
Ensayos sobre la libertad y el poder, John Emerich Edward Dalberg-Acton

La **Biblioteca de la Libertad** busca poner a disposición del público de habla hispana, de manera gratuita, libros clásicos relacionados a la filosofía liberal. Este es un proyecto elaborado en conjunto por ElCato.org y Liberty Fund, Inc., que coinciden en su misión de promover las ideas sobre las que se fundamenta una sociedad libre.

Los libros que se encuentran en la Biblioteca comprenden una amplia gama de disciplinas, incluyendo economía, derecho, historia, filosofía y teoría política. Los libros están presentados en una variedad de formatos: facsímile o PDF de imágenes escaneadas del libro original, HTML y HTML por capítulo y PDF de libro electrónico.

Sobre el autor



John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834 - 1902) fue un político y escritor inglés, así como también uno de los más grandes historiadores liberales de todos los tiempos. Su temática fue "la historia de la libertad" y a pesar de que nunca fue capaz de completar una obra maestra bajo ese título, escribió numerosos ensayos, reseñas literarias y conferencias acerca del tema. También inspiró la publicación de múltiples volúmenes de *Cambridge Modern History*.

Pocos reconocían los peligros del poder político tan claramente como Lord Acton. Él comprendía que los gobernantes colocan sus intereses por encima de todo y que harían prácticamente cualquier cosa para mantenerse en el poder. Acton afirmaba que la libertad individual era el estándar moral por el cual los gobiernos deben ser juzgados.



Liberty Fund es una fundación educativa privada establecida para fomentar el estudio del ideal de una sociedad de individuos libres y responsables. La fundación desarrolla, supervisa y financia sus propias actividades educativas para promover el pensamiento y alentar el discurso acerca de asuntos duraderos relacionados con la libertad. Las actividades de Liberty Fund se concentran en tres áreas: la publicación de libros, la organización de conferencias y la oferta de recursos educativos.



ElCato.org es la página Web en español del Cato Institute. Desde que fue lanzada en 1998, la página ha publicado artículos de opinión, libros, ensayos y estudios realizados por académicos del Instituto y por otros liberales conocidos internacionalmente sobre una extensa gama de tópicos relevantes para Latinoamérica y el resto del mundo de habla hispana. El sitio Web tiene el propósito de promover en las Américas y España los valores de una sociedad libre y las políticas públicas que sean consistentes con esos valores.

Información de Copyright:

© 1998 de Unión Editorial, S.A. El copyright de esta edición española, tanto en formato impreso como electrónico, pertenece a Unión Editorial. Es reproducida aquí con la debida autorización y no puede ser reproducida en ninguna manera sin una autorización escrita.

Declaración de uso apropiado:

Este material se encuentra disponible en línea con el fin de promover los objetivos educativos del Liberty Fund, Inc. y el Cato Institute. Al menos que se manifieste lo contrario en la sección de Información de Copyright de arriba, este material puede ser usado libremente para fines educativos y académicos. Bajo ninguna circunstancia puede ser utilizado con fines de lucro.

Tabla de Contenidos

[Nota del editor](#)

[Presentación](#)

[Capítulo I: El estudio de la historia](#)

[Capítulo II: La historia de la libertad en la antigüedad](#)

[Capítulo III: La historia de la libertad en el cristianismo](#)

[Capítulo IV: La teoría protestante de la persecución](#)

[Capítulo V: La revolución puritana](#)

[Capítulo VI: El auge de los whigs](#)

[Capítulo VII: La revolución inglesa](#)

[Capítulo VIII: Causas políticas de la revolución americana](#)

[Capítulo IX: La influencia de América](#)

[Capítulo X: La expectación de la Revolución Francesa](#)

[Capítulo XI: La democracia en Europa](#)

[Capítulo XII: Nacionalidad](#)

[Apéndice: Aforismos](#)

[Pies de página](#)

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Nota del editor

El presente volumen recoge fundamentalmente la selección de ensayos de Lord Acton que Gertrude Himmelfarb publicó en 1948 bajo el título *Essays on Freedom and Power*. Sin embargo, se han añadido otros que, a nuestro juicio, completan dicha selección y ayudan a comprender la visión de Lord Acton sobre el progreso de la libertad en la historia. Los ensayos aquí recogidos son los siguientes:

El Estudio de la Historia, conferencia pronunciada en Cambridge el 11 de junio de 1895. Publicada con el título *A Lecture on the Study of History* (Londres 1895). Reeditada en Acton, *Lectures on Modern Story* (ed. por John Figgis y Reginald Laurence, Londres 1906), pp. 1-28, 319-342; Acton, *Essays on Freedom and Power* (ed. por Gertrude Himmelfarb, Illinois 1948), pp. 3- 29, 399-428; Acton, *Essays in the Liberal Interpretation of History* (ed. por William McNeill, Chicago 1967), pp. 300-359. En nuestra edición se han suprimido las abundantes notas, material no integrado en el texto y reunido por el Autor en vistas a una posterior elaboración.

Historia de la Libertad en la Antigüedad. Publicado originariamente, junto con «The History of Freedom in Christianity», con el título *The History of Freedom in Antiquity and the History of Freedom in Christianity, Two Addresses delivered to the members of the Bridgnorth Institute at the Agricultural Hall, February 26, and May 28, 1877* (Bridgnorth: C. Edkins, Printer), pp. 11, 12. Reeditado en Acton, *History of Freedom and other Essays* (ed. por John Figgis y Reginald Laurence, Londres 1907), pp. 1-60; *Freedom and Power*, cit., pp. 30-87; *Liberal Interpretation of History*, cit., pp. 243-299.

Historia de la Libertad en el Cristianismo. Mismas referencias que para el ensayo anterior.

Teoría Protestante de la Persecución. Publicado en *Rambler*, n.º 6 (marzo de 1862) con el título *The Protestant Theory of Persecution*, pp. 318-351; reeditado también en *History of Freedom*, cit., pp. 150-187 y en *Freedom and Power*, cit., pp. 88-127.

La Revolución Puritana, El Auge de los Whigs, La Revolución Inglesa, capítulos XI, XII y XIII, respectivamente, de Acton, *Lectures on Modern History*, cit. (no incluidos en la selección de G. Himmelfarb).

Causas Políticas de la Revolución Americana. Publicado en *Rambler*, 5, 3ª serie (mayo de 1961), pp. 17-61, con el título *Political Causes of American Revolution*; también en Acton, *Freedom and Power*, cit., pp. 196-250; Acton, *Essays on Church and State* (ed. por Douglas Woodruff, Londres, 1952), pp. 291-338; *The Liberal Interpretation of History*, cit., pp. 41-94.

La Influencia de América. Capítulo II de Acton, *Lectures on the French Revolution* (ed. por John Figgs y Reginald Laurence, Londres 1910): «The Influence of America»; reed. en *The Liberal Interpretation of History*, cit., pp. 378-395 (no incluido en la selección de G. Himmelfarb).

La Expectación de la Revolución Francesa. Publicado en *Rambler*, 5, n/s (julio de 1861), pp. 190-213: *Expectation of the French Revolution* (no incluido en la selección de G. Himmelfarb).

La Democracia en Europa. Publicado en *Quarterly Review* 145 (enero de 1878), pp. 112-142, como recensión del libro de Thomas Erskine May, *Democracy in Europe: A History* (Londres: Longmans, 1877); recogido también en *History of Freedom*, cit., 61-100, y *Freedom and Power*, pp. 128-165.

Nacionalidad. Publicado en *Home and Foreign Review* 1 (julio de 1862), pp. 1-25; recogido también en *History of Freedom*, cit., pp. 270-300; *Freedom and Power*, cit., pp. 166-195; *Liberal Interpretation of History*, cit., pp. 131-159.

Completa el volumen una selección de *Aforismos* relacionados principalmente con los temas de la libertad y la influencia de las ideas en la historia. Se trata de anotaciones, sugerencias, apuntes redactados en forma provisional y reunidos en el inmenso legado inédito de Lord Acton, y que en gran parte han sido recogidos en *Selected Writings of Lord Acton*, magníficamente editados en 3 volúmenes por Liberty Fund (Indianápolis 1985). Los aforismos seleccionados se encuentran en las pp. 489-501, 643- 647, del vol. 3.

Los textos publicados han sido tomados directamente de esta edición, con breves aclaraciones editoriales entre corchetes o en nota a pie de página.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Presentación

PALOMA DE LA NUEZ

Si existe algo de divino en lo humano, eso es para Lord Acton el anhelo de libertad; un deseo de libertad contagioso que explica el devenir de la historia de la humanidad. A ese mismo anhelo responde su propio afán por reconciliar sus hondas creencias religiosas con el liberalismo, a pesar de que la consecuencia de tal empeño fuera la soledad y el aislamiento. De ahí, quizás, esa profunda melancolía que se desprende de sus escritos más íntimos y personales, pues estaba convencido de que sus contemporáneos no le comprendían, de que su apego incondicional a unos principios morales objetivos y universales —derivados casi siempre de la religión— le convertían a los ojos de los demás en un severo juez moral de las conductas de los hombres, sobre todo de los más poderosos. Y sabía que en la Inglaterra de su tiempo muy pocos aceptarían que un católico fuese

simultáneamente un convencido liberal, como tampoco la Iglesia Católica comprendería cómo uno de sus fieles podía ser amigo de los liberales. Su liberalismo histórico, moral y religioso era para la mayoría una extraña y, a veces, peligrosa novedad.

Sin embargo, para Lord Acton no existía contradicción alguna entre su catolicismo y su liberalismo; todo lo contrario. Pensaba que el papel de la Iglesia Católica es precisamente la defensa y la protección de la libertad personal, y toda su obra está dedicada a demostrar cómo la libertad surge precisamente de la confrontación entre el poder de la Iglesia y el poder del Estado, porque la actitud de la Iglesia Católica negándose a someterse al poder temporal puso las semillas de la libertad en Occidente.

Una de las tesis más conocidas de nuestro autor es aquella que afirma que la historia constituye el desarrollo progresivo de la libertad. No se trata de una afirmación puramente historicista, pero puede relacionarse con una tradición de pensadores —entre los que se cuenta Leibniz, filósofo al que admiraba— que considera que existe en la historia algún plan o designio (en este caso de la Providencia) que conduce o guía a los hombres hacia una meta preestablecida; que la historia es el escenario dramático de la lucha entre el bien y el mal, entre el poder absoluto y la libertad. Si Dios acompaña al hombre en este proceso, al final, a pesar de los errores y de los pecados, la idea de libertad no se perderá para siempre.

Podría pensarse, por lo tanto, que Lord Acton tenía razones para ser un optimista convencido, y sin embargo en sus escritos prevalece muy a menudo el escepticismo o el pesimismo. Quizás, como escribe Gertrude Himmelfarb, porque poseía grandes ideales pero modestas expectativas.[1] Probablemente esto se debiera, en parte, a que había llegado a la conclusión de que el estudio de la historia (también el de la historia de la Iglesia Católica) revela una constante: el ejercicio ilimitado del poder conduce inevitablemente a la corrupción; el poder, cuando no está limitado, confunde el intelecto de los hombres, corrompe la conciencia, degrada el sentido moral y endurece el corazón. Por eso estaba convencido de que los grandes hombres son casi siempre hombres malos.

Y Lord Acton no creía, lo que en cierto momento de su vida le separó de su más querido maestro, que un determinismo histórico, o que la ignorancia y debilidad de los hombres pudiera justificar un comportamiento contrario a los principios morales. En oposición a la tradición socrática, no creía que el mal fuese fruto de la ignorancia: «Nunca pude constatar que al pueblo le pervirtiera la ignorancia», escribe.[2] Los hombres poseen una voluntad y una conciencia libres, son responsables de sus decisiones, y nunca puede justificarse una conducta inmoral ni por el éxito ni por la razón de Estado. «La ley moral está escrita en las tablas de la eternidad»; por eso el historiador se convierte en un severo juez.[3]

Precisamente esa severidad de sus juicios morales, basada en la inflexible autoridad de un código moral que consideraba universal y eterno, cuyo máximo criterio lo constituía el respeto por el ser humano en cuanto reflejo de lo divino, le aislaba de sus colegas que, según él, pecaban de laxitud moral en sus análisis históricos. Sin embargo, para él, «las guerras de conquista y engrandecimiento son a mis ojos, ni más ni menos, tan detestables como el asesinato».[4]

El rigorismo moral de Acton, que le hace parecer tan poco comprensivo y tolerante con las flaquezas y debilidades humanas, también pudiera deberse a su propio carácter doctrinario, a su formación o, como escribe Mathew, a su herencia alemana; pero lo cierto es que nunca le abandonó y contribuyó en gran medida a su falta de aceptación. Cuando su amigo y maestro Döllinger escribió una necrología del ultramontano Dupanloup excusándole de sus errores con el argumento de que había que explicar y no sólo juzgar, Acton se sintió prácticamente traicionado y más aislado que nunca. También reaccionó con dureza por el mismo motivo en una recensión que escribió acerca de la obra sobre historia del Papado de su amigo y colaborador Creighton, a propósito de la cual se intercambiaron algunas cartas en las que aparece su célebre frase «el poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente».[5]

Pensaba que el progreso de la historia consiste en que las causas físicas se ven relegadas por los motivos morales y la materia por el espíritu. Por eso no podía ser partidario del *great man approach to history* al estilo de Carlyle. No le gustaba la doctrina de los héroes ni la idea de la voluntad por encima de la ley, aunque sí creía —como otro gran liberal, John Stuart Mill— que son los hombres originales, a menudo incomprensidos, los que lanzan las ideas que marcarán el futuro.

De estas ideas, la de libertad es la más importante, la que permanece constante a pesar de los cambios, y el único principio de una filosofía de la historia; por eso el historiador debe rastrear sus orígenes, descubrir sus filiaciones, trazar su radiación y desarrollo. Esta es la razón por la que, en una época en que la historia de las ideas era una novedad, Acton se interesó enormemente por la marcha de las ideas, por la historia intelectual. Se movía con facilidad en este ámbito y consideraba que las ideas son «las fuerzas que mueven el mundo».[6]

Como creía (seguramente por su formación en Alemania) en la superioridad del espíritu sobre la materia, estaba convencido de que la causa de los acontecimientos son las ideas y de que una nueva época comienza siempre con una nueva idea. Asimismo, pensaba que la persecución de unos ideales determina la historia, aunque estos ideales no siempre puedan realizarse.

Ahora bien, ¿cómo debe estudiarse esa historia sin la cual no puede comprenderse el verdadero sentido y valor del liberalismo, sin cuyo estudio no puede llevarse a cabo la reconciliación entre liberalismo y catolicismo romano? Acton quería ser

considerado como un historiador profesional, científico, y no solamente como un aristócrata dilettante.[7]

Había estudiado en Munich con el sacerdote e historiador alemán Johann Joseph Ignaz von Döllinger, en un momento en que Alemania ocupaba la primera línea de los estudios históricos y en el que se buscaba convertir a la historia es una disciplina científica.[8]

Cuando Acton comenzó sus estudios en Alemania, en 1850, Döllinger era, además, el líder del movimiento liberal católico de Munich. Éste le enseñó a estudiar la historia de la Iglesia —que era la especialidad del sacerdote alemán— con libertad, sin miedo a que la verdad científica se mostrara incompatible con la religión, y también le preparó para acercarse al estudio de la historia con un espíritu científico, manejando fuentes, archivos, documentos originales y una gran bibliografía (como ya hacía otro gran historiador alemán, Ranke).

Así, cuando Lord Acton vuelve a Inglaterra tras sus años de estudio y una serie de viajes por el continente (también había viajado a los Estados Unidos, viaje que fue uno de los que encontró más atractivos), pretende introducir en su país esa forma moderna de hacer historia que deja de considerarla mera literatura para tratarla como una auténtica ciencia. Quería elevar el nivel de la investigación histórica en Inglaterra y por eso fundó varias revistas de estudios históricos en las que colaboró generosamente.

Su proyecto más ambicioso, que según algunos provocó la ruina de su salud, fue la *Cambridge Modern History*, empresa que siguió a su nombramiento, tras la muerte de John Seele y a instancias del Primer Ministro Lord Rosebery, de *Regius Professor of Modern History* de la Universidad de Cambridge que, curiosamente, muchos años antes se había negado a admitirlo como alumno por ser católico.

En esta empresa, aunque tenía colaboradores, Lord Acton lo hacía prácticamente todo, y su insistencia en leer todo aquello que caía en sus manos provocaba que no siempre pudiera llevar a cabo el trabajo que se había propuesto. Esta fue otra de las razones por las que nunca apareció esa ‘historia de la libertad’ que pretendía se convirtiera en la gran obra de su vida, pues siempre pensaba que había leído poco, que tenía que manejar más fuentes, más bibliografía, además de que el temor a la censura eclesiástica y la sensación de estar aislado intelectualmente le desanimaban. Por eso su obra no es sistemática y se halla más bien dispersa.

La historia tenía para él una función pedagógica en cuanto maestra de vida. Y precisamente como educador o filósofo de las ideas se veía a sí mismo nuestro historiador. A pesar de que llegó a ser miembro de la Cámara de los Comunes por el partido *whig*, nunca destacó como político. No sentía esa pasión política de algunos de sus correligionarios, no era hombre de partido y no comprendía las cuestiones comerciales e industriales que tan a menudo centraban los debates de la

Cámara. Por eso apenas se recuerdan sus escasas intervenciones. En el fondo no se sentía cómodo y añoraba la vida tranquila del estudio. «¡Ojalá pudiera abandonar el Parlamento de una manera decente y sumergirme en mis libros!», confesaba.[9]

Sin embargo, fue un fiel amigo y colaborador de William Gladstone, de quien su padastro, Lord Granville, era asociado político. Granville, típico exponente de la aristocracia *whig* anglicana, le puso en contacto con los círculos liberales de Londres, y aunque en un primer momento Acton, todavía más católico y conservador que liberal, no sintió una gran atracción por el Primer Ministro, en años sucesivos serían grandes amigos.

El historiador admiraba al político. Gladstone no le parecía ni pragmático ni utilitarista; rechazaba el materialismo y creía que la conducta ética exige la coherencia con los propios principios. Parecía comprender que la política es filosofía en acción, y era capaz de reconciliar el liberalismo y la democracia, y por eso Lord Acton aplaudió sus proyectos de reforma de 1867 y 1884. Gladstone era, pues, un hombre culto que, aunque anglicano, según sus enemigos se acercaba peligrosamente al catolicismo.

Precisamente debido a esta amistad, Acton pudo pensar en algún momento que el Jefe del Gobierno le encomendaría alguna tarea política relevante como, por ejemplo, un ministerio o una embajada en Alemania. Sin embargo, estos proyectos no se realizaron. Gladstone le consiguió el nombramiento de Par en 1869, en un momento en que por primera vez se iba a permitir la entrada de judíos y católicos en la Cámara Alta, y algunos vieron en esta medida el apoyo del ministro al catolicismo liberal que pasaba por entonces momentos difíciles. En 1891 le recomendó a la Reina Victoria y fue nombrado *Lord in waiting* (gentilhombre de cámara),[10] pero nunca obtuvo un puesto político de importancia, lo que quizás se sumara a ese sentimiento de la futilidad de su vida.

El fin del orden político era para Lord Acton la libertad. La libertad es el más elevado fin e ideal político, *the highest political end*, pues para el verdadero liberal la libertad es siempre un fin, nunca un medio. Una libertad que tiene un claro contenido moral, puesto que da al hombre la posibilidad de hacer las elecciones morales correctas y perseguir los más altos fines privados y públicos. La libertad significa, pues, la seguridad de que estoy protegido cuando hago lo que creo que debo hacer en contra de la presión de la autoridad, la mayoría, la costumbre o la opinión. Y es en la conciencia donde esta libertad reside; la conciencia individual es el santuario de la libertad. Así, pues, aunque la libertad se manifieste exteriormente, es una condición interior; por eso el respeto hacia la conciencia es el germen de toda libertad civil.

Es aquí donde juega el cristianismo un papel esencial, pues fue la religión cristiana la que estableció la responsabilidad de la conciencia frente a Dios y la que

protegió su ámbito frente a la injerencia del poder político, otorgando al ser humano una hasta entonces desconocida dignidad. Por eso el liberalismo es el fruto de la civilización cristiana, y por ello el liberalismo de Acton es un liberalismo religioso: «Para Acton, el verdadero liberalismo tiene una intrínseca religiosidad.»^[11] Es decir, el liberalismo debe estar siempre de acuerdo con los ideales de la religión cristiana, y el único carácter de un Estado cristiano ha de ser la libertad.

Como fruto de una civilización concreta (Acton repudia la tesis de Rousseau de que el hombre era libre en un supuesto estado natural anterior a la civilización), el liberalismo es «una planta que crece lentamente y madura tarde».^[12] Un lento desarrollo, un proceso que tiene su origen en la Antigüedad, en concreto, en Atenas. Pero durante la Antigüedad la libertad se identificaba con la participación política y sólo se entendía dentro del Estado y no frente a él, y a pesar de la importante aportación de los estoicos al introducir la noción de una ley superior por encima del derecho positivo, no puede hablarse todavía de libertad en la Edad Antigua, porque la política no se diferenciaba de la moral ni la religión del Estado. Sólo con el cristianismo se separa la Iglesia del Estado, y esa fue su crucial aportación a la idea de libertad y la razón por la que la historia de la libertad es en gran medida la historia de la religión.

Aunque la Iglesia no siempre supo reconocerlo, su papel consiste en limitar el poder del Estado. A ello contribuyó en gran medida el conflicto de poderes durante la Edad Media que, para Lord Acton, lejos de ser una edad de ignorancia y oscuridad, constituye más bien —contra la interpretación liberal oficial, pero sin caer en el mito romántico— un periodo fundamental en la historia de la libertad, porque es durante la Edad Media cuando se forjan ideas trascendentales para su futuro: la idea de que el poder deriva del pueblo, la idea de representación, la idea de que los impuestos han de ser por todos aceptados y votados, el autogobierno, el respeto a la ley y la resistencia al poder. Por eso considerará fundamentales las aportaciones de Marsilio de Padua y de Santo Tomás de Aquino que inauguran, en definitiva, la tradición del pensamiento constitucional.

En esta época, sobre todo con el desarrollo de las ciudades, fermenta el germen del liberalismo («las ciudades fueron el plantel de la libertad»), un tesoro que se perdería con el Renacimiento y la Reforma.^[13] Por un lado, Maquiavelo representa el triunfo del Estado moderno, de la monarquía absoluta y de la perversión del sentido moral, y, por otro, la Reforma, si bien en un primer momento trajo aires de libertad y responsabilidad individual, acabó fortaleciendo aún más el poder del Estado al abandonar la separación de la religión y el poder político. El poder derriba, así, todas las barreras y, por lo tanto, no es al protestantismo de Lutero al que se debe precisamente el liberalismo.

Pero en la Edad Moderna, como consecuencia de las guerras de religión, surge también la reivindicación de la libertad de culto y de conciencia, que será el germen

de todas las demás. La guerra civil en Inglaterra, con la lucha de los independientes y las sectas protestantes por la libertad de conciencia, aportarán las ideas que después florecerán en la Gloriosa de 1688, en la Guerra de Independencia americana de 1776 (que, desafiando una vez más la interpretación liberal ortodoxa, Acton prefiere a la inglesa de 1688 por haber recibido ésta una influencia excesiva de Locke), y en la Revolución Francesa de 1789, en cuyo transcurso se irá pervirtiendo la idea originaria de libertad.

Vemos, pues, que la historia de la libertad está intrínsecamente unida a la de la religión y que es de la lucha por la libertad de conciencia de donde surge el liberalismo. En esta historia el papel de la Iglesia Católica, salvo cuando durante el absolutismo sigue la corriente y se supedita al poder del Estado, ha sido el de enfrentarse al poder temporal para evitar el dominio de las conciencias.

Acton creía sinceramente que el papel de la Iglesia Católica consiste en educar al hombre para la verdadera libertad, que le interesa promover la libertad política como condición de su propia acción social. La Iglesia Católica y el liberalismo no deberían, pues, estar en conflicto sino en armonía, porque el catolicismo es una garantía de libertad en la medida en que la religión ayuda a emancipar a los individuos. Por eso deseaba con todas sus fuerzas que la Iglesia Católica se adaptara a los tiempos modernos, que se dirigiera «a todas las épocas y naciones en su propio lenguaje».[14] Influidor por su maestro Döllinger, deseaba que los católicos comprendieran que no había nada que temer de la libertad política ni del avance de la ciencia. La verdad no debe temer la confrontación, y ni la ciencia ni la razón tienen por qué ser contrarias a la fe; todo lo contrario, sirven a los verdaderos fines de la Iglesia, una Iglesia que debe ser autónoma e internacional.

De ahí que tanto Döllinger como su discípulo recibieran con suma preocupación la noticia de que en el Concilio Vaticano I, que se iba a celebrar en 1869 (el primero después del Concilio de Trento), el papa Pío IX estaba dispuesto a proclamar el dogma de la infalibilidad pontificia.

Aunque el proceso de unificación italiana y el liberalismo de Cavour amenazaban la independencia de la Iglesia y el poder temporal del Papa, que se mantenía fundamentalmente gracias a las tropas de Napoleón III, Acton pensaba que estos acontecimientos podían servir para el rejuvenecimiento de la Iglesia. Pero los ultramontanos, fieles seguidores de la filosofía de De Maistre, que gozaban de gran influencia en el Vaticano, no lo entendían así en absoluto.

Lord Acton marchó a Roma con Döllinger para tratar de evitar la proclamación del dogma de la infalibilidad. Su actividad durante el concilio fue intensísima —«se dedicaba a revolotear como una mosca alrededor del Concilio»[15] —; escribía cartas a Gladstone, al que quería hacer comprender que el asunto era de vital importancia para los ingleses en la medida en que, si se proclamaba la infalibilidad

del Papa, los católicos ingleses no serían vistos como súbditos leales. Sin embargo, el cardenal Manning no era de la misma opinión y consideraba a Acton un traidor, aunque él era también amigo de Gladstone.

Döllinger y Acton pensaban que la infalibilidad era una afrenta a la verdad histórica, al liberalismo, y un acto de absolutismo. Suponía el fin de un proyecto de Iglesia moderna adaptada a los tiempos, motor de progreso y de libertad. No en vano, el *Syllabus errorum*, de 1864, acompañado de una encíclica, *Quanta cura*, que condenaba el liberalismo, ya había manifestado ese repudio a todo lo que representaba la sociedad moderna; en palabras de Unamuno, «el *Syllabus* fue el reto arrogante de la Iglesia papal al espíritu del siglo». [16]

El Concilio suponía el triunfo de los ultramontanos y el declive de ese movimiento católico liberal que se había producido en algunos países europeos, como en la propia Inglaterra, donde hacia 1850 hubo un renacimiento católico debido, en parte, a la emigración irlandesa y a las conversiones de Oxford.

El llamado Movimiento de Oxford, que se expresaba en los *Tracts for the Times*, escritos religiosos que aparecieron entre 1833 y 1841, en los que destacaba Newman, se extendió por todo el país. En estos escritos se criticaba la situación de la Iglesia de Inglaterra, y las posturas de los que en ellos escribían se acercaban a las de la Iglesia de Roma. No en vano el propio Newman se convirtió al catolicismo, como por otra parte haría también el futuro cardenal Manning. Así que parecía que la comunidad católica se revitalizaba en Inglaterra, tal como deseaba fervientemente Wiseman.

Pero la realidad era que los católicos eran pocos y estaban aislados. Se ha calculado que había dos millones de católicos en una población de cuarenta y tres millones de habitantes, personas que, además, llevaban sufriendo tres siglos de inferioridad (no olvidemos que en Inglaterra los católicos no consiguieron que se les abrieran las puertas del Parlamento y de la Administración hasta 1829, gracias a la *Emancipation Act*). [17] Y, en general, no eran mirados con simpatía.

Entre los católicos había, además, dos grupos: los más conservadores, que contemplaban con recelo a los conversos que abandonaban las filas de la Iglesia anglicana defraudados por su falta de disciplina y autoridad, y los que, como nuestro autor, pretendían acercar a los católicos y anglicanos con una interpretación diferente del catolicismo.

Así, pues, cuando Acton regresó en 1858 a Inglaterra, pensó con ilusión que tenía una misión que cumplir y que ésta consistía en impulsar ese movimiento liberal dentro de la Iglesia Católica. Pero pronto, a pesar de su juventud, de su ilusión y de sus esfuerzos, se hicieron patentes las dificultades, porque dentro del propio movimiento de los católicos muchos temían desafiar la ortodoxia, enfrentarse a Roma, o sencillamente odiaban el liberalismo.

A pesar de todo, en 1859, edita la revista *Rambler*, con el propósito de educar a sus lectores dando a conocer las enseñanzas de su admirado maestro alemán, ya que pensaba que los católicos ingleses carecían de toda educación política. La revista se oponía a la ultramontana *Dublin Review*, y pronto chocó con la jerarquía católica, que consideraba inadecuada esa aplicación del método crítico al estudio de la religión. Lord Acton era ahora considerado el líder de los católicos liberales ingleses y sobre él caería la censura por no defender el poder temporal del Papa. (Se entiende, pues, que Acton escribiera en alguna ocasión, en cartas privadas, que consideraba al obispado iletrado y al clero ignorante y lleno de prejuicios, y que por ello se sentía pertenecer más al alma que al cuerpo de la Iglesia.)

The Rambler dejó de publicarse, pero en 1862 Acton emprendió otra nueva aventura editorial fundando esta vez *The Home and Foreign Review*, que cerró por motivos similares en 1864, a pesar de ser considerada como la mejor revista de su época. Todavía colaboraría con otras publicaciones, como *Chronicle* (en 1867) y la *North British Review* (en 1869), a la que Gladstone consideraba demasiado católica para los liberales y demasiado liberal para los católicos.[18]

Pero a pesar de los problemas con la jerarquía eclesiástica y la censura; a pesar de sus actividades durante el Concilio Vaticano y de la excomunión de Döllinger, Acton pudo permanecer dentro de la Iglesia, aunque durante mucho tiempo temió la excomunión.[19] Logró, pues, continuar dentro de la Iglesia católica, de la que era fiel devoto sin tener que retractarse. Sin embargo, la proclamación de la infalibilidad papal le marcaría para siempre. A partir de ese momento, y tras un periodo de escasa productividad intelectual, se dedicó a sus estudios históricos. Pero ya no le abandonaría nunca esa sensación de que todo lo que había hecho y escrito no había servido para nada.[20]

Acton había aprendido que la libertad tiene muchos enemigos, a veces disfrazados de buenos amigos. No sólo la ignorancia, la superstición, la codicia, el amor a lo fácil o el deseo de poder arruinan muchas veces la libertad, sino que continuamente debe ésta enfrentarse a nuevos peligros.

Acton veía con preocupación cómo en su época surgían estas nuevas amenazas a la libertad, cómo las nuevas fuerzas emergentes amenazaban las bases morales de la civilización; en concreto, se trataba del socialismo materialista, del nacionalismo y el racismo, el estatismo y la democracia absoluta.

Respecto al socialismo, Acton —que como buen bibliófilo leía todo lo que caía en sus manos— conocía la obra de Marx, aunque parece ser que no muy profundamente. Es claro que el historiador no podía aceptar ese determinismo materialista del socialismo científico, ni su rechazo frontal del liberalismo, ni su nulo respeto a las minorías, cuya salvaguarda constituía para él una de las más importantes pruebas de la existencia de una sociedad libre. Y aunque Acton no era

contrario a las reformas sociales y económicas, y sentía un deber de generosidad frente a las clases bajas, no podía aceptar un socialismo que conduciría al ocaso de la libertad individual.

Hay que decir, no obstante, que Acton (quizá como fruto de su educación católica y de la influencia del idealismo alemán) rechazaba un liberalismo materialista basado en la primacía de la propiedad —al estilo del de John Locke, Adam Smith, David Ricardo o Malthus— o en el utilitarismo —al estilo del de John Stuart Mill, aunque a éste le reconocía su profundo amor a la libertad. Se lamentaba de que este tipo de liberalismo, que reverenciaba la propiedad, olvidara la dimensión espiritual del hombre, y recordaba que la propiedad no garantiza ninguna superioridad espiritual.[21]

El potencial revolucionario del nacionalismo constituía otro grave peligro para la libertad. Acton era un ciudadano del mundo, hablaba varios idiomas y, además de viajar constantemente, poseía residencias en algunos países europeos. Amaba la diversidad y creía que también el cristianismo se complacía en ella. Además, el ideal del liberalismo era la convivencia de varios pueblos en el mismo Estado, por lo que la contradicción entre el liberalismo y el nacionalismo era inevitable. Recordaba que la nación no es más que una ficción; la moderna teoría de la nacionalidad, despótica, abstracta y ficticia —de la que responsabilizaba en parte a Sieyès— amenaza a las minorías y olvida que la libertad provoca inevitablemente la diversidad y que la diversidad preserva, a su vez, la libertad. No podía compartir la fuerza revolucionaria y democrática del nacionalismo de Mazzini o Cavour. Sólo el federalismo, el autogobierno local o una forma de organización multinacional pueden servir de antídoto. Por eso apoyó, a pesar de la esclavitud, a los Estados del Sur en la Guerra de Secesión americana, pues creía que en ella se debatía el triunfo de la democracia sobre el federalismo; es decir, temía la victoria de la extensión del poder central sin límite alguno.

Las diferencias nacionales son, pues, garantía de pluralismo y sirven de freno al poder absoluto; la civilización mejora cuanto más se trasciende la nacionalidad: «El curso de la civilización depende de la superación de la nacionalidad.»[22] Lo que significa sustituir lo accidental por lo racional. El racismo no hacía sino añadir a todo esto la supresión de la libertad moral.

El estatismo, la ausencia de límites al poder del Estado, sea cual sea su forma, la extensión de la burocracia, es otra amenaza para la sociedad libre, ya que «toda libertad consiste *in radice* en preservar un ámbito interior exento del poder estatal».[23] Si el fin supremo del Estado consiste en un único objetivo, el Estado será un Estado absoluto.

El Estado es un instrumento de la sociedad, y el objetivo de la sociedad civil ha de ser la justicia. Ha de ser un Estado fuerte, ya que debe proteger los derechos de

los ciudadanos e impedir la opresión del débil por el fuerte, del pobre por el rico o de la minoría por la mayoría.

El Estado, como la Iglesia, debe servir al hombre y no al revés. Su fin debe ser la libertad, proteger la libertad de conciencia, educar a los súbditos para la libertad y crear los instrumentos necesarios para preservarla: cuerpos intermedios, autonomía local, autonomía de la Iglesia, superioridad del derecho, etc. Porque el Estado no puede hacer buenos a los hombres, pero sí puede fácilmente hacerlos malos.

Acton valoraba extremadamente como garantía de la libertad la existencia de una constitución al estilo de la descrita por Burke en su obra política, y creía que la tradición y la constitución británica eran perfectamente coherentes con un Estado cristiano. Valoraba la experiencia en la política y repudiaba la mentalidad antihistórica que pretendía hacer tabla rasa del pasado para construir un nuevo orden político. (Aunque parece que a medida que Acton se alejaba de su conservadurismo inicial y se acercaba al liberalismo, la influencia de Burke en su pensamiento fue decreciendo.)

Hacer tabla rasa es lo que pretendieron los revolucionarios franceses en 1789. Esta revolución, a diferencia de la americana de 1776, y aunque en sus comienzos iba bien encaminada, es un claro ejemplo de otro de los peligros que amenazan a la libertad: el estatismo ligado a la democracia, aliada con el socialismo. Los desmanes de las masas durante la Revolución francesa, la arbitrariedad, la supresión de los cuerpos intermedios, la homogeneidad y uniformidad y, sobre todo, el amor a la igualdad por encima del amor a la libertad, impidieron el desarrollo de una democracia liberal como la que surgiría en los Estados Unidos, continuadores de la historia europea de la libertad en un nuevo continente.^[24]

No obstante, Acton no se oponía al cambio o las reformas, pues comprendía que había que acomodar las instituciones a los nuevos tiempos.

La democracia genera tanto miedo como esperanza. Lord Acton identifica el gobierno democrático con el gobierno del pueblo, pero sobre todo con el gobierno de las masas, siempre pobres e ignorantes. En este sentido comparte con otros ilustres filósofos liberales un miedo aristocrático a que el gobierno popular se convierta en el gobierno de la mediocridad y a que el deseo de riqueza, bienestar e igualdad acabe con los límites y los principios constitucionales.

Pero el recelo que provoca en él la democracia se debe fundamentalmente al peligro de la tiranía de la mayoría —del que ya advirtieron Mill y Tocqueville— y recuerda que donde no existe seguridad para las minorías no hay libertad.

Pero también reconoce que la Iglesia predica el Evangelio a los pobres, que se dirige a las masas y que promueve el sentido de igualdad, y en ese sentido no podría oponerse al gobierno democrático, que eleva a las masas al otorgarles la

libertad.

