inconexos, no permiten autorizar la insubordinación de los ciudadanos. Si una ley es o parece injusta, debe ser obedecida en tanto no vulnere la ley divina o la honestidad, pues dicha ley es una norma positiva que puede nacer de una necesidad especial, como la conservación del orden. Y mientras la injusticia no sea notoria, esta ley es justa, pues atiende al bien general, a pesar de que no coincida íntegramente con el concepto de justicia.

Sigue Santo Tomás el pensamiento de Aristóteles cuando se trata de conceptuar sobre las diversas formas de la justicia, que son tres: la conmutativa, la legal y la distributiva. Por la primera entiende el Doctor Angélico aquella que determina el bien singular del hombre, es decir, lo que cada uno debe poseer como suyo; en segundo lugar, la proporción de los actos del hombre con la idea finalista del Estado entraña la existencia de la justicia legal, que exige el cumplimiento de las normas que son encarnación del fin supremo, el bien común. Y por último, la justicia distributiva señala, digámoslo así, la adherencia o carga al hombre social en proporción a su derecho al uno y a su obligación a la otra. Se trata, pues, de igualar a los ciudadanos en razón de la misma desigualdad, ya que el mismo peso de las obligaciones y el mismo provecho de los beneficios adjudicados en partes idénticamente iguales a los miembros del Estado, sería justificar la errónea distribución, por cuanto no es igual la capacidad de los individuos para sufrir el mismo gravamen o adquirir mejores provechos. Que los bienes se repartan en razón de los justos méritos, y que en razón de esos bienes se determinen las cargas, he aquí la justicia distributiva.



Santo Tomás acepta y defiende la propiedad privada con razones que alcanzan a todos los momentos históricos y a todas las latitudes. En primer lugar, no puede negarse que el hombre, movido por un interés que le es profundamente connatural, tiene más cuidado de lo suyo que de lo ajeno, no sólo en cuanto a la vigilancia sino también en cuanto al desarrollo del objeto. El socialismo afirma que ésta es una prueba que se basa en el mero prejuicio de la educación dirigida en el sentido de la propiedad privada. Pero no cae en cuenta de que aquello que sea una consecuencia o una manifestación de una fuerza natural y no de un principio aprendido, no puede ser destruído. Los socialistas llaman, además, viejo este argumento del interés en lo propio, pero a pesar de ésto no lo han eliminado. Prueba fehaciente de ésto es que el campesino ruso fue a la revolución halagado por las promesas de que las tierras serían repartidas entre ellos; así se hizo efectivamente para consolidar el poder del bolchevismo, pero bien pronto se colectivizó la tierra, con las fatales consecuencias que se conocen: Lo demuestra el hecho de que en la reforma de la constitución rusa, en el año de 1936, se admite solapadamente la propiedad privada en algunos casos. Qué es ésto? El reconocimiento de la mayor productividad de la propiedad privada, debido al interés que el hombre pone naturalmente en lo que es suyo. Afirma también Santo Tomás que de esta manera los hombres llevan sus negocios con más eficacia, pues cada uno responde por su suerte; y, por último, que la propiedad privada es base de paz pública, pues no se presta a los litigios que origina la propiedad en común.

En el sistema jurídico de Santo Tomás no se excluye a la familia, que es la primera sociedad que halla el hombre y en la cual aprende la primera formación de su vida. El derecho familiar constituye uno de aquellos derechos intangibles nacidos de la ley natural y establecidos por la ley divina, y debe como tal ser respetado por la autoridad. La familia ha de ser monogámica por razones que convienen separadamente a la ley natural o a la conveniencia familiar, según se trate de la condición femenina o masculina. En efecto, la poliandria, o sea la unión sexual de una mujer con varios hombres, destruye la seguridad de la descendencia y ataca por eso la estabilidad de la familia: no pudiendo determinarse de quién es el hijo habido de la mujer, la educación de la prole quedaría desamparada; he aquí por qué la misma naturaleza humana, cristalizada en normas de permanencia universal, rechaza esta situación caótica e inmoral. No pasa lo mismo, desde el punto de vista de la ley natural, con la poligamia, o unión de un hom-

bre con varias mujeres, pues no es contra naturaleza esta clase de relación; pero subsiste el nuevo óbice del mutuo auxilio, que impide esta forma de familia, pues tal auxilio es también una finalidad del matrimonio. Y cuando el fracaso de esta finalidad, al decir de Santo Tomás comentada por Luis Recasens Siches, pone en peligro el éxito del fin primordial, esencial y humano del matrimonio, cual es la educación de la prole se podrá considerarla como prohibida. El fundamento de esta concepción tomista reside en la idea que él tiene de la ley natural, que no manda todos los actos buenos pero que prohíbe todos los malos; en cuanto a los actos que no son absolutamente malos, deben simplemente no ejecutarse, pero si llegan a comprometer fines esenciales y primarios, deben ser prohibidos.

Aquí están más o menos mal expuestos los fundamentos del sistema jurídico-político del más grande pensador de la escolástica y de uno de los más ilustres padres de la Iglesia Católica.

#### NICOLAS MAQUIAVELO

Este diplomático nació en Florencia en 1469 y murió en su ciudad natal en 1527. Estando en la cárcel, acusado de conspirador, por el tiempo de los Médicis, escribió varias obras, entre ellas "El Príncipe", que es la que revela en mayor proporción sus opiniones políticas, y la cual dedicó el autor "al magnífico Lorenzo, hijo de Pedro de Médicis". Por esto hay quienes consideran que la intención de Maquiavelo al ofrecer este presente a tal príncipe no fue otra que ironizar a quien era uno de los factores de su desgracia. No es así, sin embargo, pues circunstancias propias de su vida política y otros escritos suyos, indican que Maquiavelo fue honrado y sincero consigo mismo al escribir su tan discutida obra.

Maquiavelo no se detiene en la contemplación filosófica de lo que es el Estado, ni averigua su origen, ni su naturaleza, ni su objeto. Puede talvez creerse que para este autor la sociedad es fruto de una simple conveniencia, y el Estado, una entidad definitivamente indispensable, por cuanto el hombre es malo y poco le importa causar daño al prójimo con tal de garantizar y asegurar su propio provecho. Maquiavelo da el Estado ya formado, ya constituido, pues, como dice, su intención no es buscar los principios filosóficos del Estado ni divagar sobre los conceptos abstractos y metafísicos, sino contar lo que la experiencia le ha enseñado respecto a todo aquello que deba hacer el

príncipe para conservar el Estado y ampliarlo por medio de la guerra y la conquista.

Admite este autor tres clases de gobierno: el principado, el gobierno de los grandes y el gobierno popular, cuyas respectivas descomposiciones son: la tiranía o despotismo, la oligarquía y la anarquía. Su pensamiento concuerda, pues, en términos generales, con casi todos los autores que han entrado a considerar los diversos sistemas de gobierno, y sólo difiere en la adopción de uno determinado; puede decirse que reduce sus comentarios al primero, sin entrar a detallar a espacio los demás sistemas.

La condición esencial del principado es la desigualdad; en caso de que ésta no exista, hay que establecerla, haciendo príncipes y creando feudos poderosos que estén a disposición del gobernante. Las leyes son indispensables para establecer una coordinación entre el poder y su extensión, pero como las leyes solas no salvan los escollos del vasto océano de la política, hay que apoyarse en los hombres para que conduzcan con fortuna la nave del Estado. Maquiavelo concibe, pues, el principado como una fuerza que debe consultar las circunstancias en que obra; si éstas le son propicias, da una serie de normas para conservarlas; en caso contrario, determina los medios que deben emplearse para acomodarlas a la seguridad del príncipe y de su principado.

El príncipe ha de tener siempre en cuenta que es mejor prevenir que curar, para lo cual ha de ser lo suficientemente ilustrado a fin de conocer los males que se aproximan. Si se trata del caso particular de la adquisición de un Estado que no habla la misma lengua ni tiene las mismas costumbres, el príncipe ha de dispersar las fuerzas que pudieran embarazarle en su dominación; para ello no debe olvidar que si tiene que ofender debe hacerlo de una manera grave, a fin de incapacitar al ofendido para tomar represalias. Para conservar un Estado obtenido por conquista y que antes vivía autónomo, el príncipe debe arruinarlo, o, dejándole sus leyes, obligarlo a pagar una contribución, cuidando, por medio de un tribunal de su nombramiento, agrado y confianza, de mantener esa dominación. Además, teniendo en cuenta que el natural de los pueblos es variable, debe engañarlos con frases sonoras que halaguen su vanidad, haciéndoles creer ciertas cosas, no importa que no correspondan a la realidad: se les dirá, por ejemplo, que se viene a garantizar la libertad, a reformar ventajosamente la organización de tal o cual rama pública, a impulsar la industria etc., pues con tal de mantenerlos sujetos, ésto se justifica.

Si se da el hecho de que necesita escarmentar a los que se le oponen, el príncipe debe ser cruel, pero no con crueldades nimias y constantes, sino con crueldades enormes ejecutadas de una vez. Esto es lo que Maquiavelo llama "buen uso de la crueldad". Y esto debido a que si ha de seguir cometiendo crueldades, eso le formaría un vacío que podría perjudicar su utilidad de gobernante. Es necesario conservarse por la fuerza o por el fraude, hacerse temible, librarse de los hombres que puedan perjudicarlo, y para ello no hay que escatimar esfuerzo alguno, trama, engaño, hipocresía, etc., para conservar el trono. El príncipe nunca debe olvidar que es mejor ser temido que amado, pero evitando ser aborrecido. Lo odioso que haya que ejecutar, deberá confiarlo a otras personas, a las cuales, cuando cierto descontento empiece a manifestarse, debe ordenar dar muerte en público, a fin de que los gobernados crean que el príncipe les es favorable. De otro modo, sería él mismo el que sufriría las consecuencias de sus actos odiosos.

Quizá no se pueden suponer verdaderos viles propósitos en los consejos de Maquiavelo, pues el ciudadano de Florencia no desea adrede y maliciosamente la opresión, el engaño o la bajeza. Sólo que, con los ojos fijos en la conveniencia del príncipe, no vacila en proponer medios que no pueden aceptarse a la luz de la moral. Favoreciendo a Maquiavelo, podría afirmarse que él no predica el mal por el placer de cometerlo sino por la necesidad de ejecutarlo. En tanto que no haya que ser malo, el príncipe debe ser bueno con sus súbditos, claro que no por razones de humanidad, pero por motivos de conveniencia.

El animal se defiende con la fuerza; pero como al hombre no le basta este medio, debe emplear las leyes para su defensa. Según Maquiavelo, la fuerza moraliza las leyes: no se trata de averiguar la bondad de las disposiciones normativas, pues ellas tienen que ser buenas desde que tengan a retaguardia las armas que las imponen. "Las leyes no pueden ser malas en donde son buenas las armas", afirma tranquilamente el diplomático italiano. De aquí que el príncipe no debe tener más preocupación, si quiere conservarse o extenderse, que disciplinar sus ejércitos. La paz equivale a una tregua para preparar de nuevo la lucha; es un descanso para continuar las conquistas. Por lo demás, la guerra es justa por el solo hecho de ser necesaria. Que el criterio de necesidad sea un motivo enteramente personal del príncipe, eso no importa, con tal que se lleve al pueblo la convicción de que su derecho ha sido hollado por un Estado que debe ser eliminado. Por eso le conviene a un príncipe ser más bien impetuoso que circunspecto,

ya que la volubilidad de la fortuna no permite conocer con anterioridad el cambio inesperado de las circunstancias que se quieren remediar con acciones parsimoniosas: la impetuosidad revela un atrevimiento que es por sí solo una parte de la victoria, pues causa depresión y espanto a los enemigos, que no esperaban manifestaciones tan repentinas de osadía y valor.

La conducta del príncipe ha de nacer de las mismas circunstancias en que le toque obrar, porque es preciso convencerse de que hay que tratar a los hombres como son y no como debieran ser: el príncipe debe aprender a ser bueno cuando así obtenga su satisfacción y seguridad; pero en caso contrario, debe saber no serlo. "No tema incurrir en la infamia ajena a ciertos vicios si no puede fácilmente sin ellos conservar su Estado", dice con toda frescura este original autor.