En definitiva, la democracia debe frenarse a sí misma, evitar el culto a las masas y la igualdad. Los Estados Unidos lo han comprendido y han ideado una serie de frenos, entre los que destacan el federalismo, el autogobierno local y la existencia de dos cámaras legislativas. Otros correctivos, como podría ser un sistema electoral adecuado, pueden contribuir al equilibrio entre libertad e igualdad.

Es quizás en esta última cuestión —la de los peligros que acechan a la libertad— donde el pensamiento de Acton ha alcanzado una mayor actualidad. Tal vez por eso su obra fue redescubierta hacia 1930 y, sobre todo, tras la II Guerra Mundial. También como historiador, su fama ha ido creciendo con los años, y como autor liberal es hoy considerado un pensador de suprema importancia dentro de la tradición del liberalismo clásico («Acton fue un liberal en el sentido clásico de la palabra», escribe Fear[25]) y su influencia se deja percibir en el pensamiento de Hayek o Popper.

Pero seguramente nunca creyó que en el futuro su obra sería valorada de esta manera. Toda su vida se sintió solo e incomprendido, frustrado, sin discípulos ni seguidores: «He renunciado a la vida pública, a toda posición favorable a influir en mi propio país, a perseguir un objetivo que no puedo alcanzar. Estoy absolutamente solo en mi posición ética esencial y por lo tanto inútil (...) He malgastado mi vida.»[26] Su anhelo juvenil de contribuir a la conciliación entre el liberalismo y el catolicismo dejó paso a un sereno escepticismo, que en muchas ocasiones se deslizaba hacia el pesimismo, como cuando escribía que la lección del pasado enseña que lo que ha prevalecido a lo largo de la historia ha sido la fuerza y no la libertad. El entusiasmo de toda una vida por ella no impidió, pues, que únicamente unos pocos llegaran a comprender cómo este «laborioso y honrado erudito», [27] convencido liberal, podía ser a la vez un buen católico; y tal vez por eso en nuestro país, donde el catolicismo ha considerado al liberalismo más un enemigo que un aliado, se le haya considerado tan poco digno de atención.

Recogemos en este libro algunos de los ensayos más importantes del historiador liberal ordenados de tal manera que pueda percibirse con claridad el nexo de unión de sus escritos y la idea que dirige y orienta cada uno de ellos, idea que no es otra que la del desarrollo de la libertad desde la Antigüedad. Se trata de mostrar su génesis, desarrollo y evolución histórica, el conflicto entre sus partidarios y sus enemigos, las ideas que colaboraron a su difusión y las que provocaron su eclipse, las amenazas que se ciernen sobre ella, así como los medios que la experiencia histórica enseña que son adecuados para preservarla.

No son textos fáciles. Como se ha señalado a menudo, los escritos de Acton, llenos de ideas profundas, complejas, originales y a veces contradictorias, están redactados en un estilo que no siempre facilita su comprensión. Sin embargo, nadie

se atrevería a negar que merece la pena adentrarse en su lectura.[28]

PALOMA DE LA NUEZ[29]

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo I:

El estudio de la historia

Recuerdo que, siendo estudiante en Edimburgo, antes de mediados de siglo, deseaba ardientemente poder ingresar en esta Universidad de Cambridge. Recurrí a tres colegas para que apoyaran mi admisión, pero, tal como estaban entonces las cosas, fui rechazado por todos. Desde el principio fijé aquí mis vanas esperanzas, y aquí, en tiempos más felices, después de cincuenta y cuatro años, esas esperanzas se han visto finalmente cumplidas.

Desearía hablaros en primer lugar de lo que bien podríamos llamar la unidad de la historia moderna, como un fácil enfoque de las cuestiones que necesariamente debe afrontar de modo preliminar todo aquel que ocupe esta tribuna, tarea que mi predecesor ha hecho tan difícil dado el extraordinario lustre de su nombre.

Con frecuencia habéis oído decir que a la historia moderna no se le puede fijar ni un comienzo ni un final precisos. No un comienzo, porque la tupida tela de las vicisitudes humanas está tejida sin huecos, y porque la estructura de la sociedad, como la de la naturaleza, es continua, por lo que podemos seguir el rastro de las cosas de forma ininterrumpida hasta divisar confusamente el origen de la Declaración de Independencia en los bosques de Germania. Y tampoco un final, porque, por el mismo principio, la historia ya hecha y la historia que se está haciendo son lógicamente inseparables, por lo que, si se pretendiera separarlas, resultarían incomprensibles.

«La política —ha dicho Sir John Seeley— es algo vulgar si no está iluminada por la historia, y la historia degenera en mera literatura cuando descuida su relación con la praxis política.» Es fácil comprender en qué sentido esto es verdad, porque la ciencia política es la única ciencia que el curso de la historia va sedimentando como pepitas de oro en las arenas de un río; y conocer el pasado, registrar aquellos hechos cuya verdad nos va constantemente revelando la experiencia, es una labor eminentemente práctica, instrumento de acción y de poder que va configurando el futuro. En Francia, es tal la importancia que se atribuye al estudio de nuestro tiempo, que existe toda una asignatura de historia contemporánea, con sus correspondientes libros de texto. Se trata de una cátedra que, teniendo en cuenta la progresiva división del trabajo de la que se benefician tanto la vida científica como la política, puede que también se cree algún día en nuestro país.

Mientras tanto, será oportuno precisar en qué se distinguen ambas épocas. La

época contemporánea se diferencia de la moderna en que no podemos considerar muchos de sus acontecimientos como definitivamente comprobados. Los vivos no revelan sus secretos con el mismo candor que los muertos; siempre se nos escapará alguna clave, y tendrá que pasar toda una generación antes de que podamos interpretarlos con precisión. Como bien saben los entendidos, las narraciones generales y las apariencias externas son copias imperfectas de la realidad. Incluso de un hecho tan memorable como la guerra de 1870 siguen aún sin aclararse plenamente las verdaderas causas; en los últimos seis meses mucho de lo que considerábamos seguro se lo ha llevado el viento, y no hay duda de que el futuro nos proporcionará nuevas revelaciones de importantes testigos. El uso de la historia se inclina más hacia la certeza que hacia la abundancia de información.

Además del problema de la certeza está el del distanciamiento. El proceso por el que se descubren y asimilan los principios es muy distinto de aquel por el que esos principios se aplican; y nuestras convicciones más sagradas y desinteresadas deberían configurarse en las tranquilas regiones aéreas, por encima del tumulto y las tempestades de la vida activa. Porque es justo despreciar a quien tiene una opinión en historia y otra en política; una opinión en el exterior y otra en casa; una en la oposición y otra en el gobierno. La historia nos impele a fijarnos en resultados permanentes, y nos libera de todo lo que es temporal y pasajero. La política y la historia están entrelazadas, pero no se las puede identificar. Nuestro territorio desborda los asuntos de Estado y se sustrae a la jurisdicción de los gobiernos. La función del historiador consiste en tener presente y dominar el movimiento de las ideas, que no son el efecto sino la causa de los acontecimientos públicos; e incluso en conceder cierta prioridad a la historia eclesiástica sobre la civil, ya que la primera, por la mayor importancia de los asuntos de que se ocupa y por las graves consecuencias que se derivan de sus errores, ha abierto el camino a la investigación y ha sido la primera de la que se han ocupado concienzudos investigadores y estudiosos de la más alta valía científica.

De la misma manera, aunque conviene apreciar la sabiduría y profundidad de la filosofía, que considera siempre el origen y el germen, y las glorias de la historia como una epopeya consecuente, sin embargo, todo estudioso debería saber que la verdadera maestría sólo se alcanza cuando se decide delimitar el propio ámbito de estudio. Pero la confusión nace de la teoría de Montesquieu y de su escuela que, aplicando los mismos términos a cosas diferentes, insisten en que la libertad es la condición originaria de aquella raza de la que procedemos. Si tomamos en consideración el espíritu y no la materia, las ideas y no la fuerza, las cualidades espirituales que confieren dignidad, gloria y valor intelectual a la historia, y su influencia en la vida de los hombres, entonces no nos sentiremos inclinados a explicar lo universal por lo nacional, ni la civilización por la costumbre. Un discurso de Antígona, una sola frase de Sócrates, unas pocas líneas esculpidas en una roca india antes de la Segunda Guerra Púnica, las huellas de aquel silencioso

pero profético pueblo que vivió junto al Mar Muerto y pereció con la caída de Jerusalén, están más cerca de nuestra vida que la sabiduría ancestral de los bárbaros que alimentaban sus puercos con las bellotas de Hercynia.

Así, pues, para nuestro propósito actual, entiendo por historia moderna la que, mostrando en su transcurso caracteres propios y específicos, se inició hace cuatrocientos años, y que una línea palmaria e inteligible separa nítidamente de la época precedente. La Edad Moderna no procede de la Edad Media por derivación natural mostrando los rasgos externos de una descendencia legítima. Sin previo aviso fundó un nuevo orden de cosas, bajo una ley innovadora, socavando el antiguo imperio de la continuidad. Por aquel tiempo Colón revolucionaba la imagen del mundo, modificando profundamente las condiciones de la producción, de la riqueza y del poder; Maquiavelo liberaba al gobierno del vínculo de la ley; Erasmo orientaba por vías cristianas el curso de la cultura profana clásica; Lutero rompía por el eslabón más fuerte la cadena de la autoridad y de la tradición; y Copérnico erigía una potencia invencible que fijó para siempre el signo del progreso en el futuro. Existe la misma originalidad sin trabas y la misma indiferencia hacia las posiciones tradicionales en estos escasos filósofos que en el descubrimiento del derecho divino de los reyes y en la restaurada idea del imperialismo romano. Efectos análogos encontramos en todos los campos, y todos ellos son percibidos en el espacio de una sola generación. Era el despertar de una vida nueva; el mundo giraba en una nueva órbita, determinada por influencias hasta entonces desconocidas. Después de tantas épocas convencidas del precipitado declinar y de la inminente disolución de la sociedad, épocas gobernadas por la costumbre y por la voluntad de los muertos, el siglo XVI se preparó animoso para lanzarse a experiencias totalmente inéditas, dispuesto a mirar lleno de esperanza el panorama de un cambio de consecuencias incalculables.

Es este movimiento hacia adelante el que marca una neta diferencia entre el viejo y el nuevo mundo, cuya unidad se patentiza en el espíritu universal de búsqueda y descubrimiento que no ha dejado de operar y ha resistido a los recurrentes embates de la reacción, hasta que acabaron imponiéndose aquellas ideas generales que proclamó la Revolución. Esta sucesiva liberación y este paso gradual, para bien y para mal, de la subordinación a la independencia, es para nosotros un fenómeno de capital importancia, ya que uno de sus instrumentos fue precisamente la ciencia histórica. Si el pasado constituía un obstáculo y una rémora, el conocimiento del pasado era su más segura emancipación; y una de las características que han marcado a los cuatro siglos a que me estoy refiriendo frente a los anteriores ha sido la mayor seriedad y profundidad que en aquéllos ha demostrado la actividad historiográfica. La Edad Media, que tuvo sus buenos narradores de los hechos contemporáneos, descuidó la historia de los acontecimientos más antiguos: se contentaban con permanecer en el engaño, con vivir en un crepúsculo de ficción, en la niebla de un falso saber, inventando de acuerdo con las conveniencias, y

acogiendo con benevolencia al falsificador y al tramposo. Con el tiempo, se fue adensando la atmósfera viciada de la mentira, hasta que, en el Renacimiento, en las perspicaces mentes italianas, nació el arte del desenmascaramiento. Fue entonces cuando se empezó a entender la historia como la entendemos nosotros, y surgió una ilustre progenie de estudiosos, a los que todavía hoy seguimos prestando nuestra atención por el método que siguieron y el material que acumularon. Al contrario del fantasioso mundo precedente, el nuestro siente la necesidad y el deber de adueñarse de los tiempos más antiguos y de no perderse ninguna de sus enseñanzas, y dedica sus mejores fuerzas al supremo objetivo de desenmascarar el error y reivindicar la verdad secuestrada.

En esta época de madurez histórica los hombres no se conforman con las condiciones de vida establecidas. Dando por sentadas muy pocas cosas, tratan de conocer el suelo que pisan, el camino que recorren y por qué lo hacen. Sobre ellos, pues, el historiador ha ido adquiriendo poco a poco una influencia cada vez mayor. La ley de la estabilidad ha sido barrida por el poder de las ideas, en permanente cambio y proceso de renovación, que imprimen vida y movimiento y se lanzan a través de mares y fronteras, de tal modo que resulta imposible el estudio del curso de los acontecimientos desde el punto de vista estrictamente nacionalista. Estas ideas nos impelen a revivir la existencia de mundos sociales mucho más dilatados que el nuestro, a familiarizarnos con tipos distantes y exóticos, a escalar las cimas más altas y abruptas, acometiéndolas directamente, y a vivir en compañía de héroes, de santos y de genios que no pueden quedar reducidos a ser patrimonio de un solo país. Nuestra ligereza no debe inducirnos a perder de vista los grandes hombres y sus excelsas biografías, y debemos buscar cada vez más lejos los objetos de nuestra admiración, ya que el objeto de una investigación rigurosa es siempre el de reducir su número. ¿Qué ejercicio intelectual, por ejemplo, puede ser más útil que el de observar el esfuerzo mental de Napoleón, la personalidad histórica que mejor conocemos y que más destaca por su inteligencia? En otro campo, es la visión de un mundo superior lo que caracteriza la personalidad de Fénelon, el modelo que más aprecian los políticos, los hombres de letras y los eclesiásticos, el hombre que se atreve a denunciar a todo un siglo y es capaz de anunciar otro nuevo, el defensor del pobre contra el opresor, adalid de la libertad en una época de poder arbitrario, de la tolerancia en tiempos de persecución, de las virtudes más humanas entre hombres habituados a sacrificarlas todas en aras de la autoridad establecida; el hombre del que un adversario decía que su inteligencia infundía temor, y otro que de sus ojos fluía el genio a raudales. Sólo los espíritus mejores y más grandes ofrecen ejemplos dignos de reflexión; un hombre de proporciones ordinarias y de inferior condición no sabe cómo pensar fuera del restringido círculo de sus ideas, no sabe cómo liberar su voluntad de los frenos que la condicionan, cómo elevarse por encima de la tiránica influencia del tiempo, de la raza, de las circunstancias, cómo elegir la estrella que ilumine su camino, cómo corregir y probar sus convicciones

bajo el resplandor de una luz interior, y, con decidida conciencia y valeroso coraje, cómo remodelar su propio carácter, plasmado previamente por el nacimiento y la educación.

Por lo que a nosotros respecta, la historia internacional —al margen de su nivel más elevado y su horizonte más amplio— debería imponerse por la exclusiva y sencilla razón de que la información parlamentaria es más reciente que los propios parlamentos. Otros países no tienen en su gobierno unos mecanismos misteriosos, un *arcanum imperii*. Sus fundamentos se muestran a la luz del sol; sus motivos y funciones se exponen con toda claridad, como el mecanismo de un reloj. Nosotros, en cambio, con nuestra constitución no construida expresamente ni escrita sobre papel, sino fruto supuestamente de una evolución orgánica; con nuestra desconfianza ante el valor de las definiciones y de los principios generales y nuestro apego a las verdades relativas, no tenemos nada parecido a los animados y prolongados debates en que otras comunidades despliegan los más íntimos secretos de la ciencia política a todo el que quiera enterarse. Las discusiones sobre casi todo en las asambleas constituyentes de Filadelfia, Versalles y París, de Cádiz y Bruselas, de Ginebra, Frankfurt y Berlín; las de los más ilustrados estados de la Unión Americana para reformar sus instituciones, constituyen todo un hito en la literatura política y brindan unos tesoros de los que nosotros nunca hemos podido disfrutar.

Para los historiadores, la parte más reciente de este enorme patrimonio es realmente inestimable por su inagotable riqueza, lo más digno de conocerse porque es lo mejor conocido y lo más explícito. Las situaciones anteriores se difuminan en un oscuro transfondo, y no tardamos en perdernos en una ignorancia sin esperanza y en una duda estéril. En cambio, entre los modernos, son cientos y hasta miles los que dan testimonio incluso contra sí mismos, abren de par en par los secretos de su correspondencia privada, y de este modo hacen posible que se les juzgue sobre la base de su propia confesión. Sus obras se ofrecen a la luz del día. Los distintos países abren sus archivos y nos invitan a penetrar en los secretos de Estado. Cuando Hallam escribió su estudio sobre Jacobo II, Francia era la única potencia cuyos documentos eran accesibles. Siguió Roma y La Haya; luego aparecieron los tesoros de los Estados italianos, y finalmente los legajos prusianos y austriacos, y en parte los de España. Mientras que Hallam y Lingard dependían de Barillon, sus sucesores pudieron consultar los documentos diplomáticos de diez gobiernos. Realmente son pocos los temas sobre los que las fuentes hayan sido tan explotadas que podamos estar satisfechos del trabajo ya realizado y no deseemos reanudar y someterlo a un análisis más profundo. Parte de la vida de Lutero y de Federico el Grande, aspectos de la Guerra de los Treinta Años, una parte importante de la Revolución americana y de la Revolución francesa, los primeros años de Richelieu y Mazarino, así como unos pocos volúmenes de Gardiner, aparecen aquí y allá como islas en el Océano Pacífico. No es preciso referirse a Ranke, verdadero

iniciador del heroico estudio de los documentos, y el más dispuesto y afortunado de los exploradores europeos, para reconocer que ni uno solo de sus setenta volúmenes ha dejado de ser igualado e incluso en parte superado. A su gran influencia se debe sobre todo que nuestra rama de estudio haya experimentado un impulso creciente, de tal suerte que el mejor de los maestros haya quedado superado por el mejor de los discípulos. Sólo los archivos del Vaticano, abiertos al público recientemente, contenían 3.239 cajas cuando fueron enviados a Francia; y no son los más ricos. Nos encontramos aún en los comienzos de la era de los documentos, que tenderá a hacer que la historia sea independiente de los historiadores, a divulgar el saber a costa del estilo, y a producir una revolución también en otras ciencias.

Para el público en general justificaré la insistencia con que me detengo sobre la historia moderna, no destacando su rica variedad ni la ruptura que significa respecto a la época anterior, así como tampoco su continua evolución, su paso acelerado o el creciente progreso de la opinión sobre la fe y del conocimiento sobre la opinión. Me limitaré a mostrar que constituye la narración y la expresión de nosotros mismos, la conciencia de una vida que es nuestra vida, de esfuerzos que se están realizando ante nuestros propios ojos, de problemas que aún se interponen en nuestro camino e inquietan el corazón de los hombres. Cada una de sus partes abunda en inestimables enseñanzas que debemos aprender por experiencia, y peor para nosotros si no sabemos beneficiarnos del ejemplo y de la enseñanza de quienes nos han precedido, en una sociedad muy parecida a la sociedad en que nosotros vivimos. El estudio de la historia alcanza su objetivo también si, aun al margen de la producción de libros, sirve para hacernos más sabios infundiendo en nosotros el don del pensamiento y del sentido histórico, que vale mucho más que la mera erudición, porque es un elemento capital en la formación del carácter y en la educación intelectual, y nuestros juicios históricos están tan ligados a nuestra vida moral como lo está la conducta privada o pública. Las convicciones forjadas en el estudio de la historia moderna son considerablemente más sólidas y tenaces que aquellas ideas que cualquier hecho nuevo hace tambalearse, y que con frecuencia son poco más que meras ilusiones o prejuicios aceptados sin discernimiento.

La religión es la primera de las preocupaciones humanas, y es también el aspecto más sobresaliente de los tiempos modernos, en los cuales los principios protestantes han tenido su más amplio desarrollo. Partiendo de un tiempo de acusada indiferencia, de ignorancia y decadencia, la edad moderna tuvo que afrontar un conflicto que haría estragos durante tanto tiempo y cuyas infinitas consecuencias es imposible imaginar. La convicción dogmática —pues me niego a reconocer una auténtica fe en muchos de los tipos de aquel tiempo— se constituyó en centro de interés universal, y hasta la época de Cromwell continuó siendo el motivo político más importante y de mayor influencia. Luego se mitigó algo la furia de un conflicto tan prolongado e incluso la intensidad de las confesiones opuestas, y el espíritu científico empezó a ocupar el lugar del espíritu de la polémica. Y puesto que se

calmó la tempestad y se fue imponiendo el acuerdo, gran parte de la controversia se abandonó a la capacidad pacificadora del historiador, en cuanto investido de la prerrogativa de redimir la causa religiosa de muchos reproches injustos y del peso más grave de muchas acusaciones justas. Ranke solía decir que los intereses de la Iglesia prevalecieron hasta la Guerra de los Siete Años, caracterizando así una fase histórica que concluyó con la batalla de Leuthen, en la que las tropas de Brandenburgo combatían cantando sus himnos luteranos. Afirmación ciertamente discutible, incluso aplicada a nuestra época. Cuando Sir Robert Peel disolvió su partido, los líderes que le siguieron declararon que ningún tipo de papismo podía constituir la única base sobre la que pudiera reconstruirse. Por otro lado, puede alegarse que, en julio de 1870, al estallar la guerra franco-alemana, el único gobierno que insistió en la abolición del poder temporal fue Austria, y posteriormente hemos presenciado la caída de Castelar por su intento de reconciliar a España con Roma.

Poco después de 1850, muchos de los hombres más inteligentes de Francia, impresionados por el estancamiento de su propia población y por las estadísticas que indicaban un crecimiento de la población británica, anunciaron la inminente preponderancia de la raza inglesa. No sospecharon, y ciertamente nadie podía preverlo, un crecimiento aún mayor de Prusia, o que los tres países más importantes del globo serían, a finales de siglo, aquellos en que principalmente había triunfado la Reforma. Así que en religión, como en tantas otras cosas, el devenir de los últimos siglos ha favorecido a los elementos nuevos, y el centro de gravedad, al desplazarse de las naciones mediterráneas a las atlánticas, del mundo latino al teutón, ha pasado de lo católico a lo protestante.

Pero tanto la ciencia política como la ciencia histórica procedieron al margen de estas controversias. En la fase puritana, antes de la restauración de los Estuardo, la teología, mezclándose con la política, experimentó un cambio fundamental y profundo. La reforma inglesa del siglo XVII fue más una lucha entre sectas que entre iglesias, a menudo complicada más bien por cuestiones disciplinarias y jerárquicas que por problemas teológicos. Las sectas no alimentaban sueños de supremacía sobre las naciones; se ocupaban más de individuos que de fieles, más de conventículos que de Iglesias de Estado. Su campo de interés era limitado, pero su mirada era penetrante. Comprendían que instituciones y gobiernos, siendo como son realidades terrenas, son fatalmente caducos, mientras que el espíritu es inmortal; que entre libertad y poder no hay otra relación que la que existe entre eternidad y tiempo; que, por lo tanto, la esfera sometida a la acción coactiva de la autoridad debería quedar restringida dentro de límites bien definidos, y que lo que en el pasado se había conseguido con la autoridad, con la disciplina externa, con la violencia organizada, debería conseguirse a partir de entonces con la división de poderes, y confiarlo al intelecto y a la conciencia del hombre libre. De este modo el dominio de la razón sobre la razón vendría a ocupar el lugar del dominio de la

voluntad por la voluntad. Los verdaderos apóstoles de la tolerancia no son los que buscan protección para su fe, o los que no tienen fe alguna que proteger, sino los hombres para los que, sin tener en cuenta su propia causa, una cuestión de conciencia, en la que se hallan comprometidas tanto la religión como la política, se convierte en dogma político, moral y teológico. Tal fue el caso de Socino; y hubo otros pertenecientes a sectas menores, como el independiente que fundó la colonia de Rhode Island y el patriarca cuáquero de Pensilvania. Gran parte del celo y de la energía que se había desplegado en la defensa de una doctrina se puso entonces al servicio de la libertad de pensamiento. Había un ambiente de entusiasmo por la nueva proclama, pero la causa era siempre la misma. Se dijo entonces con orgullo que la religión es madre de libertad, y que tal es el fruto natural de la religión. Y este cambio, esta revolución en las formas tradicionales de los sistemas políticos a través del desarrollo del pensamiento religioso, nos conduce al meollo de nuestro tema, al carácter esencial y más significativo del periodo histórico que estamos considerando. Partiendo del más fuerte movimiento religioso y del más refinado despotismo jamás conocido, se ha llegado a una situación en que la política domina sobre la religión en la vida de las naciones, y lo único que el individuo pide a sus semejantes es que le dejen libre en el cumplimiento de sus deberes para con Dios: una doctrina cargada de dinamita que constituye la íntima esencia de los Derechos del Hombre y el alma indestructible de la Revolución.

Si consideramos lo que eran las fuerzas adversas, su inquebrantable resistencia, su infatigable restablecimiento, los momentos críticos en que la lucha parecía definitivamente desesperada, en 1685, en 1772, en 1808, no es exagerado decir que sólo la fuerza demostrada por los motivos religiosos en el siglo XVII habría podido frenar el progreso del mundo hacia el autogobierno. Este constante progreso hacia una libertad organizada y garantizada es el hecho característico de la historia moderna, y su tributo a la teoría de la Providencia. Tengo la convicción de que son muchos los que piensan que ésta es una vieja historia, un banal lugar común, que en el mundo no existe otro progreso que el intelectual, que la libertad no progresa, y que aun en el caso de que lo hiciera, se preguntan si ese aumento de libertad constituye realmente una ventaja. Es éste un punto de vista que Ranke, que fue mi maestro, no aceptaba. Comte, maestro de hombres mucho mejores que yo, pensaba que arrastramos una cadena que se agrava bajo el peso del pasado; y muchos de nuestros clásicos más recientes —Carlyle, Newman, Froude— estaban convencidos de que no hay progreso que demuestre los caminos del Señor, y que la mera consolidación de la libertad es como el movimiento de quien, en lugar de avanzar, va hacia atrás. Consideran que las precauciones inspiradas en la desconfianza frente al malgobierno ponen obstáculos a la acción de los mejores gobiernos y degradan la moralidad y el espíritu poniendo al capaz a merced del incapaz, destruyendo la virtud iluminada a beneficio del hombre mediocre; y están igualmente convencidos de que la humanidad sólo puede esperar grandes y saludables cosas de un poder

concentrado, no de un poder contrapesado, debilitado y disperso, y que la teoría *whig*, nacida de sectas en disolución, la teoría según la cual la autoridad sólo es legítima en virtud de sus límites y el soberano depende de sus súbditos, es una rebelión contra la voluntad divina manifestada a lo largo del tiempo.

Enuncio la objeción no para lanzarme a la crucial controversia de una ciencia que no es la nuestra, sino para hacer patente mi punto de vista con la ayuda dialécticamente clarificadora de una tesis contraria. En efecto, ningún dogma político sirve aquí mejor a mi propósito que la máxima historiográfica de evitar el énfasis y la parcialidad en la exposición del propio punto de vista para explicar del mejor modo posible la tesis del adversario. De la misma manera que el precepto económico del *laissez faire*, que el siglo XVIII formuló en contraposición a Colbert, constituyó ciertamente un paso importante en la creación del método. Las personalidades más vigorosas y fascinantes, como Macaulay, Thiers, y dos grandes escritores vivos, Mommsen y Treitschke, proyectan su larga sombra sobre sus páginas. Se trata de una práctica propia de los grandes hombres, y un gran hombre vale por muchos historiadores irrepreensibles. Pero para estos últimos vale el dicho de que la personalidad de un historiador es tanto mejor cuanto más inadvertida pasa. Más indicado es el ejemplo del obispo de Oxford, el cual jamás manifiesta su pensamiento respecto a un hecho determinado, sino que se limita a exponer fríamente el hecho en cuestión; y el de su ilustre rival francés, Fustel de Coulanges, que a un auditorio entusiasmado le dijo: «No creáis que soy yo quien os habla: es la historia.» Podría objetarse que, dejando a un lado tres mil años de historia, el estudio de estos últimos cuatrocientos años nos deja insatisfechos y aparece carente de significado. Pero sería una deducción falaz. Espero que incluso esta restringida y poco edificante sección de la historia nos ayude a ver que la acción de Cristo sobre la humanidad redimida no falla, sino que más bien se deja sentir de manera creciente; que la sabiduría de la ley divina no se manifiesta en la perfección sino en el perfeccionamiento del mundo, y que la libertad alcanzada es el único resultado ético que queda de las acciones convergentes y combinadas de la civilización en marcha. Entonces podréis comprender lo que dijo un célebre filósofo, esto es que la historia es la verdadera demostración de la religión.

Pero ¿qué se quiere decir cuando se proclama que la libertad es la palma, el premio y la coronación del curso de la civilización, si tenemos en cuenta que existen doscientas definiciones de libertad y que, a excepción de la teología, nada ha hecho derramar más sangre que esa variedad de interpretaciones? La libertad, ¿significa democracia como en Francia, o federalismo como en América, o bien esa independencia nacional que subyuga a los espíritus italianos, o ese gobierno del más apto que constituye el ideal alemán? No sé si alguna vez me corresponderá la tarea de trazar el lento progreso de esta idea a través de las sucesivas fases de nuestra historia, y demostrar cómo se promovió una noble y más espiritual concepción de la libertad desde las profundas especulaciones sobre la naturaleza de la conciencia,

hasta que la garantía de los derechos se convirtió en garantía de aquellos deberes en los que se originan los derechos, y aquella libertad que se apreciaba como salvaguardia material de los bienes terrenales se hizo sagrada como garantía de ciertas cosas que son divinas. Por lo demás, lo único que se precisa es un instrumento siempre válido para la historia, y podemos satisfacer nuestra necesidad presente sin pararnos a escuchar a los filósofos. Sin indagar hasta qué punto Sarasa o Butler, Kant o Vinet, hayan interpretado la voz de Dios presente en el hombre, podemos fácilmente estar de acuerdo en que allí donde el absolutismo dominaba con las armas irresistibles de las más extensas posesiones, de iglesias aliadas, de leyes inhumanas, hoy ha dejado de dominar; que habiéndose levantado el comercio contra la propiedad territorial, el trabajo contra la riqueza, el Estado contra las fuerzas dominantes en la sociedad, la división de poderes contra el Estado, el pensamiento individual contra la tradición secular, ninguna autoridad, primacía o mayoría puede ya reclamar una obediencia absoluta; y que allí donde la experiencia ha sido larga y ardua, donde se ha creado una muralla de sólidas convicciones y de profunda cultura, donde el nivel moral es más alto, donde la educación, la valentía y el autocontrol constituyen una verdadera conquista, allí y sólo allí la sociedad ofrece condiciones de vida a las que el mundo se ha ido gradualmente acercando a medida que iba superando las dificultades. Algunos de los resultados conseguidos confirman lo que estoy diciendo: por ejemplo, el sistema representativo, la abolición de la esclavitud, el dominio de la opinión pública; y os convenceréis aún más si os fijáis en pruebas menos espectaculares: la seguridad de las minorías y la libertad de conciencia, que, realmente garantizada, garantiza todo lo demás.

Llegados a este punto, mi razonamiento corre el peligro de caer en una contradicción. Si las supremas conquistas de la sociedad se alcanzan más a menudo con la violencia que por medios pacíficos; si el mundo tiende hacia las agitaciones y las catástrofes, si la civilización debe la libertad religiosa a la revolución holandesa, el constitucionalismo a la revolución inglesa, el federalismo republicano a la americana, la igualdad política a la francesa y a sus continuadores, ¿qué será de nosotros, dóciles y atentos estudiosos de aquel pasado que nos absorbe a todos? El triunfo de las revoluciones anula al historiador. A través de sus auténticos representantes, Jefferson y Sieyès, la revolución del siglo pasado dio al traste con la historia: sus secuaces renunciaron a ella, dispuestos a destruir los archivos y a cargarse a sus inofensivos profesores. Pero lo más extraño es que ello no supuso la catástrofe, sino la renovación de la historia. Directa e indirectamente, por un proceso de desarrollo y de reacción, la historia recibió un impulso que la hizo, como factor de reacción, infinitamente más eficaz de lo que jamás haya podido ser, y se inició en el orden espiritual un movimiento más profundo y más serio que el restablecimiento de la vieja cultura. La libertad en que se desenvuelven nuestra vida y nuestro trabajo consiste ante todo en el abandono de aquel espíritu negativo que rechazaba la ley del progreso, y en parte en el esfuerzo de valorar la Revolución y

explicarla por la natural actuación de las causas históricas. El grupo de escritores conservadores que florecieron en Alemania bajo el nombre de Escuela Romántica o Histórica consideraron la Revolución como una aberración, el error de toda una época, un mal que había que curar remontándose al origen, y tratando de reanudar los hilos rotos y de restaurar las condiciones normales de la evolución orgánica. La Escuela Liberal, nacida en Francia, explicaba en cambio la Revolución exaltándola como un auténtico desarrollo, como el fruto maduro de toda la historia. Estos son los dos opuestos puntos de vista de la generación a la que debemos la idea y los métodos científicos de la historia, que tan profundamente la han transformado respecto a lo que era en el siglo pasado. En general, los innovadores no eran superiores a los hombres del pasado: Muratori era tan erudito, Tillemont tan preciso, Leibniz tan hábil, Freret tan agudo, Gibbon tan maestro en la reconstrucción de conjunto. Sin embargo, con el segundo cuarto de este siglo se inició una nueva era para la historiografía.

Entre los muchos aspectos de la nueva historiografía quisiera destacar tres especialmente. Por lo que respecta a la enorme cantidad de material nuevo e insospechado, poco hay que decir. Durante algunos años pudieron consultarse en París los archivos secretos pontificios; pero los tiempos no estaban aún maduros, por lo que casi el único que pudo utilizarlos fue el propio archivero. Hacia 1830 comenzaron en gran escala los estudios documentales. Austria abrió el camino. Michelet, que en 1836 pretendía ser el pionero, fue precedido por rivales como Mackintosh, Bucholtz y Mignet. Treinta años después se inició un periodo más productivo, cuando la guerra de 1859 puso al descubierto el botín italiano. Un país tras otro fueron abriendo sus archivos y hoy es mayor el peligro de inundación que de sequía. La consecuencia ha sido que alguien se haya pasado toda una vida coleccionando libros, sin que ello haya contribuido a formar un auténtico maestro de la historia moderna. Después de pasar de la literatura a las fuentes, de Burnet a Pocock, de Macaulay a Madame Capana, de Thiers a la interminable correspondencia de los Bonaparte, sentiría aún la urgente necesidad de investigar en Venecia y en Nápoles, en la biblioteca de Osuna y en el Hermitage.

Pero de momento podemos prescindir de todo esto. Por lo que respecta a nuestro objetivo, lo más importante no es aprender el arte de acumular materiales, sino el más difícil de servirse de ellos para la investigación histórica, de distinguir lo verdadero de lo falso y lo cierto de lo dudoso. El estudio de la historia, orientado a ampliar y reforzar la mente, progresa más por la solidez de la crítica que por la amplitud de la erudición. El acceso del crítico al puesto del infatigable compilador, de quien conoce el arte de embellecer su narración, de trazar hábilmente un carácter, de defender convincentemente una buena causa, es para la historia lo que para la política podría ser un cambio de gobierno o de dinastía. El crítico, cuando encuentra una afirmación interesante, comienza por sospechar, y permanece indeciso hasta haber sometido su autoridad a tres operaciones. En primer lugar, se

pregunta si el pasaje que tiene ante sus ojos se ajusta a lo que el autor escribió, ya que quien lo transcribió, quien lo publicó, el censor que oficial u oficiosamente revisó la edición, pueden haber cometido algunas travesuras, y ellos son en gran parte los responsables de las variaciones experimentadas por el texto; y si nada hay que objetar en tal sentido, puede resultar que el autor haya escrito el libro dos veces, que aún se puede descubrir la redacción primera y las sucesivas correcciones, lo que se ha añadido y lo que se ha suprimido. Luego hay que buscar la fuente de la que el autor tomó su información: si se trata de un escritor anterior, y es posible identificarlo, habrá que repetir la investigación; si, en cambio, se trata de documentos inéditos, habrá que remontarse hasta el original, y cuando se haya encontrado o se hayan perdido sus huellas, surge la cuestión de la veracidad. Finalmente, respecto al autor del que procede la información, hay que averiguar su carácter, su posición, sus antecedentes, los probables motivos que pudieron influir en él, y ésta es la que —dando a la palabra un sentido especial y distinto del habitual— puede considerarse la crítica en su sentido más elevado, frente a la labor servil y a menudo mecánica de remontarse hasta la fuente de las declaraciones. En efecto, al historiador hay que tratarlo como un testigo, sin que se le pueda prestar confianza mientras su sinceridad no haya sido plenamente confirmada. A él, pues, no se le puede aplicar la máxima de que todo hombre debe ser considerado inocente mientras no se demuestre su culpabilidad.

Entendemos, pues, que valorar las autoridades en la materia, sopesar los testimonios, es más meritorio que el posible descubrimiento de nuevos materiales. Y la historia moderna, que es un inmenso campo de aplicación, no es el mejor para aprender nuestra tarea, debido precisamente a su excesiva amplitud y a una cosecha de materiales que aún no han sido debidamente cribados, como es el caso de la antigüedad y posteriormente de las Cruzadas. Es preferible examinar lo que se ha hecho sobre cuestiones concretas y circunscritas, como las fuentes del *Pericles* de Plutarco, sus dos ensayos sobre el gobierno de Atenas, el origen de la epístola a Diogneto, las fechas de la vida de San Antonio; y aprender de Schwegler cómo se acomete esta labor analítica. Más satisfactorio, por ser más decisivo, ha sido el tratamiento crítico de los escritores medievales, realizado con motivo de las nuevas ediciones y en el que se ha derrochado un trabajo increíble y cuyo mejor ejemplo son los prefacios del obispo Stubbs. Un hecho importante en este contexto fue el ataque a Dino Compagni que, a propósito de Dante, desató la polémica entre los mejores estudiosos italianos. Cuando se nos dice que Inglaterra va por detrás del Continente en producción crítica, esto debe entenderse en sentido cuantitativo, no cualitativo. Puesto que ya no están entre nosotros, debo recordar a dos ilustres profesores de Cambridge, Lightfoot y Hort, dos críticos que estuvieron a la altura de los mejores franceses o alemanes.

La tercera nota que caracteriza a la generación de escritores que creó un abismo tan profundo entre la historia tal como la entendían nuestros abuelos y tal como la

entendemos nosotros es su dogma de la imparcialidad. De ordinario esta palabra no significa otra cosa que justicia; estar convencido de poder proclamar los méritos de la propia religión, la prosperidad y el progreso del propio país, el valor del pensamiento político que se acepta —ya sea la democracia, la monarquía liberal o el conservadurismo histórico— sin molestar ni ofender a nadie, al menos mientras se sepa reconocer lealmente los méritos, incluso inferiores, de los demás, y mientras no se trate a los hombres como santos o como bribones por la parte que les corresponde. Para quienes así piensan, no existe imparcialidad más sublime que la del juez que condena a muerte a un criminal. Muy distinta es la perspectiva de quienes, con el instrumento de la crítica en la mano, navegan por el mar sin mapas de las investigaciones originales. La historia, para evitar fantasías o polémicas, debe apoyarse en documentos, no en opiniones. Los historiadores a quienes nos estamos refiriendo tenían un concepto propio de la veracidad, basado en la enorme dificultad de descubrir la verdad y en la dificultad aún mayor de exponerla una vez descubierta. Pensaban que no tiene que ser imposible escribir con tanto escrúpulo, con tanta sencillez, con tanta penetración, que se pueda convencer a cualquier hombre de buena voluntad y lograr su aprobación al margen de sus sentimientos. Ideas que en religión y política son verdades, en historia son fuerzas: hay que respetarlas, no afirmarlas. Con una gran reserva, mucho autocontrol, una oportuna y adecuada imparcialidad, la máxima cautela al pronunciar juicios condenatorios, la crítica podría dejar de ser objeto de discusiones y de contraste para convertirse en tribunal por todos aceptado y justo para con todos. Si los hombres fueran realmente sinceros, si no expresaran juicios sobre la base de un principio distinto del de la evidente moralidad, entonces el emperador Juliano sería juzgado del mismo modo por cristianos y paganos, Lutero por católicos y protestantes, Washington por *whigs* y *tories*, Napoleón por patriotas franceses y patriotas alemanes.

Hablo de esta escuela con respeto, por el bien que ha hecho reivindicando la verdad histórica y su legítima autoridad sobre la mente de los hombres. Proporciona una disciplina que cada uno de nosotros hará bien en experimentar, aun cuando luego sea igualmente necesario abandonarla. Pues la suya no es toda la verdad. El ensayo de Lanfrey sobre Carnot, la obra de Chuquet sobre las guerras de la Revolución, las historias militares de Rope, la Ginebra de Roget en tiempos de Calvino, ofrecen ejemplos de una imparcialidad muy superior a aquella a la que me he referido, que Renan califica de lujo de una sociedad rica y aristocrática condenado a desaparecer en una época de violencias y luchas brutales. En nuestras universidades esta orientación tiene una acogida magnífica y apropiada; y para servir a su causa, que es sagrada porque es la causa de la verdad y del honor, podemos señalar la instructiva lección que nos ofrece la actividad política, a pesar de su carácter escasamente científico. En ella cualquiera se da inmediatamente cuenta de que entre sus adversarios hay quien le supera en habilidad y valía; y para comprender la fuerza cósmica y la verdadera conexión de las ideas, es fuente de

poder y excelente escuela de principios no descansar hasta que, una vez eliminados los defectos, las exageraciones, los prejuicios causados por las continuas disputas y por la táctica que éstas imponen, nos hayamos convertido a los ojos de nuestros adversarios en ejemplo de humanidad más elevado que el que ellos mismos representan. Exceptuando la máxima a la que luego me referiré, no hay ninguna otra que los historiadores hayan respetado menos que ésta.

Ranke es el típico representante de la época en que nació la concepción moderna de la historia. Él le dio una orientación crítica, sobria y nueva. La encontramos a cada paso, y hemos de reconocer que hizo por nosotros más que cualquier otro. Existen libros más originales que los suyos, y alguno tal vez le haya superado en perspicacia política, religiosa, filosófica, en brillantez de imaginación creadora, en elevación y profundidad de pensamiento; pero por el número de trabajos importantes y bien contruidos, por la influencia que ejerció sobre otros, por la cultura que de él ha recibido y asimilado la humanidad y que lleva la marca de su mente, Ranke no tiene rivales. Le vi por última vez en 1877, ya muy débil, abatido y casi ciego, casi incapaz ya de leer o escribir. Se despidió con amable emoción, y yo tuve la impresión de que la próxima noticia que de él habría de recibir sería la de su muerte. Dos años después, comenzó una *Historia Universal* que, compuesta a los 83 años en diecisiete volúmenes, se adentra hasta muy avanzada la Edad Media, y constituye sin duda, a pesar de algunas debilidades, la sorprendente culminación de una carrera literaria.

Marcó sus inicios *Quentin Duward*. La sorpresa que le produjo descubrir que el Luis XI de Scott no coincidía con el original de Comynnes le afianzó en el firme propósito de seguir fielmente, sin desviarse un punto, el testimonio de sus documentos. Decidió dejar a un lado al poeta, al patriota, al seguidor de una idea política o religiosa, no apoyar causa alguna, desaparecer de sus libros, y no escribir nada que halagara sus propios sentimientos o descubriera sus convicciones privadas. Cuando un celoso teólogo que, como él, había escrito sobre la Reforma, se le acercó un día a saludarle como colega, Ranke reaccionó fríamente: «Usted es ante todo cristiano. Yo soy ante todo historiador. Hay un abismo entre nosotros.» Fue el primer escritor importante que mostró lo que Michelet llama *le désintéressement des morts*. Para él era un triunfo moral poder abstenerse de juzgar, mostrar lo que habría que decir en apoyo a las tesis opuestas, y dejar el resto a la Providencia. No hay duda de que habría mostrado su simpatía hacia aquellos dos médicos londinenses de nuestros días que, ante un caso difícil, no se pronunciaron y dieron su parecer en tono dubitativo; y puesto que el cabeza de familia insistía en recibir una respuesta positiva, respondieron que no estaban en condiciones de darla, pero que seguramente le sería fácil encontrar cincuenta facultativos dispuestos a pronunciarse.

Niebuhr hizo notar que los cronistas anteriores a la invención de la imprenta

solían copiar a varios escritores anteriores, incapaces por lo demás de examinar con rigor y concordar las distintas fuentes. La sugerencia se hizo luminosa en manos de Ranke, quien, con la habilidad y la sensibilidad que le caracterizaban, analizó y diseccionó minuciosamente a los principales historiadores, desde Maquiavelo a las *Mémoires d'un Homme d'État*, con un rigor que hasta entonces jamás se había aplicado a los modernos. Pero mientras Niebhur solía abandonar el relato tradicional para sustituirlo por una construcción personal, el esfuerzo de Ranke se concentraba en conservar y no en destruir, en erigir maestros a los que, en su campo correspondiente, pudiera seguir. Las numerosas y espléndidas disertaciones en que desplegó este arte, aun teniendo en cuenta que sus mejores discípulos de la generación siguiente habían de igualar su habilidad e incluso en algunos puntos superarla, siguen siendo la mejor guía para aprender el proceso técnico que, a lo que recuerdo, ha permitido la renovación del estudio de la historia. Los contemporáneos de Ranke, cansados de su neutralidad e imparcialidad, así como del trabajo ciertamente útil pero menor que el de aquellos discípulos que seguían su ejemplo, pensaban que se había atribuido demasiada importancia a estos oscuros preliminares que cada uno puede realizar por su cuenta, en el silencio de su habitación, sin llamar demasiado la atención del público. Esto puede incluso ser razonable referido a quienes ya son expertos en estas disciplinas técnicas. Pero nosotros, que tanto tenemos que aprender, debemos sumergirnos en el estudio de los grandes ejemplos. Dejando a un lado la técnica, el método no es otra cosa que un duplicado del sentido común, y se aprende perfectamente observando cómo se sirven de él los mejores en todos los campos de la actividad intelectual. Bentham reconocía que había aprendido menos de sus profesores que de escritores como Linneo y Cullen; y Braugham aconsejaba a los estudiantes de derecho que empezaran por Dante. Liebig definía su *Química Orgánica* como aplicación de ideas tomadas de la Lógica de Mill, y un conocido médico —que no menciono por no herir su modestia— leía tres libros para ampliar su cultura científica; éstos eran de Gibbon, Grocio y Mill. Y añadía: «Un hombre culto no puede llegar a ser tal especializándose en una sola materia, sino que debe recibir la influencia de las disciplinas naturales, civiles y morales.» Cito las áureas palabras de mi colega para corresponderle. Si los hombres de ciencia nos deben algo, nosotros por nuestra parte podemos aprender de ellos muchas cosas esenciales para nuestra disciplina. En efecto, ellos pueden enseñarnos cómo se calibran las pruebas, cómo se asegura la plenitud y la solidez de la inducción, cómo se limitan y cómo se utilizan con seguridad las hipótesis y las analogías. Son ellos quienes conocen el secreto de la mente por el que el error contribuye a la verdad y ésta acaba siempre prevaleciendo de manera lenta pero segura. Suya es la lógica del descubrimiento, la demostración del avance del saber y del desarrollo de las ideas, las cuales, debido a que las debilidades y las pasiones humanas permanecen siempre más o menos inmutables, constituyen la garantía del progreso y la chispa vital de la historia. Grande es el valor de los consejos que nos dan cuando se ocupan de su materia y se dirigen a su público. Recordad a Darwin,

que tomaba nota sólo de los pasajes que le resultaban oscuros; a aquel filósofo francés que se lamentaba de que su obra siguiera estancada porque no encontraba nuevos opositores; a Bauer, según el cual el error, llevado a sus extremos, al ponernos nuevas objeciones, nos es tan útil como la verdad; porque, como advierte Sir Robert Ball, a menudo es el choque con las objeciones lo que nos permite aprender. Faraday declara que «en el mundo de la cultura debe condenarse y despreciarse sólo a quien no se encuentra en estado de transición». Y John Hunter hablaba para todos nosotros cuando decía: «No me preguntéis qué he dicho o escrito. Sólo os responderé si me preguntáis qué es lo que ahora pienso.»

Desde los primeros años del siglo nuestra disciplina viene animándose y enriqueciéndose con nuevas aportaciones procedentes de todas las demás. Los juristas nos han aportado aquella ley del desarrollo continuo que ha transformado la historia de una crónica de acontecimientos casuales en algo orgánico. A partir de aproximadamente 1820, también los teólogos empezaron a renovar sus doctrinas según aquella concepción del desarrollo de la que Newman diría más tarde que sería confirmada por la teoría evolucionista. Incluso los economistas, hombres prácticos, han disuelto su ciencia en la fluidez de la historia, afirmando que ésta no es una ciencia auxiliar, sino la materia misma de su estudio. Los filósofos pretenden que, ya en 1804, comenzaron a inclinar la cerviz metafísica bajo el yugo de la historia. Para ellos, la filosofía no es más que la suma corregida de todas las filosofías, que los sistemas pasan con su tiempo, cuya impronta llevan, y el problema consiste en enfocar debidamente los rayos de la verdad, que, aunque cambiante, sin embargo existe. La historia es la fuente de la filosofía, aunque no la sustituye por completo. Comte escribía al iniciar uno de sus volúmenes que la prevalencia de la historia sobre la filosofía era la característica de la época en que vivía. Desde que Cuvier reconoció —el primero— la relación existente entre el curso del método inductivo y el curso de la civilización, la ciencia se ha dedicado a saturar la época con formas históricas de pensamiento y a someterlo todo a aquella influencia para la que se han inventado los deprimentes nombres de historicismo y sentido histórico.

Tengo que referirme ahora brevemente a algunos errores, que son defectos mentales corregibles, porque son comunes a todos nosotros. Ante todo, la falta de perspectiva, es decir de una clara comprensión de la secuencia y el significado real de los acontecimientos, que ciertamente es fatal para el político, pero también lo es para el historiador, que es un político con la mirada vuelta al pasado. No ver más que la insignificante superficie de las cosas, como solemos hacer, significa jugar al estudio de la historia. Se abandona uno entonces a la curiosa tendencia a pasar por alto, y a veces incluso a olvidar, lo que ya se conoció en el pasado. Un par de ejemplos bastará para exponer mi idea. El escritor inglés más popular refiere cómo fue testigo de la aplicación del título de *tory* al partido conservador. Era ésta entonces una palabra denigrante, aplicada a individuos sobre cuya cabeza el gobierno irlandés había puesto un precio. Hay, pues, que reconocer complacidos que

algo se ha progresado, al menos en las formas. Un día Titus Oates perdió la paciencia con los hombres que se negaban a creerle, y mirando alrededor lanzando imprecaciones, empezó a llamarlos *tories*. El nombre permaneció, pero su origen, señalado por Defoe, desapareció de la memoria colectiva, como si un partido se avergonzara de sus padrinos y el otro no se preocupara de ser identificado con su causa y carácter. Estoy seguro de que todos conocéis la historia de las noticias procedentes de Trafalgar, y cómo dos días antes de que llegaran, Pitt, arrastrado por una multitud entusiasta, se fue a comer a la ciudad. Cuando brindaron a la salud del ministro que había salvado al país, él declinó el honor. «Inglaterra —dijo— se ha salvado a sí misma por sus propias fuerzas, y espero que después de haberse salvado a sí misma por su valor, salve también a Europa con el ejemplo.» En 1814, cuando esta esperanza se había cumplido, se recordó el último discurso del gran orador, y se acuñó una medalla en la que se grabó la sentencia compendiada en cuatro palabras latinas: *Seipsam virtute, Europam exemplo*. Precisamente en el momento de su última aparición en público Pitt se enteró del éxito arrollador de los franceses en Alemania y de la rendición de Austria en Ulm. Sus amigos concluyeron que la lucha en tierra estaba perdida y que era preciso abandonar el Continente al conquistador, y regresar a nuestro nuevo imperio en el mar. Pero Pitt no pensaba lo mismo. Dijo que Napoleón se detendría cuando diera con una resistencia nacional, que esa resistencia la encontraría en España y que entonces sería el momento de intervenir. El general Wellesley, llegado de la India, estaba presente. Diez años después, cuando había realizado lo que Pitt había intuido en la lúcida clarividencia de sus últimos días, refirió en París lo que no dudo en llamar la más sorprendente y profunda predicción en toda la historia política, donde tales cosas no han sido raras.

No volveré a tener la oportunidad de exponer mi pensamiento a un auditorio como éste, y en una ocasión tan propicia un conferenciante puede muy bien sentir la tentación de recordar alguna verdad olvidada, alguna proposición importante que pueda servirle de epígrafe, de colofón, acaso también de blanco o punto de mira. No me refiero a aquellas frases brillantes que suelen caracterizar a las distintas escuelas. Podrían ser máximas como las siguientes: se aprende tanto leyendo como escribiendo; no os contentéis con un solo libro, por bueno que sea; buscad indicaciones y sugerencias en los demás; no tengáis preferencias; no confundáis los hombres con las cosas; guardaos del prestigio de los grandes hombres; haced que vuestros juicios sean realmente vuestros, y no tengáis miedo de la desaprobación; no creáis en nada si no se demuestra; sed más rigurosos con las ideas que con las acciones; no menospreciéis las causas malas o la debilidad de las buenas; no os asombréis jamás de ver cómo caen los ídolos o de descubrir esqueletos; juzgad al ingenio por sus pruebas mejores y al carácter por las peores; hay que temer más al poder que al vicio; es mejor estudiar problemas concretos que periodos, por ejemplo la génesis espiritual de Lutero, la influencia científica de Bacon, los

precursores de Adam Smith, los maestros medievales de Rousseau, la coherencia del sistema de Burke, la identidad de los primeros *whigs*. Creo que la mayor parte de estos preceptos son evidentes, por lo que no necesitan demostración. Pero la opinión pública se levanta contra mí cuando os exhorto a no envilecer jamás el juicio moral y a no rebajar el nivel de la rectitud, a juzgar a los demás según la máxima que gobierna vuestra existencia, y a no permitir que un hombre o una causa escape al castigo inmarcesible que la historia tiene el poder de infligir al mal. Siempre se encuentra algún pretexto para excusar al culpable o suavizar el castigo. A cada paso nos topamos con argumentos que pretenden escusar, atenuar, confundir la virtud con el vicio, y poner sobre el mismo plano lo justo y lo inicuo.

Quienes traman la confusión y se nos oponen son, ante todo, los iniciadores de la historiografía moderna. Ellos establecieron el principio de que sólo un loco conservador juzga el presente con las ideas del pasado, y sólo un loco liberal juzga el pasado con las ideas del presente. La función de esta escuela consistió en acercar las épocas más lejanas, especialmente la Edad Media, entonces la más distante de todas, haciéndolas inteligibles y aceptables a una sociedad salida del siglo XVIII. Había dificultades que superar; por ejemplo ésta: que en el primer fervor de las Cruzadas los hombres que tomaban la cruz después de comulgar, al día siguiente se entregaban con ardor a exterminar judíos. Juzgarlos según una regla fija, llamarlos fanáticos sacrílegos o hipócritas furiosos, significaba conceder a Voltaire una fácil victoria. Cuando no se podía defender la acción, se convirtió en buena norma alabar el espíritu con que se había realizado, por lo que carecemos de un código moral común. Nuestras nociones morales son siempre fluidas; y cuando se trata de juzgar a un hombre, hay que tener en cuenta su tiempo y circunstancia, su clase social, las influencias que ha recibido, los maestros en cuya escuela se formó, los predicadores que escuchó, el movimiento al que más o menos claramente perteneció, y tantas otras cosas, hasta el punto de que desaparece o se olvida toda responsabilidad humana, y no queda culpable que tenga que ser entregado al verdugo. Un asesino no era criminal si seguía costumbres locales, si los vecinos aprobaban su acción, si era animado por consejeros oficiales o instigado por autoridades legítimas, si actuaba obedeciendo a la razón de Estado o por puro amor a la religión, o si se parapetaba tras la complicidad de la ley. Era evidente la caída del nivel moral, y los motivos de esta tendencia nos han permitido contemplar con miserable complacencia el secreto de vidas impías y condenables. El código que ha cambiado sensiblemente con el tiempo y el espacio, cambiará según las causas. La amnistía es un artificio que nos permite establecer excepciones, pesos y medidas distintos, administrar la justicia de modo diferente según se trate de amigos o enemigos.

A esta filosofía se asocia la que Catón atribuye a los dioses. Si se justifica la Providencia según los acontecimientos, y no se aprecia otro mérito que el éxito, una causa que triunfa no puede ser mala, la duración lo legitima todo, y todo cuanto existe es justo y racional. Y puesto que Dios manifiesta su voluntad a través de lo

que tolera, debemos conformarnos al decreto divino viviendo de tal modo que podamos moldear el futuro según esta ratificada imagen del pasado. Otra teoría, que cuenta con menos simpatías, considera la historia como nuestra guía, que nos muestra tanto los errores que hay que evitar como los ejemplos que debemos imitar. En el triunfo sospecha un éxito transitorio; y si bien puede esperar que la verdad acabe imponiéndose, si no por la atracción que ejerce, al menos por el gradual agotamiento de lo falso, considera sin embargo que no se puede tener la certeza de que lo que es éticamente justo deba prevalecer absolutamente. Juzga la canonización del pasado histórico más peligrosa que la ignorancia y la rebelión, ya que perpetúa el reino del pecado y reconoce la soberanía de la injusticia, y considera prueba de real grandeza saber cómo permanecer en pie solos o solos caer, resistiendo durante toda la vida a la corriente del propio tiempo.

Ranke relata con sobriedad cómo Guillermo III ordenó la extirpación de un grupo católico, desoyendo las vacilantes excusas de sus defensores. Pero cuando murió y adquirió fama de libertador internacional, Glencoe quedó olvidado y la acusación de asesino desapareció como algo carente de interés. El célebre escritor suizo Johannes Müller asegura que la constitución británica se le ocurrió a alguien, acaso a Halifax. Esta ingenua afirmación tal vez no cuente con la aprobación de los juristas rigurosos como indicación fiel y oportuna del modo misterioso en que se desarrollan las épocas desde los comienzos ocultos, que jamás fueron profanados por el invasor ingenio de los hombres. Pero esto es menos grotesco de lo que parece. Lord Halifax fue el escritor más original de tratados políticos entre los numerosos panfletistas entre Harrington y Bolingsbroke; y en la lucha de la exclusión produjo un cuadro de restricciones al poder que, en la esencia si no en la forma, prefiguró la posición de la monarquía hannoveriana en sus últimas etapas. Aunque Halifax no creía en la conspiración, insistió en que debían ser sacrificadas algunas víctimas inocentes para contentar a la multitud. Sir William Temple escribe: «Sólo en un punto no estábamos de acuerdo: aplicar la ley a algunos sacerdotes por el solo hecho de serlo, como quería la Cámara de los Comunes, algo que a mí me parecía totalmente injusto. Sobre este punto Lord Halifax y yo tuvimos una viva discusión en el aposento de Lord Sunderland, en la que él me dijo que si yo no quería colaborar en ciertos puntos que eran sumamente necesarios para contentar al pueblo, el diría a todo el mundo que yo era papista. Insistía igualmente en que la conspiración debía tratarse como si fuera cierta, lo fuera o no, en aquellos puntos que se creían generalmente ciertos.» A pesar de este pasaje acusador, Macaulay, que prefiere Halifax a todos los políticos de su tiempo, le alabó por su clemencia: «Su rechazo de los extremismos, y un temperamento magnánimo y compasivo que parece le era natural, le liberó de toda participación en los mayores crímenes de su tiempo.»

Si, en nuestra incertidumbre, a menudo podemos equivocarnos, puede ser preferible a veces arriesgarnos a un exceso de rigor que a un exceso de indulgencia,

porque de este modo al menos no cometemos una injusticia por falta de principios. Como dijo Bayle, es más probable que los movimientos secretos de una acción moralmente indiferente sean malos que buenos; y esta desalentadora conclusión no depende de la teología, pues James Mozley sostiene este escepticismo desde una posición diferente, con el apoyo de toda la artillería del movimiento tractario de Oxford.[30] «Un cristiano —dice— está obligado por su credo a ver el mal..., sin que pueda renunciar a ello. Él lo percibe donde otros no lo ven; su mirada está reforzada por Dios, y su ojo posee una penetración sobrenatural; posee un discernimiento espiritual y unos sentidos ejercitados para ello... Profesa la doctrina del pecado original, que le pone necesariamente en guardia contra las apariencias, sostiene su inteligencia en la perplejidad y le prepara a reconocer en cualquier parte lo que sabe está en todas partes.» Hay un conocido dicho de Madame de Staël, *tout comprendre c'est tout pardonner*, paradoja que fue sensatamente corregida por su descendiente el duque de Broglie en estos términos: «Cuidado con no explicar demasiado, no sea que acabemos excusando demasiado.» La Historia, dice Froude, enseña que el bien y el mal se distinguen realmente. Las opiniones cambian, las costumbres varían, las creencias aparecen y desaparecen, pero la ley moral está escrita en las tablas de la eternidad. Y si hay momentos en los que podemos rechazar la enseñanza de Froude, raramente podemos hacerlo cuando constatamos que este concepto se apoya en la autoridad de Goldwin Smith: «Una profunda moralidad histórica sancionará la necesidad de medidas enérgicas en tiempos perversos; pero ni siquiera en los peores tiempos podrán excusarse las ambiciones egoístas, las traiciones, los asesinatos, los perjurios, porque éstos son precisamente los que hacen que esos tiempos sean perversos. Desde el principio, la justicia ha sido siempre justicia, la piedad piedad, el honor ha sido honor, la buena fe ha sido buena fe, la veracidad veracidad.» El concepto de Sir Thomas Browne según el cual la moralidad es inmutable, lo expresa así Burke, el cual, cuando es sincero consigo mismo, es el más inteligente de nuestros maestros: «Mis principios, independientes de acontecimientos y caracteres presentes o pasados, me ofrecen la posibilidad de formarme juicios históricos sobre hombres y actuaciones, tal como ocurre en la vida privada. Y esos principios no son fruto de los acontecimientos o los caracteres históricos, del pasado o del presente. La historia enseña la prudencia, no los principios. Los verdaderos principios políticos son una amplia aplicación de los principios morales; y no admito y jamás admitiré otros.»

El hombre será, sobre todo, lo que sean las ideas humanas de estos últimos siglos. Bajo el nombre de historia, el hombre esconde los artículos de su propio credo filosófico, religioso y político. Ellos dan su medida y denotan su carácter. Y, como la alabanza es el naufragio del historiador, sus preferencias le delatan más que sus aversiones. La historia moderna nos afecta tan directamente, es una cuestión de vida o muerte tan profunda, que nos vemos en la necesidad de encontrar nuestro camino a través de ella y de ser nosotros mismos los artífices de nuestra personalidad. Los

historiadores de épocas anteriores, tan distantes de nosotros por cultura e ingenio, no deben constituir nuestro límite. Tenemos la posibilidad de ser más rigurosamente impersonales, desinteresados y justos de lo que ellos fueron; y, sirviéndonos de documentos auténticos y genuinos, debemos considerar el pasado con sentido moral crítico y el futuro con firme esperanza de cosas mejores; teniendo siempre presente que si relajamos nuestro nivel en la historia, no podremos mantenerlo alto en lo religioso y en lo político.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo II

La historia de la libertad en la antigüedad

La libertad, como la religión, ha sido motivo de buenas acciones y pretexto habitual para el crimen desde que su simiente fue sembrada en Atenas, hace dos mil cuatrocientos sesenta años, hasta que su cosecha, ya madura, fue recogida por hombres de nuestra raza. Es el delicado fruto de una civilización madura; y apenas ha pasado un siglo desde que algunas naciones, conscientes del significado del término, decidieron ser libres. En todas las épocas el desarrollo de la libertad ha sido obstaculizado por sus enemigos naturales, la ignorancia y la superstición, el deseo de conquista y el amor al lujo, por el afán de poder de los ricos y la desesperada necesidad de comida de los pobres. Durante largos intervalos ha sido completamente detenido, cuando las naciones tuvieron que ser rescatadas de la barbarie y del dominio extranjero, y cuando la eterna lucha por la supervivencia, que priva a los hombres de cualquier interés o comprensión de la política, les apremió a la venta de sus derechos de primogenitura por un plato de lentejas, ignorantes del tesoro a que renunciaban. En todos los tiempos, los amigos sinceros de la libertad han sido escasos, y sus triunfos se deben a minorías, que consiguieron imponerse gracias a la asociación con otros cuyos objetivos a menudo diferían de los suyos propios; y esta asociación, que siempre es peligrosa, a veces ha sido desastrosa, pues ha ofrecido a los contrarios justos motivos de oposición, o ha dado lugar a disputas sobre los trofeos en la hora del éxito. Ningún obstáculo ha sido tan constante, o tan difícil de superar, como la incertidumbre y la confusión acerca de la naturaleza de la verdadera libertad. Si los intereses hostiles han provocado mucho daño, las ideas erróneas lo han hecho mucho más; y su avance está recogido en el aumento del conocimiento, tanto como en el progreso de las leyes. La historia de las instituciones es a menudo una historia de decepciones y de ilusiones, ya que su virtud depende de las ideas que produce y del espíritu que las mantiene, mientras que su forma permanece inalterada cuando su sustancia ya se ha extinguido.

Bastarán algunos ejemplos familiares tomados de la historia política para explicar por qué lo fundamental de mi argumentación quedará fuera del ámbito de la legislación. Se dice a menudo que nuestra constitución alcanzó su perfección formal

en 1679, tras el *Habeas Corpus Act*. Y, sin embargo, sólo dos años más tarde, Carlos II consiguió con éxito independizarse del parlamento. En 1789, mientras los Estados Generales se reunían en Versalles, las Cortes Españolas, más antiguas que la Carta Magna y más venerables que nuestra Cámara de los Comunes, fueron convocadas tras un intervalo de generaciones, pero inmediatamente rogaron al rey que se abstuviera de consultarlas, y que llevara a cabo sus reformas basándose en su propio juicio y en su autoridad. Según la opinión general, las elecciones indirectas constituyen una garantía de conservadurismo. Pero todas las asambleas de la Revolución francesa fueron resultado de elecciones indirectas. También un sufragio limitado se considera una cláusula de seguridad para la monarquía. Pero el parlamento de Carlos X, que fue elegido por 90.000 electores, opuso resistencia al trono y lo derrocó, mientras que el parlamento de Luis Felipe, elegido sobre una base electoral de 250.000, promovió servilmente la política reaccionaria de sus ministros. Y en el fatal conflicto que, al rechazar la reforma, derrocó a la monarquía, Guizot obtuvo la mayoría gracias al voto de 129 funcionarios públicos. Una asamblea legislativa no retribuida es, por razones obvias, más independiente que la mayoría de las asambleas continentales, que reciben un sueldo. Pero en el caso de América hubiera sido poco razonable enviar a un miembro del parlamento a una distancia equivalente a la que existe de aquí a Constantinopla a vivir durante doce meses a sus propias expensas en la más cara de las capitales. Desde el punto de vista legal, y según la opinión común de los extranjeros, el presidente americano es el sucesor de Washington, y goza aún de los poderes asignados y limitados por la Convención de Filadelfia. Pero en realidad, el presidente actual difiere del magistrado imaginado por los Padres de la República tanto como una monarquía de una democracia, pues se considera como prerrogativa suya sustituir a 70.000 cargos públicos, mientras que hace cincuenta años John Quincy Adams apenas sustituyó a dos. La compraventa de cargos judiciales es evidentemente insostenible; sin embargo, en la antigua monarquía francesa esa monstruosa práctica tuvo el efecto de crear la única corporación capaz de oponerse al rey. La corrupción oficializada, que sería fatal para una república, sirve en Rusia de saludable alivio a la presión del poder absoluto. Existen circunstancias en que no sería exagerado afirmar que incluso la esclavitud representa un paso en el camino de la libertad. Por tanto, esta tarde no nos ocuparemos tanto de la letra muerta de los edictos y los estatutos como de las ideas vivas de los hombres. Hace un siglo era perfectamente sabido que cualquiera que tuviese una audiencia con un jefe de la Cancillería debía pagar por tres, pero nadie se escandalizó de semejante despropósito hasta que a un joven abogado se le ocurrió que éste era un buen motivo para poner en duda y examinar con riguroso recelo todo un sistema en el que tales cosas ocurrían. El día en que esa chispa iluminó la mente clara y sólida de Jeremy Bentham es más digno de ser recordado en la historia de la política que toda la carrera de muchos hombres de Estado. Sería fácil indicar un párrafo de San Agustín o una sentencia de Grocio que ejercieron una influencia mayor que las leyes de cincuenta parlamentos, y nuestra

causa debe más a Cicerón y a Séneca, a Vinet y a Tocqueville, que a las leyes de Licurgo o a los cinco Códigos de Francia.

Por libertad entiendo la seguridad de que todo hombre estará protegido para hacer cuanto crea que es su deber frente a la presión de la autoridad y de la mayoría, de la costumbre y de la opinión. El Estado sólo es competente para asignar obligaciones y para trazar la línea que separa el bien del mal en su esfera inmediata. Más allá del límite de lo que es necesario para su bienestar sólo puede proporcionar a la lucha por la vida una ayuda indirecta, fomentando aquellos factores que vencen la tentación: la religión, la educación y la distribución de la riqueza. En la antigüedad el Estado se arrogaba competencias que no le pertenecían, entrometiéndose en el campo de la libertad personal. En la Edad Media, por el contrario, tenía demasiado poca autoridad, y debía tolerar que otros se entrometiesen. Los Estados modernos caen habitualmente en ambos excesos. El mejor criterio para juzgar si un país es realmente libre es el grado de seguridad de que gozan las minorías. La libertad, según esta definición, es condición esencial y centinela de la religión; y será precisamente de la historia del Pueblo Elegido de la que tomaré los primeros ejemplos sobre el tema. El gobierno de los israelitas era una federación, que se mantenía unida no por una autoridad política, sino por la unidad de raza y fe, y se basaba no en la fuerza física, sino en una alianza voluntaria. El principio del autogobierno se cumplía no sólo en cada tribu, sino en cada grupo de al menos 120 familias; y no había ni privilegios de rango ni desigualdades ante la ley. La monarquía era tan ajena al primitivo espíritu de la comunidad, que fue rechazada por Samuel en aquella trascendental declaración y advertencia que todos los reyes de Asia y muchos de los reyes de Europa han confirmado incesantemente. El trono se basaba en un acuerdo, y el rey era privado del derecho a legislar por un pueblo que no reconocía más legislador que Dios, y cuya mayor aspiración política era restaurar la pureza original de su organización, y tener un gobierno conforme al modelo ideal que fue bendecido con la aprobación del cielo. Los hombres inspirados que surgieron en incesante sucesión para profetizar contra el usurpador y el tirano proclamaban constantemente que las leyes, en cuanto divinas, estaban por encima de gobernantes pecadores, y apelaban contra las autoridades establecidas —los reyes, los sacerdotes y los príncipes— a las fuerzas saludables presentes en la conciencia incorrupta de las masas. De este modo el ejemplo de la nación hebrea trazó las líneas paralelas siguiendo las cuales se ha logrado toda libertad: la doctrina de la tradición nacional y la doctrina de la ley superior. Es decir el principio de que la constitución crece a partir de una raíz por un proceso de natural desarrollo, y no de cambios radicales; y el principio de que todas las autoridades políticas deben ser juzgadas y reformadas de acuerdo con un código no establecido por los hombres. La eficacia de estos principios, al unísono o bien contraponiéndose entre ellos, ocupa todo el espacio que ahora vamos a recorrer juntos.

El conflicto entre la libertad bajo la autoridad divina y el absolutismo de las autoridades humanas tuvo un resultado desastroso. En el año 622 se hizo en Jerusalén un esfuerzo supremo por reformar y preservar el Estado. El Sumo Sacerdote sacó del templo de Jehovah el libro de la ley abandonada y olvidada, y tanto el rey como el pueblo se comprometieron mediante solemne juramento a observarla. Pero este temprano ejemplo de monarquía limitada y supremacía de la ley no duró mucho tiempo ni se difundió: las fuerzas por las que prevaleció la libertad deben buscarse en otra parte. Precisamente en el año 586, en que la oleada del despotismo asiático se abatía sobre la ciudad que había sido, y estaba destinada a seguir siendo, el santuario de la libertad en Oriente, se preparaba una nueva patria para la libertad en Occidente, donde, protegida por el mar, por las montañas y por valerosos corazones, se cultivó aquella majestuosa planta bajo cuya sombra nos cobijamos, y que ahora expande sus maravillosas ramas, lenta pero con seguridad, sobre todo el mundo civilizado.