La anarquía de los Estados, la brutalidad de la fuerza, la ley de la conveniencia, todo esto encontró en Maquiavelo su apologista. No vacila en consagrar este caos que justifica el pisoteo del valor espiritual, con palabras bien precisas: "Cuando un príncipe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlo no existen ya, NO PUEDE y aún NO DEBE guardarlas, a no ser que él consienta en perderse". Siempre encontrará el príncipe motivos para justificar la inobservancia de sus promesas, y aun está autorizado por la historia para hacerlo. Claro está que en estos casos, el príncipe "debe saber bien encubrir este artificioso natural y tener habilidad para fingir y disimular". Lo importante es que, aunque el príncipe no tenga virtudes, aparente tenerlas; "si las posee realmente y las observa siempre, le son PERNICIOSAS a veces". Hasta el siglo XX perdura el eco de las palabras maquiavélicas: ¿No afirmó, acaso, un caudillo de nuestro tiempo que los tratados y promesas eran papeles y palabras que estorbaban el desarrollo vital de los pueblos? ¡Y decir que se prepara un nuevo orden que es fuente de cultura!

Maquiavelo no concibe un Estado sin religión, pero no por la moralidad que una religión buena puede producir, sino porque ésta facilita el ejercicio de la autoridad, pues torna blando al pueblo fiero; por otra parte, hay empresas difíciles y peligrosas que hay que arrostrar con decisión, las cuales se llevarán a efecto en nombre de la religión o bajo sus auspicios. La religión no está, pues, en favor de la persona humana, sino al servicio del príncipe y en utilidad de la política de conquista.

Se ha querido resumir la doctrina maquiavélica en una sola frase: el fin justifica los medios. Bien se comprende el significado preciso que quiere dársele a la tan cacareada y siempre combatida frase, pero la profunda significación que encierra no es tan alarmante como para poner de punta los cabellos de quienes se aferran al dogmatismo de los clásicos o a la rutina de las generaciones. Cuando más, el juego de palabras y los ejemplos que regularmente explican esta expresión, asustan el espíritu y lo inclinan hacia la repugnancia de su significación. Pero en realidad, el fin sí justifica los medios, a menos que haya derecho para tergiversar el hondo sentido humano de los actos del hombre o que éste puede desconocer los fundamentos éticos que informan naturalmente su personalidad. Un fin noble no puede implicar caminos torcidos para conseguirlo. Afirmar esto sería sentar el precedente catastrófico de la necesidad de ser inconsecuente con la misma nobleza que se quiere alcanzar. Cuando un pueblo moviliza recursos espirituales que producen ese sordo rugido de protesta ante la tiranía o la injusticia, no se puede afirmar ética ni políticamente —la política no quiere decir picardía, bajeza e hipocresía, sino dirección humana de los hechos— que la conservación de la paz justifica el remedio heroico de las coacciones deshonorosas. Si el fin verdaderamente noble en este caso es adecuar el anhelo de una sociedad incómoda a realizaciones morales de satisfacciones políticas necesarias e imprescindibles, ¿cabrá en un espíritu recto echar mano de los trabucos para ahogar un movimiento que no es más que la exteriorización de protesta de los hombres, que nacieron para ser libres? Si se anhela colmar el deseo de una multitud que tiene hambre de justicia, los medios que se empleen no son, no pueden ser, si en realidad se quiere llenar un fin noble, ni bajos, ni rastreros, ni bárbaros. Porque Maquiavelo, entendiéndolo bien como una satisfacción personal de orgullo y poderío o como algo relativo que se sostiene sobre bases mudables, arrasó la dignidad de los medios sin consultar la nobleza de los fines, por eso es por lo que se resume su criterio político en esta expresión un poco absurda en labios de quien conozca el significado preciso de las palabras y profundice el hondo sentido que encierran.

#### TOMAS HOBBS

Este autor inglés, nacido en Malesbury en 1588, es conocido principalmente a través de su famosa obra "El Leviatán", publicada en el año 1651.

Para Hobbes, los hombres son iguales por naturaleza, tanto en lo que se refiere al cuerpo como en lo que toca al espíritu. Cabe aceptar que un hombre, individualmente considerado, sea más fuerte que otro, pero mirados en conjunto, la diferencia no es notoria. Lo mismo sucede respecto a la inteligencia, pues no es tan marcada la distinción entre un hombre que parece estúpido y otro que se juzga inteligente, pues este concepto corresponde más que todo a una creencia subjetiva que no mira la capacidad ajena. De este estado de igualdad surge, claro está, una igualdad de esperanza para la obtención de los fines, de lo cual brota la desconfianza. "Si dos hombres desean la misma cosa y en modo alguno pueden disfrutarla ambos se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin, tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro". De tal situación de recelo no puede derivarse otra consecuencia que la guerra, pues cada uno querrá adelantarse a dominar a los demás, bien sea por la fuerza, bien sea por la astucia, sin que los demás permanezcan pacíficos ante la agresión de que son objeto.

Hobbes halla en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. En razón de la primera, los hombres se atacan para vencer las capacidades semejantes del prójimo y de las cuales puede resultar su victoria; respecto a la segunda, el recelo permanente de ser dominado lleva a cada hombre a prepararse para la lucha; y en cuanto a la tercera, la fama que el hombre dominador adquiere, le trae odios y rencores que le hacen vivir listo para la contienda. Esta situación de guerra es continua, no queriendo significar con esto que hora tras hora los hombres vivan peleándose; basta que exista el ánimo permanente para la lucha para que el temor mantenga en zozobra continua los espíritus. Hobbes explica este estado de guerra en una frase muy gráfica: "Así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste, no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz". Ya puede imaginarse cuál es el miserable estado del hombre: cada uno enemigo de los demás; nada seguro; ninguna oportunidad para la industria, el comercio o la navegación; temor permanente; peligro de muerte violenta. La vida del hombre es "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve". Es que el hombre no es sociable por naturaleza; busca su propio bienestar en el

aislamiento, y poco le importa la desgracia ajena. *Bellum omnium contra omnes*, he aquí la única condición natural del hombre.

Mas no hay que creer que es la naturaleza misma a la que hay que atribuir la disociación y la destrucción. La fuerza que mueve al hombre en busca de su provecho personal no implica la violación de un precepto moral, pues las pasiones humanas no constituyen por sí mismas un pecado, sino que sólo llegan a serlo en virtud de una disposición expresa que las contenga o prohíba su manifestación. No existiendo esa norma, la fuerza y el fraude serán los únicos medios propios para alcanzar la supervivencia.

Para remediar tamaña desgracia, los hombres apelan a constituir, por obra de una espontánea dejación de ciertas actividades, un poder común que mantenga a raya sus brutales aspiraciones e imponga la paz entre ellos: todos deben renunciar a aquéllo que pueda significar la más pequeña desviación de ese todo encarnado en una sola persona, y entregar en absoluto su propia personalidad, de modo que lo ejecutado por el jefe pueda aparecer como ejecutado por cualquiera de los del grupo. Una vez compactadas todas las voluntades en una única voluntad absoluta de un solo hombre, aparece el Estado, el dios moral, el Leviatán o monstruo bíblico, hecho para la paz y la defensa, y capaz de conformar todas las voluntades por el poder que utiliza y el temor que inspira. El Estado es, pues, una creación artificial, una consecuencia del estado de guerra connatural al hombre, constituido por éste con el único objeto de obtener su seguridad. "El Estado es una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituída por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común".

Aquél que resume en su persona toda la voluntad de los súbditos es el soberano, cuyo poder es también soberano, es decir, eminente y absoluto, como que encarna toda la actividad de los hombres que viven dentro del Estado. Este poder soberano puede adquirirse por dos conductos: sea que los hombres voluntariamente deleguen en uno solo o en una asamblea toda la fuerza, a fin de ser protegidos los unos de los otros, en cuyo caso existe un Estado Político por institución; sea dominando por la fuerza a los demás o sometiendo a los enemigos por actos de guerra, lo cual da un Estado Político por adquisición. En el primer caso, Hobbes otorga al soberano los siguientes derechos o facultades:



1o.—Una vez instituído el Estado, los súbditos deben renunciar al deseo o tentativa de cambiar al soberano, so pena de quebrantar el pacto, lo cual es injusticia, y de atacarse a sí mismo, pues como cada uno debe considerarse autor de lo que el soberano ha hecho, se venga en éste de lo que él ha cometido. No puede admitirse un nuevo pacto, ni aún con Dios, porque la calidad del ya firmado constituye fuerza permanente. De modo que el primer derecho que tiene el soberano es el de no poder ser cambiado por sus súbditos.

2o.—El pacto ha sido hecho entre los súbditos entre sí, y no entre los súbditos y el soberano; la fuerza soberana no viene antes del pacto porque el efecto no es anterior a la causa: una vez delegada la soberanía, el soberano tiene derecho a conservarla. Si alguien no cumpliera el pacto, éste no dejaría de existir, porque no se puede tachar incumplimiento en el soberano. De aquí que éste conserve el derecho de mantenerse en su puesto, como jefe absoluto, sin tener por qué enajenar su propia soberanía.

3o.—El poder soberano ha venido del pueblo por mayoría. Los que dieron su voto negativo están también obligados a pensar como el soberano y a considerar como propios los actos que él ejecute. Quien proteste contra la actitud del jefe elegido, comete injusticia, y cualquiera puede eliminarlo con justicia. Otro derecho del soberano es, pues, el de pensar y obrar por todos, sin que nadie pueda tacharle los actos que realice.

4o.—“Quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquél por cuya autorización actúa”. El soberano está ejecutando actos que el súbdito debe considerar como ejecutados por él, y si acusa al soberano, se acusa a sí mismo, pues protesta contra aquéllo de que él es autor. Por eso el soberano permanece completamente inmune de toda responsabilidad.

5o.—Es una consecuencia del derecho anterior: el soberano no puede ser castigado o muerto por el súbdito, pues eso equivaldría a cobrar en ótro (el soberano), la falta cometida por el mismo súbdito. Además, no hay justicia en la concepción de lo que es falta en el soberano, pues en razón de su cargo, hay que suponer que todo lo que hace está bien hecho.

6o.—Quien tiene derecho al fin, tiene dercho a los medios. Como el fin del Estado es la seguridad, el soberano tiene el derecho de emplear todos los medios posibles para conservar la paz y garantizar la defensa de los súbditos. De aquí que deba ser juez respecto a las doctrinas que han de predicarse, prohibiendo las que en su concepto no

convengan al fin del Estado, por más verdaderas que sean en el campo histórico o científico. “La doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de la naturaleza”.

7o.—La propiedad común es causa de muchas guerras. Para evitarlas, el soberano ha de prescribir qué es lo que cada cual puede poseer como suyo a título justo, sin que nadie puede arrebatarlo, so pena de cometer injusticia. Como se ve, Hobbes es partidario de la propiedad privada, no porque ella responda a una propensión natural de la persona humana, sino porque así lo aconseja la ley de la conveniencia.

8o.—Consecuencia de la facultad anterior, es la que el soberano tiene para decidir las controversias que resulten sobre la propiedad, y su decisión es definitiva. De otro modo, cada cual debería defender lo suyo del asalto ajeno, con la consiguiente aparición del estado de guerra que se quiso evitar al instituir el Estado. Esta facultad del soberano la llama Hobbes “el derecho de judicatura”, que equivale al papel del juez en la organización actual del Estado.

9o.—Al soberano corresponde el derecho de hacer la guerra o concertar la paz con otras naciones, de acuerdo con la conveniencia del Estado. Claro que esto es perfectamente explicable en toda organización política; pero no hay que olvidar que para Hobbes, la conveniencia del Estado no es más que la conveniencia del soberano, pues hay una completa asimilación entre el uno y el otro.

10o.—Para llenar el fin del Estado, el soberano tiene el derecho de nombrar todos los consejeros y ministros, de acuerdo con su propio criterio y sus propósitos. Se entiende, desde luego, que estos dignatarios son simples mandatarios sumisos de las ordenes indiscutibles del soberano.

11o.—El soberano tiene el derecho de premiar o castigar, de acuerdo con la ley que él mismo haya establecido, o de la manera que juzgue conveniente, si ésta no existe. El halago que la recompensa produce, facilita el absolutismo del soberano, pues los premios se conceden a los más necesarios, y las penas, a los más rebeldes.

12o.—Le corresponderá al soberano otorgar los títulos y los honores a los súbditos que él juzgue merecedores a ello. Si se dejara a los mismos hombres la facultad de apreciar sus propios méritos, habría de nuevo un germen de querellas, disensiones, guerras, etc., que es lo que se ha querido evitar.

Estas doce características del poder soberano se unifican en una sola persona que las ejerce conjuntamente, en un todo global, sin separar las unas de las otras. Si llegase a faltar una de ellas, o si el soberano a una siquiera, la consecuencia sería el derrumbamiento de la soberanía, poder omnímodo e indivisible del soberano sobre todos y cada uno de los súbditos.

Hobbes no acepta que el soberano pueda ser superior solo a cada súbdito considerado individualmente (SINGULIS MAJORES), pero que no lo es en relación con toda la masa que gobierna (UNIVERSAL MINORES). Para él, el soberano siempre es superior, pues si la expresión "todos juntos" equivale a uno solo, el soberano representa y es superior a esta persona; y si "todos juntos" significa la colectividad, el poder de ésta coincide con la soberanía. Los súbditos pueden ser de distinta importancia y jerarquía lejos del soberano, pero en su presencia todos son iguales entre sí, e inferiores, todos y cada uno de ellos, al mismo soberano. Pero, aunque podría creerse que entonces los súbditos son objeto de los caprichos de un solo hombre, su situación no es, sin embargo, peor que en aquel estado de guerra ni que en cualquiera forma de gobierno, pues el hombre siempre tiene alguna incomodidad bajo cualquier sistema. Lo que sucede es que se mira como daño aquéllo que evita un mal mayor, porque "todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber: sus pasiones y su egoísmo), vista a través de las cuales, cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber: la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones".

Hobbes sólo admite tres clases de gobiernos: la monarquía, que existe cuando un hombre solo ejerce la soberanía; la democracia, cuando se ejerce por todos los que quieren concurrir a ella; y la aristocracia, cuando es ejercida sólo por una parte de los que anhelan poseerla. No existen otras formas de gobierno, pues las que aparecen como tales no son más que meras interpretaciones subjetivas de los que las impugnan. Así, el que esté descontento con la monarquía, la llamará tiranía; aquél a quien no le guste la aristocracia, le dirá oligarquía; y los enemigos de la democracia, la denominarán anarquía o falta de gobierno. Mas la naturaleza de un gobierno no está en la impresión personal que produzca, ni cambia su esencia por las diversas interpretaciones subjetivas que tolere en cada uno de los hombres.

Podría creerse que Hobbes cambia repentinamente de parecer cuando, tras de hablar de un gobierno absoluto soberano de todos los hombres y de todas las voluntades, se refiere a la democracia, que es un gobierno popular cuya fuerza arranca del mismo pueblo que engendra el poder, y en la cual cada hombre conserva su autonomía. Pero no es así: el origen de la democracia reside en la fuerza espiritual y profunda de la libertad humana que se cristaliza en una fuerza directriz que encauza las actividades individuales en la esfera de lo político. Para constituir la democracia, el hombre no da su libertad, porque la verdadera libertad no es la facultad arbitraria de llevar a cabo los más absurdos planes, por inmorales y aberrantes que sean. El hombre no tiene derecho a ser traidor, falso o canalla. La libertad es la facultad de obrar en todas las circunstancias de la vida con la más amplia actividad del espíritu dentro de la ética. En la democracia, el hombre no renuncia a esa sagrada libertad, antes bien, el Estado ha de mantenerla y garantizársela. Pero Hobbes considera la libertad como algo demasiado material y coherente al temor y a la necesidad física. En la democracia de Hobbes, el poder es tan soberano, tal como él entiende la soberanía, como en la monarquía; de modo que el cuerpo dirigente, por el solo hecho de ser elegido, absorbe automáticamente la voluntad de cada uno: el hombre será libre mientras ejecute la orden soberana de los gobernantes, pero con una libertad postiza, pues si deja de hacer alguna cosa es por temor a la ley, no porque haya un supremo valor que mida sus actos en su propia conciencia. En la verdadera democracia, el pueblo elige para que el soberano se ponga a su servicio; en la democracia de Hobbes, el pueblo elige para entregarle al elegido su voluntad, y con ella la verdadera libertad. Por lo demás, la democracia descansa en la igualdad bien entendida, que no es esa situación standard de nivelación en el campo social, tan vasto y tan complejo; en la concepción del Estado de Hobbes, organismo artificial dirigido por frenos artificiales, las leyes, el supremo poder soberano reside en el elegido, sea uno solo o varios, y los demás quedan como inferiores, no por razones de autoridad representativa y de jerarquía política, sino por una causa natural que determina la superioridad del soberano.

Hasta aquí lo que se refiere al Estado Político por institución. Hay que ver lo referente al Estado Político por adquisición. Según Hobbes, este último es aquel en que el poder soberano se adquiere "cuando los hombres, singularmente, o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las

acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad”.

Los derechos de la soberanía propios del jefe en el Estado instituido son los mismos que existen para el Estado adquirido: uno y otro se diferencian en que en el primero los hombres, por miedo recíproco, constituyen el Estado; en cambio, en el segundo, no es el miedo entre sí, sino el temor al que hacen soberano, lo que los lleva a formar el Estado.

Hay, para este caso, dos clases de dominio: el paternal y el despótico. El primero es el que tienen los padres sobre sus hijos, no por ser tales, sino por un consentimiento expreso o tácito del hijo. Este poder corresponde en primer lugar a la madre, quien es la que los ha tenido siempre consigo, salvo que la madre esté bajo el dominio del padre, en cuyo caso los hijos también lo están, o salvo pacto expreso que determine el dominio, como el que hicieron las Amazonas con los hombres consistente en dejar para sí las mujeres y dar a los hombres los varones. Para que el dominio paternal sea efectivo y no un mero título, debe ejercerse no sólo sobre los hijos, sino sobre todos los descendientes, pues “quien tiene el dominio sobre la persona de un hombre, lo tiene sobre todo cuanto es”.

El dominio despótico es el que se adquiere por la victoria, o mejor, por su consecuencia. El vencedor tendría derecho a rematar a los vencidos, pero éstos pactan, por algún signo visible, la entrega de su vida y de su voluntad al vencedor. De modo, pues, que lo que da origen al dominio despótico o señorial no es propiamente el hecho de la victoria sino el pacto propuesto por el vencido y aceptado por el vencedor. Esto no significa que el siervo ha de quedar encerrado, ha de permanecer en libertad corporal, pero sin poder escapar. Si lo intenta, puede ser muerto por el señor, sin que éste sea el autor de una injuria que el mismo siervo cometió.

Tanto el dominio paternal como el despótico aparecen en razón de un sentimiento de temor hacia aquel que ha de levantarse como soberano. Una vez efectuada esta transformación que acomoda cada voluntad a una sola decisión única, tanto el primer dominio como el segundo coinciden exactamente con la calidad del Estado Político por institución. Por eso, si un hombre es soberano de un Estado instituido, y pasa a serlo, por conquista, de otro pueblo, no puede, so pena de mostrar una profunda ignorancia, tratar uno y otro pueblo de distinta manera, pues en ambos casos el soberano es absoluto.

Desde luego, como se habrá observado, Hobbes ni siquiera menciona la división de los poderes, pues dentro de su sistema, esto sería dividir la soberanía, con la consiguiente disolución del Estado y la reaparición del estado de guerra. El soberano ha de decir la última palabra, sin que nadie tenga derecho a disputar con él; el súbdito permanece rodeado en absoluto por esa voluntad que ordena, y no tiene por qué creer que su conciencia le mostrará el camino que hay que seguir, o que una inspiración religiosa le guía. Nada de esto. Si así fuera, se terminaría por concederle a cada hombre el derecho de determinar lo justo y lo injusto, cosas que incumben únicamente al soberano.

Cuando los hombres se han organizado bajo la soberanía de uno o varios individuos, éstos quedan con el supremo deber de mantener la paz y garantizar la seguridad, para lo cual han de encerrar en una providencia general que contenga instrucciones de doctrina, todo lo imprescindible para alcanzar dicho fin. Pero el soberano no queda sometido a esta ley civil, pues esto sería renunciar a los medios de disponer de su judicatura absoluta de que goza para compeler a los súbditos por los caminos que él juzgue convenientes. El pueblo ha de ser educado en la más sumisa obediencia, hasta el punto de que juzgue ser contrario a la justicia aquello que no sea una identidad perfecta entre su voluntad y la del monarca. El día que los súbditos pudieran creer libremente en la bondad de otro sistema político, ese día habrá comenzado a renacer el primitivo estado de guerra.

La lenta elaboración de los derechos individuales y su defensa frente a la entidad soberana que los consumía, hubo de encontrar serias y terribles dificultades antes de estallar en forma de sangrienta revolución años más tarde. En la turbulenta época en que se debatía Inglaterra a mediados del siglo XVI, a raíz, sobre todo, de las intolerantes luchas religiosas, la fuerza individual autónoma aparecía como un factor de disolución o como fuerza desintegrante de la unidad del Estado. Fue por esto por lo que Hobbes, aferrándose a la única tabla de salvación que él divisaba, o sea, la compactación estrecha de la multitud alrededor de un solo pensamiento soberano, no encontró más remedio para librar de la disolución a su patria que la predicación de un sistema que elevaba al Estado a la más alta cumbre de poderío y dejaba desaparecer en ese torbellino todo lo que fuera cristalización de las espontaneidades individuales. La obra de Hobbes hay que mirarla, pues, en íntima conexión con la historia, así como históricamente hay que juzgar también la obra de Maquiavelo: ambos veían a

sus respectivos países sometidos a un proceso de desintegración, en razón de las disputas y controversias mantenidas permanentemente por bandos políticos; ambos veían aniquilarse la fuerza común en luchas fratricidas; y por eso ambos idearon ese sistema absoluto, dominador, soberano, inescrupuloso, que sometiera esas fuerzas esparcidas a un poder férreo que las empleara en favor del Estado.

Hobbes es el punto antagónico de la revolución francesa. En ésta se proclamó la igualdad de los hombres, lo mismo que su derecho frente al Estado. La personalidad humana, que gemía bajo el peso monstruoso del despotismo, se dio a luz en medio de gemidos y dolores, así como brota de la entraña materna el fruto de la carne. Esa adquisición que tanto costó a la humanidad habrá de purificarse en el dolor temible de la prueba, de donde ha de salir tan pura como el oro del crisol. El hombre libre no parece dispuesto a entregar el tesoro de su libertad después de haberla obtenido con el dolor y el sacrificio, y más bien sufre para que surja más noble y buena. He aquí por qué el sistema de Hobbes no puede aceptarse, a menos de considerar al hombre como un esclavo que se encoge ante el primer ademán amenazante. Para pueblos educados en la sola letra de una superioridad imaginaria, la concepción absoluta parece admirable, pero el hombre en sí mismo, que se siente dueño de sus actos y sujeto de responsabilidades, abomina de un sistema que lo considera únicamente como una pieza mecánica que desarrolla una labor en beneficio de la maquinaria potente del Estado.

Todo el sistema de Hobbes se sostiene sobre una base falsa. Ha considerado al hombre como movido únicamente por una fuerza egoísta y dominadora; lo ha colocado en un plano de destrucción y salvajismo; le ha quitado todo sentimiento moral; en resumen, el hombre es, poco más o menos, lo mismo que una fiera, que sólo tiene el instinto de matar. Pero se ha visto que no es así: el hombre también lleva en sí mismo una chispa de benevolencia, una especie de instinto de filantropía, una cierta consideración por la situación amarga de sus semejantes. El hombre no es sólo cuerpo brutal sino también alma espiritual, y hay en su ser una inconsciente inclinación hacia la comunidad de situaciones cómodas. El hombre aislado sólo existe en la imaginación de algunos autores que han querido levantar el edificio social sobre fundamentos artificiales. El concepto queda aún más rebatido si, a más del argumento de la fuerza del instinto social, se menciona el argumento histórico, por el cual se comprueba que la lucha entre los hombres primitivos no se verificó entre hombre y hom-

bre, sino entre grupos, lo cual demuestra cómo desde el primer momento, desde los primeros albores de la humanidad, un algo fatal los llevó a compactarse en agrupaciones perfectamente definidas.

La obra de Hobbes es una bofetada a la dignidad humana, es un reto a la historia, es una invitación a la esclavitud. Si el ambiente perfecciona o forma por lo menos la mentalidad del hombre, no por eso puede aceptarse que las trágicas circunstancias de un país en una época determinada, pueden constituir dogma infalible para toda la humanidad. La historia no se repite en la realidad de los hechos humanos, sino en la falsa interpretación de las circunstancias: el hombre, para sacudir el polvo de las derrotas, no necesita entregar las alas de su propia e inviolable personalidad. Si se le educara dentro de un ambiente de rectitud moral, que rechaza la reverencia o la acomodación a todo lo que sea un insulto y al valor del espíritu, no habría por qué justificar la opresión para garantizar el orden.