Según un famoso dicho de la autora más célebre del continente [Madame de Staël], la libertad es antigua, mientras que el despotismo es nuevo. Los historiadores recientes han estado orgullosos de reivindicar la verdad de esta máxima. La época heroica de Grecia la confirma, y es aún más palmariamente verdadera si se aplica a la Europa teutónica. Allí donde hallamos huellas de la más primitiva vida de los pueblos arios descubrimos gérmenes que, gracias a circunstancias favorables y a un asiduo cultivo, pudieron evolucionar hacia sociedades libres. Revelan un cierto sentido del interés general en los asuntos comunes, pero escasa obediencia a autoridades externas, y un rudimentario sentido de la función y supremacía del Estado. Donde la división de la propiedad y del trabajo es incompleta existen pocas diferencias de clase y de poder. Mientras las sociedades no sean puestas a prueba por los complejos problemas de la civilización pueden librarse del despotismo, así como las sociedades que no son perturbadas por las diferencias religiosas evitan las persecuciones. En general, siempre que los problemas y las tentaciones de una vida más evolucionada comenzaron a dejarse sentir, las formas de la sociedad patriarcal no consiguieron ofrecer resistencia a la expansión de los Estados absolutistas; y, con una excepción suprema, que no es tarea mía tomar hoy en consideración, es casi imposible seguir la pista de su supervivencia en las instituciones de los tiempos que siguieron. Seiscientos años antes del nacimiento de Cristo, el absolutismo dominaba sin límites. En todo el Oriente se hallaba sostenido por el inmutable poder de sacerdotes y ejércitos. En Occidente, donde no existían textos sagrados que precisaran de intérpretes expertos, la clase clerical no adquirió preponderancia, y cuando los reyes eran derrocados, sus poderes pasaban a las aristocracias de nacimiento. Lo que siguió, durante muchas generaciones, fue el cruel dominio de una clase sobre otra, la opresión del pobre por el rico, y del ignorante por el sabio. El espíritu que animaba a este dominio halló una apasionada expresión en los versos del poeta aristocrático Teognis, hombre refinado y genial, que confesaba

abiertamente que deseaba beber la sangre de sus adversarios políticos. La gente de muchas ciudades trató de ponerse a salvo de estos opresores en la menos intolerable tiranía de usurpadores revolucionarios. Pero el remedio dio nueva forma y fuerza al mal. Los tiranos fueron con frecuencia hombres de sorprendentes capacidades y méritos, como algunos de aquellos que, en el siglo catorce, conquistaron la señoría en algunas ciudades italianas; pero en ningún lugar existían derechos garantizados por leyes equitativas y por la participación en el poder.

De esta universal degradación el mundo fue rescatado por la más dotada de las naciones. Atenas, que como otras ciudades estaba turbada y oprimida por la clase privilegiada, evitó un choque violento encargando a Solón la reforma de sus leyes. Fue la decisión más feliz que la historia recuerda. Solón no era sólo el hombre más sabio que podía encontrarse en Atenas, sino también el más profundo genio político de la antigüedad; y la fácil, incruenta y pacífica revolución con que liberó a su país fue el primer paso en un camino que nuestra época está orgullosa de recorrer, e instituyó un poder que ha hecho más que cualquier otra cosa, excepto la religión revelada, por la regeneración de la sociedad. La clase superior había sido hasta entonces depositaria del poder de producir y administrar las leyes. Solón lo dejó en sus manos, pero transfiriendo a la riqueza lo que antes era privilegio de nacimiento. A los ricos, que eran los únicos que tenían los medios para sostener la carga del servicio público en el fisco y en la guerra, les asignó una cuota de poder proporcional a lo que se exigía de sus riquezas. Las clases pobres estaban exentas del pago de impuestos directos, pero también excluidas de los cargos públicos. Solón les permitió participar en la elección de magistrados pertenecientes a las clases superiores, y el derecho de pedir a éstos cuentas de su actuación. Esta concesión, aparentemente tan nimia, fue en cambio el comienzo de una transformación de enorme alcance. Introdujo la idea de que un hombre tiene capacidad para participar en la selección de aquellos a cuya rectitud y sabiduría se ve obligado a confiar su fortuna, su familia y su vida. Y esta idea invirtió completamente el concepto de autoridad humana, ya que inauguró el dominio de la autoridad moral allí donde antes todo poder político había dependido de la fuerza material. El gobierno basado en el consenso desplazó al gobierno basado en la coacción, y la pirámide que antes se apoyaba sobre su punta acabó apoyándose sobre su propia base. Haciendo de cada ciudadano el guardián de sus propios intereses, Solón introdujo el elemento democrático en el Estado. La mayor gloria de un gobernante, decía, es crear un gobierno popular. Puesto que creía que ningún hombre es digno de gozar de una confianza incondicional, sometió a todos los que ejercen el poder al vigilante control de aquellos en cuyo beneficio actúan.

El único recurso contra los desórdenes políticos hasta entonces conocido era la concentración de poder. Solón logró obtener el mismo resultado a través de la distribución del mismo. Dio a la gente común tanto poder como, en su opinión, era capaz de soportar, con el fin de que el Estado quedara inmunizado contra el

gobierno arbitrario. La esencia de la democracia, decía, consiste en no obedecer a ningún amo fuera de la ley. Solón reconocía que las formas de gobierno no son definitivas o inmodificables, sino que deben adaptarse a las condiciones concretas, y se ocupó tan atinadamente de la reforma de la propia constitución, sin solución de continuidad o pérdida de estabilidad, que durante siglos después de su muerte los oradores áticos continuaron atribuyéndole, y asociando a ello su nombre, toda la estructura de la ley ateniense. La dirección en que ésta se desarrolló estuvo determinada por la doctrina fundamental de Solón según la cual el poder político debe ser proporcionado al servicio público. En las guerras persas, los servicios públicos prestados por la democracia eclipsaron a los de los estamentos patricios, ya que la flota que barrió a los asiáticos del mar Egeo estaba formada en gran parte por los atenienses más pobres. Aquella clase social, cuyo valor militar había salvado al Estado y conservado viva la civilización europea, se había hecho acreedora a aumentar su poder y su influencia política. Los cargos públicos, que hasta entonces habían sido monopolio de los ricos, se abrieron también a los pobres, y para asegurar la parte que les correspondía, todos los poderes, a excepción de los más altos, se asignaban por sorteo.

Mientras las antiguas autoridades se iban debilitando, no existía un criterio moral o político compartido que diera solidez a la sociedad en medio de los cambios. La inestabilidad que se había apoderado de los regímenes llegó a amenazar incluso a los principios mismos del gobierno. Las viejas creencias populares cedían ante la duda, pero ésta aún no despejaba el camino hacia el conocimiento. Hubo una época en que las obligaciones, tanto en la vida pública como en la privada, se identificaban con la voluntad de los dioses. Pero esa época había pasado. Palas, la etérea diosa de los atenienses, y el dios del sol, cuyos oráculos, pronunciados en el templo situado entre las cimas gemelas del Parnaso, tanta importancia tenían para la conciencia nacional griega, contribuían a mantener vivo un elevado ideal religioso; pero cuando los hombres cultos de Grecia aprendieron a aplicar su aguda facultad de raciocinio al sistema de creencias que habían heredado, pronto se convencieron de que las doctrinas de los dioses corrompían la vida y degradaban la mente del pueblo. La moral popular no pudo ya apoyarse en la religión popular. Pero la educación moral que ya no podían proporcionar los dioses aún no se podía encontrar en los libros. No había un código venerable interpretado por expertos, ni una doctrina predicada por hombres de reconocida santidad como aquellos maestros del lejano Oriente cuyas palabras todavía hoy siguen influyendo sobre el destino de casi media humanidad. El esfuerzo de explicar los hechos mediante la observación directa y las ciencias exactas comenzó con una fase destructiva. Llegaría un tiempo en que los filósofos del Pórtico y de la Academia elaborarían las normas de la sabiduría y de la virtud en un sistema tan coherente y profundo que facilitaría enormemente la tarea de los teólogos cristianos. Pero ese tiempo aún no había llegado.

La época de la duda y de la transición por la que los griegos pasaron de las confusas fantasías de la mitología a la luz intensa de la ciencia fue la época de Pericles, y el empeño de sustituir por verdades ciertas las normas dictadas por autoridades sin fuerza, que por entonces empezaba a absorber las energías de la inteligencia griega, constituye el momento más imponente en los anales profanos de la humanidad, pues a él debemos, incluso tras el inconmensurable desarrollo realizado por el cristianismo, gran parte de nuestra filosofía y lo mejor con mucho del conocimiento político que poseemos. Pericles, que estaba a la cabeza del gobierno ateniense, fue el primer estadista que afrontó el problema que la rápida decadencia de la tradición imponía al mundo político. Ninguna autoridad moral o política permanecía inmune al movimiento en curso. En ningún guía se podía confiar incondicionalmente. No existía un criterio válido al que apelar para controlar las convicciones dominantes en el pueblo u oponerse a ellas. El sentimiento popular sobre lo que era justo podía estar equivocado, pero no estaba sometido a prueba alguna. El pueblo era, en la práctica, la sede del bien y del mal. El pueblo era, en lo referente a las consecuencias prácticas, el titular del conocimiento del bien y del mal. Por lo tanto, el pueblo era el titular del poder.

La filosofía política de Pericles se encerraba en este principio. Con decisión desmontó todos los pilares que aún sostenían el predominio artificial de la riqueza. En lugar de la antigua doctrina según la cual el poder se deriva de la propiedad de la tierra, introdujo la idea de que el poder debe distribuirse tan equitativamente que permita una igual seguridad para todos. Declaró que era una forma de tiranía el que una parte de la comunidad gobernase sobre todos, o que una clase dictase las leyes para otra clase. Pero la abolición del privilegio no habría tenido otro efecto que el traspaso del poder de los ricos a los pobres si Pericles no hubiera restablecido el equilibrio restringiendo estrictamente el derecho de ciudadanía. Con esta medida la clase que hoy definiríamos como tercer estado quedó reducida a 14.000 ciudadanos, y resultó aproximadamente igual en número a los estamentos más altos. Pericles consideraba que todo ateniense que descuidaba su participación en los asuntos públicos ocasionaba un perjuicio al bien común. Para que nadie fuera excluido por motivos económicos, se preocupó de que los pobres fueran retribuidos con dinero público por su participación política, ya que su administración del tributo federal le había permitido amasar un tesoro equivalente a más de dos millones de libras. El instrumento de su poder fue el arte de la palabra. Gobernó con la persuasión. Toda decisión se tomaba tras una discusión a la que seguía una votación libre, y toda influencia debía inclinarse ante el prestigio de la inteligencia. La idea de que el objetivo de las constituciones políticas no es defender el predominio de cualquier interés sino en todo caso prevenirlo, proteger con igual celo la independencia de los trabajadores y la seguridad de la propiedad, mantener a los ricos a salvo de la envidia y a los pobres a salvo de la opresión, marca el más alto nivel alcanzado por el arte de la política de Grecia. Éste a duras penas sobrevivió al hombre que lo

había concebido, y toda la historia posterior se caracterizó por el empeño de inclinar la balanza del poder a favor del dinero, de la tierra o del número. Siguió una generación que nunca ha sido igualada en talentos, una generación de hombres cuyas obras en la poesía y en la elocuencia siguen provocando la envidia del mundo, y cuyas obras de historia, de filosofía y de política no han sido superadas. Pero no produjo sucesores dignos de Pericles, y ningún hombre fue capaz de empuñar el cetro que cayó de su mano.

Fue un paso decisivo en la evolución de los pueblos aquel en que el principio de que todo interés debe contar con el derecho y los medios para afirmarse fue adoptado por la constitución ateniense. Pero para quienes eran derrotados en la votación no existía posibilidad de reparación. La ley no frenaba el triunfo de la mayoría ni salvaguardaba a la minoría del terrible castigo de ser inferior en número. Cuando desapareció la aplastante autoridad de Pericles, el conflicto entre las clases se desencadenó sin freno, y la matanza de las clases superiores en la guerra del Peloponeso dio una irresistible preponderancia a las más bajas. El inquieto e indagador espíritu de los atenienses se aplicó con premura a desvelar la razón de toda institución y las consecuencias de todo principio, y su constitución recorrió el ciclo desde la infancia a la decrepitud a una velocidad sin igual.

El tiempo de apenas dos generaciones marca el intervalo entre el primer reconocimiento del poder popular bajo Solón y la descomposición del Estado. Su historia proporciona el más clásico ejemplo de los muchos peligros que corre la democracia incluso en condiciones particularmente favorables. En efecto, los atenienses eran no sólo valientes, patriotas y capaces de generosos sacrificios, sino también los más religiosos entre los griegos. Veneraban la constitución que les había dado la prosperidad, la igualdad, y la libertad, y jamás cuestionaron las leyes fundamentales que sancionaban el inmenso poder concedido a la asamblea popular. Toleraban una considerable variedad de opiniones y una gran libertad de expresión; y su humanidad para con sus esclavos despertaba la indignación incluso de los más inteligentes partidarios de la aristocracia. Se convirtieron, pues, en el único pueblo de la antigüedad que se hizo grande mediante instituciones democráticas. Pero la posesión de un poder ilimitado, que corroe las conciencias, endurece los corazones y confunde la capacidad de discernimiento de los monarcas, ejerció su influencia corruptora sobre la gloriosa democracia ateniense. Estar oprimido por una minoría es un mal, pero estarlo por una mayoría es un mal aún peor. Porque hay una reserva de poder latente en las masas que, si se libera, raramente una minoría es capaz de resistir. Pero ante la voluntad absoluta de todo un pueblo no hay apelación, ni redención, ni escapatoria a no ser la traición. La clase más humilde y numerosa del pueblo ateniense reunía en sí el poder legislativo, el judicial y, en parte, el ejecutivo. La filosofía entonces en ascenso le enseñaba que no existe ley superior a la del Estado: el legislador está por encima de la ley.

La consecuencia era que el pueblo soberano tenía el derecho de hacer todo lo que estuviera en su poder, y respecto al bien y al mal no estaba sometido a ninguna norma que no fuera su propio juicio de oportunidad. En una célebre ocasión, los atenienses, reunidos en asamblea, afirmaron que sería monstruoso que se pudiera impedirles hacer lo que quisieran. Ninguna fuerza existente era capaz de contenerlos; decidieron que ningún deber debería frenarlos, y que no estarían sometidos sino a las leyes establecidas por ellos mismos. De este modo, el pueblo ateniense, absolutamente libre, se convirtió en tirano; y su gobierno, iniciador de la libertad europea, fue condenado con terrible unanimidad por los más sabios entre los antiguos. Condujo a la ruina a la propia ciudad pretendiendo dirigir la guerra discutiendo en la plaza del mercado. Como la República francesa, condenó a muerte a sus propios desgraciados dirigentes. Trató a las ciudades sometidas con tal injusticia que perdió su propio imperio marítimo. Oprimió a los ricos hasta el punto de que éstos conspiraron con el enemigo común; y finalmente coronó sus culpas con el martirio de Sócrates.

Después de que el pueblo hubiera gozado de un dominio absoluto durante casi un cuarto de siglo, al Estado no le quedó otra cosa que perder que su propia existencia; y los atenienses, cansados y envilecidos, comprendieron la verdadera causa de su ruina. Comprendieron que para la libertad, la justicia y la igualdad civil, era necesario que la democracia estuviera limitada al menos tanto como había sido necesario que lo estuviera la oligarquía. Decidieron entonces volver una vez más a la vieja senda, y reconstruir el orden que había sido instaurado cuando el monopolio del poder se les había quitado a los ricos sin dárselo a los pobres. Tras el fracaso de una primera restauración, memorable sólo porque Tucídides, cuyo juicio político jamás falla, la juzgó como el mejor gobierno que hubiera tocado en suerte a los atenienses, el intento se renovó con mayor experiencia y determinación. Los partidos hostiles se reconciliaron, y se proclamó una amnistía, la primera en la historia. Los partidos decidieron gobernar por consenso. Las leyes sancionadas por la tradición fueron compiladas en un código; y ningún acto de la asamblea soberana se consideró válido si estaba en desacuerdo con ellas. Se trazó una neta distinción entre los sagrados mandatos de la constitución, que debían permanecer inviolados, y los decretos que de cuando en cuando hacían frente a las necesidades y opiniones del momento; y el edificio de una ley superior, que había sido el resultado de la labor de generaciones, se hizo independiente de las momentáneas oscilaciones de la voluntad popular. El arrepentimiento de los atenienses llegó demasiado tarde para salvar la república. Pero la lección de su experiencia es válida para todas las épocas, pues enseña que el gobierno de todo el pueblo, es decir el gobierno de la clase más fuerte y numerosa, es un mal de la misma naturaleza que la monarquía pura, y precisa, casi por las mismas razones, de instituciones que le protejan contra sí mismo, y que sostengan el reino permanente del derecho contra los arbitrarios cambios de la opinión.

Paralelamente al auge y caída de la libertad ateniense, Roma se debatía con los mismos problemas, con mayor sentido práctico y en un primer momento con mayor éxito, pero cayendo al fin en una catástrofe todavía peor. Lo que entre los ingeniosos atenienses había sido un desarrollo propiciado por el hechizo de una argumentación convincente, en Roma fue un conflicto entre fuerzas rivales. La especulación política carecía de atractivo para el genio severo y práctico de Roma. No se preguntaban cuál era el modo más inteligente de superar una dificultad, sino qué solución sugerían otros casos similares; y atribuían menos importancia al impulso y al espíritu del momento que a los precedentes y al ejemplo. Su peculiar carácter los inclinaba a situar el origen de sus leyes en tiempos remotos; y, en su deseo de justificar la continuidad de sus instituciones, venciendo al mismo tiempo el disgusto por las innovaciones, inventaron la legendaria historia de los reyes de Roma. La fuerza con que permanecían apegados a las tradiciones hizo que su progreso fuera lento; avanzaron sólo bajo la presión de opciones prácticamente inevitables, y las mismas cuestiones volvían a presentarse a menudo antes de ser resueltas. La historia constitucional de la república se centra en el empeño de la aristocracia, que proclamaba ser el único núcleo auténticamente romano, de conservar en sus propias manos el poder por el que había luchado contra los reyes, y en el empeño de los plebeyos de obtener una parte igual. Y este conflicto, por el que los impacientes e inquietos atenienses pasaron en una generación, duró más de dos siglos, desde la época en que la *plebs* estaba excluida del gobierno de la ciudad, tenía que pagar impuestos y trabajar sin ser retribuida, hasta que, en el año 285, le fue otorgada la igualdad política. Siguió luego 150 años de prosperidad y gloria sin precedentes; y entonces, al margen del conflicto original, que se había cerrado con un compromiso, aunque no superado en sus causas primarias, surgió una nueva contienda que no tuvo solución.

La masa de las familias más pobres, más empobrecidas aún por las constantes levadas de la guerra, estaba reducida a depender de una aristocracia de aproximadamente unos dos mil ricos, que se repartían el inmenso patrimonio territorial del Estado. Cuando la situación de necesidad se hizo intolerable, los Gracos intentaron aliviarla convenciendo a las clases más pudientes que cedieran al pueblo una parte de las tierras públicas. La antigua y célebre aristocracia de nacimiento y rango opuso una tenaz resistencia, pero conocía también el arte de rendirse; la aristocracia más reciente y egoísta era incapaz de entenderlo. Las graves causas del conflicto cambiaron el carácter del pueblo. La batalla por el poder político se había llevado a cabo hasta entonces con una moderación digna de las contiendas entre partidos en Inglaterra; pero la lucha por los medios materiales de subsistencia se hizo tan feroz como las controversias políticas en Francia. Rechazadas sus reivindicaciones por los ricos tras una lucha de ventidós años, los pobres (320.000 de los cuales dependían para su alimentación de los racionamientos públicos) estaban dispuestos a seguir a cualquiera que les prometiera conseguir

mediante la revolución lo que no habían sido capaces de obtener por vías legales.

Durante algún tiempo el Senado, que representaba al antiguo orden amenazado, fue lo suficientemente fuerte para contrarrestar a cualquier líder popular que surgiera; hasta que Julio César, con el apoyo del ejército que había guiado en una serie de conquistas sin precedentes y de las masas hambrientas que se había ganado con su pródiga generosidad, dotado más que cualquier otro hombre para el arte de gobernar, transformó la república en una monarquía mediante una serie de medidas que no fueron violentas ni provocaron daño alguno.

El Imperio conservó las formas externas de la república hasta el reinado de Diocleciano; pero la voluntad de los emperadores era tan incontrolable como lo fuera la del pueblo tras la victoria de los tribunos. Su poder era arbitrario aun cuando se administraba con la mayor sabiduría, y sin embargo el Imperio romano prestó a la causa de la libertad mayores servicios que la república. No pretendo afirmar que esto ocurriera por la incidental circunstancia de que existieran emperadores —como Nerva, del que Tácito dice que combinaba monarquía y libertad, principios de otro modo incompatibles— que hicieron buen uso de sus inmensas facultades; o que el Imperio fuese tal como lo describían sus panegiristas, o sea la forma perfecta de la democracia. En realidad fue, a lo sumo, un odioso despotismo a duras penas enmascarado. Pero también Federico el Grande fue un déspota, a pesar de lo cual fue también favorable a la tolerancia y la libre discusión. Los Bonaparte eran despóticos, y sin embargo ningún gobernante liberal fue tan bien aceptado por las masas populares como Napoleón I, después de haber destruido la república en 1805, o como Napoleón III en la cima de su poder en 1859. Del mismo modo, el Imperio romano poseía méritos que, a distancia, y especialmente a una larga distancia temporal, son advertidos por la humanidad más profundamente que la trágica tiranía que se advertía en las proximidades del Palacio. Los pobres tuvieron lo que en vano habían pedido a la república. Los ricos prosperaron mucho más que durante el triunvirato. Los derechos de los ciudadanos romanos se extendieron a la gente de las provincias. A la época imperial pertenece la mejor parte de la literatura romana y casi todo el derecho civil; y fue el Imperio el que mitigó la esclavitud, instauró la tolerancia religiosa, inició el derecho de gentes y creó un completo sistema del derecho de propiedad. La república que César había derrocado no había sido en absoluto un Estado libre. Había dado una admirable seguridad a los derechos de los ciudadanos, pero había tratado con salvaje indiferencia los derechos de los hombres, y había permitido que los romanos libres infligieran atroces injusticias a sus propios hijos, a los deudores y dependientes, a los prisioneros y a los esclavos. Aquellas ideas más profundas de derecho y deber, que no se hallan en las tablas de las leyes ciudadanas, y que el generoso espíritu de Grecia conocía tan bien, apenas se tuvieron en consideración, y la filosofía que se aventuraba a tales especulaciones fue repetidamente prohibida como fuente de sedición e impiedad.

En el año 155, y para un largo periodo, el filósofo ateniense Carnéades se trasladó a Roma en misión política. En los intervalos de sus compromisos oficiales pronunció dos discursos públicos, para dar a los incultos conquistadores de su patria una muestra de las discusiones que por entonces florecían en las escuelas áticas. El primer día habló de la justicia natural; el segundo negó su existencia, sosteniendo que todas nuestras ideas de bien y de mal derivan de leyes positivas. Desde el día de aquella memorable exposición, el genio de los vencidos mantuvo esclavos a sus conquistadores. Los más ilustres hombres públicos de Roma, como Escipión y Cicerón, se formaron en los modelos griegos, y sus juristas pasaron por la rigurosa disciplina de Zenón y Crisipo.

Si, poniendo el límite en el siglo segundo, cuando empieza a percibirse la influencia del cristianismo, tuviéramos que formarnos un juicio sobre la política de la antigüedad basándonos en la legislación entonces vigente, nuestra consideración por ella sería bastante pobre. Las ideas de libertad que en ella dominaban eran imperfectas, y los esfuerzos para ponerlas en práctica bastante alejados del listón. Los antiguos comprendían la regulación del poder mucho más que la de la libertad. Concentraban en el Estado tantas prerrogativas que no dejaban ningún punto de apoyo a partir del cual un hombre pudiera negar su jurisdicción o señalar un límite a su actividad. Si se me permite emplear un expresivo anacronismo, el defecto del Estado en la antigüedad clásica consistía en que era al mismo tiempo Iglesia y Estado. La moralidad no se distinguía de la religión, ni la política de la moral; y en religión, moral y política había un solo legislador y una sola autoridad. El Estado, a pesar de hacer muy poco por la educación, por las ciencias aplicadas, por los necesitados y los indefensos, o por las exigencias espirituales del hombre, reclamaba sin embargo para sí el uso de todas sus facultades y pretendía establecer por sí solo todos sus deberes. Individuos y familias, asociaciones y relaciones de dependencia, eran todos ellos materiales que el poder soberano empleaba para sus propios usos. Lo que el esclavo era en manos de su amo, lo era el ciudadano en las de la comunidad. Las más sagradas obligaciones desaparecían ante la utilidad pública. Los pasajeros existían en interés del barco. Con su desprecio por los intereses privados, por el bienestar y progreso espiritual del pueblo, tanto Grecia como Roma destruyeron los elementos vitales en que se basa la prosperidad de los pueblos, y perecieron por la destrucción de las familias y el despoblamiento de los territorios. Sobrevivieron no sus instituciones, sino sus ideas; pero en sus ideas, y gracias a sus ideas, sobre todo en el arte del gobierno, son

los soberanos muertos, pero con el cetro en la mano, que siguen reinando sobre nuestros espíritus desde sus sepulcros.

[Lord Byron]

A ellos, ciertamente, pueden reconducirse casi todos los errores que amenazan a

la sociedad política, el comunismo, el utilitarismo, la confusión entre tiranía y autoridad, entre anarquía y libertad.

La idea de que los hombres vivían originariamente en un estado de naturaleza, violento y sin leyes, se debe a Critias. El comunismo en su forma más grosera fue predicado por Diógenes de Sínope. Según los sofistas, no existe deber más allá de la conveniencia ni virtud al margen del placer. Las leyes son una invención de los débiles para robar a quienes les son superiores el lógico disfrute de su superioridad. Es mejor cometer una injusticia que sufrirla, y, como no existe mayor bien que hacer el mal sin miedo a ser castigado, así no existe peor mal que verse obligado a sufrir sin la consolación de la venganza. La justicia no es más que el disfraz de los espíritus cobardes; la injusticia es la experiencia del mundo; y el deber, la obediencia, la abnegación no son más que imposturas dictadas por la hipocresía. El gobierno es absoluto y puede ordenar lo que le plazca; ningún súbdito puede quejarse de que le inflija un daño; pero, por otra parte, siempre que pueda eludir la coacción y el castigo, es libre de desobedecer. La felicidad consiste en conquistar el poder y en eludir la necesidad de la obediencia; y quien consigue alcanzar un trono mediante la perfidia y el asesinato merece ciertamente ser envidiado.

Epicuro se diferenciaba muy poco de quienes proponían el código del despotismo revolucionario. Toda sociedad, decía, se basa en un contrato estipulado para la protección mutua. Bien y mal son términos convencionales, pues los rayos del cielo caen tanto sobre justos como sobre injustos. Lo reprehensible en la acción moralmente injusta no es el acto en sí, sino sólo las consecuencias que acarrea para quien la realiza. Los sabios inventaron las leyes no para atarse sino para protegerse; y cuando se comprueba que son inútiles, dejan de ser válidas. Los sentimientos iliberales incluso de los más ilustres metafísicos se manifiestan en la máxima de Aristóteles según la cual la característica de los peores gobiernos es que permiten que los hombres vivan como les place.

Si pensamos que Sócrates, el mejor de los paganos, no conocía mejor criterio, norma de conducta mejor para los hombres que las leyes del propio país; o que Platón, cuya sublime doctrina fue hasta tal punto una anticipación del cristianismo que ilustres teólogos querían que sus obras fueran prohibidas por temor a que los hombres se contentaran con ellas y fueran indiferentes respecto a cualquier otro dogma más elevado; que Platón, a quien se le concedió la profética visión del Hombre Justo, procesado, condenado, flagelado y agonizante en una cruz, a pesar de todo empleó la más espléndida inteligencia concedida jamás a un hombre para defender la abolición de la familia y la exposición de los recién nacidos. Si se tiene en cuenta que Aristóteles, el mayor filósofo moral de la antigüedad, consideraba totalmente justo atacar a un pueblo limítrofe para reducirlo a esclavitud, más aún si se considera que, entre los modernos, hombres de parecido ingenio han sostenido doctrinas políticas no menos criminales y absurdas, resultará evidente lo difícil que

es eliminar la masa de errores que bloquea las sendas de la verdad; cómo la pura razón es tan impotente como la costumbre para resolver el problema del gobierno libre; cómo este último sólo puede ser fruto de una larga, multiforme y dolorosa experiencia; y cómo reconstruir los métodos mediante los cuales la divina sabiduría ha educado a los pueblos para apreciar y asumir los deberes de la libertad es parte importante de aquella filosofía verdadera que se propone

afirmar la eterna Providencia y justificar las acciones de Dios hacia los hombres.

[John Milton]

Pero, una vez sondeada la profundidad de sus errores, ofrecería una idea muy poco adecuada de la sabiduría de los antiguos si diera a entender que sus preceptos eran peores que su comportamiento práctico. Mientras estadistas, senados y asambleas populares proporcionaban ejemplos de todo tipo de errores, se formó una noble literatura, en la que se depositó un tesoro inapreciable de sabiduría política, y en la que los defectos de las instituciones existentes se exponían con despiadada sagacidad. El punto sobre el que los antiguos coincidían de manera prácticamente unánime era el derecho del pueblo a gobernarse, y al mismo tiempo su incapacidad para gobernar por sí solo. Para afrontar esta dificultad, para dar al elemento popular todo lo que le corresponde sin otorgarle el monopolio del poder, teorizaron por lo general una constitución mixta. La idea que tenían de la misma difiere de la nuestra, ya que las constituciones modernas han sido un instrumento para limitar la monarquía, mientras que las suyas se inventaron para frenar la democracia. La idea surgió en tiempos de Platón —aunque él la rechazó— cuando las primeras monarquías y oligarquías ya habían desaparecido, y se siguió acariciándola todavía mucho después de que todas las democracias fueran absorbidas por el Imperio romano. Pero mientras que un príncipe que renuncia a parte de su propia autoridad cede ante las razones de fuerza mayor, un pueblo soberano que renuncia a su propia prerrogativa se rinde ante la influencia de la razón. Y en todas las épocas se ha demostrado que es más fácil poner límites apelando a la fuerza que mediante la persuasión.

Los escritores antiguos vieron con toda claridad que cualquier forma de gobierno, dejada a sí misma, camina hacia el exceso y provoca una reacción. La monarquía se convierte en despotismo, la aristocracia en oligarquía, y la democracia queda desbordada por la supremacía del número. Pensaron, pues, que limitando todo elemento y combinándolo con los demás quedaría bloqueado el proceso natural de autodestrucción, y se otorgaría al Estado una eterna juventud. Pero esta armonización de monarquía, aristocracia, y democracia combinadas entre sí, que era el ideal de muchos escritores, y que a su entender podía encontrarse en Esparta, en Cartago y en Roma, fue una quimera de filósofos jamás realizada en la antigüedad. Al fin Tácito, más sabio que los demás, confesó que la constitución mixta, aunque admirable en teoría, era difícil de establecer e imposible de mantener viva. Las

experiencias posteriores no han sido capaces de desmentir tan desalentadora afirmación.

El experimento se ha intentado más veces de lo que yo pueda decir, con una combinación de ingredientes que los antiguos desconocían: el cristianismo, el gobierno parlamentario, la prensa libre. A pesar de todo, no existe ejemplo de una constitución tan equilibrada que haya durado por lo menos un siglo. Si en alguna parte ha tenido éxito, ha sido sólo en nuestro afortunado país y en nuestro tiempo, sin que sepamos hasta cuándo la sabiduría de la nación conservará el equilibrio. El freno federal era ya tan conocido de los antiguos como el constitucional. En efecto, el modelo de todas sus repúblicas era el de un gobierno ciudadano sostenido por los habitantes reunidos en asamblea. Un organismo político que comprendiera muchas ciudades lo conocían sólo bajo la forma de la opresión ejercida por Esparta sobre los mesenios, por Atenas sobre sus confederados y por Roma sobre Italia. Los recursos que en los tiempos modernos permitirían a una nación extensa gobernarse a través de un único centro sencillamente no existían. La igualdad sólo podía salvaguardarse mediante el federalismo, que aparece con mayor frecuencia entre los antiguos que en la época moderna. Si la distribución del poder entre las distintas partes del Estado es la limitación más eficaz a la monarquía, la distribución del poder entre varios Estados es el mejor freno a la democracia. Al multiplicar los centros de gobierno y discusión se promueve la difusión del conocimiento político y la conservación de una sana opinión independiente. El federalismo es el agente protector de las minorías, y la consagración del autogobierno. Pero, aunque puede contarse entre los mejores logros del genio práctico de la antigüedad, surgió sin embargo por necesidad, y sus características se elaboraron desde el punto de vista teórico de forma muy imperfecta.

Cuando los griegos empezaron a meditar sobre los problemas de la sociedad, ante todo aceptaron la realidad tal como era, e hicieron lo que pudieron para explicarla y justificarla. El examen crítico, que en nosotros surge de la duda, en ellos arrancaba de la sorpresa. El más ilustre de los primeros filósofos, Pitágoras, elaboró una teoría orientada al mantenimiento del poder en manos de las clases cultas, prestigiando así una forma de gobierno que generalmente se había basado en la ignorancia popular y en poderosos intereses de clase. Predicó la subordinación a la autoridad, e insistió más en los deberes que en los derechos, más en la religión que en la conducta política; y su sistema pereció en la revolución en que fueron barridas las oligarquías. Posteriormente la revolución desarrolló su propia filosofía, cuyos excesos ya he descrito.

Pero en el intervalo entre ambas épocas, entre la rígida doctrina de los primeros pitagóricos y las teorías disgregadoras de Protágoras, apareció un filósofo que se mantuvo distante de ambos extremos, cuyas oscuras sentencias jamás fueron realmente comprendidas ni tomadas en consideración hasta nuestra época. Heráclito

de Éfeso depositó su libro en el templo de Diana. El libro desapareció, lo mismo que el templo y su culto, pero algunos de sus fragmentos fueron reunidos e interpretados con increíble pasión por los eruditos, los teólogos, los filósofos y los políticos que con más empeño se han entregado a las extenuantes fatigas de este siglo. El lógico más famoso del siglo pasado [Hegel] suscribió todas sus proposiciones; y el más brillante agitador socialista del continente [Karl Marx] escribió un libro [*El Capital*] de 840 páginas para celebrar su memoria.

Heráclito se quejaba de que las masas fueran sordas a la verdad, y sabía que un solo hombre de valor cuenta por muchos miles. Pero no consideraba el orden vigente con supersticiosa reverencia. La lucha, decía, es la fuente y señora de todas las cosas. La vida es movimiento perpetuo, y el reposo es la muerte. Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, porque éste siempre fluye y pasa, y nunca es el mismo. Lo único inmutable y cierto en medio del cambio es la razón universal y soberana, que no todos los hombres consiguen captar, pero que es común a todos. Las leyes no se apoyan en ninguna autoridad humana, sino en virtud de su derivación de una única ley divina. Estas sentencias, que recuerdan las grandes líneas de la verdad política que encontramos en los Libros Sagrados, y nos remiten a las recientes enseñanzas de nuestros más iluminados contemporáneos, exigirían un gran esfuerzo de explicación y comentario. Por desgracia, Heráclito es tan oscuro que ni siquiera Sócrates fue capaz de entenderle, y yo no pretendo tener más éxito.

Si el tema central de mi exposición fuera la historia de la ciencia política, la parte principal y más amplia la dedicaría a Platón y Aristóteles. Las *Leyes* del primero y la *Política* del segundo son, si puedo fiarme de mi experiencia, los libros en que más podemos aprender sobre los principios de la política. La penetración con que estos grandes maestros del pensamiento analizaron las instituciones de Grecia y denunciaron sus defectos no tiene parangón en la literatura posterior, ni en Burke o Hamilton, los mejores escritores políticos del siglo pasado, como tampoco en Tocqueville o Roscher, los más eminentes del nuestro. Pero Platón y Aristóteles eran filósofos que tenían como objetivo no tanto la libertad carente de guía como el gobierno racional. Descubrieron lo desastrosos que son los efectos de esfuerzos mal dirigidos hacia la libertad; y llegaron a la conclusión de que es mejor no esforzarse por ella, sino contentarse con una eficaz administración, adaptada con prudencia al fin de la prosperidad y la felicidad humana.

Hoy la libertad y el buen gobierno no se excluyen mutuamente; y hay excelentes razones para que sigan juntos. La libertad no es un medio para alcanzar un fin político más elevado. Es por sí misma el más alto de los fines políticos. No se persigue en vistas a obtener una buena administración pública, sino para permitir que puedan perseguirse los fines más altos de la sociedad civil y de la vida privada. El aumento de la libertad en el Estado puede a veces fomentar la mediocridad y alimentar el prejuicio; puede incluso retrasar útiles medidas legislativas,

comprometer la capacidad bélica, restringir las fronteras de los imperios. Se podría sostener con cierto fundamento que, si bajo un despotismo inteligente muchas cosas hoy en Inglaterra o en Irlanda estarían peor, algunas otras cuestiones, en cambio, se afrontarían sin duda mejor; que el gobierno romano era más ilustrado bajo Augusto o Antonino que bajo el Senado, en tiempos de Mario o de Pompeyo. Pero un espíritu generoso prefiere que su país sea pobre, débil y sin gloria, pero libre, más bien que poderoso, próspero y esclavo. Es mejor ser ciudadano de una humilde república alpina, sin perspectivas de hegemonía más allá de sus restringidas fronteras, que súbdito de una autocracia soberbia que proyecte su sombra sobre media Asia y Europa.