Balmes, en su "Historia de la Filosofía", afirma que Hobbes es más conocido por sus errores en materia de derecho que por su filosofía, y que su obra "El Leviatán" es la apología de todos los tiranos y de todas las tiranías. Dice además que Hobbes deseaba volver a Inglaterra, para lo cual escribió su obra, aunque fuera a costa de la moral y de la humanidad. "Despreciable filosofía que así trafica con la verdad y la honra".

### MONTESQUIEU

Carlos de Secondant, Barón de Montesquieu, fue un publicista francés nacido a fines del siglo XVII y autor de varias obras, entre las cuales se cuenta "El Espíritu de las Leyes", de la cual ha dicho Saint Beuve que es un libro sin más aplicación que la perpetua de elevar el espíritu a la alta esfera histórica, engendrando un sinnúmero de bellas discusiones.

Entra Montesquieu en una multitud de detalles que no contribuyen felizmente a sistematizar una concepción precisa de lo que él entiende por Estado, mas esto no quiere decir que la obra pierda los aspectos meritorios que la hicieron famosa por su tiempo. El autor no estudia todos los aspectos que se compadecen con la compleja organización del Estado sino desde un solo punto de referencia: las leyes, a las cuales consagra el leitmotiv (si se permite esta expresión de las disciplinas musicales en el campo científico) de todas sus elucubraciones. La ley, sea natural o positiva, debe ser estudiada como la reguladora



de todas las actividades que constituyen la esencia primordial de una forma política determinada, bien sea para saber si es provechoso conservarla, modificarla, derogarla o adecuarla a las situaciones precisas del Estado.

Las leyes, para Montesquieu, son las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas. Podrá existir, pues, algún ser libre de la ley? Nó; todo tiene sus leyes: la divinidad, el mundo material, la inteligencia superior al hombre, los animales, el hombre mismo; nada en el mundo existe sin esas normas directrices que rigen los más leves movimientos, que parecen a primera vista ciegos y fatales.

Hay leyes que los hombres hacen, es verdad; pero hay otras que los hombres no han hecho, pero que no por eso valen menos que las primeras: las relaciones de justicia existían antes de que los hombres las hubieran consagrado en sus propias leyes, así como son iguales los radios de un círculo antes de que hayan sido medidos. Pero para conocer mejor esas leyes naturales, es preciso considerar al hombre en sí mismo, movido por esa fuerza interior que lo inclina a determinado movimiento, sin que medie el análisis del conocimiento; esa atracción hacia aquello que está conforme con su propia naturaleza, que le da capacidad para retener lo que le mantiene sujeto al orden moral, a la vida civil, al cumplimiento de sus deberes políticos, en resumen, a esa conformación completa que se deriva de la naturaleza de su ser.

Montesquieu no hace derivar la sociedad de una necesidad de armonización coactiva de todos los intereses singulares, por obra de la renunciación obligada de todo lo que pueda dañar la convivencia. Cuando Hobbes afirma que el primitivo estado del hombre toma el cariz del imperioso deseo de subyugar a los demás, Montesquieu, al contrario, concibe al hombre primitivo como un sér tímido, miedoso y pacífico. El hombre en su estado primitivo no tenía conocimiento pero sí facultad de conocer, y por consiguiente era apto para comprender que su primera necesidad consistía en conservar su existencia, dejando para después la meditación sobre su origen. Claro está que en esta situación, el hombre se sentía débil, falto de experiencia, inferior, y no se le ocurría atacar a los demás. La primera ley natural es, pues, la paz.

La sociedad se formó cuando los hombres, advertidos de que huían los unos de los otros, fueron despojándose de ese temor a la vista de su recíproca timidez para acercarse. Cuando el hombre solo, tímido y miedoso, vio que aquél a quien tenía miedo —quien a su vez estaba sometido a la misma impresión respecto del primero— no era el enemi-

go que anhelaba dominarlo, sino un hombre como él, que también huía, fue despertándose a una realidad que le infundió confianza, y poco a poco llegaron a concluir que podían muy bien vivir juntos. Si a esto se añade el sentimiento de las necesidades y la atracción natural de los sexos, se caerá en cuenta de que la sociedad nació de la debilidad humana, de la incapacidad de bastarse a sí mismo y del placer de acercarse a un semejante después de un tiempo de separación y aislamiento.

Pero una vez asociados, convencido cada uno de la flaqueza de los otros, querrá dominarlos y acabar con ese estado de igualdad en que se encuentran. Surge entonces el estado de guerra, pues ninguno querrá someterse a las ventajas ajenas. Como se ve, aquí participa Montesquieu del pensamiento de Hobbes, ya que acepta que el estado de guerra empieza con la sociedad, mas sin justificar, como lo hace el segundo, la aparición del despotismo. Montesquieu deduce de tal situación la importancia y trascendencia de las leyes, que entran a regular las relaciones entre los diferentes núcleos, los gobernantes y los gobernados, y los hombres entre sí; ni tampoco comulga Montesquieu con la doctrina rousseauiana, que eleva a su magna apoteosis la vida salvaje. Por eso afirma Villemain que “el verdadero filósofo deduce la necesidad saludable de las leyes, que son un armisticio entre los Estados y un tratado de paz entre los ciudadanos”.

La aparición del Estado la considera, pues, Montesquieu como resultado de la anarquía que empieza a producirse a raíz del estado de guerra. A él le toca resumir en sí mismo toda esa fuerza perdida en la masa; a él le toca dirigir, y por consiguiente conservar la sociedad. Montesquieu cita a Juan Vicente Gravina para conformar su pensamiento con la idea emitida por el jurisconsulto italiano, quien dice: “La reunión de todas las fuerzas particulares forma lo que se llama Estado Político”.

Este proceso de formación no obedece a ningún instinto social, pues claro se ve que para el ilustre publicista, la tendencia a vivir en común no es obra de una fuerza interior y natural, existente en el hombre por el mero hecho de ser hombre. La debilidad, la atracción del sexo opuesto, el placer de vivir con los semejantes, que son para Montesquieu leyes naturales, no pueden considerarse sino como resultados de una reflexión nacida al compás de la observación de los hechos. En efecto, si un hombre se juntaba con otro, lo hacía únicamente porque había perdido el temor que impedía la asociación: por la observación de los hechos exteriores llegó el hombre a la conclusión de que no le era dañoso vivir con los demás. En la teoría del instinto so-

cial no caben estas consideraciones secundarias: el hombre es impelido a vivir en sociedad porque sí, porque hay una fuerza que se lo ordena, porque, quiéralo o no, es llevado allá por una fatalidad, pero no porque comprenda la debilidad ajena o porque se despoje de su timidez. Además, si el hombre se dio cuenta de los beneficios que obtuvo con la vida en común y por eso la conservó, tampoco puede afirmarse que haya mediado dicho instinto, porque cuando éste existe, no hay procedimientos mentales ni reflexiones ni raciocinios que permitan concebir la separación de los hombres. Por otra parte, si éstos sintieron placer al asociarse, este placer es efecto de la misma unión, pero no causa o fuerza de asociación, pues el hombre no puede juzgar de un placer antes de sentirlo. Y por lo que hace a la atracción sexual, los animales también la sienten, pero una vez verificada la unión, cada cual toma por su lado. Es por eso por lo que el origen de la sociedad para Montesquieu no es el instinto fatal y ciego del hombre a vivir en esa forma, sino la consecuencia de circunstancias objetivas observadas o sentidas y quizá premeditadas por los recelosos moradores de las edades primitivas.

Una vez aparecido el gobierno, el cual es tanto más valedero y natural cuanto más se ajuste a la disposición particular del pueblo para el cual se establece, queda por dilucidar la diversidad de los gobiernos según el pensamiento de Montesquieu. Hay tres clases de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico. La naturaleza del primero la constituye el hecho de que todo el pueblo o una parte de él, tiene la soberanía: en el primer caso hay democracia; en el segundo, aristocracia. La naturaleza de la monarquía es el hecho de ser uno solo el gobernante, pero sujeto a leyes determinadas y preestablecidas. Y la del tercero, el hecho de ser también un solo gobernante, pero sin sujeción a norma alguna y disponiendo según su propio capricho. Bien se ve que esta división es distinta a la que hace Aristóteles, pues éste considera el despotismo, no como una forma sustancial y pura de gobierno, sino como una forma degenerada de la monarquía.

Montesquieu distingue entre la naturaleza de un gobierno y el principio del mismo. La naturaleza es aquello que lo hace ser, es decir, el hecho que lo constituye; el principio es aquello que lo hace obrar, es decir, la fuerza que le da la orientación.

La naturaleza de la democracia, es, como se dijo, el hecho de que todo el pueblo tenga la soberanía. En este caso, el pueblo debe hacer todo lo que sea capaz de ejecutar, o delegar este poder a ciertos ministros, cuando él mismo no sea capaz de hacerlo o de hacerlo

bien. Como regularmente es incapaz de esto, he aquí una falla de la democracia. Es preferible apelar a la representación, por medio de la cual aparece un Senado o Consejo, cuyo nombramiento hecho por el pueblo, en este caso muy capacitado para escoger a sus dirigentes en razón del contacto continuo que tiene con aquellos que habrán de representarlo, es una de las máximas fundamentales de la democracia. La elección en este sistema debe verificarse por sorteo, y los votos deben ser públicos. Esta es la naturaleza de la democracia. Cuál será su principio fundamental y propio? En un Estado popular no basta la vigencia de las leyes ni el brazo siempre levantado del príncipe; se necesita un resorte más: la virtud, que es el amor a la democracia, sentimiento que anida en los corazones sin medir las capacidades intelectuales de cada sujeto; el amor a la democracia es el amor a la igualdad. La virtud, pues, en un Estado de forma democrática, es el amor a la igualdad.

Pero teniendo todos, en razón de la igualdad los mismos derechos y las mismas ventajas, deben sentir las mismas esperanzas y gozar de los mismos placeres. Mas la realidad impone, muchas veces, situaciones que no tienen idénticos medios de fortuna o iguales facilidades para la obtención de tales ventajas, o la misma suerte para alcanzar todos los placeres. Se necesita, entonces, una nueva virtud que haga a los hombres felices con sus medios de fortuna, que les enseñe a ser sobrios, que les controle el inmoderado deseo del lujo. Esta virtud es la frugalidad, compañera y sostén de la igualdad, y sin la cual, ésta desaparecería.

El principio del gobierno aristocrático es la templanza, o sea, “la moderación fundada en la virtud”. No es que de esta forma política esté desterrada la virtud, pero no es tan necesaria como en la democracia. Dado que las leyes reprimen al pueblo, es necesario que los nobles se restrinjan ellos mismos por medio de las mismas leyes, lo cual no es fácil sin cierta virtud. Dice el mismo Montesquieu que “la naturaleza de la constitución aristocrática es tal, que pone a las mismas gentes bajo el poder de las leyes y fuera de su poder”. Es, pues, indispensable que la nobleza se restrinja, bien haciéndose igual al pueblo para formar una gran república, o bien por medio de una virtud menor que consiste en cierta moderación que iguale entre sí a los nobles. Para esto se requiere la templanza, entendida como se dijo atrás, y no como manifestación de cobardía o de flojedad de espíritu.

En el gobierno monárquico no tiene cabida la virtud. Todas las costumbres cortesanas se desarrollan dentro de la adulación, la ba-

jeza, la perfidia, la traición, y en esta situación es imposible que el pueblo sea honrado y virtuoso. No es que pueda afirmarse categóricamente que la virtud esté excluida de la monarquía, pero no puede decirse que constituya su fundamento. Pero un gobierno cuya naturaleza ha quedado definida por los hechos que informan su organización, no puede quedar separado de un principio determinado que dirija y ponga en movimiento su naturaleza, su constitución política. Este principio es el honor, el preconcepto personal que reemplaza a la virtud política y la representa siempre. Esto significa que cada hombre sentirá atracción hacia la ejecución de obras valerosas y gentiles que le proporcionen la deseada fama de su nombre; las prerrogativas, las distinciones, serán buscadas en razón de hechos caballerescos y valientes que moldean un criterio de grandeza personal, reñido con la bajeza y con la debilidad, con el incumplimiento de la palabra dada y con el abandono de las obligaciones. Al operarse este resultado, cada uno no ha tenido en cuenta más que su concepto propio, su grandeza particular, y no la totalidad social, el Estado. Por eso se dice que ese preconcepto personal que constituye el honor, reemplaza la virtud de los Estados democráticos.