Pero se podrá argumentar, por otro lado, que la libertad no es la suma o el sustituto de todas las cosas por las que la vida del hombre es digna de vivirse; que para ser efectiva debe ser limitada, y que sus límites deben ser variables; que la evolución de la civilización asigna al Estado derechos y deberes crecientes, e impone a los individuos cargas y constricciones cada vez más pesadas; que una comunidad altamente instruida e intelectualmente desarrollada está en condiciones de apreciar las ventajas de obligaciones coactivas que, en un estadio inferior, parecerían intolerables; que el progreso liberal no es vago e indeterminado, sino que tiende a un punto en que la esfera pública no esté ya sometida a otras limitaciones que las que ella misma considera ventajosas; que un país libre puede ser menos capaz de promover la difusión del sentimiento religioso, la prevención de los vicios, el alivio a los que sufren, que otro que se atreva a hacer frente a grandes emergencias con algún sacrificio de los derechos individuales y un cierto grado de concentración del poder; y que el objetivo político supremo debería a veces pasar a segundo plano respecto a objetivos morales aún más elevados. Mi argumentación no pretende polemizar con tales observaciones críticas. Aquí tratamos no de los efectos sino de las causas de la libertad. Tratamos de precisar las fuerzas que han contribuido a poner bajo control al gobierno arbitrario, ya sea a través de la difusión del poder o bien a través de la posibilidad de apelar a una autoridad que trascienda a todos los gobiernos. Y entre estas grandes fuerzas los grandes filósofos de Grecia no pueden aspirar a contarse.

Fueron los estoicos los que emanciparon a la humanidad de su sometimiento al gobierno despótico; su iluminada y elevada visión de la vida salvó el abismo que separa al Estado antiguo del cristiano, y abrió el camino a la libertad. Teniendo en cuenta que se puede estar muy poco seguros de que las leyes de un Estado sean sabias y justas, y que incluso la voluntad unánime de un pueblo o el consenso de todas las naciones pueden ser susceptibles de error, los estoicos dirigieron su mirada más allá de aquellas estrechas barreras, y por encima de aquellas autoridades inferiores, en su búsqueda de los principios capaces de regular la vida de los hombres y la existencia de la sociedad. Descubrieron que existe una voluntad superior a la voluntad colectiva de los hombres, y una ley superior a las de Solón y

Licurgo. El criterio del buen gobierno es para ellos su conformidad con los principios que pueden anclarse en un legislador superior. La ley que todos estamos obligados a obedecer, a la que debemos reducir todas las autoridades civiles y sacrificar todo interés terreno, es la inmutable ley perfecta y eterna como el propio Dios, que procede de su naturaleza y reina sobre los cielos, sobre la tierra y sobre todas las naciones.

La gran cuestión no es descubrir lo que los gobiernos ordenan, sino lo que deben ordenar. En efecto, ningún precepto es válido si va contra la conciencia de la humanidad. Ante Dios no hay ni griegos ni bárbaros, ni ricos ni pobres, y el esclavo vale tanto como su amo, porque por nacimiento todos los hombres son libres. Son ciudadanos de aquella república universal que abarca a todo el mundo, hermanos de una sola familia e hijos de Dios. La verdadera guía de nuestra conducta no es la autoridad externa, sino la voz de Dios que mora en nuestra alma, que conoce todos nuestros pensamientos, a la que debemos toda la verdad que conocemos y todo el bien que hacemos, pues el vicio es voluntario, pero la virtud viene de la gracia del espíritu divino que está dentro de nosotros.

Los filósofos formados en la sublime ética del Pórtico procedieron a exponer la enseñanza de esta voz divina: no basta respetar la ley escrita, ni dar a todos lo que les corresponde, sino que debemos dar a los otros más de lo que les corresponde, ser generosos y muníficos, sacrificarnos por su bien, buscar nuestra recompensa en la abnegación y el sacrificio, obrando bajo el impulso de la simpatía y no de la ganancia personal. Por lo tanto debemos tratar a los otros como quisiéramos que ellos nos trataran, y debemos insistir hasta la muerte en hacer el bien a nuestros enemigos, al margen de su indignidad e ingratitud. Debemos estar en guerra contra el mal, pero en paz con los hombres, y es mejor sufrir la injusticia que cometerla. La verdadera libertad, dice el más elocuente de los estoicos, consiste en obedecer a Dios. Un Estado gobernado por tales principios habría sido libre muy por encima del nivel de la libertad griega o romana, porque esos principios abren el camino a la tolerancia religiosa y le cierran a la esclavitud. Ni por conquista ni por compraventa, dijo Zenón, puede un hombre convertirse en propiedad de otro hombre.

Estas doctrinas fueron adoptadas y aplicadas por los grandes juristas del Imperio. La ley natural, sostenían, es superior a la ley escrita, y la esclavitud es contraria a la ley natural. Los hombres no tienen derecho a hacer todo lo que les plazca con su propiedad, o a beneficiarse con la desgracia ajena. Tal es la sabiduría política de los antiguos en torno a los fundamentos de la libertad, tal como la encontramos, en su más alto grado de desarrollo, en Cicerón, Séneca y Filón, un judío de Alejandría. Sus escritos imprimen en nosotros la grandeza de la labor de preparación al Evangelio que se había realizado entre los hombres en tiempos de la misión de los Apóstoles. San Agustín, después de citar a Séneca, exclama: «¿Qué más podría

decir un cristiano de lo que ha dicho este pagano?» Cuando llegó la plenitud de los tiempos, los paganos iluminados habían casi alcanzado la cima a la que podía llegarse sin una nueva ley divina. Hemos visto la amplitud y grandiosidad de intereses del pensamiento helénico, que los condujo a los umbrales de un mundo más grande. Los mejores entre los autores clásicos más tardíos hablan en la práctica la lengua del cristianismo, y se mueven en el ámbito de su espíritu.

Pero en todo lo que he podido citar de la literatura clásica faltan tres cosas: un gobierno representativo, la emancipación de los esclavos y la libertad de conciencia. Es cierto que había asambleas deliberantes elegidas por el pueblo, y confederaciones de ciudades, muy numerosas tanto en África como en Asia, que enviaban sus delegados a los consejos federales. Pero un gobierno ejercido por un parlamento electo era algo desconocido incluso en teoría. Admitir un cierto grado de tolerancia es congruente con la naturaleza del politeísmo, y tanto Sócrates, cuando afirmaba que es preciso obedecer a Dios antes que a los atenienses, como los estoicos, cuando ponían al hombre sabio por encima de la ley, se acercaron mucho a la enunciación del principio. Pero éste fue primero proclamado y luego llevado a la práctica no en la politeísta y filosófica Grecia, sino en la India, por Asoka, el primero de los reyes budistas, 250 años antes del nacimiento de Cristo.

La esclavitud ha sido, mucho más que la intolerancia, el azote perpetuo y la ignominia de la civilización antigua. Y si bien su legitimidad fue ya cuestionada en tiempos de Aristóteles y fue negada, aunque sólo implícitamente, por muchos estoicos, la filosofía moral de los griegos y los romanos, lo mismo que su acción práctica, se pronunció resueltamente a favor de la misma. Pero hubo un pueblo extraordinario que, en esta como en otras cuestiones, anticipó el precepto superior que estaba a punto de ser formulado. Filón de Alejandría es uno de los autores cuyas ideas sobre la sociedad son de las más avanzadas. Celebra no sólo la libertad sino también la igualdad en el disfrute de la riqueza. Opina que una democracia limitada, purgada de sus elementos más groseros, es la forma de gobierno más perfecta, destinada a extenderse gradualmente por todo el mundo. Por libertad entendía la obediencia a Dios. Y si bien sostiene la necesidad de compatibilizar la condición de los esclavos con las exigencias y derechos de su naturaleza superior, no condena en modo alguno la esclavitud. Pero nos ofrece noticias sobre las costumbres de los Esenios de Palestina, un pueblo que, uniendo la sabiduría de los gentiles con la fe de los judíos, llevaba una vida no contaminada por la civilización que le rodeaba, y fue el primero en rechazar la esclavitud tanto en principio como en la práctica. Constituían una comunidad religiosa más que un Estado, y su número jamás superó los 4.000. Pero su ejemplo testimonia a qué gran altura unos hombres religiosos pueden elevar su concepción de la sociedad aun sin la ayuda del Nuevo Testamento, y hace posible la más enérgica condena respecto a sus contemporáneos.

Ésta es, pues, la conclusión a la que nuestro estudio nos lleva: apenas hay una

verdad en política o en el ámbito de los derechos del hombre que no fuera ya captada por los más sabios entre los gentiles o entre los judíos, o que éstos no expusieran con una finura de pensamiento y una nobleza expresiva que los escritores posteriores nunca fueron capaces de superar. Podría seguir durante horas refiriendo pasajes relativos a la ley natural y a los deberes del hombre, tan solemnes y religiosos que, aun proviniendo del teatro profano de la Acrópolis o del Foro romano, creeríais que estáis oyendo los himnos de las iglesias cristianas y los discursos de teólogos consagrados. Pero por más que las máximas de los grandes maestros clásicos, de Sófocles, de Platón y de Séneca, y los gloriosos ejemplos de virtud pública, estuvieran en boca de toda la humanidad, esos hombres no tenían poder alguno para evitar el destino que esperaba a aquella civilización por la que se malgastó en vano la sangre de tantos patriotas y el genio de escritores incomparables. Las libertades de los pueblos antiguos fueron aplastadas por un despotismo ineluctable y sin esperanza, y su fuerza vital estaba ya agotada cuando de Galilea vino la nueva fuerza que aportó lo que faltaba a las capacidades del conocimiento humano para redimir tanto a los individuos como a la sociedad.

Sería demasiado presuntuoso que yo intentase señalar los innumerables canales por los que la influencia cristiana fue gradualmente penetrando en el Estado. El primer fenómeno que sorprende es la lentitud con que se manifestó un acontecimiento destinado a ser tan prodigioso. Expandiéndose en todos los pueblos, que se encontraban a distintos niveles de civilización y bajo prácticamente toda forma de gobierno, el cristianismo no tenía ninguna característica de apostolado político y en su cautivadora conquista de los individuos no desafió a la autoridad pública. Los primeros cristianos evitaban el contacto con el Estado, se abstendían de las responsabilidades públicas, y eran incluso reacios a servir en el ejército. Puesto que se preocupaban de su ciudadanía en un reino que no es de este mundo, se desentendían completamente de un imperio que se les mostraba demasiado poderoso para que fuera posible oponerse a él y demasiado corrompido para que se le pudiera convertir, y cuyas instituciones, obra y orgullo de muchos siglos de paganismo, fundaban su propia autoridad en dioses que los cristianos consideraban como demonios; un imperio que en toda época había manchado sus manos con la sangre de los mártires, que estaba al margen de toda esperanza de regeneración y destinado ineluctablemente a perecer. Tenían tanto terror que imaginaban que el fin del Imperio coincidiría con el fin de la Iglesia y también con el del mundo. Nadie imaginaba el ilimitado futuro de poder espiritual y social que esperaba a su religión en medio de la estirpe de los destructores que estaban llevando el Imperio de Augusto y Constantino a la humillación y a la ruina. Pensaban que los deberes del gobierno tienen menos valor que las virtudes y los deberes privados de los súbditos, y habría de pasar mucho tiempo antes de que tomaran conciencia de la carga de poder que contenía su fe. Hasta casi la época de Crisóstomo, por ejemplo, se negaron a considerar un deber emancipar a los esclavos.

A pesar de que la doctrina de la confianza en uno mismo y la abnegación, que constituye la base de la economía política, estuviera expuesta tan claramente en el Nuevo Testamento como en *La riqueza de las naciones*, en realidad no se ha reconocido hasta nuestro tiempo. Tertuliano alaba la obediencia pasiva de los cristianos. Melito escribe a un emperador pagano dirigiéndose a él como si éste fuera incapaz de dar una orden injusta, y ya en tiempos cristianos, Optato consideraba que quien tuviera la osadía de encontrar culpas en el propio soberano se exaltaba a sí mismo al nivel de un dios. Pero este quietismo político no era universalmente compartido. Orígenes, el mejor escritor del primer periodo, hablaba con aprobación de conjuras para derribar la tiranía.

Después del siglo cuarto las declaraciones contra la esclavitud fueron enérgicas y continuas. Y en una acepción teológica, y muy significativa, los eclesiásticos del siglo segundo insisten en la libertad, y los del siglo cuarto en la igualdad. Se estaba produciendo en la política una transformación fundamental e ineluctable. Había habido gobiernos populares, y también mixtos y federales, pero jamás había existido un gobierno limitado ni un Estado cuyo ámbito de autoridad hubiera sido definido por una fuerza externa a la suya. Tal era la gran cuestión que la filosofía había planteado y que ningún estadista había sido capaz de resolver. Quienes habían proclamado la existencia de una autoridad superior, en realidad habían levantado una barrera metafísica ante los gobiernos, pero no habían sido capaces de transformarla en una barrera real. El único resultado que Sócrates pudo conseguir en su protesta contra la tiranía de la democracia restaurada fue morir por sus convicciones. Todo lo que los Estoicos podían hacer era aconsejar al hombre sabio mantenerse alejado de la política, manteniendo viva mientras tanto en su corazón la ley no escrita. Pero cuando Cristo dijo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», estas palabras, pronunciadas en su última visita al templo, tres días antes de su muerte, otorgaron al poder civil, bajo la protección de la conciencia, una sacralidad de la que nunca antes había gozado, pero también unos límites que jamás había reconocido. Esas palabras representaban el rechazo del absolutismo y la inauguración de la libertad. En efecto, nuestro Señor no sólo enunció el principio, sino que también creó la fuerza para hacerle efectivo. Dejar a una esfera suprema la necesaria inmunidad, reducir toda autoridad política dentro de límites bien definidos, dejó de representar sólo una aspiración de pacientes razonadores y se convirtió en tarea e interés perpetuo de la institución más enérgica y de la asociación más universal del mundo. La nueva ley, el nuevo espíritu, la nueva autoridad, dieron a la libertad un significado y un valor que no había tenido en la filosofía o en las constituciones de Grecia o de Roma antes de que se conociera la verdad que a todos nos hace libres.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo III

La historia de la libertad en el cristianismo

Cuando Constantino el Grande trasladó la sede del Imperio de Roma a Constantinopla, hizo levantar en la plaza del mercado de la nueva capital una columna de pórfido procedente de Egipto, acerca de la cual se contaba una extraña historia: que en una cripta bajo la misma había enterrado secretamente los siete emblemas sagrados del Estado romano que las vírgenes del templo de Vesta habían guardado junto al fuego que nunca debía apagarse; que en su cima había hecho colocar una estatua de Apolo que le representaba a él y que encerraba un fragmento de la Cruz; y que coronó al Apolo con una diadema de rayos hecha con los clavos de la crucifixión, que su madre creía haber encontrado en Jerusalén.

La columna todavía se conserva y representa el monumento más significativo que existe de la conversión del Imperio; el hecho de que los clavos que habían atravesado el cuerpo de Cristo llegaran a ser ornamento apropiado de un ídolo pagano que llevaba el nombre de un emperador vivo indicaba la posición asignada al cristianismo en la estructura imperial de Constantino. El intento de Diocleciano de transformar el gobierno romano en un despotismo de tipo oriental había causado la última y más grave persecución de los cristianos. Y Constantino, al adoptar la fe de estos últimos, no pretendía abandonar el proyecto político de su predecesor ni renunciar a la fascinación del poder arbitrario, sino más bien consolidar su trono con el soporte de una religión que había asombrado al mundo con su poder de resistencia. Con el fin de obtener este apoyo sin reservas y sin inconvenientes, fijó la sede de su gobierno en Oriente, con un patriarca nombrado por él mismo.

Nadie le advirtió de que al apoyar la religión cristiana se estaba atando una mano, y renunciando a las prerrogativas de los césares. En cuanto promotor reconocido de la libertad y supremacía de la Iglesia, se le consideraba en efecto como el guardián de su unidad. Echó sobre sus espaldas esta obligación y aceptó la confianza que en él se ponía; y las divisiones que prevalecían entre los cristianos proporcionarían a sus sucesores muchas oportunidades para extender esa protección y para evitar cualquier limitación de las ambiciones o de los recursos del poder imperial.

Constantino confirió a su propia voluntad el valor de canon de la Iglesia. Según Justiniano, el pueblo romano había transferido formalmente a los emperadores la plenitud de su propio poder, y por consiguiente los deseos del emperador, expresados por medio de un edicto o de una carta, tenían fuerza de ley. Incluso en la época ferviente de su conversión, el Imperio aprovechaba su refinada civilización, la sabiduría heredada de los antiguos sabios, la sensatez y el refinamiento del derecho romano, y toda la herencia del mundo judío, pagano y cristiano, para hacer que la Iglesia figurara como un dorado soporte del absolutismo. Ni una ilustrada filosofía, ni toda la sabiduría política de Roma, ni la fe y la virtud de los cristianos sirvieron de nada contra la incorregible tradición de

la antigüedad. Se necesitaba algo más que las dotes de inteligencia y experiencia: una disposición al autogobierno y al autocontrol que —lo mismo que el lenguaje— surge de las entrañas del pueblo y crece al unísono con él. Este elemento vital, que muchos siglos de guerras, de anarquía y opresión habían extinguido en los países cubiertos aún con el espléndido manto de la civilización antigua, se habría depositado en el terreno de la cristiandad por la fértil corriente de la migración que derribaría al Imperio de Occidente.

En el ápice de su poder, los romanos conocieron la existencia de una raza que no había renunciado a su libertad poniéndola en manos de un monarca; el mejor escritor del Imperio [Tácito] se refirió a ella con la vaga y amarga sensación de que el futuro del mundo pertenecía a las instituciones de esos bárbaros, aún no aplastadas por el despotismo. Sus reyes, cuando los tenían, no presidían sus consejos; a veces eran electivos, a veces destronados; y estaban ligados por un juramento a actuar de acuerdo con la voluntad general. Sólo en la guerra disfrutaban de auténtica autoridad. Este primitivo republicanismo, que consideraba la monarquía como un accidente ocasional, y se apoyaba en cambio firmemente en la soberanía colectiva de todos los hombres libres —del poder constituyente, superior a todos los poderes constituidos—, es el germen remoto de los gobiernos parlamentarios. La acción del Estado estaba circunscrita a unos límites muy estrechos; pero, aparte de su papel de jefe del Estado, el rey estaba rodeado de un cuerpo de fieles ligados a él por vínculos personales o políticos. La desobediencia o la resistencia a sus órdenes por parte de sus inmediatos subordinados no estaba más tolerada que en una esposa, un niño o un soldado; de un hombre se esperaba que matase a su propio padre si su jefe lo exigía. De modo que estas comunidades teutonas admitían una independencia respecto al gobierno que amenazaba con disolver la sociedad; y al mismo tiempo una dependencia personal que era peligrosa para la libertad. Era un sistema muy favorable a las corporaciones, pero no ofrecía seguridad a los individuos. No era fácil que el Estado oprimiese a los sujetos, pero tampoco estaba en condiciones de protegerlos.

La gran migración teutona en las regiones civilizadas por Roma tuvo como primer efecto hacer retroceder a Europa muchos siglos a una condición apenas más avanzada que aquella de la que Atenas fue rescatada por las instituciones de Solón. Mientras que los griegos conservaron la literatura, el arte y la ciencia de la antigüedad y todos los monumentos sagrados del primer cristianismo con un cuidado del que los fragmentos que han llegado hasta nosotros no nos dan una idea mínimamente adecuada, y mientras que incluso los campesinos de Bulgaria se sabían de memoria el Nuevo Testamento, la Europa occidental permanecía bajo el yugo de unos señores el más instruido de los cuales no sabía ni escribir su nombre. La facultad del razonamiento exacto, de la observación precisa, se extinguió durante quinientos años, e incluso las ciencias más útiles para la sociedad, como la medicina y la geometría, se hundieron en el olvido, hasta que los doctos de Occidente

frecuentaron humildemente la escuela de los maestros árabes. Para lograr que de estas caóticas ruinas surgiera un cierto orden, para edificar una nueva civilización y acoger razas hostiles y distintas en una misma nación, lo que se precisaba no era libertad, sino fuerza. Y así, durante siglos, todo progreso se debió a la acción de hombres como Clodoveo, Carlomagno y Guillermo el Normando, que eran resueltos, perentorios, y solícitos en hacerse obedecer.

El espíritu de ancestral paganismo que había empapado la sociedad de la antigüedad sólo podía conjurarse mediante la influencia combinada de Iglesia y Estado; y la difundida convicción de que su unión era necesaria generó el despotismo bizantino. Los teólogos del Imperio, que no podían imaginarse que el cristianismo florecería más allá de sus fronteras, insistían en que no es el Estado el que está en la Iglesia, sino la Iglesia en el Estado. Esta doctrina se había apenas enunciado, cuando la rápida caída del Imperio de Oriente abrió más amplios horizontes; y Salviano, un sacerdote de Marsella, proclamó que las virtudes sociales, que experimentaban una grave decadencia entre los muy civilizados romanos, florecían de una forma más pura y con perspectivas más prometedoras entre los invasores paganos. Estos últimos fueron convertidos fácil y rápidamente; y su conversión fue generalmente consecuencia de la de sus reyes.

El cristianismo, que en sus primeros tiempos se había dirigido directamente a las masas, y se había basado en el principio de la libertad, apelaba ahora a los gobernantes, y echaba su considerable peso en la balanza de la autoridad. Los bárbaros, que no tenían libros, ni conocimiento profano, ni educación (excepto la de las escuelas clericales), y que apenas habían adquirido los rudimentos de la instrucción religiosa, se dirigieron con infantil devoción a unos hombres que conocían a fondo las Sagradas Escrituras, a Cicerón, a San Agustín; y en el estrecho mundo de sus ideas la Iglesia era percibida como algo infinitamente más extenso, más fuerte y más sagrado que sus recién fundados Estados. El clero suministró el modo de dirigir los nuevos gobiernos, siendo en cambio dispensado del pago de impuestos, de la jurisdicción de la magistratura civil y de la administración política. Enseñaba que el poder se atribuye por medio de la elección; y los concilios de Toledo proporcionaron el armazón del sistema parlamentario de España, que es con mucho el más antiguo del mundo. Pero la monarquía de los godos en España, así como la de los sajones en Inglaterra (y en ambas nobles y prelados rodeaban el trono conservando la apariencia de instituciones libres), no tardaron en desaparecer. El pueblo que prosperó, eclipsando a los demás, fue el de los francos, que no tenía una nobleza de nacimiento, cuya ley de sucesión al trono se convirtió durante un milenio en objeto de una superstición inmutable, y en cuyos dominios el sistema feudal se había desarrollado hasta el exceso.

El feudalismo hizo de la tierra la medida y el patrón de todas las cosas. No teniendo ninguna otra fuente de riqueza que la producción del suelo, los hombres

dependían del propietario de la tierra para escapar del hambre, por lo que el poder de esos propietarios se impuso sobre la libertad de los súbditos y sobre la autoridad del Estado. Todo barón, decía la máxima francesa, es soberano en su propio feudo. Los pueblos de Occidente estaban atrapados entre las tiranías en competencia de señores locales y monarcas absolutos, cuando apareció otra fuerza que durante un tiempo demostró ser superior tanto a los vasallos como a sus señores.

En tiempos de la Conquista, cuando los normandos destruyeron las libertades de Inglaterra, las rudimentales instituciones heredadas de los sajones, de los godos y de los francos desde los bosques de la Germania comenzaron a desintegrarse, y el nuevo elemento constituido por el gobierno popular, que posteriormente sería introducido por el crecimiento de las ciudades y la formación de una clase media, todavía no era activo. La única autoridad capaz de oponer resistencia a la jerarquía feudal era la eclesiástica; y ambas jerarquías entraron en colisión cuando el desarrollo del feudalismo amenazó la independencia de la Iglesia subordinando los prelados a aquella forma de dependencia personal respecto a los reyes que era característica del Estado teutónico.

A este conflicto, que duró cuatrocientos años, debemos el surgimiento de la libertad civil. Si la Iglesia hubiera seguido apuntalando los tronos de los reyes a los que ungía, o si la lucha hubiera terminado rápidamente con la inequívoca victoria de uno de los bandos, toda Europa se habría hundido bajo un despotismo de tipo bizantino o moscovita. En efecto, el objetivo de ambas partes en liza era el poder absoluto. Pero aunque la libertad no era el fin por el que combatían, sí era ciertamente el medio por el que los poderes temporal y espiritual llamaban a los pueblos en su apoyo. Como consecuencia de las alternas fases del conflicto, las ciudades de Italia y de Alemania obtuvieron sus franquicias, Francia tuvo sus Estados Generales e Inglaterra su Parlamento: y mientras duró el conflicto, éste impidió que se afirmara el derecho divino de los soberanos. Existía una tendencia a considerar la corona como una propiedad hereditaria dentro de la familia que la poseía según las leyes relativas al derecho de propiedad. Pero la autoridad de la religión, y en particular del papado, se decantaba por las teorías de quienes negaban a los reyes un título irrevocable a gobernar. En Francia, lo que luego se llamaría la teoría galicana sostenía que la casa reinante estaba por encima de la ley, y que no se le podía negar el cetro mientras hubiera aún príncipes con la sangre real de San Luis. Pero en otros países el mismo juramento de fidelidad del rey testimoniaba que el título de soberano era condicionado, y que sólo podía mantenerse mientras perdurara su buen comportamiento; fue así como el rey Juan, de conformidad con el derecho público al que se consideraba que todos los monarcas estaban sometidos, fue declarado rebelde contra los barones, o como los hombres que llevaron a Eduardo III al trono del que habían depuesto a su padre lo hicieron invocando la máxima *vox populi vox Dei*.

Con posterioridad, esta doctrina del derecho divino de los pueblos a proclamar y destituir a los príncipes, tras obtener la sanción de la autoridad religiosa, pudo apoyarse en bases más sólidas, adquiriendo la suficiente fuerza para resistir tanto a la Iglesia como a los reyes. En el conflicto entre la Casa de los Bruce y la de los Plantagenet por el dominio sobre Escocia y sobre Irlanda, las pretensiones inglesas fueron respaldadas por la autoridad de Roma. Pero tanto los irlandeses como los escoceses las rechazaron, y el documento con el que el parlamento escocés informaba al papa de su decisión demuestra cuán profundamente había echado raíces la doctrina popular. Refiriéndose a Robert Bruce, decía: «La Divina Providencia, las leyes y las costumbres del país, que defenderemos hasta la muerte, y la decisión del pueblo, le han hecho nuestro rey. Si él alguna vez traicionase estos principios, y permitiese que seamos sometidos al rey de Inglaterra, entonces le trataríamos como a un enemigo, subvertidor de nuestros derechos y de los suyos, y elegiremos a otro rey en su lugar. No nos importa la gloria ni la riqueza, sino aquella libertad a la que ningún verdadero hombre debe renunciar sino junto con la propia vida.» Esta concepción de la monarquía era natural entre hombres acostumbrados a ver a quienes ellos más respetaban en constante lucha con sus soberanos. Gregorio VII había iniciado el desprecio hacia las autoridades civiles diciendo que son obra del diablo; pero ya en su época ambas partes en liza se vieron impelidas a reconocer la soberanía del pueblo, y apelaron a ella como fuente inmediata del poder.

Dos siglos más tarde, esta teoría del poder había alcanzado un grado mayor de fuerza y definición entre los güelfos, que eran el partido de la Iglesia, y entre los gibelinos, que eran los partidarios del Imperio. Así se expresaba el más celebrado de los escritores güelfos: «Un rey que es infiel a sus deberes pierde el derecho a la obediencia. No es sublevación deponerle, porque él mismo es un rebelde al que la nación tiene el derecho de abandonar. Pero es mejor limitar su poder, para que sea incapaz de abusar de él. A tal fin, todo el pueblo debería tener también una parte en el gobierno de sí mismo; la constitución debería combinar una monarquía limitada y electiva con una aristocracia del mérito, y una tal medida de democracia que permita a todas las clases acceder a los cargos públicos por elección popular. Ningún gobierno tiene derecho a exigir impuestos más allá del límite fijado por el pueblo. Toda autoridad política deriva del sufragio popular, y todas las leyes deben ser hechas por el pueblo o sus representantes. No hay seguridad para nosotros mientras dependamos de la voluntad de otro hombre.» Este lenguaje, que contiene la más temprana exposición de la teoría *whig* de la revolución, está tomado de las obras de Santo Tomás de Aquino, de quien Lord Bacon dijo que tenía el corazón más grande entre todos los teólogos escolásticos. Resulta reconfortante observar que esto lo escribió justo cuando Simón de Montfort convocaba a los Comunes. La política del fraile napolitano llevaba siglos de ventaja a la del estadista inglés.

El mejor escritor del partido gibelino fue Marsilio de Padua. «Las leyes —decía

— derivan su autoridad del pueblo, y no son válidas sin su consentimiento. Y como el todo es más grande que sus partes, sería injusto que una parte legislara para el todo; y puesto que los hombres son iguales, sería injusto que cualquiera estuviera ligado por leyes establecidas por otro. Pero cuando todos los hombres obedecen a unas leyes a las que todos han dado su consentimiento, en realidad se gobiernan a sí mismos. El monarca, que el legislativo instituye para que ejecute su voluntad, debe disponer de fuerza suficiente para obligar a los individuos, pero no para dominar sobre la mayoría del pueblo. Él es responsable ante la nación y está sometido a la ley; el pueblo que le nombra y le asigna sus deberes debe controlar que obedece a la constitución, y debe destituirle si la transgrede. Los derechos de los ciudadanos son independientes de la fe que profesen, y nadie debe ser castigado por su religión.» Este escritor, que en algunos aspectos veía más lejos que Locke o Montesquieu y que respecto a la soberanía de la nación, al gobierno representativo, a la superioridad del poder legislativo sobre el ejecutivo, y a la libertad de conciencia tenía ideas tan claras sobre los principios que habían de dominar el mundo moderno, vivió en tiempos del reinado de Eduardo II, hace quinientos cincuenta años.

Es significativo que estos dos escritores coincidieran en tantos puntos esenciales que, sin embargo, desde entonces han venido siendo siempre objeto de controversia. En realidad, pertenecían a escuelas de pensamiento opuestas, y cada uno de ellos habría considerado al otro digno de muerte. Según Santo Tomás, el papado debería dominar sobre todos los gobiernos cristianos. Marsilio, en cambio, propugnaba que el clero debería estar sometido a las leyes civiles y sujeto a restricciones respecto tanto a la propiedad como al número. Y a medida que el gran debate se iba desarrollando, muchos argumentos se fueron aclarando gradualmente, hasta convertirse en arraigadas convicciones. En efecto, no se trataba sólo de pensamientos de mentes proféticas superiores al nivel de las de sus contemporáneos, sino que existían además buenas perspectivas de que estas ideas pudieran regular también el mundo de la práctica. El antiguo dominio de los barones estaba seriamente amenazado. La apertura a Oriente propiciada por las Cruzadas había dado un gran estímulo a la industria. Se produjo una avalancha de gente desde el campo a la ciudad, y no había espacio para el gobierno de las ciudades en el sistema feudal. Cuando los hombres descubrieron modos de ganarse la vida sin depender para ello de la buena voluntad de la clase de los propietarios de la tierra, estos últimos perdieron mucha de su importancia, y en cambio empezó a aumentar la de los poseedores de riqueza mueble. La gente de las ciudades no sólo se liberó del control de prelados y barones, sino que luchó para obtener para su propia clase e intereses el gobierno del Estado.

El siglo XIV estuvo dominado por la agitación ligada a este conflicto entre democracia y nobleza. Las ciudades italianas, las más adelantadas en cultura y civilización, iniciaron el camino con constituciones democráticas de un tipo ideal y

generalmente impracticable. Los suizos se sacudieron el yugo austriaco. Aparecieron dos grandes cadenas de ciudades libres: a lo largo del valle del Rin, y en el corazón de Alemania. Los ciudadanos de París adquirieron una decisiva influencia sobre el rey, reformaron el Estado, e iniciaron su terrible serie de experimentos para gobernar Francia. Pero el más sano y vigoroso fermento de las libertades municipales se dio, entre todos los países del continente, en Bélgica, que desde tiempo inmemorial ha sido el país más inquebrantable en su fidelidad al principio del autogobierno. Tan inmensos eran los recursos económicos concentrados en las ciudades flamencas, tan difundido el movimiento en pro de la democracia, que durante mucho tiempo se dudaba si los nuevos intereses no prevalecerían, y si la ascendencia de la aristocracia militar no se inclinaría ante la riqueza y la inteligencia de los hombres que vivían del comercio. Pero Rienzi, Marcel, Artevelde y los otros campeones de la inmadura democracia de aquellos días vivieron y murieron en vano. El auge de las clases medias había revelado las necesidades, las pasiones, las aspiraciones de los más pobres; las feroces insurrecciones de Francia e Inglaterra provocaron una reacción que retardó durante siglos el reajuste del poder, y el espectro rojo de la revolución social apareció en el camino de la democracia. Los ciudadanos armados de Gante fueron aplastados por la caballería francesa; y sólo la monarquía recogió el fruto del cambio en las relaciones entre las clases que se estaba produciendo y que turbaba las mentes de los hombres.

Contemplando retrospectivamente el espacio de mil años que llamamos Edad Media para hacer un balance global de la labor en él realizada, si no hacia la perfección de sus instituciones, al menos hacia el conocimiento de la verdad política, esto es lo que encontramos: el gobierno representativo, que era casi desconocido para los antiguos, se había convertido en algo casi universal. Es cierto que los métodos de elección eran bastante rudimentales; pero el principio de que ningún impuesto era legítimo si no había sido aprobado por la clase que lo pagaba, es decir, que la tributación es inseparable de la representación, estaba reconocido, no como privilegio de algunos países sino como derecho de todos. Ningún príncipe en el mundo, decía Felipe de Comynes, puede establecer el impuesto ni de un solo penique sin el consentimiento del pueblo. La esclavitud había desaparecido casi por doquier; y el poder absoluto era tenido por más intolerable y criminal que la esclavitud. El derecho a la insurrección no sólo estaba reconocido, sino explícitamente formulado como un deber impuesto por la religión. Incluso se conocían los principios del *Habeas Corpus Act* y el sistema del impuesto sobre la renta. El principio dominante en la política antigua era un Estado absoluto basado en la esclavitud. El resultado político de la Edad Media fue un sistema de estados cuyo poder estaba limitado por la representación de clases más fuertes, por asociaciones privilegiadas, y por el reconocimiento de deberes superiores a los impuestos por los hombres.

En cuanto a la realización práctica de lo que se consideraba bueno, quedó casi todo por hacer. Pero el gran problema de principio había sido resuelto. Y así llegamos a la cuestión: ¿cómo administró el siglo XVI el tesoro que la Edad Media había acumulado? El signo más visible de los tiempos fue el declinar de la autoridad religiosa que había dominado durante tanto tiempo. Sesenta años habían pasado desde la invención de la imprenta, y ya habían salido de las prensas europeas treinta mil libros, antes de que alguien acometiese la tarea de imprimir el Nuevo Testamento en griego. Por otra parte, en el periodo en que todos los Estados hicieron de la unidad de la fe su primera preocupación, se llegó a pensar que los derechos de los hombres, así como los deberes de sus semejantes y de los gobernantes hacia ellos, variaban según la religión a la que pertenecieran; y así la sociedad no reconocía las mismas obligaciones para con un turco o un judío, un pagano o un hereje, un adorador del diablo o un cristiano ortodoxo. Cuanto más se reducía el ascendente de la religión, tanto más reclamaba el Estado en interés propio el privilegio de tratar a sus enemigos según estos excepcionales principios: y la idea de que los fines del gobierno justifican los medios empleados fue sistemáticamente elaborada por Maquiavelo. Éste era un agudo político, sinceramente deseoso de que se eliminasen los obstáculos que impedían un gobierno inteligente en Italia. Consideraba que el obstáculo más perjudicial al intelecto era la conciencia, y que jamás se haría el enérgico uso del arte de gobernar que era necesario para llevar a cabo los arduos proyectos políticos si los gobiernos se permitían dejarse frenar por preceptos librescos.

Su audaz doctrina fue reivindicada en la época siguiente por hombres de gran carácter. Éstos comprendían que en los momentos críticos los hombres buenos raramente poseen una fuerza pareja a su bondad y por lo tanto ceden ante quienes han captado el significado del dicho de que no se pueden hacer tortillas sin romper los huevos. Constataron que la moral pública es distinta de la privada, porque ningún gobierno puede poner la otra mejilla, o admitir que la misericordia es preferible a la justicia. Pero no estaban en condiciones de precisar la diferencia, o de marcar un límite a las excepciones; o de indicar qué otro criterio existe para juzgar los actos de una nación fuera del juicio que el cielo pronuncia en este mundo concediendo el éxito.