Y cuál será el principio del gobierno despótico? “En esta clase de gobierno, la virtud no es necesaria y el honor hasta sería peligroso”, afirma Montesquieu. Para él, el principio dominante en el gobierno despótico es el temor que debe inspirar el déspota, de modo que aquellos que pudieran ser una amenaza para su estabilidad, no tengan ánimo de intentar revoluciones. Lo único que protege al pueblo en este caso, es el temor, a diferencia de los otros dos gobiernos que se sostienen por sus leyes, y eliminado el déspota, desaparecería la fuerza que sostiene al pueblo. Montesquieu no es partidario de esta clase de gobierno, al cual no vacila en calificar de monstruoso.

Al tiempo que se le acepta el principio que él determina para el gobierno despótico, se le ha rechazado a Montesquieu, especialmente por Voltaire, la base, fundamento o principio de cada uno de los otros dos, es decir, la virtud en la república y el honor en la monarquía. La Harpe justifica el hecho de que Montesquieu no se hubiese preparado a las controversias que podría suscitar su obra en este asunto, por la razón de su ardiente deseo de darla por terminada, después de veinte años de trabajo continuo en ella. “Montesquieu —afirma La Harpe— no amplió su obra para poder acabarla, lo cual fue mejor para la gloria del autor como para la satisfacción del público”.

Con la corrupción de los principios empieza la corrupción de cada régimen político. Por lo que respecta a la democracia, ella está fundada en la igualdad de los hombres, revelada primero por la naturaleza y mantenida luego por las leyes. Pero sucede que el pueblo puede exagerar esa igualdad hasta el extremo de querer ser igual a los que gobiernan. Al querer usurpar las funciones de los magistrados, los cuales en muchas ocasiones son los mismos factores de corrupción con el objeto de tiranizar al pueblo, la virtud desaparecerá, llevándose consigo al gobierno democrático para convertirlo en un gobierno despótico. Los dos extremos, pues, que destruyen la igualdad y por ende la democracia, son: la desigualdad, que origina la aristocracia o el gobierno de uno solo, y la excesiva igualdad, que conduce al despotismo.

En cuanto a la aristocracia, ésta se corrompe cuando la parte del pueblo que gobierna, olvidándose de las leyes, se hace arbitraria en sus determinaciones. Entonces la clase noble será la república y el pueblo constituirá el despotismo, y con tan terrible división, la aristocracia corrompida comenzará su proceso de degeneración y desaparición. Esto es mucho más notorio cuando la moderación no es la medida de los gobernantes elegidos, sino que la arbitrariedad de tales gobernantes hereditarios, al tiempo que hace abusar del poder, subyuga al pueblo. Para evitar la corrupción del principio aristocrático, es necesario dictar leyes que proporcionen a los nobles más peligros y fatigas que goces y seguridad, pues de esta manera vivirán al cuidado permanente de los gobernados. "Cuanto mayor es la seguridad en los Estados, más fácilmente se corrompen, como las aguas inmóviles y tranquilas". En verdad, no puede llamarse libertad la actividad anárquica que mina los fundamentos de los gobiernos.

El gobierno monárquico empieza a corromperse cuando el honor no es elevado a un verdadero grado de valor, nobleza y generosidad, sino que se reduce a prodigar la fama por cosas indignas, como sucedía en los tiempos de Tiberio, cuando se levantaba estatuas a los delatores. El relajamiento de la distinción corrompe la monarquía. Además, también puede el monarca salirse de aquellos límites que las normas le han fijado y anhelar acomodar todo el pueblo a su provecho personal, sin atender a los factores a los cuales debe adaptarse; en este caso, empieza la corrupción del principio monárquico, y por consiguiente, la degeneración de la monarquía. "La monarquía se pierde cuando el príncipe, refiriéndolo todo a sí mismo, piensa que su capital es el Estado, su corte la capital y su persona la corte". A la nobleza le

corresponde, por su acercamiento al rey y su retraimiento del pueblo, conservar y defender la monarquía.

Por último, el gobierno despótico no necesita de ningún accidente exterior que corrompa su principio, pues está ya corrompido por sí mismo. Si acaso subsiste es debido a circunstancias provenientes de factores distintos, como la religión, la idiosincracia del pueblo, la influencia del clima, etc., que han impuesto una regla; pero la domesticidad del gobierno despótico dura muy poco tiempo.

Fue Montesquieu uno de los primeros, si no el primero, en notar la gran influencia que el clima ejerce sobre la constitución de un país determinado. Un clima frío hace hombres activos, de nobles pensamientos, de generosas aspiraciones, a la inversa de lo que sucede en los climas cálidos, donde el hombre parece menos preparado para las disciplinas ético-jurídicas. A veces, según afirmación de Voltaire, el publicista francés exagera esta influencia hasta el extremo de hacerla aparecer como factor causal y determinante de grandes acontecimientos históricos. Pero es el caso que Montesquieu, aunque en verdad extralimitado en ocasiones, no andaba lejos de una verdad que se observa al estudiar los caracteres sociológicos de los pueblos. No es lo mismo de pacífico y amigo del orden el habitante de la cordillera que el morador de la costa ardiente: las pasiones del primero son más apaciguadas que las del segundo, y seguramente una sana legislación toma en cuenta esos caracteres para dotar a la sociedad de leyes justas y adecuadas.

La religión merece anotación aparte en el sistema de Montesquieu. Para él, todo hombre es religioso: el que cree porque ama; el que no cree, porque teme. Es tanto más aceptable una religión cuanto más dignifique a su Dios y lo haga manifiesto por cosas sensibles en un orden ético, es decir, sin hacerlo causa de los males que se juzgan injustos. Aunque el hombre puede hacer mal individualmente, en la masa se decide inconscientemente por aquello que es moral, tal como suele verse en los teatros, donde el alma de la reunión siente simpatía por el actor que defiende la justicia, en tanto que siente una honda repulsión por el malvado. La religión juega en el Estado una función trascendental, pues impide los excesos del príncipe, al cual sujeta también a sus mandatos. "Los mandamientos de la religión tienen más fuerza que los mandatos del príncipe, como dados para el príncipe al mismo tiempo que para los súbditos". Fuera de esto, ni el mismo derecho natural sirve de coto a los caprichos del príncipe, porque se supone que "el príncipe deja de ser hombre". Pero, como afirma el mismo Mon-

tesquieu, él no es un teólogo sino un político, y en consecuencia, no entra a dictaminar dogmáticamente cuál es la religión que a toda costa debe implantarse; al contrario, si alguna virtud ha de poseer a este respecto el Estado, ésta ha de ser la tolerancia, es decir, la permisión de todas las religiones dentro de un campo de libertad que no las excluya unas a otras. Sobre lo que recalca Montesquieu es sobre una política que consista en no permitir la implantación de una religión nueva dentro del Estado cuando la que existe, sea cual fuere, produce buenos resultados. Otra cosa es si ya se han propagado varias; en este caso se impone la tolerancia como la mejor política.

Montesquieu habla de la guerra justa, la cual es la que se hace en virtud de la propia defensa o para prevenir un ataque del más poderoso y en circunstancias de justicia estricta. La guerra de conquista no es aceptada por este tratadista como una forma humana de progreso, aunque exista, pues las situaciones de hecho no son justificables por el mero hecho de existir. Pero si hay guerra, la victoria no confiere el derecho de esclavizar a la persona humana, pues la esclavitud civil es contraria a la naturaleza. Aun la esclavitud política, o sea la del súbdito de un déspota o la que proviene de la conquista, no puede llegar hasta el sistemático abatimiento del hombre, sino que sólo hace, como manifestación de la dominación, incapaces a los dominados para levantarse contra los dominadores.

Sería prolongar excesivamente este trabajo si se entrara a referirse detalladamente a cada una de las relaciones que Montesquieu establece entre las leyes y los diversos hechos, salpicando su obra de citas históricas que abarcan aún el mismo oriente asiático. Más o menos puede comprenderse dentro de lo dicho anteriormente la mentalidad de tan ilustre publicista.

Una de las principales características que constituyen la gloria de Montesquieu es la división de los poderes. No es que este autor haya sido el primero en mencionar esta división, pues ya Aristóteles y Locke habían dicho algo a este respecto. Dice Montesquieu que "en cada Estado hay tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil". Este último es el poder judicial.

El autor fundamenta tal división en el hecho de que el gobierno debe ser de tal clase que todos los ciudadanos vivan pacíficamente, sin que los unos teman a los otros, para lo cual se necesita la existencia de la libertad política, que consiste en "la tranquilidad de espíritu que



proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad". Pues bien: este efecto se produce por el establecimiento de los tres poderes perfectamente definidos y delimitados. El poder legislativo debe estar formado por las dos partes que representan las dos fuerzas de la sociedad, la nobleza y el pueblo, a fin de contraponer sus ambiciones propias: una cámara de los nobles, hereditaria, y otra cámara popular de libre elección. La primera no legisla, pero rechaza razonablemente los proyectos provenientes de la segunda. Son estas dos cámaras las que vienen a conferirle poder al ejecutivo, el cual es ejercido por un hombre que permanece sujeto a las normas que el legislativo dicte. El poder judicial ha de ejercerse por magistrados que duren poco tiempo en su cargo y que fallen de acuerdo con reglas fijas y preestablecidas, pues de otro modo sería la opinión personal del juez la que vendría a resolver los problemas de hecho.

Montesquieu aboga por la separación de estos poderes, a fin de que no se viole la libertad política. Dice textualmente: "Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiránicamente. No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos, como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor".

Montesquieu no hace tanto caso del poder judicial cuanto de los otros dos. Cuando habla de la neutralización de los tres poderes, se refiere a los dos que existen en el legislativo, o sea los de las dos cámaras, aristocrática y democrática y al ejecutivo. Afirma Montesquieu que "estos tres poderes se neutralizan produciendo la inacción. Pero impulsados por el movimiento necesario de las cosas, han de verse forzados a ir de concierto".

Se ha querido interpretar la doctrina de Montesquieu (inspirado en este punto en Locke) como de absoluta y completa separación de estos tres poderes, llamados órganos. Sin embargo el mismo autor acepta la función judicial del poder legislativo en tres casos: 1o.—Para juzgar a los nobles, los cuales no estarían seguros juzgados por quienes pueden tenerles envidia como sucede ordinariamente con el pueblo. 2o.—Para reformar el sentido riguroso de una ley judicial. En este caso, más bien puede decirse que hay una interpretación de la ley

en vez de un juicio; sin embargo, utilizando bastante, se pudiera afirmar que “se juzga” impropia o excesiva una ley ya sancionada. 3o.— Para juzgar determinados delitos políticos que los magistrados ordinarios no supiesen o no pudiesen castigar. En este caso, no puede haber más acusador que el poder legislativo; pero, ante quién ha de acusar? No podrá ser ante un tribunal ordinario inferior a él, pues éste se sentiría presionado por la influencia del poder legislativo. Entonces debe acusar ante la cámara de los nobles, la cual, puede decidir en juicio con menos apasionamiento.

Es verdad que Montesquieu aparece rígido ante las doctrinas modernas sobre la separación de los poderes, pero no tan exageradamente como algunos quieren mostrarlo, pues si para su tiempo era justo en su teoría, ella no aparece anacrónica o desconectada completamente de la jurisprudencia moderna en las disciplinas constitucionales. El modelo que le sirvió para escribir sobre este asunto fue la organización del gobierno inglés, cuya separación de poderes apenas ha variado en detalles secundarios que no afectan la misma esencia del sistema. Y puede decirse que la mayoría de las anárquicas y a veces arbitrarias medidas de un Estado provienen de la imprudente involucración de los tres órganos, como se les llama hoy día.

En realidad, “El Espíritu de las Leyes” es una obra de pensamiento y de civilización, como dice Saint Beuve. No puede negarse a esta obra la influencia redentora del derecho que produjo: antes se había intentado definir el derecho en sí mismo, abstracto, sin conexiones reales, como algo absolutamente independiente de toda realidad. Montesquieu opera la reacción y se introduce por un campo que no es puramente especulativo sino que atiende a situaciones definidas como fuentes especiales del derecho. Sin embargo, no hay que dejar de ver que la obra de Montesquieu, excesivamente minuciosa, no guarda el orden y el sistema organizado que eran de esperarse: parece que el autor va calcando sus pensamientos a medida que la observación de los hechos se los inspira, pensamientos reveladores, a veces, de un genio, y en ocasiones pequeños e intrascendentes, mas sin seguir un método que encauce su sistema con criterio de armonización y unidad. Esto, desde luego, no alcanza a opacar la fama de tan ilustre hombre, cuyas obras serán siempre leídas con atención y gusto.

## CARLOS MARX

Este autor, nacido en el año de 1818, llevó una vida agitada, llena de angustias, de persecuciones. Las obras principales que llevan su firma son: "La miseria de la filosofía", "Crítica de la Economía Política", "El Capital", considerada como su obra magna, y "El manifiesto comunista", cuyo juego en la historia humana ha decidido muchas transformaciones.

La penúltima obra se reduce al encarnizado ataque al capitalismo y a la apología del trabajo como factor de producción. Si es verdad que el aspecto económico constituye uno de los campos más importantes de la política, la cuestión mira, sobre todo, a las relaciones particulares en su aspecto social. Nada dice Marx de organización del Estado en esta obra, y más se puede decir que sus principios fueron la fuente principal del sistema que habría de aparecer pocos años más tarde.

Pero seguramente que los posteriores intérpretes de Marx sacaron su concepción del Estado del Manifiesto Comunista publicado en 1848 y firmado por Marx y su íntimo amigo Engels. Este manifiesto aboga por el derrocamiento del sistema económico burgués, para acabar con el orden existente e implantar el comunismo. Los principales medios allí indicados para llegar a este fin eran: la expropiación de la propiedad privada, los impuestos fuertemente progresivos, la abolición del derecho de herencia, la reunión de la agricultura y del trabajo industrial, la centralización de las industrias en manos del Estado, el aumento de la producción por medio de planes de conjunto, el establecimiento del trabajo obligatorio, la confiscación de los bienes de los emigrados y de los rebeldes. El manifiesto termina con la famosa frase: "Proletarios del mundo, uníos". Marx quedó consagrado Jefe de la Internacional Comunista, aparecida como consecuencia del manifiesto.

La escuela socialista se distingue por varios caracteres que son comunes a cualquier medio que se emplee para implantar este sistema. En primer lugar, el socialismo es esencialmente proletario, es decir, se refiere a las clases no capitalistas, a los obreros, que constituyen el factor primordial de la producción. Las clases capitalistas ya han rendido su labor en esa magna evolución de las sociedades, y en la nueva era que se inaugura aparecen anacrónicas y estorbosas: sobre la ruina del capitalismo, ha de levantarse la nueva organización socialista.

La edificación del sistema socialista impone consecencialmente la destrucción de las bases capitalistas, la primera de las cuales es la

propiedad privada. Esta característica del socialismo no era nueva en la época en que florecieron las ideas marxistas; ya se había dibujado desde las épocas más remotas de la humanidad: Platón en Atenas, Mazdoc en Persia, Vishudes en la India, habían defendido la propiedad colectiva; Babeuf, Saint Simón, Fourier, Le Blanc, Prudhon, todos ellos habían formulado teorías sobre la socialización de la propiedad. Este último es notable por la frase aquella que se le atribuye (que por cierto no es suya, sino de Brissot) de que la propiedad es un robo.

Fácilmente puede proclamarse la abolición de la propiedad, pero difícil será hacerlo sin ruinosos fracasos: la propiedad es una exigencia de la naturaleza del hombre. Cuando se afirma que ella es un robo, o que es la causa primera de la infelicidad humana, se está cayendo en monstruosas contradicciones, pues ni se roba lo propio, ni se explicaría el estado de lucha primitivo que el socialismo atribuye a la propiedad, a menos que cada cual tratara de defender lo que creía suyo, lo cual destruye por sí mismo el argumento de la comunidad de bienes.

Verdad es que el recto criterio para juzgar de la conveniencia de la propiedad privada, no se aferra desesperadamente a ese individualismo absoluto que preconizó la revolución francesa; pero pasar de ahí a la absoluta eliminación de la propiedad privada es dar un salto que no consulta para nada la posibilidad de realizar en la práctica un principio fácil de enunciar. Platón defendía la propiedad colectiva con argumentos idealistas que no se adecuaban a la facilidad de encarnarlos políticamente, y así ha sucedido con todos los que han propugnado por la abolición de la propiedad privada. La lucha sostenida entre el individualismo y el socialismo se decidió en un punto medio, convergencia de esos dos extremos irreconciliables: la función social de la propiedad. Ya Aristóteles había hablado de la propiedad particular como de una existencia proveniente de la misma naturaleza, pero que no por eso debía encerrarse dentro de un inconveniente egoísmo que destruía la acción benéfica de la propiedad. Que los hombres posean las cosas sin aislarlas de los servicios que a los demás puedan prestar, he aquí el pensamiento aristotélico, que, en el fondo, esboza la teoría de la función social que la propiedad particular ha de llenar, tesis de que se ha hablado, sin razón, como de una posición avanzada del marxismo.

Si se trata de estudiar el problema político al través de Marx, no podrá sacarse en limpio el orden sistemático de sus ideas a este respecto. Porque Marx no creó, en realidad, ningún Estado, sino que trató de explicar todo fenómeno o manifestación histórica por el solo fac-

tor económico. Su manifiesto era la indicación de los medios que debían emplearse para destruir un orden que abominaba de la fuerza del trabajo, el cual debía levantarse a su nivel honorífico por obra de la revolución del proletariado. El fundamento de la filosofía marxista radica en el materialismo histórico, que explica la historia religiosa, política e intelectual de cada época por la manera de producción que le sea peculiar. Para Marx, la sociedad se reduce a un concatenamiento fatal de los diversos factores históricos sometido a leyes independientes de la voluntad del hombre, y que más bien le dominan. Naturalmente que la divinización, si se quiere, de un agente que encauzaba todo lo que puede ser un fenómeno social, tenía que engendrar un sistema que hacía caso omiso de los sueños burgueses de la libertad y de la moral. Por eso, el marxismo, filosofía que se aplicó a la historia y a la vida, es el intento de explicar todos los fenómenos sociales por el factor económico, el único que es permanente en su existencia y evolutivo en su aplicación. Estudiado el régimen económico de una época, se podrá conocer toda la superestructura social que la informaba.

Contra esta cómoda unilateralidad de Marx para explicar los hechos sociales, tan variados, tan diferentes, tan complejos, han reaccionado algunos reformadores del marxismo, inclusive el mismo Engels, el más fiel expositor de las doctrinas marxistas: para éstas, el factor económico no es el único, sino tan sólo primordial para interpretar todos los hechos de la historia, como que siempre, en el fondo de todos los acontecimientos, sea cualquiera la causa que los explique o las razones que los justifiquen, está esa fuerza primordial de lo económico. Pero ni aún esta interpretación es suficiente para explicar los impulsos o movimientos que nada tienen que ver con ese factor primordial: las meditaciones de un Santo Tomás, los experimentos de un Pasteur, la exaltación de las glorias de la antigua Roma para conservar vigoroso el fascismo, la inculcación de la idea de superioridad racial que ha engrandecido a la nación germana, no manifiestan ninguna conexión con el factor económico. Además, llegando a suponer que éste fuera el único en la historia, no alcanzaría tampoco a explicar la dirección de los hechos humanos, así como el combustible que tragan los aviones, siendo la fuerza que los eleva, no determina su orientación. El hombre no sólo es un animal económico; es también un animal político y un animal religioso.

La lucha de clases durante toda la vida de la humanidad es una prueba, de acuerdo con la tesis marxista, del materialismo histórico. Pero es necesario darse cuenta de que la lucha clasista no se refiere

únicamente a la solidaridad de ciertos grupos respecto a sus intereses, sin más condición que la diferencia económica o social de su actividad para que la rivalidad entre los diferentes núcleos exista; es necesario, además, que cada uno de estos grupos tenga conciencia de la lucha, para que se case el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. Efectivamente, la lucha se reducirá a estos dos contendores, pues la clase media, desamparada por el capitalismo y mal mirada por el proletariado, acabará por sumergirse dentro de una de las dos corrientes, seguramente la popular, por el prejuicio del capitalismo que lo conduce a duplicar su opresión económica. Esta contienda terminará con el triunfo de los obreros, pues su número y su fuerza se impondrán sobre el relativo poco número de los capitalistas.

Esta tesis socialista de la posibilidad de abolir la existencia de clases antagónicas, no es una realidad social: siempre dentro de la sociedad van aquilatándose esos sentimientos de solidaridad entre aquellos que caben dentro de una misma orientación y actividad. La división del trabajo es una ley que destruye esa involucración anárquica de todas las manifestaciones de la actividad humana: aquéllos que, en un Estado burgués o en un Estado socialista, desempeñen oficios más o menos semejantes, empezarán por sentirse atraídos inconscientemente, hasta que el fenómeno psíquico desaparecido se manifieste fuertemente en forma de conciencia solidaria, dispuesta a defender sus intereses; ha reaparecido, pues, tras una corta solución de continuidad el espíritu clasista que pretendió haber eliminado el socialismo. Es tan cierto esto, que aun los mismos seguidores de Marx, comprendiendo la imposibilidad de realizar a perfección su pensamiento, se han orientado por diferentes interpretaciones que se acomodan mejor a la realidad. Loria afirmaba que no había que asistir impasiblemente a esa lucha de clases que terminaba siempre con el triunfo de los peores, sino que era preferible sustituirla por la alianza de las clases. Kropotkin estaba de acuerdo cuando sostenía que esta tesis marxista estaba en evidente contradicción con los hechos. Las necesidades que llevan a buscarse pulen mejor la diferencia clasista que una nivelación artificial que bien pronto desaparece: el débil necesita del fuerte, y éste tendrá que acudir al primero; el obrero no existe sin el capitalista, y el capitalista necesita del obrero. Cada uno desempeña una labor que, en conjunto, origina una armonía social verdadera, y no la artificial y postiza del socialismo.

Otra característica del sistema socialista y que es propiamente la esencial del presente estudio, es la concepción del Estado dentro del

pensamiento marxista. El marxismo elude el empleo de este término, y prefiere más bien la palabra sociedad. Y es porque dentro de este sistema, el Estado es sólo una etapa del proceso de aniquilación del orden existente. Federico Engels, explicando a Marx, afirma que el Estado es una encarnación de la sociedad y una superestructuración obligada del capitalismo y de la lucha de clases. Cuando por la revolución triunfante del proletariado, el primero haya sido vencido y la lucha clasista eliminada, entonces el Estado será un organismo inútil que no debe subsistir: la sociedad es la única que responde a los conceptos de la naturaleza y del hombre como dueño de sí mismo, los cuales aparecen una vez que, sobre las ruinas del capitalismo, se levante el edificio socialista construido por la revolución proletaria triunfante.

Pero como el Estado es necesario para obtener este resultado, pues su poder facilita la implantación coactiva de los principios socialistas, el proletariado debe tener como primera preocupación el apoderarse de las riendas del gobierno por medio de la revolución. Hay, pues, dos momentos en la transformación política del Estado: uno destructivo, que barre la organización capitalista, y otro constructivo, que establece el orden comunista. En el primero, el Estado alcanza el máximo de poder, de arbitrio y decisión para destruir lo existente: aparece, entonces, la llamada dictadura del proletariado. "Al modo como una lámpara, antes de apagarse, flamea de nuevo, así el Estado, antes de desaparecer, adopta la forma de la dictadura del proletariado" dice gráficamente Trostky.

De manera que el Estado, etapa de transición entre el capitalismo y el comunismo, es para la concepción marxista el amo absoluto que ha de poner su fortaleza al servicio de la implantación del nuevo régimen. Nadie que no tuviera la autoridad del Estado, podría realizar la difícil misión de destruir un sistema que, como el capitalismo, está sostenido sobre bases tan arraigadas y macizas. Si se esperara inconscientemente esta transformación, ella sería demasiado lenta para modelar el espíritu del hombre, eminentemente tradicionalista para transigir repentinamente con un nuevo estado que, aunque halagador, tiene el inconveniente de ser nuevo. De aquí la necesidad de adaptarlo a la nueva situación de una manera violenta. Es decir, no se trata de adecuar la nueva organización política al hombre, sino de encajar al hombre dentro de la nueva concepción política. Si para ello es necesario ser cruel, aparecer tirano, cometer injusticias en nombre de la justicia, pisotear la ética, humillar la personalidad humana, desconocer los sentimientos, desterrar la honradez, premiar la delación, jus-

tificar el crimen, no importa: el fin que se persigue permite el empleo de estos medios. Y si los medios se confunden con la bajeza, con la perfidia, con la traición, con el deshonor, ¿podrá decirse que el objeto que se pretende alcanzar será bueno? Un régimen que empieza por negar la dignidad humana, después de haberse propagado en su nombre, no puede aceptarse ni aún con el criterio conformista de los tercetos prosélitos del comunismo, para quienes Marx entraña la infalibilidad de los principios.