Las enseñanzas de Maquiavelo difícilmente hubiesen resistido la prueba de un gobierno parlamentario, porque la discusión pública exige al menos la declaración de buena fe. Pero dieron un inmenso impulso al absolutismo, reduciendo al silencio a las conciencias de reyes profundamente religiosos, y haciendo semejantes hasta la confusión el bien y el mal. Carlos V ofreció 5.000 coronas por la muerte de un enemigo. Fernando I y Fernando II, Enrique III y Luis XIII, todos asesinaron traicioneramente a sus súbditos más poderosos. Isabel y María Estuardo intentaron lo mismo la una con la otra. El camino estaba pavimentado para que la monarquía absoluta triunfara sobre el espíritu y las instituciones de una época que había sido

mejor, y no por actos aislados de maldad, sino por una estudiada filosofía del crimen y una perversión del sentido de la moral tan concienzuda como no había habido otra igual desde que los estoicos reformaran la moralidad del paganismo.

El clero, que había servido de tantos modos a la causa de la libertad durante su prolongada lucha contra el feudalismo y la esclavitud, se asoció desde entonces con los intereses de la realeza. Se había intentado reformar la Iglesia según el modelo constitucional. Pero estos intentos fracasaron y, por el contrario, consiguieron como único resultado unir a la jerarquía eclesiástica y a la corona contra el sistema de división del poder, que era el enemigo común. Unos reyes enérgicos lograron someter a su dominio la esfera de la espiritualidad en Francia y en España, en Sicilia y en Inglaterra. La monarquía absoluta de Francia se construyó en las dos siguientes centurias gracias a doce cardenales políticos. Los reyes de España obtuvieron el mismo efecto casi de un solo golpe al resucitar y utilizar para su uso personal el tribunal de la Inquisición, que había quedado obsoleto, pero que entonces les sirvió para armarse con un terror que muy eficazmente les convirtió en déspotas. Una sola generación vio el cambio en toda Europa desde la anarquía de los días de la guerra de las Dos Rosas a la sumisión apasionada, a la satisfecha aquiescencia con la tiranía que marcó los reinados de Enrique VIII y demás reyes de su tiempo.

La marea del absolutismo se extendía con rapidez cuando se inició la Reforma en Wittenberg. Durante un tiempo se esperó que la influencia de Lutero detuviera la corriente absolutista. Lutero se enfrentó en todo lugar a la compacta alianza de la Iglesia y el Estado, ya que una gran parte de su país estaba gobernada por potentados hostiles que eran prelados de la corte romana. Pero tenía más que temer de sus enemigos temporales que de los espirituales. Los obispos más eminentes de Alemania deseaban que se atendiesen las demandas protestantes; y el mismo papa en vano exhortaba al emperador a una política conciliatoria. Pero Carlos V había proscrito a Lutero, e intentaba atraparle en una emboscada; y los duques de Baviera eran muy activos decapitando y quemando a sus discípulos, mientras que las democracias urbanas generalmente tomaron partido por Lutero. Pero el miedo a la revolución estaba en la base de su pensamiento político, y rechazaba las glosas, características del método medieval de interpretación, en las que los teólogos güelfos habían declarado superada la obediencia pasiva de la era apostólica. Dio un viraje en sus últimos años, pero la esencia de sus enseñanzas políticas era eminentemente conservadora; los Estados luteranos se convirtieron en el baluarte de una rígida inmovilidad, y sus escritores condenaron constantemente la literatura democrática que surgió en el segundo periodo de la Reforma. Los reformadores suizos fueron más osados que los alemanes al mezclar su causa religiosa con la política. Zurich y Ginebra eran repúblicas, y el espíritu de sus gobiernos influyó tanto en Zwinglio como en Calvino.

Zwinglio en realidad no rechazaba la doctrina medieval según la cual los malos magistrados deben ser destituidos; pero fue asesinado demasiado pronto para poder influir profunda o permanentemente en el carácter político del protestantismo. Calvino, aunque republicano, juzgaba que el pueblo es incapaz de gobernarse a sí mismo, y declaró que las asambleas populares eran un abuso que debía ser abolido. Se inclinaba por una aristocracia de elegidos, dotada de todos medios para castigar no sólo el crimen, sino también el vicio y el error. En efecto, pensaba que la severidad de las leyes medievales era insuficiente para las necesidades de los tiempos, y era favorable al arma más irresistible que el procedimiento inquisitorial puso en mano de los gobiernos, el derecho a someter a los prisioneros a intolerables torturas, no porque fuesen culpables, sino precisamente porque sus culpas no podrían ser demostradas. Pero su doctrina, aunque no se orientara a fomentar las instituciones populares, era tan contraria a la autoridad de los monarcas de su tiempo, que tuvo que suavizar la exposición de sus ideas políticas en la edición francesa de su *Institutio*.

La influencia política directa de la Reforma fue en realidad menor de lo que se ha supuesto. La mayor parte de los Estados fueron suficientemente fuertes para controlarla. Algunos, con enormes esfuerzos, consiguieron rechazar la oleada ascendente que otros, con habilidad consumada, desviaron a favor de sus propios intereses. Sólo el gobierno polaco la dejó a su curso. Escocia fue el único reino en el que la Reforma triunfó a pesar de la resistencia del Estado; e Irlanda fue el único caso en que fracasó a pesar del apoyo del gobierno. Pero en los demás casos, tanto los príncipes que desplegaron sus velas a los nuevos vientos como los que se oponían a ellos se aprovecharon del celo, las alarmas y las pasiones que levantaba como instrumento para aumentar su propio poder. Los pueblos dotaron ansiosos a sus gobernantes de todas las prerrogativas solicitadas para preservar su fe, y, en el periodo de mayor intensidad de la crisis, se desentendieron de toda preocupación por mantener separados Iglesia y Estado y evitar la confusión entre ambos poderes, fruto de un trabajo de siglos. Se cometieron actos atroces, en los que la pasión religiosa era a menudo un mero instrumento, mientras que el verdadero motivo era la política.

Las masas pueden ser presa del fanatismo, pero esto ocurre raramente, y los crímenes que se les atribuyen se debieron normalmente a los cálculos de fríos políticos. Cuando el rey de Francia decidió matar a todos los protestantes, se vio obligado a hacerlo por sus propios agentes. En ninguna parte hubo en tal sentido un movimiento espontáneo de la población, y en muchas ciudades y en provincias enteras los magistrados se negaron a obedecer. Las motivaciones de la corte estaban tan lejos del puro fanatismo que la reina inmediatamente retó a Isabel a que hiciera lo mismo con los católicos ingleses. Francisco I y Enrique II enviaron a la hoguera a casi cien hugonotes, pero eran cordiales y asiduos protectores de la religión protestante en Alemania. Sir Nicolás Bacon fue uno de los ministros que

suprimieron la misa en Inglaterra. Pero cuando llegaron los prófugos, lo vio con tan malos ojos que recordó al parlamento la forma expeditiva en que Enrique V trató en Agincourt a los franceses que cayeron en sus manos. John Knox pensaba que todos los católicos de Escocia debían ser condenados a muerte, y ningún otro hombre ha tenido discípulos de un temperamento más rígido e inflexible; pero su consejo no se siguió.

Durante todo el periodo de conflictos religiosos la política desempeñó en ellos un papel preponderante. A la muerte de los últimos reformadores, la religión, en vez de emancipar a las naciones, se había convertido en pretexto para el criminal arte de los déspotas. Calvino predicaba y Belarmino enseñaba, pero quien llevaba la voz cantante era Maquiavelo. Antes de finalizar el siglo tuvieron lugar tres acontecimientos que marcaron el inicio de un giro trascendental. La matanza de San Bartolomé convenció al grueso de los calvinistas de que rebelarse contra los tiranos era legítimo, y se convirtieron en defensores de la doctrina que había sido elaborada por el obispo de Winchester[31] y que Knox y Buchanan habían recibido, a través de sus maestros parisinos, en línea directa de la escolástica medieval. Adoptada por aversión hacia el rey de Francia, pronto fue puesta en práctica contra el rey de España. Los sublevados Países Bajos, mediante un solemne pronunciamiento, depusieron a Felipe II, y proclamaron su independencia bajo el príncipe de Orange, que había sido designado su lugarteniente, y que continuaba siéndolo. Su ejemplo fue importante, no sólo porque súbditos pertenecientes a una religión depusieran a un monarca perteneciente a otra (lo cual ya había ocurrido en Escocia), sino porque, además, instauró una república donde había una monarquía, y forzó al derecho público europeo a reconocer una revolución consumada. Por la misma época, los católicos franceses, que se habían sublevado contra Enrique III (que era el más despreciable de los tiranos) y contra su heredero, Enrique de Navarra (que, como protestante, era rechazado por la mayoría de la nación), combatieron por los mismos principios con la espada y la pluma.

Se podrían llenar muchos anaqueles con libros publicados en su defensa a lo largo de medio siglo, y entre ellos los más amplios tratados de derecho jamás escritos. Casi todos adolecen de los mismos defectos que viciaban a la literatura política de la Edad Media. Esta literatura, como he intentado demostrar, es extremadamente notable, y la función que desempeñó en favor del progreso de la humanidad fue muy grande. Pero desde la muerte de San Bernardo hasta la aparición de la *Utopía* de Sir Tomás Moro, difícilmente hubo un escritor que no subordinara su pensamiento político a los intereses del papa o del rey. Y quienes vinieron tras la Reforma siguieron pensando en las leyes como mecanismo de control de católicos o protestantes. Knox tronó contra lo que él llamaba el *monstruoso dominio de las mujeres* porque la reina iba a misa, y Mariana alabó al asesino de Enrique III porque el rey se había aliado con los hugonotes. En efecto, la convicción de que es legítimo acabar con los tiranos (difundida entre los cristianos,

creo, por John de Salisbury, el más distinguido escritor inglés del siglo XII, y confirmada por Roger Bacon, el más ilustre inglés del XIII) había adquirido por este tiempo un significado fatal: nadie pensaba sinceramente en la política como en una ley para justos e injustos, o intentaba formular un conjunto de principios que fueran igualmente válidos bajo todas las formas de religión. *La Política eclesiástica* de Hooker se diferencia de todas las obras de las que estoy hablando, y es todavía leída con admiración por todo hombre inteligente, como la más temprana y una de las más elegantes prosas clásicas de nuestra lengua. Pero aunque muy pocas de esas obras supervivieran, contribuyeron a difundir viriles conceptos de autoridad limitada y obediencia condicionada a partir de la época en que fueron elaboradas y a lo largo de generaciones de hombres libres. Incluso la burda violencia de Buchanan y Boucher fue un eslabón en la cadena de la tradición que conecta la controversia hildebrandista [lucha de las Investiduras] con el Parlamento Largo, y a Santo Tomás con Edmund Burke.

Enseñar a los hombres a comprender que los gobiernos no existen por derecho divino, y que un gobierno arbitrario es precisamente la violación del derecho divino, era sin duda la medicina adecuada para la enfermedad que consumía a Europa. Pero aunque el conocimiento de esta verdad llegó a ser un elemento de saludable destrucción, fue de poca ayuda para el progreso y las reformas. La resistencia a la tiranía no implicaba la posibilidad de construir en su lugar un gobierno legal. El árbol de Tyburn^[32] puede ser una cosa útil, pero todavía es mejor que los culpables vivan para poder arrepentirse y reformarse. Los principios que distinguen en política entre el bien y el mal, y que hacen que los Estados sean dignos de perdurar, todavía no se habían encontrado.

El filósofo francés Charron fue uno de los hombres a los que el espíritu de facción menos hizo perder el sentido moral y menos cegado estuvo por el celo de una causa. En un pasaje casi literalmente tomado de Santo Tomás, describe nuestra subordinación a la ley natural, a la que toda legislación debe someterse. Y sus averiguaciones no procedían de la luz de la religión revelada, sino de la voz de la razón universal, a través de la cual Dios ilumina las conciencias de los hombres. Sobre estos cimientos trazó Grocio las líneas de la verdadera ciencia política. Al reunir los materiales del derecho internacional, fue más allá de los tratados diplomáticos entre las naciones y de los intereses sectarios para hallar un principio que abarcara a toda la humanidad. Los principios de este derecho —decía— deben permanecer aun suponiendo que Dios no existe. Con estos términos inexactos quería decir que debían ser declarados con independencia de la revelación. Desde entonces pudo hacerse de la política una cuestión de principios y de conciencia, haciendo posible que hombres y pueblos distintos bajo cualquier otro aspecto vivieran juntos en paz sobre la base de unas normas de derecho común. Pero el propio Grocio apenas se sirvió de su propio descubrimiento, ya que le privó de un efecto inmediato al admitir que el derecho a reinar puede ejercerse al igual que un derecho

de propiedad, no sujeto a condición alguna.

Cuando Cumberland y Pufendorf desplegaron el verdadero significado de su doctrina, toda autoridad establecida, todo interés dominante retrocedió espantado. Nadie estaba dispuesto a renunciar a los privilegios obtenidos por la fuerza o la astucia por el solo hecho de que pudieran estar en contradicción, no con los Diez Mandamientos, sino con un código desconocido que el propio Grocio no había osado desarrollar, y sobre el que no había dos filósofos que estuvieran de acuerdo. Es evidente que todos cuantos habían aprendido que la ciencia política es cuestión de conciencia más que de fuerza o conveniencia debían considerar a sus propios adversarios como hombres sin principios; que la controversia con estos últimos estaría siempre ligada a la moralidad, y que nunca podría limarse con la apelación a las buenas intenciones, que suaviza las asperezas de los conflictos religiosos. Casi todos los grandes hombres del siglo XVII rechazaron la innovación. En el siglo XVIII las dos ideas de Grocio, de que existen ciertas verdades políticas a partir de las cuales todo Estado y todo interés se mantiene o cae, y de que la sociedad mantiene su consistencia por una serie de contratos reales e hipotéticos, se convirtieron, en otras manos, en la palanca que levantó el mundo. Cuando, por lo que parecía obra de una ley irresistible y constante, la realeza triunfó sobre todos sus enemigos y competidores, se convirtió en una religión. Sus antiguos rivales, la nobleza y el clero, figuraron como soportes, cada uno a un lado. Año tras año y en todo el continente, las asambleas que representaban el autogobierno de las provincias y de las clases privilegiadas se reunían por última vez y luego desaparecían, para satisfacción de un pueblo que había aprendido a venerar al trono como constructor de su unidad, promotor de su prosperidad y poder, defensor de la ortodoxia religiosa e impulsor del talento.

Los Borbones, que habían arrebatado la corona a una democracia rebelde, y los Estuardo, que habían entrado en escena como usurpadores, hicieron valer la doctrina de que los Estados se forman por medio del valor, de la política y de adecuados matrimonios de las familias reales; y, por lo tanto, el rey precede lógicamente al pueblo, es su hacedor más bien que su obra, y reina con independencia de su consentimiento. La teología siguió al derecho divino con pasiva obediencia. En la época dorada de la ciencia de la religión el arzobispo Ussher, el más culto de los prelados anglicanos, y Bossuet, el más eminente de los franceses, proclamaron que la resistencia a los reyes es un delito, y que éstos podían legítimamente emplear la fuerza contra la fe de sus propios súbditos. Los filósofos apoyaron de buena gana a los teólogos. Bacon depositó toda esperanza de progreso de la humanidad en la mano dura de los reyes. Descartes les aconsejó aplastar a todos aquellos que pudiesen llegar a resistirse a su poder. Hobbes enseñó que la razón está siempre de parte de la autoridad. Pascal consideraba absurdo reformar las leyes o contraponer una justicia ideal a la fuerza de hecho. Y hasta Spinoza, que era republicano y judío, asignó al Estado el control absoluto sobre la religión.

La monarquía, tan diferente del escasamente ceremonioso espíritu de la Edad Media, ejercía tal hechizo sobre la imaginación, que al conocerse la ejecución de Carlos I, hubo gente que murió por la conmoción; y lo mismo ocurrió con la muerte de Luis XVI y del duque de Enghien. La tierra clásica de la monarquía absoluta era Francia.

Richelieu mantenía que era imposible tener sometido al pueblo si se le permitía ser totalmente libre. El canciller afirmaba que Francia no podía ser gobernada sin el derecho al arresto arbitrario y al exilio; y que, en caso de peligro para el Estado, poco importaba la muerte de cien inocentes. El ministro de finanzas calificaba de sedición que se exigiera que el rey cumpliera su palabra. Uno de los hombres más próximos a Luis XIV dijo que la más ligera de las desobediencias a la voluntad real era un crimen que debía ser castigado con la muerte. Luis llevó estos preceptos a sus últimas consecuencias. Comentaba con toda franqueza que los reyes no están más obligados por los términos de un tratado que por las palabras de un cumplido, y que no hay ni una sola posesión de sus súbditos de la que no puedan legítimamente apropiarse. En consonancia con este principio, cuando el mariscal Vauban, horrorizado por la miseria del pueblo, propuso que todos los impuestos se anulasen y fuesen reemplazados por un único impuesto menos oneroso, el rey aprovechó su consejo, pero manteniendo todos los impuestos anteriores al tiempo que establecía el nuevo. Con la mitad de la población actual mantenía un ejército de 450.000 hombres, casi el doble del que el emperador Napoleón reuniría para atacar Alemania. Y todo ello mientras el pueblo moría de hambre. Francia, decía Fénelon, es un inmenso hospital. Los historiadores franceses creen que en una sola generación murieron de indigencia seis millones de personas. Sería fácil encontrar tiranos más violentos, más malvados, más odiosos que Luis XIV, pero no hubo ninguno que utilizase su poder para infligir mayor sufrimiento o mayores males; y la admiración que inspiró a los hombres más ilustres de su tiempo denuncia hasta qué profundo abismo la infamia del absolutismo degradó la conciencia de Europa.

Las repúblicas de aquella época fueron, en su mayoría, gobernadas de un modo tal que reconciliaron a los hombres con los vicios menos oprobiosos de la monarquía. Polonia era un Estado compuesto de fuerzas centrífugas. Lo que los nobles llamaban libertad era el derecho de cada uno de ellos a vetar las leyes de la Dieta, y a oprimir a los campesinos en sus propiedades: derechos a los que no quisieron renunciar en la época del Reparto, lo cual confirmaba la advertencia pronunciada por un orador mucho tiempo antes: «Pereceréis, no por la invasión o la guerra, sino por vuestras infernales libertades.» Venecia sufría del mal opuesto: la excesiva concentración de poder. Tenía el más sagaz de los gobiernos, y difícilmente hubiese cometido errores si no hubiera atribuido a los otros unos fines tan sabios como los suyos propios, y hubiera tenido en cuenta pasiones y locuras de las que tenía escaso conocimiento. Pero el poder soberano pasó de la nobleza a un

comité, del comité a un Consejo de los Diez, y de los Diez a tres inquisidores de Estado; y de esta fórmula sumamente centralizada se convirtió, en torno al año 1600, en un espantoso despotismo. Ya dije que Maquiavelo formuló la teoría inmoral que necesitaba la realización del absolutismo real: la oligarquía absolutista de Venecia precisaba de la misma garantía contra la sublevación de las conciencias. La suministró un escritor tan hábil como Maquiavelo, que analizó las necesidades y los recursos de la aristocracia, y teorizó que para ella su mejor defensa era el veneno. Hace sólo un siglo, senadores venecianos de vida honorable e incluso religiosa empleaban el asesinato para fines de utilidad pública sin mayores escrúpulos que los que mostraron Felipe II o Carlos IX.

Los cantones suizos, especialmente Ginebra, influyeron profundamente en la opinión pública en la época anterior a la Revolución francesa, pero no tomaron parte en el primer movimiento en dirección hacia la soberanía de la ley. Este honor corresponde sólo a los Países Bajos. Lo merecen, aunque no por su forma de gobierno, que era defectuosa y precaria, y que constantemente sufría las maquinaciones del partido de los Orange, que llegó a asesinar a los dos más eminentes estadistas de la república, y del propio Guillermo III, que intrigaba con ayuda inglesa para colocar la corona sobre su cabeza, sino por la libertad de prensa, que hizo de Holanda un lugar privilegiado en el que, en las horas más negras de la opresión, las víctimas de los opresores recibieron la atención de Europa.

La ordenanza de Luis XIV por la que todos los franceses protestantes debían renunciar inmediatamente a su religión se promulgó el mismo año en que Jacobo II ascendió al trono. Los refugiados protestantes hicieron lo que sus antepasados un siglo antes: afirmaron el poder de los súbditos para destituir a los gobernantes que quebrantan el contrato originario que los unía a ellos. Y todas las potencias, a excepción de Francia, alentaron sus argumentaciones y enviaron a Guillermo de Orange a aquella expedición que fue el tenue amanecer de un día resplandeciente.

A esta combinación sin precedentes de factores en el continente, más que a su propia energía, es a lo que Inglaterra debe su liberación. Los esfuerzos de escoceses, irlandeses, y, finalmente, del Parlamento Largo por deshacerse del mal gobierno de los Estuardo habían fracasado, no por la resistencia de la monarquía, sino por la incapacidad de la república. Iglesia y Estado habían sido desplazados; se habían creado nuevas instituciones bajo el gobernante más hábil que nunca haya surgido de una revolución; e Inglaterra, entregada al duro esfuerzo del pensamiento político, produjo al menos dos escritores que en muchos aspectos vieron tan lejos y tan claramente como nosotros lo hacemos ahora. Pero la constitución de Cromwell fue enrollada como un pergamino; Harrington y Lilburne fueron ridiculizados durante un tiempo y luego olvidados, el país confesó el fracaso de su lucha, renegó de sus propósitos y se arrojó a sí mismo con entusiasmo, y sin ninguna garantía firme, a los pies de un monarca despreciable.

Si el pueblo inglés no hubiera obtenido ningún otro resultado que liberar a la humanidad del peso opresor de la monarquía ilimitada, habría hecho más mal que bien. La fanática felonía con que, burlando al parlamento y a la ley, decidió la muerte del rey Carlos, la torpeza del panfleto en latín con el que Milton justificó el acto ante el mundo, al persuadirle de que los republicanos eran hostiles tanto a la libertad como a la autoridad, y de que no tenían confianza en sí mismos, todo ello dio fuerza y razón a la corriente monárquica, que, con la restauración, destruyó su labor. Si no se hubiera hecho nada para compensar este defecto de seguridad y constancia política, Inglaterra habría seguido el camino de las demás naciones.

Por este tiempo había algo de verdad en el viejo dicho que describe el disgusto inglés por la especulación afirmando que toda nuestra filosofía se resume en un breve catecismo de dos preguntas: «¿Qué es la mente? Falta de materia. ¿Qué es importante? No pensar.»^[33] Sólo quedaba apelar a la tradición. Los patriotas adquirieron el hábito de decir que tomaban su postura de los usos antiguos, y que no habría que cambiar las leyes de Inglaterra. Para reforzar su argumento inventaron la historia de que su constitución procedía de Troya, y los romanos permitieron que continuara invariable. Estas fábulas no valieron contra Strafford; el oráculo basado en los precedentes a veces da respuestas adversas a la causa popular. En la suprema cuestión religiosa, esto era decisivo, ya que la experiencia del siglo XVI, como la del XV, hablaba a favor de la intolerancia. Por orden real, la nación había pasado cuatro veces en una generación de una confesión a otra, con una facilidad que tan negativamente impresionó a [arzobispo William] Laud. En un país que había ido proscribiendo por turno todas las religiones, y que había sometido a tal variedad de medidas penales a los lolardos y los arrianos, a los Augsburgo y a Roma, no parecía que pudiera haber gran peligro en cortarle las orejas a un puritano.

Pero llegó una época de convicciones más fuertes: los hombres decidieron abandonar los usos antiguos que llevaban al patíbulo y al tormento, y hacer que la sabiduría de sus antepasados y las leyes del país se inclinaran ante una ley no escrita. La libertad religiosa había sido el sueño de los grandes escritores cristianos de la época de Constantino y Valentiniano, un sueño nunca completamente realizado en el Imperio, y que se disipó bruscamente cuando los bárbaros descubrieron que gobernar poblaciones civilizadas pertenecientes a otra religión superaba con mucho sus posibilidades, y la unidad de culto la impusieron las leyes de la sangre y unas teorías aún más crueles que las leyes. Pero desde San Anastasio y San Ambrosio hasta Erasmo y Moro, hubo siempre hombres fervientes que reivindicaron la libertad de conciencia, y los tiempos pacíficos que precedieron a la Reforma estuvieron dominados por la legítima expectativa de que esa libertad acabaría prevaleciendo.

En la confusión que siguió, los hombres se contentaron con tolerarse unos a otros mediante privilegios y compromisos, y gustosamente renunciaron a una más estricta

aplicación del principio. Socino fue el primero que, basándose en la idea de que Iglesia y Estado debían permanecer separados, reivindicó la tolerancia universal. Pero el propio Socino desmintió su teoría en cuanto estricto defensor de la obediencia pasiva.

La idea de que la libertad religiosa es el principio generador de la libertad civil, y de que la libertad civil es la condición necesaria para la libertad religiosa, fue un descubrimiento reservado al siglo XVII. Muchos años antes de que los nombres de Milton y Taylor, de Baxter y Locke se hicieran ilustres por su parcial condena de la intolerancia, hubo dentro de las congregaciones independientes quienes captaron con energía y convicción el principio de que sólo limitando la autoridad de los Estados podría asegurarse la libertad de las iglesias. Esta gran idea política, que santifica la libertad y la consagra a Dios, y que enseña a los hombres a valorar la libertad ajena como la suya propia, y a defender a los otros por amor a la justicia y a la caridad más que por una reclamación de derechos, ha sido el alma de cuanto hay de bueno y grande en el progreso de los últimos doscientos años. La causa de la religión, incluso bajo la influencia aún no purificada de las pasiones mundanas, desempeñó un papel parecido al de las ideas políticas en la conversión de Inglaterra en el primero de los países libres. Había sido la corriente más profunda en la agitación de 1641, y continuó siendo el principal impulso que sobrevivió a la reacción de 1660.

Los mayores escritores del partido *whig*, Burke y Macaulay, representaban constantemente a los hombres políticos de la Revolución como los legítimos antepasados de la libertad moderna. Pero es humillante tener que trazar una genealogía política en la que figuran Algernon Sidney (agente a sueldo del rey francés), Lord Russell (que se opuso a la tolerancia religiosa al menos tanto como a la monarquía absoluta), Shaftesbury (que manchó sus manos con la sangre inocente derramada por el perjuro Titus Oates), Halifax (que defendía que los argumentos debían mantenerse aunque fueran falsos), Marlborough (que envió a sus camaradas a morir en una expedición que él mismo había vendido a los franceses), Locke (cuya idea de libertad no contiene nada más espiritual que la seguridad de la propiedad, y es compatible con la esclavitud y las persecuciones), e incluso Addison, que entendía que el derecho a votar los impuestos no pertenecía a ningún país más que al suyo propio. Defoe afirmaba que desde la época de Carlos II a la de Jorge I nunca conoció a un político que ver daderamente mantuviese las convicciones de su propio partido; y la falta de escrúpulos de los políticos que capitanearon la rebelión contra los últimos Estuardo detuvo durante un siglo la causa del progreso.

Cuando se empezó a sospechar cuál era el verdadero significado del acuerdo secreto por el que Luis XIV se comprometía a apoyar a Carlos II con un ejército para destruir el parlamento, a condición de que Carlos II prometiera derrocar la

Iglesia anglicana, se consideró necesario hacer alguna concesión a la alarma popular. Se propuso que cuando Jacobo subiera al trono, una gran parte de la prerrogativa real y de patronato debía transferirse al parlamento. Al mismo tiempo, se eliminarían las discriminaciones respecto a los protestantes inconformistas y a los católicos. Si el *Limitation Bill*, que Halifax promovió con gran habilidad, se hubiese aprobado, la constitución monárquica habría progresado en el siglo XVII tanto como lo que estaba destinada a progresar hasta el segundo cuarto del XIX. Pero los enemigos de Jacobo, capitaneados por el príncipe de Orange, prefirieron un monarca protestante que podría ser casi absoluto a otro constitucional que fuera católico. Y el proyecto fracasó. Jacobo heredó un poder que, en manos más cautelosas, hubiera sido prácticamente incontrolado, y la tormenta que le conduciría al naufragio se fraguaba en el horizonte.

Deteniendo la preponderancia de Francia, la Revolución de 1688 asestó el primer golpe al despotismo continental. En el interior alivió la disidencia religiosa, purificó la justicia, desarrolló las energías y recursos nacionales y, finalmente, mediante el *Settlement Act*, puso la corona en manos del pueblo. Pero no introdujo ni produjo ningún principio importante, y el hecho de que ambos partidos fueran capaces de ponerse de acuerdo en nada contribuyó a resolver la cuestión planteada entre *whigs* y *tories*. En lugar del derecho divino de los reyes, introdujo, en palabras de De Defoe, el derecho divino de los propietarios, y su predominio duró setenta años, bajo la autoridad de John Locke, el filósofo del gobierno de la *gentry*. Ni siquiera Hume amplió el campo de sus ideas, y su alicorta fe materialista en la conexión entre libertad y propiedad fascinó incluso a la mente del más audaz Fox.

Con su idea de que los poderes del gobierno deben dividirse de acuerdo con su naturaleza, y no según la división de clases, idea que Montesquieu retomó y desarrolló con insuperable talento, Locke es el iniciador del largo dominio de las instituciones inglesas en tierras foráneas. Y su doctrina de la resistencia o, como al final la llamó, de apelación al cielo, inspiró el juicio de Chatham en un momento de solemne transición en la historia del mundo. Nuestro sistema parlamentario, controlado por las grandes familias de la Revolución, era un mecanismo por el que los electores se veían obligados y los legisladores inducidos a votar contra sus propias convicciones; y la intimidación que se ejercía sobre los colegios electorales fue recompensada por la corrupción de sus representantes. En torno al año 1770 la situación había vuelto casi a las condiciones que se esperaba la Revolución habría superado para siempre. Europa parecía incapaz de ser la patria de Estados libres. Fue desde América desde donde las sencillas ideas de que los hombres deben cuidar de sus propios asuntos y de que el pueblo es responsable ante el cielo de los actos de su Estado —ideas largamente encerradas en el pecho de solitarios pensadores y ocultas entre folios latinos— irrumpieron como un conquistador sobre los lugares que estaban destinadas a transformar, bajo el título de Derechos del Hombre. Era difícil sostener, ateniéndose a la letra de la ley, que el legislativo inglés tuviera,

según la constitución, derecho a imponer tributos a una colonia sometida. De parte de la autoridad había una difusa, inmensa presunción; y el mundo entendía que la voluntad del poder constituido, y no la del pueblo sometido, debía considerarse soberana. Sólo muy pocos escritores audaces se atrevieron a afirmar que se puede ofrecer resistencia al poder legítimo en caso de extrema necesidad. Pero los colonos de América, que habían partido no en busca de riquezas sino para huir de unas leyes bajo las cuales otros ingleses estaban contentos de vivir, eran tan sensibles incluso a las apariencias, que las *Blue Laws* de Connecticut prohibían a los maridos ir a la iglesia caminando a una distancia de menos de diez pies de sus mujeres. El impuesto propuesto de sólo 12.000 libras al año se habría podido tolerar fácilmente. Pero las razones por las que a Eduardo I no se le había permitido imponer tasas sobre Inglaterra eran las mismas por las que Jorge III y su parlamento no deberían haber impuesto tasas sobre América. Era una disputa sobre un principio, es decir el derecho a ejercer un control sobre el gobierno. Más aún, se refería a la idea de que el parlamento elegido mediante una consulta sin valor no tenía ningún derecho legítimo sobre un pueblo no representado, y constituía una invitación al pueblo de Inglaterra a que recobrar su propio poder. Nuestros mejores estadistas comprendieron que, fuera cual fuere la ley, estaban en juego los derechos del pueblo. Chatham, en algunos discursos más memorables que cualquier otro que se haya pronunciado en el parlamento, exhortó a América a no ceder. Y el canciller Lord Camden dijo: «Impuestos y representación están indisolublemente unidos. Dios los ha juntado. No hay parlamento británico que pueda separarlos.»

Con los elementos ofrecidos por esta crisis Burke construyó la filosofía política más noble del mundo: «No sé —dijo— con qué criterio pueda formularse una imputación contra todo un pueblo. Los derechos naturales de la humanidad son sagrados, y si se demuestra que una medida pública les acarrea algún perjuicio, tal objeción sería fatal para esa medida, aunque no se pudiera apelar a ninguna carta contra ella. Sólo una razón soberana, superior a toda forma de legislación y administración, debería considerarse válida.» De este modo, hace exactamente cien años, pudo quebrarse la reticencia oportunista, la indecisión de los políticos europeos, y se abrió camino el principio según el cual un pueblo no puede jamás abandonar su destino en las manos de una autoridad que no puede controlar. Los americanos pusieron ese principio como fundamento de su nuevo gobierno. Hicieron más: al someter todas las autoridades civiles a la voluntad popular, rodearon a ésta de restricciones que el poder legislativo británico no habría tolerado.

Durante la Revolución francesa el ejemplo de Inglaterra, que se había mantenido durante tanto tiempo, ni por un momento pudo competir con la influencia de un país cuyas instituciones habían sido tan sabiamente organizadas que protegían la libertad incluso contra los peligros de la democracia. Cuando Luis Felipe se convirtió en rey, aseguró al viejo republicano Lafayette que lo que había visto en los Estados Unidos le había convencido de que ninguna forma de gobierno puede ser tan buena

como la república. Hubo un periodo durante la presidencia de Monroe, hace unos cincuenta y cinco años, del que aún se habla como de la «época de los buenos sentimientos», en el que se reformaron todas las incongruencias procedentes de los Estuardo y las sucesivas causas de división aún no habían hecho acto de presencia. Los motivos de turbación del viejo mundo —la ignorancia popular, la pobreza, el amenazante contraste entre ricos y pobres, los conflictos religiosos, la deuda pública, los ejércitos y la guerra— eran totalmente desconocidos. Ninguna otra época y ningún otro país había afrontado con tanto éxito los problemas que afectan al crecimiento de sociedades libres, y el tiempo no aportaría ulteriores progresos.

Pero he llegado al final de mi tiempo, y a duras penas he iniciado la tarea que me había prefijado. En las épocas a que me he referido, la historia de la libertad era la historia de algo que no existía. Pero a partir de la Declaración de Independencia, o, más exactamente, desde que los españoles, privados de su propio rey, constituyeron una nueva forma de gobierno, las dos únicas formas de libertad conocidas, la república y la monarquía constitucional, han progresado mucho en el mundo. Hubiera sido interesante describir la reacción de América ante las monarquías que habían sido determinantes para conseguir su independencia; ver cómo un repentino auge de la economía política sugirió la idea de aplicar métodos científicos al arte de gobernar; cómo Luis XVI, tras confesar que el despotismo era inútil, aunque fuera para hacer a los hombres felices a la fuerza, apeló a la nación para que hiciera lo que estaba más allá de sus posibilidades, para luego dejar el cetro a la clase media; y cómo los hombres cultos de Francia, estremeciéndose ante los terribles recuerdos de su propia experiencia, lucharon para cerrar las cuentas con el pasado, para poder librar a sus hijos del Príncipe del Mundo y rescatar a los vivos de las garras de los muertos, hasta que se dio al traste con la más favorable oportunidad que jamás se dio al mundo, porque la pasión de la igualdad hizo vana la esperanza de la libertad.

Y también habría deseado mostraros cómo el mismo rechazo deliberado de las normas morales que allanó el camino a la monarquía absoluta y a la oligarquía marcó la llegada de la reivindicación democrática de un poder ilimitado; cómo uno de los más ilustres adalides de esa reivindicación confesaba su objetivo de corromper el sentido moral de los hombres con el fin de destruir la autoridad de la religión; y cómo un famoso apóstol del iluminismo y de la tolerancia deseaba que el último rey fuera estrangulado con las entrañas del último sacerdote. Habría intentado explicaros la conexión entre la doctrina de Adam Smith, de que el trabajo es la fuente originaria de toda riqueza, y la conclusión de que el pueblo está esencialmente compuesto por los productores de riqueza, por medio de la cual Sieyès subvirtió la historia de Francia; mostrar cómo la definición rusioniana del contrato social como una asociación voluntaria entre socios iguales llevó a Marat, mediante cortos e ineluctables pasos, a sostener que las clases más pobres quedaban exentas, por la ley de la autoconservación, de las condiciones de un contrato que las recompensaba sólo con la miseria y la muerte, y que estaban en guerra con la

sociedad, y tenían derecho a todo aquello con lo que pudieran hacerse exterminando a los ricos; y cómo su férrea teoría de la igualdad, principal legado de la Revolución, junto con la declarada incapacidad de la ciencia económica para resolver los problemas de los pobres, resucitó la idea de una regeneración de la sociedad basada en el principio del sacrificio personal. Tal había sido la generosa aspiración de los esenios y de los primeros cristianos, de los Padres de la Iglesia, de los canonistas y de los monjes; de Erasmo, el más ilustre precursor de la Reforma; de Tomás Moro, su más ilustre víctima; y de Fénelon, el obispo más popular. Pero, durante los cuarenta años de su reanimación, esa regeneración ha estado asociada a la envidia, al odio y al derramamiento de sangre, hasta el punto de que actualmente representa el mayor peligro que acecha en nuestro camino.

Finalmente, y sobre todo, después de haber insistido tanto sobre la insensatez de nuestros antepasados, demostrando lo estériles que fueron las convulsiones que consumieron los objetos de su adoración y levantaron los pecados de la república a la misma altura que los de la monarquía, y de haber mostrado que el principio de legitimidad, que repudió la Revolución, y el imperialismo, que la coronó, no eran sino diferentes disfraces del mismo elemento de violencia e injusticia, me habría gustado, para que mi exposición no terminara sin una máxima o una conclusión moral, hablar de por quién, y a través de qué relaciones, se descubrió la verdadera ley de la formación de los Estados libres, y cómo este descubrimiento, tan estrechamente relacionado con los que, bajo la denominación de desarrollo, evolución y continuidad, han proporcionado un método nuevo y más profundo a otras ciencias, ha resuelto el antiguo problema de la relación entre estabilidad y cambio, y mostrado cuánta autoridad ha ejercido la tradición sobre el progreso del pensamiento; cómo aquella teoría, que Sir James Mackintosh expresó diciendo que las constituciones no son creadas sino que crecen —la teoría según la cual las costumbres y las características nacionales de los gobernados, y no la voluntad de los gobernantes, son las que producen el derecho y la teoría por la cual la nación, en cuanto fuente de las propias instituciones orgánicas, debe ser investida de la perpetua custodia de la integridad de las mismas y del deber de armonizar la forma con el espíritu—, llegó, gracias a la singular cooperación entre la inteligencia más puramente conservadora y la revolución sangrienta, entre Niebuhr y Mazzini, a producir la idea de nacionalidad, que, mucho más que la de libertad, ha regido el movimiento de nuestra época.

No quisiera terminar sin solicitar vuestra atención sobre el notable hecho de que gran parte de la dura lucha, del pensamiento, de la resistencia que han contribuido a liberar al hombre del poder del hombre haya sido obra de nuestros compatriotas y de sus descendientes en otras tierras. Hemos tenido que habérmolas, como cualquier otro pueblo, con monarcas dotados de fuerte voluntad y de recursos que les aseguraban las posesiones extranjeras, con hombres de gran capacidad, con enteras dinastías de tiranos en el poder por derecho de nacimiento. Y, sin embargo,

aquella orgullosa prerrogativa permanece en el transcurso de nuestra historia. En el espacio de una sola generación desde la Conquista, los normandos se vieron obligados a aceptar, con cierto grado de reluctancia, las exigencias del pueblo inglés. Cuando el conflicto entre Iglesia y Estado se extendió a Inglaterra, nuestros prelados se asociaron con la causa popular; y, con pocas excepciones, ni el espíritu jerárquico del clero extranjero, ni la predisposición a la monarquía típica de los franceses, caracterizaron a los autores de escuela inglesa. El derecho civil, transmitido por el Imperio degenerado para servir de puntal común al poder absoluto, fue extraño a Inglaterra. El derecho canónico fue acogido con muchas limitaciones, y este país jamás aceptó la Inquisición, ni acogió de lleno el uso de la tortura que sembró las monarquías del continente de tantos horrores. Al final de la Edad Media los autores extranjeros reconocían nuestra superioridad y la atribuían precisamente a estas causas. Posteriormente, la *gentry* mantuvo posibilidades de autogobierno local que ningún otro país poseía; las divisiones religiosas forzaron a la tolerancia; la confusión de la *common law* enseñó al pueblo que para él la mejor garantía era la independencia e integridad de los jueces.

Todas estas explicaciones permanecen en la superficie, y son tan visibles como el océano que nos protege; pero sólo pueden ser efectos derivados de una causa constante que debe radicar en las mismas cualidades naturales de perseverancia, moderación, individualismo y viril sentido del deber, que han dado a la raza inglesa su supremacía en el duro arte del trabajo, que la han puesto en condiciones de prosperar como ninguna otra en lugares inhóspitos, y que (a pesar de que ningún otro pueblo tenga menos deseo de gloria y sed de sangre, y raramente se haya visto en batalla un ejército de más de 50.000 soldados ingleses) hizo exclamar a Napoleón mientras huía a caballo de Waterloo: «Siempre ha sido así, desde Crecy».

Así, pues, si existen razones para estar orgullosos del pasado, con más motivo existen para esperar en el futuro. Nuestra ventaja aumenta, mientras otras naciones temen a sus vecinos o codician sus bienes. Anomalías y defectos no faltan, pero son menores y menos intolerables, si no menos evidentes, que en otro tiempo.

He fijado la mirada en los espacios iluminados por la luz del cielo para no someter excesivamente a prueba la indulgencia con que me habéis seguido a lo largo del extenuante camino por el que los hombres han llegado a la libertad. Pero también porque la luz que nos ha guiado no se ha extinguido aún, y porque las causas que nos han conducido tan lejos a la cabeza de las naciones libres no han agotado aún toda su energía; porque la historia del futuro está escrita en el pasado, y lo que ha sido es lo mismo que lo que será.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo IV

La teoría protestante de la persecución

Es más fácil descubrir el modo en que la religión influye sobre la política del Estado en el caso del protestantismo que en el de la Iglesia Católica. En efecto, mientras que la expresión de las doctrinas católicas es autoritaria e invariable, los grandes problemas sociales del protestantismo no surgieron todos simultáneamente, y en cada época se les ha dado una solución diferente. Los reformadores no consiguieron elaborar un código de doctrina completo y armonioso, sino que se vieron obligados a complementar la nueva teología con un catálogo de nuevas normas que pudieran guiar a sus seguidores en innumerables cuestiones sobre las cuales la Iglesia contaba con la experiencia de siglos. Y aunque el sistema dogmático del protestantismo no se completó en su época, el espíritu protestante que lo animaba fue más fuerte y puro que en generaciones posteriores. Ahora bien, cuando se aplica una religión a la esfera política y social, debe tenerse en cuenta no tanto sus preceptos particulares como su espíritu general. Así, pues, si aplicamos este criterio al caso del protestantismo, podremos consultar los escritos de los reformadores con mayor confianza de la que obtendríamos si tratáramos de llevar a cabo una exposición de la teología protestante, y podremos aceptarlos y concederles una mayor autoridad porque no se contradicen entre sí. Conoceremos con más seguridad la auténtica opinión protestante sobre una cuestión política o social sobre la que todos los reformadores están de acuerdo que sobre una cuestión teológica sobre la que discrepan, porque la opinión común debe fundarse en un elemento común a todos y, por consiguiente, esencial. Y como debe mantenerse necesariamente la conexión con los principios fundamentales, el que más adelante esa misma opinión sea considerada perjudicial para sus verdaderos intereses y sin embargo se mantenga a costa de su sacrificio, no hace sino ofrecernos una seguridad aún mayor.

El ejemplo más significativo de esta ley es la teoría protestante de la tolerancia. Las opiniones de los reformadores sobre la libertad religiosa no son opiniones fragmentarias, accidentales, sin relación con sus doctrinas o impuestas por las circunstancias que les rodeaban, sino que son producto de su sistema teológico y de sus ideas de gobierno político y eclesiástico. Están tan comúnmente asociadas la libertad civil y la religiosa en boca del pueblo, y en realidad son tan raras, que su definición se comprende tan poco como el principio que las conecta. El nexo de unión, la raíz común de la que se nutren, es el derecho al autogobierno. La teoría moderna que ha eliminado toda autoridad excepto la del Estado, y que ha hecho irresistible el poder soberano al multiplicar el número de los individuos que lo comparten, es el enemigo de esa libertad general dentro de la cual se incluye la libertad religiosa. Condena como si se tratara de un Estado dentro del Estado a cada grupo, a cada comunidad, clase o corporación que administre sus propios asuntos. Y al proclamar la abolición de los privilegios, libera a los súbditos de todas esas autoridades para colocarlos bajo la suya propia. Reconoce la libertad sólo en el individuo, porque es sólo en el individuo donde la libertad puede separarse de la

autoridad, y reconoce el derecho a una obediencia condicional aunque desprovista de la seguridad que ofrece un gobierno limitado. Bajo su estela cada hombre es más o menos libre, de profesar su propia religión, pero su religión no es libre de administrar sus propias leyes. En otras palabras, la profesión religiosa es libre, pero el gobierno de la Iglesia está controlado. Y donde se restringe la autoridad eclesiástica, virtualmente se niega la libertad religiosa.

Porque la libertad religiosa no es el derecho negativo a no tener ninguna religión en particular, como el autogobierno no significa lo mismo que la anarquía. Es el derecho de las comunidades religiosas a cumplir con sus deberes, a disfrutar de su propia constitución y a gozar de la protección de la ley que garantiza su independencia a todos por igual. Lo que garantiza esa libertad es una tolerancia limitada y no una tolerancia general. En un Estado indiferente, es decir, en un Estado sin carácter religioso definido (si tal cosa puede darse), no puede existir ninguna autoridad eclesiástica. Una organización jerárquica no sería nunca tolerada ni por las sectas que no tienen ninguna organización ni por los enemigos de toda religión establecida, porque estaría en contradicción con la prevalente teoría de una libertad atomizada. Tampoco puede ser libre una religión única, a no ser que someta al Estado, porque los gobiernos restringen la libertad de la Iglesia favorecida en concepto de remuneración por los servicios prestados al haber preservado su unidad. Los conflictos más violentos y duraderos a causa de la libertad religiosa tuvieron lugar en la Edad Media entre una Iglesia que no estaba amenazada por ningún rival y unos Estados que velaban por preservar su predominio exclusivo. Federico II, el que más tiránicamente oprimió a la Iglesia de entre todos los emperadores germanos, fue el artífice de aquellas leyes sanguinarias contra la herejía que durante tanto tiempo prevalecieron en muchas regiones de Europa. La Inquisición, sostén de la unidad religiosa de España, impuso las más severas restricciones a la Iglesia española, y en Inglaterra los soberanos que más han tiranizado a la Iglesia establecida han sido los que más rigurosamente han exigido la conformidad. Por lo tanto, la libertad religiosa sólo es posible cuando se admite la coexistencia de diferentes religiones con el mismo derecho para gobernarse de acuerdo con sus propios principios. La tolerancia del error es un requisito de la libertad; pero la libertad será completa cuando no exista una diversidad real a la que resistirse ni una unidad teórica que mantener, sino cuando la unidad exista como resultado del triunfo de la verdad, no de la fuerza, gracias a la victoria de la Iglesia y no por decreto del Estado.

Esta libertad sólo se puede alcanzar en aquellas comunidades donde los derechos son sagrados y donde la ley es suprema. Si se piensa que el principal deber consiste en la obediencia a la autoridad y en el mantenimiento del orden, como es el caso de las aristocracias y las monarquías de tipo patriarcal, desaparece toda seguridad para las libertades tanto de los individuos como de la religión. Donde la consideración fundamental es el bien común y el respeto de la voluntad popular, como en las

democracias y en las monarquías constitucionales que se ajustan al modelo francés, la mayoría ocupa el lugar de la autoridad. Se sustituye un poder irresistible por un principio idólatra y la garantía de todos los derechos privados es igualmente insegura. La auténtica teoría de la libertad excluye todo poder absoluto y toda acción arbitraria y requiere que el pueblo pueda deponer un gobierno tiránico o revolucionario, al tiempo que nos enseña que la insurrección es siempre criminal, excepto como correctivo a la revolución y la tiranía. Y es en relación a estos principios como deben entenderse las opiniones de los reformadores protestantes sobre la tolerancia.

Mientras la Reforma fue un acto de resistencia individual y no todo un sistema, y cuando los poderes seculares se comprometieron en la defensa de la autoridad de la Iglesia, los autores del movimiento se vieron obligados a reclamar la impunidad para sus opiniones con un discurso —en relación al derecho de los gobiernos a interferir en la creencia religiosa— que se asemeja al de los amigos de la tolerancia. Todo partido religioso (por muy exclusivista o servil que sea su teoría), si está en contradicción con un sistema generalmente aceptado o protegido por la ley, debe, necesariamente y desde el primer momento de su aparición, defender la idea de que la conciencia es libre.[34]

Antes de que una nueva autoridad suplante a otra hay un intervalo en el que debe proclamarse el derecho a disentir. Al comienzo de la disputa de Lutero con la Santa Sede no existía ninguna autoridad rival a la que él pudiera apelar. No existía ningún organismo eclesiástico. El poder civil no estaba de su parte y ni siquiera se había desarrollado por la controversia ningún sistema definitivo, excepto su original doctrina de la justificación. Sus primeros esfuerzos fueron actos de hostilidad, sus exhortaciones eran absolutamente agresivas y apelaba a las masas. Cuando la prohibición de su Nuevo Testamento le confirmó en la creencia de que no debía esperar ningún favor de los príncipes, publicó su libro sobre el poder civil que creía superior a cualquier otro que se hubiera escrito sobre los gobiernos desde los días de los Apóstoles, y en el que sostenía que la autoridad del Estado sólo debe ejercerse contra los pecadores y nunca sobre las cosas divinas. «No se debe obedecer a los príncipes —dice— cuando exigen la sumisión a errores supersticiosos, del mismo modo que tampoco se debe pedir su ayuda para defender la Palabra de Dios.»[35] Debe convertirse a los herejes con la ayuda de las Escrituras y no del fuego, pues de no ser así, el verdugo sería el mejor doctor.[36] En la época en la que escribió esto, Lutero estaba a punto de recibir la bula de excomunión y la proscripción del Imperio, y durante años existió la duda de si conseguiría escapar a la tortura que él mismo condenaba. Sus amigos se divertían a costa de sus terrores, porque constantemente temía que lo asesinaran. Hubo un tiempo en que llegó a creer que los obispos polacos habían contratado los servicios de un judío para deshacerse de él, que un médico invisible se dirigía a Wittenberg para asesinarlo, que el púlpito desde el cual predicaba estaba impregnado de un

extraño veneno.[37] Fueron estos miedos los que dictaron sus palabras durante aquellos primeros años. No expresaba sus auténticas opiniones, pues por entonces no era lo bastante fuerte para exponerlas abiertamente.[38]

El cisma zwingliano, la aparición de los anabaptistas y la guerra de los campesinos alteraron el aspecto de las cosas. Lutero reconoció en ellos los frutos de su teoría acerca del derecho al libre examen y a la disensión,[39] de modo que llegó el momento de asegurar a su iglesia contra la aplicación de los mismos principios disolventes que a él le habían servido para romper con Roma.[40] Los excesos de la guerra social amenazaban con privar al movimiento de la simpatía de las clases sociales más elevadas, especialmente de los gobiernos, y con la derrota de los campesinos la etapa popular de la Reforma llegó a su fin en el Continente. «El diablo —decía Lutero— tras haber fracasado en su propósito de aplastarla con la ayuda del Papa, buscaba su destrucción mediante los predicadores de la traición y la sangre.»[41] Olvidó inmediatamente al pueblo y se dirigió hacia los príncipes,[42] imprimiendo a su partido ese carácter de dependencia política y ese hábito de obediencia pasiva al Estado que ha prevalecido desde entonces y que le proporcionó una estabilidad que nunca hubiera podido adquirir de otro modo. Buscando refugio en los brazos del poder civil, comprando la seguridad de su doctrina a cambio del sacrificio de su libertad y confiriendo al Estado tanto el derecho a controlarla como el deber de imponerla con la espada, lo que hizo en realidad Lutero fue retornar a sus enseñanzas originales.[43] La idea de la libertad, civil o religiosa, resultaba odiosa a su naturaleza despótica y contraria a su interpretación de las Escrituras. Ya en 1519 afirmó que incluso el Turco debía ser reverenciado como una autoridad.[44] A sus ojos, la servidumbre desmoralizadora y la opresión sin ley que padecían los campesinos no les daba derecho a auxilio alguno. Y cuando se alzaron en armas invocando su nombre como el de su liberador, Lutero exhortó a los nobles a vengarse sin piedad.[45] Su crimen no había sido otro que actuar animados por un espíritu sectario, que era lo que Lutero tenía interés en suprimir a toda costa.

Las autoridades protestantes, a lo largo y ancho de la Alemania meridional, quedaron perplejas por su victoria frente a los anabaptistas. No resultó fácil demostrar que sus dogmas políticos eran revolucionarios. El único aspecto subversivo de su doctrina consistía en mantener, como lo hacían los católicos, que el Estado no tiene competencias en materia de religión.[46] Fueron castigados, por lo tanto, por enseñar que ningún hombre debe sufrir a causa de su fe. Los magistrados de Nurenberg no sabían cómo proceder contra ellos. No parecía que fuesen peores que los católicos y, desde luego, en aquella época el exterminio de éstos era algo que no se planteaba. Pero el famoso Osiander consideró que estos escrúpulos no tenían fundamento. Los papistas también debían ser eliminados, puesto que de no ser así, no habría forma de proceder contra los anabaptistas, que, en su opinión, no eran mucho peores que ellos. También se consultó a Lutero, que decidió que, a no ser que se negaran a someterse a las órdenes del gobierno, no debían ser

castigados.[47] Los teólogos aconsejaron también al Margrave de Brandenburgo que condenase a los herejes que no pudieran convertirse por las Escrituras, pero que en sus sentencias no se hiciera mención alguna a la herejía, sino que en su lugar se citasen los cargos de sedición e intento de asesinato, por mucho que fueran inocentes de tales cargos.[48] Fueron muchos los ejecutados con la ayuda de este artificio.

Pero el espíritu ardiente y orgulloso de Lutero despreciaba tales simulaciones. Abandonó toda reserva y habló abiertamente de los derechos y de las obligaciones del Estado sobre la Iglesia y el pueblo. Su primer paso fue proclamar el deber del poder civil de evitar toda abominación.[49] No ofrecía ninguna seguridad de que al cumplir con este deber el soberano se atuviese a la guía de los teólogos ortodoxos,[50] pero mantuvo que se trataba de un deber imperativo. Obedeciendo al principio fundamental de que la Biblia es la única guía posible, definió dicho deber y lo justificó aludiendo a sus precedentes bíblicos. El código mosaico —argüía— condenaba a muerte a todos los falsos profetas, y la majestad de Dios no debía ser menos reverenciada, o defendida con menor vigor, bajo el Nuevo Testamento que bajo el Antiguo. Bajo una revelación más perfecta, la obligación es aún mayor. Deben ser excluidos de la comunión aquellos que no escuchen a la Iglesia, pero el poder civil debe intervenir cuando la excomunión eclesiástica haya sido pronunciada y los hombres obligados a aceptarla, puesto que, de acuerdo con la definición más precisa de la Iglesia que se da en la Confesión de Esmalcalda y en la Apología de la Confesión de Augsburgo, la excomunión supone la condena eterna. No hay salvación para los que están fuera de la Iglesia, y la prueba de la ortodoxia frente al Papa, el demonio y el resto del mundo es el dogma de la justificación por la fe.[51]

De acuerdo con esta teoría, la defensa de la religión se convirtió no sólo en el deber del poder civil, sino en el objeto de su institución. Su quehacer consistía únicamente en perseguir a todos aquellos que estuvieran fuera de la Iglesia. Los creyentes no podrían ser objeto de su acción, pues por propia voluntad hacían más de lo que exigían las leyes. «Un buen árbol —dice Lutero— da buenos frutos por naturaleza, sin que se le obligue; ¿no es, pues, una locura dictar leyes que exijan que de un manzano broten espinas?»[52] Evidentemente, esta opinión tenía su origen en el axioma sobre la certeza de la salvación para todos aquellos que creyeran en la Confesión de Augsburgo.[53] Es el elemento más importante del sistema político de Lutero, porque al tiempo que convierte en despóticos a todos los gobiernos protestantes, conduce al rechazo de la autoridad de los gobiernos católicos. Y este es el punto en el que convergen la intolerancia protestante y la católica. Si el Estado ha sido instituido para promover la fe, ninguna obediencia puede reclamarse hacia un Estado de diferente religión. Los protestantes no podían, en conciencia, ser súbditos fieles de los gobiernos católicos, y en consecuencia éstos no podían ser tolerados. Los no creyentes no tendrían derechos bajo un Estado

ortodoxo y un príncipe no creyente no tendría autoridad alguna sobre los súbditos ortodoxos. Por ello, cuanto más exponía Lutero el pecado de la resistencia y la sanción divina de la autoridad, más subversiva se hacía su influencia en los países católicos. Su sistema era igualmente revolucionario tanto cuando retaba a los poderes católicos como cuando promovía la tiranía protestante. No tenía noción alguna de los derechos políticos. No encontró en el Nuevo Testamento autoridad alguna que los respaldase, y sostenía que la justicia no necesita exhibirse en obras.

Era la misma dependencia inútil respecto a la letra de las Escrituras la que condujo a los reformadores a conclusiones más subversivas con respecto a la moral cristiana que en relación a las cuestiones políticas. Lutero se indignó cuando Carlstad citó la ley mosaica en defensa de la poligamia. «Si la ley mosaica debiera gobernarlo todo —decía—, nos veríamos obligados a adoptar la circuncisión.»[54] No obstante, como el Nuevo Testamento no condena expresamente la poligamia, los reformadores no pudieron condenarla. No la prohibieron en base a la ley divina, sino que dejaron por entero la cuestión en manos del legislador civil.[55] Esta fue la posición que adoptaron Lutero y Melanchthon respecto a este asunto cuya última consecuencia fue la separación de la Iglesia de Inglaterra.[56] Por ello, cuando más adelante el landgrave Felipe apeló a este criterio y a los anteriores comentarios de Lutero, los reformadores se vieron obligados a aceptar que tuviera dos mujeres. Melanchthon fue testigo de la boda con la segunda de ellas, aunque bajo la condición de que esta práctica no se extendiera allende las fronteras.[57] Fue esa misma parte de la teología de Lutero, así como la oposición al espíritu de la Iglesia en el modo de interpretar las Escrituras, lo que le inducía a creer en la astrología y a ridiculizar el sistema copernicano.[58]

Fueron sus ideas sobre la autoridad de las Escrituras y su teoría de la justificación las que le impidieron apreciar la libertad. «La libertad cristiana —decía— consiste en creer que no necesitamos obras para alcanzar la piedad y la salvación.»[59] Así se convirtió en el creador de la teoría de la obediencia pasiva, según la cual ningún motivo o provocación puede justificar una revuelta, debiéndose preferir siempre el partido contra el cual va dirigida la revuelta —cualquiera que fuere su culpa— al que se rebela, por muy justa que sea su causa.[60] Por eso en 1530 declaró que los príncipes alemanes no tenían derecho alguno a resistirse al emperador en defensa de su religión. «Es deber de un cristiano —afirmaba— sufrir las injusticias, y no se puede privar al emperador de su derecho a la obediencia incondicional de sus súbditos ni por el incumplimiento de un juramento ni por el de un deber.»[61] Incluso desde su creencia escritural de que constituía la continuación de la última de las cuatro monarquías, el imperio le parecía despótico.[62] Prefirió la sumisión, con la esperanza de ver a un futuro emperador protestante, a una resistencia que en caso de prosperar podría desmembrar el imperio, y que en caso de fracasar habría sido fatal para los protestantes. Siempre tuvo miedo de deducir las lógicas conclusiones de su teoría sobre el deber de los protestantes respecto a los soberanos

católicos. Como consecuencia de todo ello, Ranke afirma que el gran reformador fue también uno de los más grandes conservadores que jamás han existido, y su biógrafo, Jürgens, es autor de una observación aún más discriminatoria, al afirmar que la historia nunca ha conocido un hombre que fuera a la vez tan rebelde como amigo del orden.[63] Ninguno de estos dos escritores comprendió que el mismo principio constituye la raíz de la revolución y de la obediencia pasiva, y que la diferencia radica tan sólo en el temperamento de la persona que lo aplica y en las circunstancias externas.

Aparentemente, la teoría de Lutero se oponía a los intereses protestantes, pues concedía a las potencias católicas la protección del catolicismo. No obstante, se ocultó a sí mismo esta incoherencia y reconcilió la teoría con la conveniencia, calculando que las enormes ventajas que su sistema ofrecía a los príncipes les induciría a adoptarlo. Porque, al margen de la doctrina consoladora de la justificación —«una doctrina original, especiosa, persuasiva, poderosa frente a Roma, y muy parecida a una profecía, increíblemente adaptada al espíritu de las épocas que habrían de seguir»[64] —, chantajeó a los príncipes con las riquezas de la Iglesia, la independencia frente a la autoridad eclesial, las facilidades para la poligamia y el poder absoluto. Exhortó a los campesinos a que no se levantasen en armas contra la Iglesia a menos que pudieran persuadir al gobierno de que diera la orden. Pero, en 1522, pensando que probablemente, y a pesar de su consejo, el clero católico sería exterminado por la furia del pueblo, pidió al gobierno que lo suprimiera, pues no podía estar mal lo que hiciera la autoridad constituida.[65] Convencido de que el poder soberano estaría de su lado, no puso límites a su alcance. «Es absurdo imaginar que incluso con las mejores intenciones los reyes puedan evitar cometer injusticias ocasionalmente, y por eso no necesitan tanto salvaguardias contra el abuso de poder como que se les perdonen los pecados.»[66] Deseaba que el poder concentrado de esta manera en manos de los gobernantes para la salvaguardia de la fe fuera utilizado con la máxima severidad contra los hombres degenerados, que ni poseían virtud moral ni derechos civiles, y de los que no se podría esperar nada bueno mientras no se convirtieran. Así, pues, exigió que todos los crímenes fueran castigados con la máxima severidad y que se utilizara el brazo secular para destruir allí donde no se pudiera utilizar para convertir, y denunció como superstición papista la idea de una justicia atemperada por la misericordia.[67]

Naturalmente, el objetivo principal de esta recomendada severidad era promover eficazmente el fin para el que se creía que el gobierno había sido instituido. El clero tenía autoridad sobre la conciencia, pero se creyó necesario que el Estado le ayudase con penas de proscripción absoluta para exterminar el error, aunque fuese imposible eliminar el pecado.[68] Se afirmaba que ningún gobierno podría tolerar la herejía y no hacerse responsable de las almas seducidas por ella.[69] Y del mismo modo que Ezequiel había destruido la serpiente de bronce para evitar la

idolatría, debía suprimirse la misa, pues la misa era la peor forma de idolatría.[70] En 1530, cuando se propuso dejar las cuestiones en litigio en manos del futuro Concilio, Lutero declaró que en el ínterin no debía tolerarse ni la misa ni la vida monástica, porque esa connivencia con el error sería ilegítima.[71] «Si toleráis el culto católico —escribió al duque de Sajonia—, pesará sobre vuestra conciencia », pues ningún príncipe secular puede permitir que sus súbditos se vean divididos por la predicación de doctrinas opuestas. Los católicos no tienen derecho a quejarse, puesto que no prueban la verdad de su doctrina con las Escrituras y, por lo tanto, no creen realmente en ellas.[72] Únicamente estaría dispuesto a tolerarlos si ellos mismos se declaran, como los judíos, enemigos de Cristo y del emperador, y si accedieran a vivir como parias de la sociedad.[73] «Con los herejes —decía— no se ha de discutir, sino que hay que condenarlos sin juicio, y mientras se consumen entre las llamas, los creyentes deberían perseguir el mal hasta su mismo origen, y lavarse las manos en la sangre de los obispos católicos y en la del Papa, que no es otro que el demonio disfrazado.»[74]

Los principios de la persecución comprendidos en el sistema de Lutero —pero que él se abstuvo de desarrollar, aplicar o defender— se constituyeron en una teoría definitiva gracias al genio más frío de Melanchthon. Como carecía de la confianza de Lutero en sus propias fuerzas y en el éxito infalible de su doctrina, Melanchthon se aferró con más entusiasmo a la esperanza de alcanzar la victoria mediante el uso de la fuerza física. Ciertamente que, al igual que su maestro, al principio vaciló y se opuso a la imposición de medidas severas contra los profetas de Zwickau, pero al ver cómo se desarrollaba aquel germen inicial de oposición, y ante la disolución gradual de la unidad luterana, se arrepintió de la clemencia de otros tiempos.[75] Ni siquiera el riesgo de poner las armas en manos de los enemigos de la Reforma le disuadió de defender el deber de la persecución. Reconocía el peligro, pero negaba el derecho. A su juicio, las potencias católicas sólo podían, en justicia, perseguir el error. Debían aplicar el mismo criterio que aplicaban los luteranos y así quedaría justificado que persiguieran a aquellos que los luteranos también consideraban proscritos. Porque el poder civil no tiene derecho a proscribir una religión con el fin de salvarse de los peligros de una población perpleja y dividida. El juez de los hechos y del peligro no debía ser el magistrado sino el clero.[76] El crimen no consiste en el disenso, sino en el error. Por eso Melanchthon repudiaba aquí la teoría y la práctica de los católicos cuya ayuda invocaba, porque toda la intolerancia de los tiempos católicos se fundaba en la combinación de dos ideas — la criminalidad de la apostasía y la incapacidad del Estado para mantener su autoridad allí donde el sentido moral de una parte de la comunidad había entrado en oposición con él. Por consiguiente, los reformadores aprobaron la práctica católica de la intolerancia, e incluso la fomentaron, a pesar de que sus propios principios sobre la persecución no tenían ninguna conexión ni ninguna analogía con ella. Si hubieran aceptado sencillamente la herencia de la teoría medieval de la unidad

religiosa del imperio, se habrían convertido en sus víctimas. Al afirmar que la persecución está justificada siempre y cuando se dirija contra el error, es decir sólo cuando se trata de una persecución puramente religiosa, levantaron un escudo para protegerse y una espada para luchar contra aquellas sectas cuya destrucción deseaban aún más que los católicos. Ya se haga referencia al origen de la intolerancia protestante en relación a las doctrinas, ya a los intereses de la Reforma, en ningún momento se encuentra un nexo de unión con la tradición de los tiempos católicos o con la atmósfera del catolicismo. Todos los rigores impuestos por el catolicismo en otros tiempos tenían un motivo práctico, pero la persecución protestante se basó en un fundamento puramente especulativo y se debía, en parte, a la influencia de los ejemplos de las Escrituras y, en parte, a los supuestos intereses del partido protestante. Jamás admitió que fuera un derecho político del Estado la exclusión del disidente, sino que mantuvo que su obligación política era la supresión del error. Afirmar, por consiguiente, que los protestantes aprendieron la persecución de los católicos es tan falso como afirmar que la utilizaron como un medio para vengarse. Porque ellos la defendían recurriendo a argumentos muy distintos y contradictorios, admitiendo el derecho de los católicos incluso a perseguir a las sectas protestantes.

Melanchthon enseñó que era con la espada como había que acabar con las sectas, y que había que condenar a muerte a cualquier individuo que introdujese nuevas ideas.[77] Expuso cuidadosamente que este rigor era necesario, no en consideración al peligro que pudiera sufrir el Estado, no en consideración a la inmoralidad de las enseñanzas, ni siquiera en consideración a las diferencias que debilitarían la autoridad o interrumpirían la actuación de la organización eclesiástica, sino simplemente para evitar que se introdujera en los *theologumena* del protestantismo cualquier diferencia por muy pequeña que esta pudiera ser.[78] Ni Thamer, que mantenía que los paganos podían salvarse, ni Schwenkfeld, que enseñaba que el modo en que Dios influía en el hombre no era a través de la palabra escrita sino mediante la iluminación interna de la gracia en el alma, ni los zwinglianos y sus errores sobre la Eucaristía, merecieron más consideración que los fanáticos anabaptistas.[79] El Estado tenía el deber de defender con la misma severidad la primera tabla de la ley que los mandamientos sobre los que descansa la existencia de la sociedad civil. Al estar el gobierno de la Iglesia administrado por los magistrados civiles, era deber del Estado imponer los preceptos religiosos. Y el mismo poder con cuya voz se proclamaba la ortodoxia religiosa y la ley tenía en su mano la espada con la que imponerlas. No existía más autoridad religiosa que la del poder civil.[80] La Iglesia se fusionaba con el Estado, pero a su vez las leyes del Estado se identificaban con los mandamientos de la religión.[81]

De acuerdo con estos principios, Melanchthon aprobó de buen grado la condena de Servet por parte de un tribunal civil que no tenía ni autoridad sobre él ni jurisdicción sobre su crimen. Fue, pues, el acto más agresivo y revolucionario que

pueda concebirse en la casuística de la persecución. Declaró ser el ejemplo más útil para los siglos venideros y no podía entender que alguien no lo viera bajo la misma luz favorable.[82] Es cierto que Servet, al negar la divinidad de Cristo, se había colocado en situación de ser culpado de blasfemia con una mayor severidad de la que generalmente aplicaban los reformadores. Pero éste no era el caso de los católicos. Ellos no representaban, como las sectas, un elemento de disolución dentro del protestantismo, y los reformadores admitían el conjunto de su doctrina. No se rebelaban contra la autoridad existente. No exigían innovaciones especiales para protegerse. Sólo pedían que el cambio de religión no fuera obligatorio. Aun así, Melanchthon dictaminó que, dado su culto idólatra, los católicos debían ser proscritos.[83] Al hacer esto, adoptó el principio de la intolerancia agresiva que en aquella época era una novedad en el mundo cristiano y que ya los papas y los concilios de la Iglesia Católica habían condenado cuando el celo de los laicos había sobrepasado los medios lícitos. En la Edad Media las persecuciones habían sido mucho más sanguinarias que ninguna de las provocadas por los protestantes. Varios eran los motivos que las habían ocasionado y varios los argumentos que se habían utilizado en su defensa. Lo que era nuevo era el principio por el cual los protestantes oprimían a los católicos. Los católicos nunca habían admitido la teoría de la tolerancia absoluta tal y como la había definido Lutero en un principio y, más adelante, algunas de las sectas. En principio, su teoría de la tolerancia se diferenciaba tanto de la de los protestantes como su propia intolerancia. Habían exterminado sectas que, como la de los albigenses, amenazaban con dismantelar la estructura de la sociedad cristiana. Habían proscrito diferentes religiones en aquellos lugares en los que el Estado se fundaba sobre la unidad religiosa y en los que esa unidad formaba parte integral de sus leyes y de su administración. Habían dado un paso más castigando a aquellos que la Iglesia condenaba como apóstatas. No defendían, como en el primer caso, la base moral de la sociedad, ni como en el segundo, la base religiosa del Estado, sino la autoridad de la Iglesia y la pureza de su doctrina sobre la que confiaban como pilar y baluarte del orden social y político.

Generalmente, en aquellos casos en los que una parte de los habitantes de un país había optado por un credo distinto —judío, mahometano, pagano o cismático—, se les había tolerado, permitiéndoseles disfrutar de sus propiedades y de su libertad personal, aunque no de los derechos políticos o de la autonomía. Se les había negado la libertad política, porque no admitían los principios comunes sobre la obligación que constituía su fundamento. No obstante, esta era una posición que no se podía mantener y que provocaba muchos desórdenes. De modo parecido, los protestantes podrían ofrecer razones para justificar diferentes tipos de persecución. Podían incluir a los socinianos en la categoría de blasfemos, y la blasfemia, así como la ridiculización de las cosas sagradas, destruye la reverencia y el temor y tiende a la destrucción de la sociedad. Los anabaptistas —podían argüir— eran fanáticos revolucionarios cuyas doctrinas resultaban subversivas para el orden civil,

y las sectas dogmáticas amenazaban con la ruina de la unidad eclesiástica dentro de la propia comunidad protestante. Pero al colocar la necesidad de la intolerancia únicamente sobre la base del error religioso, y al dirigirla contra la Iglesia que ellos habían abandonado, introdujeron una prueba puramente subjetiva y un sistema puramente revolucionario. Sobre esta base, el *tu quoque*, o argumento vengativo, resulta inadmisibles entre católicos y protestantes. La intolerancia católica se deriva de una época en la que subsistía la unidad y en la que su preservación, siendo esencial para la de la sociedad, se convirtió en una necesidad de Estado, así como en un resultado de las circunstancias. Por el contrario, la intolerancia protestante fue el fruto peculiar de un sistema dogmático en contradicción con los hechos y los principios sobre los que se fundaba la intolerancia que existía entre los católicos. La intolerancia española ha sido infinitamente más sanguinaria que la sueca. Pero en España, al margen de los intereses de la religión, existían fuertes razones políticas y sociales para justificar la persecución sin buscar ninguna teoría para sostenerla. Por el contrario, en Suecia, todas las consideraciones prácticas a favor o en contra de la persecución no tuvieron otra justificación que la teoría de la Reforma. La revocación del Edicto de Nantes fue el único caso en el que los católicos adoptaron esa teoría de los protestantes.