El único Estado que ha adoptado el régimen socialista ha sido Rusia, cuya situación presente permitirá decidir sobre si el socialismo es, en realidad, un sistema aplicable, o si, por el contrario, es una mera extravagancia que, al intentar aplicarse, se desvía de sus principios puros.

En el mes de febrero del año 1917 estalló en Rusia la revolución del proletariado, la cual terminó con la derrota del zarismo y la implantación del gobierno bolchevista. Con el poder a su disposición, la revolución viró hacia el colectivismo integral, por medio de decretos que seguían fielmente cada uno de los planes trazados por Marx en su Manifiesto. Esta primera etapa, denominada “comunismo de guerra” adoptó las siguientes medidas: la formación del Consejo de comisarios del pueblo, al cual se transfieren todos los bienes del Estado zarista; la nacionalización de los transportes, del comercio exterior y de la gran industria; el establecimiento de comités de obreros y empleados para la fiscalización de las fábricas; la abolición del comercio interior y de la pequeña industria; y se toman medidas para abolir la moneda, restablecer el trueque y pagar las contribuciones en especie.

Cuando el campesino fue expropiado de su tierra y las nuevas medidas empezaron a ejecutarse, se originó un sordo murmullo de protesta y descontento que hacía temer por la seguridad del régimen establecido. Para calmar un poco esa zozobra, el Estado se vio obligado a cambiar de política, e ideó la N. E. P. (Nueva Política Económica), por la cual el Estado bolchevique restableció el comercio, permitió el mercado libre, quitó las requisiciones y las sustituyó por impuestos normales: el marxismo empezaba a negarse a sí mismo.

Una vez tranquila la situación, con la tranquilidad que en estos casos puede existir, el Estado soviético va tomando un aspecto de moderación que le gana muchos adictos y admiradores. La N. E. P., parcial negación del socialismo, había producido mejores resultados que el “comunismo de guerra”, que consistía en la precisa determinación ejecutiva de los puntos marxistas. Era ya mucho decir que



una desviación del autóctono socialismo, producía, por lo menos, un poco más de tranquilidad y una dosis más grande de confianza.

Pero una vez que el gobierno rojo se sintió lo suficientemente firme para intentar de nuevo la implantación del comunismo integral, abandonó la política de la N. E. P. y entró en una tercera etapa, la de la economía planificada, por medio de la cual volvió sobre los pasos que había abandonado anteriormente como inaplicables y peligrosos. Un proyecto determinado que ha de cumplirse en cierto tiempo, regularmente en 5 años (plan quinquenal), he aquí el hecho de la economía planificada. En el año de 1927 se inauguró el primer plan quinquenal con el designio de "*reorganizar* las fuerzas productoras de la sociedad existente, incluso también los recursos de la mano de obra, a fin de permitirles alcanzar lo más pronto posible su mejor desarrollo, para satisfacer así en el más alto grado, las necesidades de las masas obreras, y de asegurar de tal modo la transformación radical de la sociedad sobre la base del socialismo y del comunismo".

Pocos meses antes de terminarse los 5 años, Molotov afirmaba que el plan se había cumplido en un 79,7%. Pero en las estadísticas que lo comprobaban, no había datos respecto a la agricultura, siendo así que el 73% del pueblo ruso son campesinos; se notaba, además, una enorme desproporción entre las industrias de los bienes de producción y las industrias de los bienes de consumo; por otra parte, la emisión de papel moneda superó en 3.200 millones de rublos el cálculo previsto, lo cual, unido a la escasez de artículos alimenticios, elevó a cifras grotescas el costo de la vida. La "gigantomanía" del primer plan quinquenal, había, pues, fracasado.

En 1933 se inaugura el segundo plan quinquenal, el cual, más modesto que el primero, comenzó a dar mejores resultados, en razón de cierta inclinación del socialismo hacia ciertos aspectos bien definidos del sistema individualista. Algunas modificaciones introducidas al principio puro del marxismo han ido delineando ciertos caracteres del régimen capitalista, al tiempo mismo que la condición del proletariado frente al Estado soviético, tiene, quizá, que envidiarle ciertas cosas al régimen destronado por el mismo socialismo en Rusia.

La derivación hacia el individualismo que constituye prácticamente la más categórica negativa sobre la posibilidad de realizar el plan marxista al pie de la letra, no era más que una consecuencia de la naturaleza humana, desconocida y conculcada por el socialismo: el vasto plan soviético no podía cristalizarse en un sistema definido mientras negara la fuerza de los principios naturales. Así se explica que el mis-

mo Lenín, en el Congreso del Partido, reunido en 1921, hubiera declarado enfáticamente que el programa socialista era perfecto en teoría, pero inaplicable en la práctica.

La aparición del socialismo tuvo como explicación la existencia del capitalismo. Cuando Marx lanzó su famoso Manifiesto, hacía un llamamiento a todos los proletarios del mundo para que formaran un bloque poderoso que, empleando la fuerza de su compactación y el medio de la revolución, derribara el orden existente del régimen capitalista. ¿Cuáles eran, para la nueva doctrina, las lacras inmundas del sistema que debía desaparecer? Helas aquí: la propiedad privada, la explotación del obrero, la desocupación, la lucha de clases y el salario. A continuación podrá verse cómo estos blancos del furor socialista no sólo no han desaparecido del Estado soviético, sino que, en ocasiones, se ha debido recurrir a ellos para salvar al régimen de la bancarrota. Esto en cuanto a la propiedad privada y al salario; los otros han llegado a exagerarse hasta el extremo de convertirse en medios más refinados de opresión.

*La propiedad privada.*—Wladimir Ilich Ulianov, conocido con el nombre de Lenín, fue el jefe de la revolución socialista que terminó con la caída del zarismo. Para ganarse a los campesinos, les prometió el reparto de las tierras agrícolas, incentivo demasiado poderoso para desatender el llamamiento de quien esto les prometía. Una vez consolidado el triunfo, se procedió al reparto prometido, lo cual produjo un verdadero movimiento de adhesión al nuevo régimen. Pero fue transitoria la determinación: con ella sólo quería prepararse el colectivismo integral del comunismo de guerra. Se decreta la expropiación y colectivización de 18 millones de haciendas agrícolas sin ninguna indemnización, y esto refluye en una verdadera tragedia económica: se descuidan los cultivos, se matan los animales, se dañan los medios de producción, se destruyen las cosechas. Ante tal resistencia, el Estado adopta la nueva política de la N. E. P., que se exterioriza en un alivio que disminuye la gravedad anterior. Al ponerse en vigencia el primer plan quinquenal que asalta de nuevo la propiedad privada, reaparece la protesta silenciosa del campesinato, a quien se expropia sin consideración alguna, so pena de marchar a Siberia o a la muerte. Los desastrosos efectos de este primer plan quedaron vistos más arriba; hubo, entonces, necesidad de inaugurar un segundo plan más práctico, más realizable y menos socialista, cuya primera orientación deriva hacia el individualismo: los kulaks o agricultores acomodados, que desde 1930 habían sido barridos de los Kolkhozes (haciendas agrícolas colectivas)

son admitidos de nuevo en ellos, permitiéndoles poseer, *como propiedad privada*, la habitación, un terreno hasta de una hectárea, los instrumentos necesarios para el cultivo, y algunos animales.

Este retroceso del socialismo ha de tener algún respaldo que garantice y que permita estas individualizaciones de la propiedad. Ya se vio cómo la antigua constitución rusa, perfecta en teoría pero inaplicable, según afirmación del mismo Lenín, hubo de doblegarse ante la fuerza de la naturaleza individual humana: las tierras mal cultivadas, los animales destruidos, la producción rebajada eran resultados poco satisfactorios, y no había más remedio que reconocer, siquiera en parte, aunque fuera solapadamente, la propiedad privada en toda su identidad. Pues bien: este respaldo lo presta la constitución rusa promulgada el 5 de Diciembre de 1936, que textualmente dice en algunos de sus artículos: "Al lado del sistema socialista, que es la forma dominante de la economía de la U. R. S. S., la ley admite las pequeñas *economías privadas* de los individuos agricultores y obreros, fundadas en el trabajo personal excluida toda explotación del trabajo ajeno. El derecho a la propiedad personal de los ciudadanos sobre el crédito y los ahorros derivados del trabajo... y el *derecho de herencia* de la propiedad personal de los ciudadanos, son protegidos por la ley".

Es que la concepción abstracta del sistema socialista sobre la propiedad, es demasiado sencilla de enunciar, por la enorme simplicidad de este principio. Pero una vez llevado al campo de la realidad, vienen las oscilaciones, las dudas, las incertidumbres, que obligan a conservar aquellos mismos fundamentos que sostienen el régimen capitalista, según afirma el socialismo. Todos, de una manera natural, tienden al placer de sentirse dueños de algo, y esta es una tendencia humana que el socialismo puede contentarse con negar, pero que es impotente para destruir: sin que nadie se lo enseñe, el niño llora cuando le arrebatan el juguete que inconscientemente llama SUYO. El hombre trabaja movido por la fuerza que le asegura la satisfacción de sus necesidades, y su esperanza se llena con la posesión de algo que le sostenga en la vejez. En Rusia, en sus primeros arranques de puro socialismo, el hombre no tenía el derecho a la esperanza. El Estado Marxista fue, pues, en cuanto a lo que a propiedad privada se refiere, un campo de catastrófica experimentación, con tristes y dolorosas consecuencias, que debieron ser remediadas con el reconocimiento, aunque disimulado, de la propiedad privada.

*La explotación del obrero.*—Marx consideró que el trabajo estaba reducido a factor secundario de la producción, y que el obrero estaba

completamente desamparado por el capitalismo, el cual lo tenía sólo como un medio de explotación y de enriquecimiento. Su grito llevó a muchos economistas y políticos a buscar fórmulas que levantaran el bajo concepto que se tenía de este importante factor de la producción. Luego de una evolución que se operaba a raíz de grandes acontecimientos históricos, esa “mercancía” del obrero ha ido engrosando la legislación social de los modernos Estados. Puede decirse que ya en ninguno se considera el trabajo como factor secundario, sino como fuerza poderosa y efectiva de la producción. La labor social, preocupación de todos los Estados del siglo XX, se abre cada día más amplios horizontes, y el obrero se siente cada vez mejor amparado por las leyes que regulan las relaciones entre el capital y el trabajo.

Pero si apenas se desenvuelve la doctrina social sobre el trabajo, obstaculizada enormemente por el capitalismo, en Rusia debe haber dejado de existir esta explotación y este abandono del obrero desde que fue derribado el capitalismo, y en la actualidad el proletariado ruso debería gozar de una situación que deben envidiar todos los obreros de los demás países. No es así, sin embargo. En Rusia, un obrero gana de 5 a 6 rublos diarios como máximo, de los cuales ha de sacar una parte para los “voluntarios” empréstitos estatales, que no tienen nada de voluntarios, pues quien se niegue a ello ha de contar con la ojeriza del gobierno; para la suscripción obligatoria a dos diarios rojos; para las contribuciones en favor de las diferentes organizaciones comunistas. Lo que le queda, ha de emplearlo en la compra de productos que le vende el Estado a precios elevadísimos, con un criterio de provecho, que no corresponde a ese concepto de accesibilidad de todos a la fácil satisfacción de sus necesidades. La carne, la leche, el algodón, el trigo, las hortalizas, etc., los compra el Estado a precios ridículos, para obtener, al revenderlos, grandes beneficios, ni más ni menos que el tan criticado comerciante capitalista. Ha llegado el caso de pagar el Estado un rublo por cada 10 kilogramos de trigo, y venderlo después a los consumidores a 2 rublos el kilogramo.

Y no se diga nada de la carga de impuestos que tiene que soportar la masa popular: más del 85% de los ingresos públicos entra por este solo concepto. De modo que los recursos financieros del Estado Ruso, se deben a dos cosas que, seguramente, existen con más moderación en el régimen capitalista: en primer lugar, la ganancia que obtienen comprando barato al agricultor y vendiendo caro al pueblo; y en segundo lugar, los enormes impuestos de consumo que pesan sobre la masa. Se querrá justificar esta gran anomalía de un régimen que

se inauguró bajo los auspicios del socialismo, diciendo que, por lo menos, la ganancia va al Estado y no al capitalista; pero poco vale decir tal cosa, si el Estado soviético se ha convertido en el más intransigente de los capitalistas. Tampoco es cierto, como se quiere sostener, que tan pingües ganancias retornen en servicios al pueblo; nó, ellas se distribuyen entre los altos jefes, entre los propagandistas del régimen, entre las asociaciones de partido y, sobre todo, entre la fantástica burocracia, que asciende a la módica cantidad de cinco millones de empleados.

La mujer ha sido llevada a los destinos más impropios de su condición: se la encuentra en los socavones de las minas, en la construcción de edificios, en la apertura de caminos y de vías férreas, en los terraplenes, en los hornos Martín, durante el día y mucha parte de la noche. No hay ninguna consideración hacia su condición femenina, y se justifica esto diciendo que es preferible hacerla trabajar que prostituirla, como si estuviera demasiado segura bajo el mando de un patrono que puede despedirla por cualquier motivo insignificante, a ver no sea el rechazo de sus pretensiones. No hay razón para creer que el hombre ruso sea un modelo de moralidad y de respeto, y mucho menos educado en el ambiente materialista que se ha propagado en el régimen soviético.

El régimen de las fábricas es verdaderamente un despotismo que no se observa en un Estado capitalista. En éstos, la legislación social ampara al obrero y le concede derechos frente a su patrono. Allá no; la más leve falta, el abandono del trabajo durante unos pocos minutos, ocasionan el despido del obrero y su incapacidad para reclamar el bono de alimentos. Además, gana tan poco el obrero ruso, que muchas veces trabaja en un taller durante el día y en otro durante la noche. La cantidad de obreros deportados a Siberia asciende a 5 millones, y la prensa soviética compadece la situación del proletariado de los otros países!. Con razón pudo decir Kleber Lagay, socialista que visitó a Rusia, después de su regreso, que "el socialismo a la manera rusa, no es realmente un socialismo humano".

Pero el régimen capitalista, tan atacado por el socialismo, tiene una ventaja sobre este último: el obrerismo de los países capitalistas tiene el derecho de la huelga para defender sus intereses, y puede reclamar ante el Estado por los malos tratos que pueda sufrir. En la Rusia soviética, el gobierno ha dicho la última palabra sobre la condición obrera, y de allí no se puede pasar. El sindicato es una dependencia del Estado, una organización política que tiene que acomodarse

a las decisiones del supremo consejo comunista, y la huelga es un delito contra la economía soviética que debe ser castigado. El despido injusto de un obrero en un Estado capitalista origina ciertas obligaciones para el patrono; en el régimen soviético, el despido es siempre justificable por la más mínima insignificancia, y ha de quedar cesante por cierto tiempo, sin auxilio alguno. He aquí cómo el capitalismo aparece más humano que el tan cacareado comunismo.

*La desocupación.*—Poco vale la ocupación sin el derecho de aceptarla y de elegirla. Cualquier presidente de una república de régimen capitalista podría acabar con la desocupación, dictando medidas por las cuales todo hombre sin trabajo esté obligado a aceptar el trabajo que se le dé, como se le dé, donde se le dé y con la paga que se le dé, quiéralo que no. Esto es ni más ni menos lo que se ha hecho en Rusia: que lo digan los obreros que tuvieron que aceptar el trabajo en los lugares más insalubres, so pena de quedarse sin carnet para obtener el alimento o de marchar a Siberia. En el capitalismo, el obrero es protegido por el Estado cuando ha de irse a trabajar a lejanas tierras malsanas, desde que voluntariamente quiera irse, sin que su negativa sea motivo para que el Estado lo considere enemigo de su economía o de su poder soberano.

*La lucha de clases.*—Si hay algo que verdaderamente explota el socialismo es la consabida frase de que la lucha de clases es propia del régimen capitalista. Pues en Rusia, aunque no se crea, y pese a todas las bellezas que se cuentan, hay clases perfectamente definidas y distanciadas en sus intereses. Parece paradójico, pero así es. En primer lugar, está el pequeño círculo de Stalin y sus ordenanzas; sigue después la fantástica burocracia, que ha aumentado en más de cuatro millones la cantidad de empleados que existían en el régimen zarista; la clase militar constituye otra esfera particular con prerrogativas especiales; la clase campesina, cristalizada a raíz de los arbitrarios decretos del gobierno soviético; el proletariado, arma de combate de los socialistas, forma un núcleo impotente ante la fuerza, pero que lleva en su corazón el descontento. Y no sólo hay entre esas masas, espiritualmente solidarias en su campo, una desigualdad económica, sino también jerárquica. André Gide, quien fue a Rusia con el objeto de proclamar con datos objetivos y precisos la belleza del sistema socialista, a su regreso se convirtió en uno de los propagandistas más acerbos contra el comunismo ruso: creyó no encontrar clases, y no sólo esto halló, sino que se convenció por sus propios ojos de que en Rusia también hay pobres, algo que creyó haber destruído el socialismo.

Ya se ha dicho cómo la abolición de las clases es un sueño irrealizable, pues la diferencia de funciones implica la separación de los grupos que se dedican a diferentes actividades, al tiempo que esos mismos grupos van formando de una manera espontánea un cuerpo solidario que defiende sus intereses en frente de los otros. Mientras haya zapateros y militares, los primeros se sentirán solidarios entre sí, nunca con los segundos, quienes, a su vez, se colocan en un peldaño superior a los primeros.

*El salariado.*—Este nuevo blanco de las iras marxistas ha subsistido en Rusia, a pesar de todas las diatribas que el socialismo le ha dirigido. En un principio, la fiebre de cumplir a la letra el manifiesto de Marx, el gobierno soviético decretó la abolición del salariado. Pero la cuestión no dio buen resultado, pues, aunque lo nieguen los socialistas, el hombre se siente más feliz siendo poseedor de algo que, sirviéndole para llenar sus exigencias, es lo suficiente buscado para obtener un lucro. El bono inventado para reemplazarlo era absolutamente individual y obligaba al obrero a conseguir lo que le determinaba, sin poder negociarlo ni cambiarlo por algo que despertara más su interés. En 1935 se eliminó de la Rusia soviética el sistema de los bonos, cosa que fue comentada por la prensa roja como un progreso. En realidad sí era un progreso, pero no hacia el socialismo, sino hacia el puro y perfecto capitalismo individualista. La república bolchevista comenzó a pagar el trabajo por jornales y en legítimos rublos, con la diferencia, respecto del capitalismo, de que en éste el obrero puede buscar uno de los muchos patronos, en tanto que en Rusia el obrero ha de aceptar el trabajo y el salario que fija el Estado soviético, único patrono.

En tiempo de los zares, el obrero devengaba unos 25 rublos mensualmente; en el régimen soviético, llega a ganar hasta 160 rublos por mes. Este es un espejismo nominal, pues la devaluación del rublo compensa en mucho la elevación de la cantidad en sí misma. Además, durante el régimen zarista el obrero gastaba más o menos el 22% para atender a las necesidades de su alimentación; hoy día gasta el 85% para obtener lo mismo que necesitaba antes de la revolución. Esto, a más de probar la mala condición del obrero ruso, demuestra también que en el Estado soviético no ha sido eliminada la moneda, instrumento capitalista, al decir de los socialistas.

Y aún más: los comunistas se han dado cuenta en pleno siglo XX de que el provecho individual es un incentivo poderoso para desarrollar la producción. Para eso han establecido las primas del trabajo, avaluables siempre en rublos, y ¡no se creyera! han establecido nuevamente

el salario por pieza o a destajo, a pesar de que Marx, el mismísimo dios del socialismo, lo había combatido como “una fuente inagotable de trampas capitalistas para cercenar el salario del obrero”.

He aquí, pues, cómo el sistema ideado para combatir el capitalismo, tiene los caracteres de éste, y aun hasta más acentuados, y casi se puede afirmar que las críticas que se hacen al primero, sirven también para el segundo. Daniel Rops dice que “el comunismo materialista, con su doctrina del máximo rendimiento, no es sino el término o punto extremo del desarrollo del capitalismo, una de las fases de su descomposición”. Tristán D’Athayde agrega: “Podemos afirmar, sin temor de equivocarnos, que el comunismo no es otra cosa que el capitalismo integral”. Mario Alberti escribe: “Nadie pone hoy en duda el hecho de que el bolchevismo ruso ha adoptado y ha exasperado todos los peores aspectos del supercapitalismo”. Y el “Popolo de Italia” afirmaba: “El bolchevismo ruso es una gigantesca tentativa para realizar un capitalismo de Estado; no hace, por lo tanto, sino exagerar, elevar a la enésima potencia los males del capitalismo privado”. Y el Doctor Ricardo Uribe Escobar, en sus Notas de Sociología, dice: “Es verdad que el poder público se ejerce en nombre de las clases obreras y campesinas; pero en realidad lo que existe es la dictadura de una oligarquía burocrática que ha monopolizado para el Estado todas las fuerzas de producción. La socialización de las riquezas no ha servido... sino para fortalecer un Estado que se inspira en una política imperialista y que consume la riqueza pública, como cualquier nación capitalista, en armamentos y preparación militar”.

Un hecho histórico reciente (1) es suficiente por sí mismo para demostrar que el soviétismo no se diferencia de un Estado capitalista, al cual se atribuyen todos los males de la humanidad; el ataque a una nación pequeña, de una manera infame y abusiva, no será poco deslustre para un régimen que predica la fraternidad. Si es cierto que los obreros de todo el mundo deben estar unidos, ¿cómo es que la misma Rusia desconoce este postulado marxista y ataca a los obreros del vecino país? Porque no puede suponerse que Finlandia carezca de un proletariado que no ha cometido más delito que no anarquizarse o esclavizarse con el socialismo. Se pretenderá explicar este hecho con una multitud de razones insubstanciales, pero en el fondo, el corazón del socialista de otros países sentirá la sacudida de una decepción. La conciencia actual de la humanidad ha deshecho, respecto a Rusia, toda una

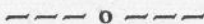
---

(1) Alusión a la guerra ruso-finesa de 1940.



leyenda tejida en torno de su progreso material, al tiempo que la ha mostrado como otra nación que se reparte tierras y trafica con la vida de los pueblos. ¿Cuestión de límites? Entonces es falso que el socialismo no tenga patria, si con las armas defiende un territorio que considera propio. ¿Cuestión expansionista? El derecho no se mide por la fuerza que lo respalda; un Estado que pisotea el derecho ajeno por satisfacer ambiciones de conquista, es opuesto a la moralidad, y no puede aceptarse. Lo definitivo es que Rusia es un Estado más capitalista y más tiránico que aquellos que el socialismo ha impugnado.

Pero lo malo es que no hay ni los más leves indicios de que, siendo la institución estatal un medio para la implantación del socialismo, el Estado esté próximo a desaparecer. Al contrario, cada día perfecciona mejor sus aspectos políticos y perfila con más exactitud su estabilidad. No hay más que dos explicaciones: o el Estado no es una etapa de transición, o el socialismo ha fracasado. Ambos caminos llevan a la misma conclusión: en verdad, si es cierto que el Estado es sólo un medio, no se justifica que todavía exista, tras las drásticas medidas tomadas en un principio, ni se explica que, a pesar de tener ese medio con todo el poder que entraña, el socialismo no haya sido implantado, puesto que continúa todavía la dictadura del proletariado.



Damos por terminado este trabajo, después de lamentar que el tiempo no nos permita darle un nuevo toque a lo antes escrito. Hemos procurado ser lacónicos y precisos, y si el trabajo ha resultado un poco extenso, ello se debe al número de autores comentados, pero no al deseo de aumentarlo con vana palabrería. Nos hemos inspirado directamente en las respectivas obras de estos autores, con el anhelo de no ser simples repetidores de comentarios ajenos. Lo único que se ciñe estrictamente a un estudio del Padre Bruccoleri es la cuestión pertinente a la organización del Estado soviético.