Hacia el final de su vida, cuando ya Melanchthon había dejado de ser un luterano estricto, se desvió de su inflexible posición de otros tiempos, mostrándose adverso al escrutinio detallado de las diferencias teológicas menores. Estableció una distinción entre los errores que requerían un castigo y las variaciones que no tenían una importancia práctica.[84] Aquellos luteranos más estrictos que Melanchthon recibieron de mala gana a los calvinistas ingleses que se refugiaron en Alemania durante el reinado de María Tudor. Consultado sobre la actitud que había que adoptar hacia los refugiados, recomendó la tolerancia. Pero con gran disgusto por su parte, tanto en Wesel como en Frankfurt desoyeron su consejo.[85]

Los anabaptistas que negaban la legitimidad del gobierno civil y luchaban por llevar el reino de Dios a la tierra absorbiendo al Estado en la Iglesia, fueron los que principalmente provocaron la severidad del protestantismo.[86] Nadie protestó con mayor vigor que ellos contra la intolerancia luterana y nadie sufrió su severidad más duramente. Pero al mismo tiempo que negaban la autoridad espiritual del Estado, reclamaban para su comunidad religiosa un derecho todavía más absoluto a castigar el error con la muerte. Aunque sacrificaron el gobierno a la religión, el efecto era el mismo que el de absorber a la Iglesia dentro del Estado. En 1524, Münzer publicó un sermón en el que instaba a los príncipes luteranos a extirpar el catolicismo. «No sintáis remordimientos —decía—, porque Aquel al que se le ha conferido todo el poder en el cielo y en la tierra desea gobernar solo.»[87] Münzer reclamaba el castigo de todos los herejes, la destrucción de todos aquellos que no compartían su fe y la institución de la unidad religiosa. «No creáis —proseguía— que el poder de Dios completará esta tarea sin el uso de vuestras espadas, o quedarán éstas oxidadas

en la vaina. El árbol que no da buenos frutos debe ser talado y echado al fuego.» Y en otro lugar: «Los impíos no tienen derecho a la vida, salvo la que los elegidos quieran darles.»[88] Cuando los anabaptistas tuvieron el poder en Münster mostraron la misma intolerancia. A las siete de la mañana del viernes 27 de febrero de 1534 salieron a las calles gritando: «¡Muerte a los impíos!», e irrumpiendo en las casas de aquellos que rechazaban su bautismo, sacaron a los hombres de la ciudad y rebautizaron por la fuerza a sus mujeres.[89] Así que, aunque los anabaptistas fueron castigados por cuestionar la autoridad del luteranismo en materia religiosa, sus propias doctrinas intolerantes prácticamente vinieron a justificar aquella persecución. De hecho, llevaron los principios protestantes de la persecución hasta el extremo. Porque aunque los luteranos veían la defensa de la verdad y el castigo del error como si fuera, en parte, objeto de la institución del gobierno civil, lo consideraban como una ventaja por la que se recompensaba al Estado por su labor. Pero los anabaptistas rechazaban el elemento político en su conjunto y sostenían que el error debía ser exterminado únicamente en beneficio de la verdad y a expensas de todos los Estados existentes.

Bucer, cuya posición en la historia de la Reforma resulta tan peculiar y cuya opinión difería en muchos aspectos importantes de la de los líderes sajones, coincidía con ellos en la necesidad de la persecución. Tan deseoso se mostraba del éxito del protestantismo, que estaba dispuesto a sacrificar y renunciar a importantes doctrinas para salvar la apariencia de la unidad.[90] Pero también se mostraba dispuesto a defender por la fuerza aquellas opiniones en las que mostraba tan poco interés dogmático. Bucer veía con absoluto desagrado la reluctancia del Senado de Estrasburgo a adoptar medidas severas contra los católicos. Su colega Capito era singularmente tolerante, porque el sentimiento de los habitantes no estaba a favor del cambio.[91] Pero su biógrafo nos cuenta que Bucer, a pesar de su inclinación a la mediación, no era amigo de este sistema contemporizador. En parte porque tenía una mente organizadora que confiaba plenamente en la disciplina práctica para conservar lo que ya había sido conquistado, así como en la restricción de la libertad como modo más seguro de preservarlo. Y en parte porque tenía un profundo conocimiento de la naturaleza de las distintas tendencias religiosas y se sentía justamente alarmado por las consecuencias que pudieran tener sobre la Iglesia y el Estado.[92] Este aspecto del carácter de Bucer provocó una poderosa resistencia a su sistema de disciplina eclesiástica, puesto que se temía que otorgase al clero un poder tiránico.[93] Es cierto que la desmoralización que siguió a la destrucción de la antigua autoridad eclesiástica hizo más necesaria una atención especial por parte del Estado a los asuntos religiosos.[94] Las comunicaciones privadas y confidenciales de los reformadores alemanes ofrecen una imagen mucho más odiosa de la condición moral de la generación que siguió a la Reforma que la que se obtiene de los escritos publicados de aquella generación que la precedió. Por eso insistía tanto Bucer en la necesidad de la intervención del poder público en defensa

de la disciplina de la Iglesia.

Los reformadores suizos y los sajones, entre los cuales Bucer constituye un punto de conexión, difieren de él en un aspecto que influyó enormemente en sus ideas sobre el gobierno. Lutero vivió bajo una monarquía casi absoluta en la que la gente común, de origen eslavo, estaba bajo la más abyecta servidumbre. Pero los teólogos de Zurich y Berna eran republicanos y, por lo tanto, no compartían sus opiniones exaltadas sobre el poder irresistible del Estado. En lugar de pretender que fuera considerada absoluta la teoría de la indefectibilidad del poder civil —tal y como hizo Lutero—, les bastó con asegurarse una influencia preponderante. Allí donde el poder no era favorable a su causa encontraban menos alicientes para exagerar sus derechos.

Zwinglio anula la distinción entre Iglesia y Estado así como la noción de autoridad eclesiástica. En su sistema los gobernantes civiles realizan las funciones espirituales, y dado que su deber primordial es la preservación y el fomento de la religión verdadera, la predicación de esa religión es también asunto de su competencia. Como los magistrados están demasiado ocupados con otras cosas, deben delegar el ministerio de la palabra a los predicadores por cuya ortodoxia deben velar. Están obligados a establecer uniformidad en la doctrina y a defenderla contra los papistas y los herejes. No se trata sólo de su derecho sino de su deber, y no sólo de su deber sino de la condición por la cual mantienen su cargo.[95] Debe prescindirse de los gobernantes que no actúen de acuerdo con estas normas. De esta forma Zwinglio combina dentro de la misma doctrina la persecución y la revolución. Pero lo cierto es que él no era un perseguidor fanático y que su severidad se dirigía menos contra los católicos que contra los anabaptistas,[96] cuya idea de abolir todos los cargos civiles resultaba más subversiva para el orden de una república que para el de una monarquía. Incluso en el caso de los anabaptistas, la provocación residía no en el peligro para el Estado ni en el escándalo de sus errores, sino en el cisma que debilitaba a la Iglesia.[97] El castigo de la herejía para mayor gloria de Dios no concordaba con la teoría de la negación del poder eclesiástico. No hubo tanta provocación en Zurich como en otros lugares, pues en una pequeña comunidad republicana donde el cuerpo gobernante tiene un poder supremo tanto sobre los asuntos civiles como sobre los religiosos, la unidad religiosa se da por supuesta. La necesidad práctica de mantener la unidad dejó a un lado la cuestión especulativa sobre la culpa y el castigo del error.

Poco después de la muerte de Zwinglio, Leo Jud apeló a medidas más severas contra los católicos, estableciendo expresamente, sin embargo, que no merecían la muerte. «La excomunión —decía— es un castigo demasiado blando para ser infligido por el Estado que empuña la espada, y las faltas en cuestión no son lo suficientemente graves como para merecer la muerte.»[98] Después empezó a dudar sobre la conveniencia de aplicar medidas severas contra los disidentes, pero

sus amigos Bullinger y Capito consiguieron borrar sus escrúpulos y obtener su aprobación a esa intolerancia, que era —según dice su biógrafo— una cuestión de vida o muerte para la iglesia protestante.[99] Bullinger adoptó, como Zwinglio, un punto de vista sobre la cuestión bastante más práctico de lo que era común en Alemania. Pensaba que era más seguro excluir estrictamente las diferencias religiosas que erradicarlas por medio del fuego y la espada, «porque en ese caso —decía— las víctimas se comparan con los primeros mártires y hacen de su castigo un arma defensiva».[100] No obstante, no prohibió la pena capital para la herejía. En el año 1535 manifestó su opinión sobre el tratamiento del error religioso en un tono muy moderado. En este documento afirma que «todas las sectas que introducen la división dentro de la Iglesia deben ser erradicadas, y no sólo aquellas que, como los anabaptistas, amenazan con subvertir el orden social, porque la destrucción del orden y la unidad a menudo comienzan de una forma inofensiva o imperceptible. El culpable deberá ser examinado con benignidad. Si su disposición es buena, no se negará a la instrucción; de no ser así, debe mostrarse una gran paciencia hasta que no quede esperanza alguna de convertirlo. En ese caso deberá ser tratado como los demás malhechores, se le aplicará la tortura y se le dejará en manos del verdugo.»[101] Desde entonces no hubo ejecuciones en Zurich por motivos de religión, y el número de ejecuciones, incluso en vida de Zwinglio, fue considerablemente menor que en muchos otros lugares. No obstante, se daba por supuesto que los herejes recalcitrantes serían ejecutados. En 1546, en respuesta a la invitación del Papa al Concilio de Trento, Bullinger repudió indignado la insinuación de que los cantones protestantes son herejes, «porque, por la gracia de Dios, siempre hemos castigado los vicios de la herejía y de la sodomía con la hoguera, y siempre se nos han presentado y se nos siguen presentando hoy ante nuestros ojos con horror».[102] Esta acusación de herejía inflamó el celo de los reformadores contra los herejes con el fin de probar a los católicos que no sentían ninguna simpatía hacia ellos. Sobre esta base Bullinger recomendó la ejecución de Servet. «Si el gran Consejo le impone el destino que merece un blasfemo despreciable, todo el mundo verá que el pueblo de Ginebra odia a los blasfemos y que castiga con la espada de la justicia a los herejes que se obstinan en su herejía... La fidelidad estricta y la vigilancia se hacen necesarias ahora que nuestras iglesias gozan de mala reputación en el extranjero, como si fuéramos nosotros los herejes y los amigos de la herejía. Ahora, la sagrada providencia de Dios nos ofrece la oportunidad de apartar de nosotros esa diabólica sospecha.»[103] Tras la ejecución, y viendo que algunos se echaban atrás, Bullinger pidió a Calvino que lo justificara. «En todas partes —decía— hay hombres excelentes convencidos de que los hombres impíos y blasfemos deberían no sólo ser reprendidos o encarcelados, sino también condenados a muerte... No veo cómo se podría haber evitado la muerte de Servet.»[104]

La posición de Oecolampadius con relación a estas cuestiones resultaba tan

singular como excepcional. Temía la absorción de las funciones eclesiásticas por parte del Estado y buscaba evitarlo mediante la introducción de un consejo de doce ancianos, en parte magistrados, en parte clérigos, que dirigiera los asuntos eclesiásticos. «El poder secular —decía— castiga muchas cosas con menos severidad de la que exige la dignidad de la Iglesia, pero, por otra parte, castiga al arrepentido, a quien la Iglesia muestra piedad. O bien se oxida el filo de su espada por no castigar al culpable, o bien desencadena el odio sobre el Evangelio por su severidad.»^[105] Pero el pueblo de Basilea era sordo a los argumentos del reformador y allí, como en otros muchos lugares, el poder civil usurpó el poder de la Iglesia. De acuerdo con sus recelos respecto a la injerencia política, Oecolampadius se mostró muy clemente con los anabaptistas. «Los castigos severos —decía— probablemente agravarían el peligro. El perdón aceleraría la cura.»^[106] No obstante, unos meses después se arrepentía de su indulgencia. «Nos damos cuenta —escribió a un amigo— de que a menudo hemos mostrado demasiada indulgencia; pero siempre es mejor que proceder tiránicamente o que entregar las llaves de la Iglesia.»^[107] Mientras, por otra parte, se alegró de la expulsión de los católicos y justificó de modo muy ingenioso la práctica de la persecución católica: «En los primeros años de la Iglesia, cuando la divinidad de Cristo se manifestó al mundo a través de los milagros, Dios incitó a los apóstoles a tratar a los impíos con severidad. Cuando los milagros cesaron y la fe se adoptó universalmente, Él ganó los corazones de los príncipes y los gobernantes para que asumieran la misión de proteger con la espada la benignidad y la paciencia de la Iglesia. En el desempeño de los deberes de su cargo resistieron vigorosamente a los enemigos de la Iglesia.»^[108] «El clero se hizo tiránico —continuaba diciendo— porque usurpó un poder que debía haber compartido con otros. Y como el pueblo teme el regreso de esta tiranía de la autoridad eclesiástica, resulta más conveniente que el clero protestante se abstenga de hacer uso del parecido poder de excomunión que se les ha confiado.»

Calvino, súbdito de un monarca absoluto y espíritu animador de una república, no compartía la opinión de los reformadores alemanes ni la de los suizos con respecto a la idea del Estado, tanto en cuanto a su fin último como en cuanto a su deber respecto a la Iglesia. El exilio de su propio país le había hecho perder las relaciones y los hábitos de la monarquía, y ya había madurado sus opiniones sobre la disciplina y la doctrina antes de trasladar su residencia a Suiza.^[109] Su sistema no se fundaba en hechos reales. No tenía sus raíces en la historia, sino que era puramente ideal, especulativo, y en consecuencia, más consistente e inflexible que cualquier otro. Las ideas políticas de Lutero estaban limitadas por el horizonte del absolutismo monárquico en el que vivía. Las de Zwinglio se hallaban bajo la influencia de las formas democráticas de su país natal, que otorgaba a toda la comunidad el derecho a designar a sus gobernantes. Calvino, al margen de todo este tipo de consideraciones, sólo se preocupó de la manera en que mejor podría realizar

su doctrina, bien a través de la instrumentalización de las autoridades existentes, bien a su costa. A sus ojos, sus intereses eran soberanos; fomentarlos, un deber supremo; oponerse a ellos, un crimen imperdonable. No había nada en las instituciones de los hombres, ni autoridad, ni derecho, ni libertad, que le interesara preservar, o hacia lo que pudiera profesar un sentimiento de reverencia u obligación.

Su teoría hizo de la defensa de la verdad religiosa el fin y el deber del Estado,[110] que, en consecuencia, estaba obligado a proteger y, por lo tanto, a obedecer a la Iglesia sin ejercer ningún control sobre ella. En la religión, lo primero y lo más elevado era el dogma. La defensa de la moral era una de las funciones importantes del gobierno, pero su función suprema debía ser el mantenimiento de la pureza de la doctrina. El resultado de esta teoría es la institución de una teocracia pura. Si los elegidos estuvieran solos en la Tierra —decía Calvino— no habría necesidad de orden político y los anabaptistas harían bien en rechazarlo;[111] pero los elegidos son minoría y hay masas de réprobos que deben ser sometidos por la espada para que al imponer los vencedores su fe a los vencidos, el mundo entero pueda hacerse súbdito de la verdad.[112] Deseaba extender la religión con la espada y reservar la muerte al castigo de la apostasía. Y como una ley tal incluiría a los católicos —que a los ojos de Calvino eran apóstatas de la verdad—, limitó el cerco a aquellos que eran apóstatas de la comunidad. De este modo —decía— no se les daba a los católicos ningún pretexto para tomar represalias.[113] A estos últimos, como a los judíos y mahometanos, se les permitiría vivir; la muerte era sólo el castigo reservado a los protestantes que reincidían en el error. Pero a ellos se les aplicaba tanto si se convertían a la Iglesia como si se unían a otras sectas y caían en la incredulidad. Sólo en aquellos casos en que no había peligro de que sus palabras se utilizaran contra los protestantes, o en cartas no destinadas a publicarse, exigía que los católicos sufrieran los mismos castigos que aquellos que eran culpables de sedición basándose en que la majestad de Dios debía ser vengada tan severamente como el trono del rey.[114]

Si la defensa de la verdad es el propósito para el cual se ha conferido el poder a los príncipes, es natural que también sea ésta la condición para mantener ese poder. Mucho antes de la revolución de 1688, Calvino había decidido que los príncipes que renegaran de la verdadera fe debían «abdicar», que no se les debía obediencia alguna[115] y que ningún juramento podía comprometer a nada si entraba en contradicción con los intereses del protestantismo.[116] Presentaba a los príncipes de su época con los colores más sombríos[117] y pedía a Dios su destrucción.[118] Aunque al mismo tiempo condenó la rebelión de sus amigos, por lo menos mientras existieron grandes dudas sobre sus posibilidades de éxito.[119] No obstante, sus principios tenían a menudo más fuerza que sus exhortaciones, y tuvo grandes dificultades para prevenir los asesinatos y movimientos sediciosos en Francia.[120] Cuando murió, nadie los evitaba, y se hizo patente que su sistema —al colocar el poder civil al servicio de la religión— resultaba mucho más peligroso

para la tolerancia que el plan de Lutero de otorgar al Estado la supremacía sobre la Iglesia.

Calvino fue tan categórico como Lutero a la hora de justificar el deber de obediencia a los gobernantes independientemente de cómo gobiernen.[121] Afirmaba constantemente que no se debía resistir a la tiranía por motivos políticos, que ningún derecho civil podía pesar más que la sanción divina del gobierno, excepto en los casos en los que se designara un cargo específico para tal propósito. Cuando este cargo no existiera, por ejemplo, allí donde los estamentos del reino hubieran perdido su independencia, no cabría protección alguna. Es esta una de las características fundamentales y más importantes de la política de los reformadores. Al hacer de la defensa de su religión una de las obligaciones principales del gobierno, dejan de lado otros deberes más universales e inmediatos, y hacen desaparecer los fines políticos del Estado tras su finalidad religiosa. A sus ojos, los gobiernos debían ser juzgados únicamente en función de su fidelidad a la iglesia protestante. No se podía esgrimir queja alguna contra un gobierno que cumpliera este requisito. No era lícito resistirse a un tirano si era ortodoxo; pero un príncipe justo podía ser destronado si fallaba en lo que a las condiciones esenciales de la fe se refiere. De este modo el protestantismo vino a favorecer al mismo tiempo el despotismo y la revolución; y siempre estuvo dispuesto a sacrificar un buen gobierno a sus propios intereses. Derrocaba monarquías y, al tiempo, denunciaba a aquellos que por causas políticas querían destruirlas. Pero aunque, en ocasiones, las monarquías que derribó el protestantismo eran monarquías tiránicas y las sediciones que previno movimientos revolucionarios, el orden que defendía o buscaba establecer nunca fue ni legítimo ni libre, pues siempre era investido con la función del proselitismo religioso[122] y con la obligación de suprimir todo derecho tradicional, social o político, o todo poder que pudiera oponerse al ejercicio de ese deber principal.

El papel que Calvino había jugado en la muerte de Servet le obligó a desarrollar más ampliamente sus opiniones sobre el castigo de la herejía. Así, escribió un breve informe sobre el juicio,[123] aduciendo que los gobiernos estaban obligados a erradicar la herejía, y que aquellos que negaran la justicia del castigo debían ser ellos mismos castigados.[124] Todo el clero de Ginebra firmó el libro para exculpar a Calvino. Pero fue considerado un fracaso, y apareció una refutación tan hábil que causó una gran conmoción en el mundo protestante.[125] Este famoso tratado, muy difícil de encontrar en la actualidad, no contenía —tal y como se ha dicho— «la esencia de esos argumentos que en los últimos tiempos han triunfado en casi todos los países de Europa», como tampoco abogaba por una tolerancia incondicional.[126] Pero arremetía duramente contra Calvino al citar un pasaje de la primera edición de su Institución, omitido después, en el que hablaba sobre la tolerancia. «Algunos de los que aquí se citan —dice el autor— han escrito cosas con un espíritu totalmente diferente. No obstante, citamos como verdadera su

opinión original, pues se escribió bajo la presión de la persecución.»[127] La primera edición —según sabemos por el propio Calvino— se escribió con el propósito de defender a los protestantes condenados a muerte y de poner fin a las persecuciones. Era anónima y trataba, naturalmente, sobre los principios de la tolerancia.

Aunque este libro no denunciaba toda intolerancia y era extremadamente moderado, Calvino y sus amigos se quedaron horrorizados. «¿Qué quedará de la Cristiandad —exclamó Beza— si silenciosamente admitimos lo que este hombre ha expresado en su prefacio?... Nunca, desde los orígenes de la Cristiandad, se había escuchado blasfemia semejante.»[128] Beza tomó bajo su cuidado la defensa de Calvino en un trabajo muy elaborado[129] en el que le resultó fácil citar la autoridad de todos los líderes reformadores en favor de la condena de los herejes y en el que reprodujo todos los argumentos de aquellos que habían escrito sobre la cuestión antes que él. Más sistemático que Calvino, Beza comienza por excluir a todos los que no son cristianos —los judíos, los turcos y los impíos— a quienes no se refiere su trabajo. «Entre los cristianos —continúa diciendo— hay cismáticos que pecan contra la paz de la Iglesia o no creyentes que rechazan su doctrina. Entre éstos, algunos pecan por pura simplicidad y no hay necesidad de castigo cuando su error no es muy grave y no seducen a otros.»[130] Pero los herejes obstinados son mucho peores que los parricidas y merecen la muerte, incluso aunque se arrepientan.[131] «Es obligación del Estado castigarlos, pues todo el orden eclesiástico está sometido al orden político.»[132] En los primeros tiempos, los soberanos temporales ejercían este poder: convocaban a los consejos, castigaban a los herejes, proclamaban sus dogmas. Más adelante, en los tiempos en que reinaba la maldad, surgió el papado, una gran calamidad, pero que, en cualquier caso, era preferible a la anarquía que se defendía en nombre de una piadosa tolerancia.

Las circunstancias de la condena de Servet nos ofrecen el más perfecto y característico ejemplo de la abstracta intolerancia de los reformadores. Servet no era culpable de crimen político alguno, no era residente en Ginebra, estaba a punto de abandonar la ciudad y no se le podía atribuir ninguna conducta inmoral. Ni siquiera abogaba por la tolerancia absoluta.[133] El origen de su apresamiento está en la disputa entre un católico y un protestante acerca de qué partido mostraba más celo en suprimir los peores errores. Calvino, que mucho antes había declarado que si Servet llegaba a Ginebra nunca saldría vivo de allí,[134] hizo todo lo que pudo por obtener la condena de la Inquisición de Viena. En Ginebra se mostró ansioso por que su condena fuera a muerte,[135] apoyado en su labor por las iglesias suizas, pero especialmente por Beza, Farel, Bullinger y Pedro Mártir.[136] Por consiguiente, todas las autoridades protestantes estuvieron de acuerdo en que era justo condenar a muerte a un escritor en cuyo caso faltaban todos los motivos secundarios de intolerancia. Servet no era líder de ningún partido, no tenía seguidores que amenazaran la paz y la unidad de la Iglesia. Su doctrina, al igual que

el luteranismo, era especulativa, sin poder o atractivo alguno sobre las masas. No tenía, como el anabaptismo,[137] consecuencias subversivas para la moralidad ni afectaba de modo directo a la existencia de la sociedad. No tenía nada que ver con Ginebra y, de hecho, sus perseguidores hubieran preferido que se le condenara en cualquier otro lugar. «Bayle —dice Hallam— hace una observación excelente respecto a esta controversia.»[138] Este comentario al que se refiere es el siguiente: «Cada vez que los protestantes se quejan, se les responde con el derecho que Calvino y Beza reconocieron a los magistrados; y hasta el día de hoy no ha habido nadie que no haya fracasado lamentablemente frente a este *argumentum ad hominem*.»

En una investigación sobre la fuente y la conexión de las opiniones que mantuvieron los reformadores protestantes sobre la tolerancia, no se pone en cuestión los méritos de la Reforma o de la persecución. Las teorías que hemos expuesto, que no tienen ninguna conexión con la controversia doctrinal, no pueden afectar a nadie en sus sentimientos respecto al derecho a la persecución religiosa. Aquellos que —de acuerdo con el principio de la Iglesia primitiva de que los hombres son libres en cuestiones de conciencia— condenen toda intolerancia, censurarán por igual a católicos y protestantes. Aquellos que, siguiendo el mismo principio, dan un paso más y llegan prácticamente a invertirlo, insistiendo en el derecho y en la obligación no sólo de profesar sino de extender la verdad, deberán —a nuestro juicio— aprobar la conducta tanto de los católicos como de los protestantes, a no ser que la justicia de la persecución dependa, a sus ojos, de la verdad de la doctrina defendida, en cuyo caso se decantarán por un grupo u otro. Como a estas personas les afecta mucho más la crueldad real de las ejecuciones que el miedo a las falsas teorías, deberán dirigir su indignación contra los católicos del Languedoc y de España. Por su parte, aquellos que juzguen los principios no por los detalles accidentales que afectan a su realización práctica, sino por el razonamiento en el que se basan, llegarán a un veredicto adverso para los protestantes. Sin embargo, estos estudios comparativos tienen muy poco interés. Si lo que nosotros admiramos es la tolerancia, deberemos recordar entonces que los moros españoles y los turcos de Europa fueron más tolerantes que los cristianos. Y si admitimos el principio de la intolerancia y juzgamos su aplicación bajo ciertas condiciones particulares, nos veremos obligados a reconocer que los romanos tuvieron motivos más fundados para la persecución que cualquier otro Estado moderno, dado que su imperio estaba amenazado por el declive de la antigua religión a la que estaba vinculado, mientras que no se ha subvertido la política cristiana por la mera presencia de diferencias religiosas. La comparación es, además, mucho menos razonable, puesto que no hay nada en común entre la intolerancia católica y la protestante. La Iglesia comenzó con el principio de la libertad; como norma y como exigencia. Y una vez que había triunfado el espíritu de la unidad, las circunstancias externas impusieron la intolerancia, a pesar de la libertad que había proclamado

como de las persecuciones que había sufrido. El protestantismo estableció la intolerancia como un precepto imperativo y como una parte de su doctrina, y se vio forzado a admitir la tolerancia por las necesidades de su situación después de que los severos castigos que imponía no hubieran conseguido detener la disolución interna.[139]

Cuando este cambio involuntario tuvo lugar, las sectas que lo habían provocado se constituyeron en los enemigos más acérrimos de esa tolerancia que ellos mismos reclamaban. En la misma época, al otro lado del Atlántico, los puritanos y los católicos buscaron refugio ante la persecución desatada contra ellos por los Estuardo. Escapando por las mismas razones y por la misma opresión, tuvieron la oportunidad de mantener sus propias opiniones en las colonias que fundaron en Massachusetts y en Maryland, y la historia de estos dos Estados muestra objetivamente el contraste entre estas dos iglesias. Por primera vez en la historia moderna, los emigrantes católicos establecieron un gobierno en el que la religión era libre, y con él, el germen de la libertad religiosa que hoy en día prevalece en América. Por su parte, los puritanos revivieron con enorme severidad las leyes penales de su país de origen. Con el transcurso del tiempo, la libertad de conciencia de la colonia católica quedó forzosamente abolida por los vecinos protestantes de Virginia; pero, al mismo tiempo, en la frontera de Massachusetts surgía el nuevo Estado de Rhode Island, fundado por un grupo de fugitivos que huía de la intolerancia de sus compañeros de colonización.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo V

La revolución puritana

A la muerte de Isabel, Inglaterra se apartó políticamente del continente, emprendiendo a partir de entonces una dirección distinta. Mucho antes, algunos observadores políticos como Comynnes y Fortescue habían subrayado los caracteres distintivos y la superioridad de las instituciones insulares; pero éstas no eran lo suficientemente fuertes como para resistir a los Tudor, por lo que la labor hubo de iniciarse de nuevo. Ésta se reinició, a la antigua usanza, apelando a la tradición y a los precedentes. Y cuando pareció que tales criterios no eran del todo convincentes, se afrontó la tarea por medio de principios nuevos, generales y revolucionarios. La combinación, o la alternancia, entre estos dos métodos de acción política es la nota característica de los tiempos anteriores al nuestro.

Cuando el rey Jacobo de Escocia se convirtió en rey de Inglaterra, el país pudo beneficiarse de su insularidad, protegida por el mar. No había ya vecinos hostiles y belicosos que hicieran necesaria aquella preparación militar y aquella concentración de poder que hizo absolutos a otros gobiernos extranjeros. Un oficial inglés se

congratuló en una ocasión con Moltke por el magnífico ejército que éste había formado y mandado. El mariscal sacudió la cabeza y respondió que el ejército alemán era una pesada carga para el país, pero que la larga frontera con Rusia le hacía inevitable.

Jacobo, que en su patria nada había podido hacer contra los nobles y la *Kirk*, tenía una gran idea de la autoridad y unos elevados ideales en relación con lo que un monarca podía hacer legítimamente por el propio país, actuando según su propia razón, su voluntad y su conciencia, en lugar de dejarse zarandear por las olas cambiantes e inciertas de la opinión. Llegó a Inglaterra con la esperanza de que su riqueza, su civilización y su cultura intelectual, que entonces conocían su momento de mayor esplendor, habían de ofrecer un terreno más favorable al arraigo de avanzadas teorías sobre el Estado. Los Estuardo eran tributarios, en alguna medida, de las dos más influyentes y célebres corrientes de pensamiento político de su tiempo. De Maquiavelo habían tomado la idea del Estado como entidad que persigue sus propios fines sirviéndose para ello de expertos que no dependen ya de las fuerzas de la sociedad ni de la voluntad de hombres que desconocen los complejos problemas de la política internacional, de la administración militar, de la economía y el derecho. De Lutero, a su vez, adoptaron su nuevo y admirado dogma del derecho divino de los reyes. De manera coherente, rechazaban una teoría opuesta, que Jacobo conocía bien a través de su preceptor, derivada de Knox y sus maestros medievales, y erróneamente atribuida a Calvino: la teoría de la revolución. Tenían de su parte a los jueces, es decir a las leyes de Inglaterra. Contaban con el apoyo de la Iglesia oficial, guardiana de la conciencia e intérprete reconocida de la voluntad divina. Tenían el afortunado ejemplo de los Tudor, que demostraba que un gobierno puede ser al mismo tiempo absoluto y popular, y que la libertad no era en modo alguno la aspiración absoluta de los corazones ingleses. Y también estaba a su favor la concurrente tendencia de Europa, así como de los intelectuales del país, de Hooker, de Shakespeare, de Bacon. Los mayores filósofos, los teólogos más eruditos, incluso algunos entre los más expertos juristas del mundo apoyaban su causa. No tenían motivo para pensar que ociosos hacendados (*squires*) o provincianos intrigantes entendieran el interés nacional y la razón de Estado mejor que experimentados administradores, y creían poder gozar para el poder ejecutivo de la misma confianza de que gozaban para el judicial. Su fuerza residía en el clero, y el clero inglés profesaba la legitimidad y la ciega obediencia, en indignada oposición a los jesuitas y sus secuaces. El rey, claro está, no podía ser menos monárquico que la jerarquía eclesiástica; no podía renunciar a su apoyo, por lo que el vínculo que le unía a ella era muy fuerte. Partiendo del supuesto de que la voluntad soberana debe siempre dominar y no ser dominada, no había ninguna prueba cierta de que la oposición a la misma sería profunda, temible o sincera. El rápido aumento de la clase media, que era la cuna del sectarismo, no era fácilmente deducible de los ingresos fiscales. Los Estuardo podían convencerse fácilmente de

que no sólo eran más sabios, sino también más liberales que sus opositores, ya que los puritanos no hacían más que reclamar que la herejía se castigara con la muerte. La diferente postura, en lo que respecta a liberalidad, del rey y del parlamento es evidente en el caso de la cuestión católica.

Jacobo I quería evitar las persecuciones. Mediante la discusión con dos hombres de gran cultura, Andrewes y Casaubon, elaboró ideas conciliadoras orientadas a una posible reunificación. Su madre había sido la campeona y mártir de la monarquía católica. Su mujer había sido convertida por los jesuitas. Consideraba defendibles las *Penal Laws* sólo como defensa frente a los peligros políticos, no en materia de religión; y, además, quería llegar a un acuerdo eficaz con Roma que le garantizara la lealtad de los católicos, a cambio del inestimable bien de la tolerancia. El papa Clemente VIII, Aldobrandini, no estaba satisfecho, y envió instrucciones de que Jacobo I no fuera reconocido a no ser que se aviniera a concesiones mucho más amplias. Temía, decía, llegar demasiado lejos a favor de un hereje. Sus cartas no se hicieron públicas, pero llegaron a conocimiento de Catesby, quien se alegró mucho de su contenido. Un rey que podía no ser reconocido era un rey que podía ser depuesto. Cuando sus propuestas fueron rechazadas, Jacobo dictó una proclama contra los clérigos que constituyó la provocación determinante de la conjura. La violencia con que Isabel había defendido su vida contra una multitud de conspiradores había sido juzgada con mucha comprensión. Pero sobre su sucesor no pendía ninguna sentencia de deposición, y la legitimidad de sus pretensiones al trono no era atacable por argumentos como los fraguados contra la hija de Ana Bolena. Los católicos tenían la razonable esperanza de que el tratamiento más favorable que habían recibido al comienzo del nuevo reinado y de la nueva dinastía había de continuar.

Bajo el impacto de la decepción, algunos se consideraron exonerados del juramento de fidelidad y en la necesidad de servirse de sus propios medios de autodefensa. Consideraban a Jacobo como su agresor. No sabemos hasta qué punto conocían la odiosa vulgaridad de su vida y de su conversación, que algunos embajadores extranjeros describían en términos tales que ninguno se atrevió a consignarlos por escrito. En todo grupo puede haber hombres desesperados y violentos capaces de idear crímenes que tratan de disimular bajo el disfraz de los más altos ideales. Podemos recordar ejemplos de tales personajes con ocasión del asesinato de Riccio o de la Defenestración de Praga. Pero aquí las aguas eran más profundas. Algunos de los conjurados, como Digby, eran hombres en otros aspectos de carácter intachable y honorable, a los que ciertamente no se les podía tachar de hipocresía. En la conjura también estaban implicados algunos jesuitas, quienes tan lejos estaban de alentar el proyecto, que recibieron de Roma una prohibición formal de realizar actos violentos. Pero no denunciaron el peligro, silencio que se justificó con el argumento de que, si bien el descubrimiento del complot habría podido salvar a un príncipe católico, el secreto de confesión era tan absoluto como respecto

a un príncipe protestante.

Se impuso la convicción de que estas personas eran incorregibles. El precedente de 1572 [matanza de San Bartolomé] sancionaba el derecho al asesinato. Los doctrinarios de la Liga y sus contemporáneos añadieron a este derecho el derecho a la revolución, aplicando a los príncipes la norma seguida contra protestantes menos ilustres. Nadie sabía con exactitud en qué medida los teóricos estaban divididos sobre este punto y qué sutiles excepciones admitía la teoría. La generación que había conocido a Guy Fawkes permaneció implacable. No así el rey Jacobo. Éste decidió perpetuar una neta división entre los nobles de sangre y sus adversarios, instituyendo a partir de entonces el juramento de fidelidad, que por cierto no dio buenos resultados. Los Estuardo podían legítimamente pensar que los motivos de la persecución por parte de los parlamentarios no se basaban en un auténtico sentido de deber público, sino que lo que en realidad hacían era defender la causa sagrada contra opresores furibundos. Los temas de discusión no eran tan sencillos, ni la línea divisoria era tan neta como suponemos cuando consideramos el resultado que se produjo. La cuestión que había que decidir entre el rey y el parlamento no era la alternativa entre monarquía y república, democracia y aristocracia, la libertad y el monstruo proteiforme que se opone a ella o la traiciona. En muchos aspectos, la causa de los Estuardo se asemeja más bien a la causa de la monarquía constitucional en el continente, por ejemplo en la Francia de Luis XVIII o en la Prusia del emperador Guillermo. Si Bismarck hubiera vivido entonces, habría sido el más resuelto realista, y Cromwell se habría hallado en su salsa.

En casi todas las ocasiones, bajo Jacobo I, la oposición se dejó sentir, y en 1621 fue singularmente importante y anticipadora del futuro. Entonces los Comunes, bajo la dirección de Coke, el jurista inglés más famoso, obligaron a Bacon a dimitir, privando así a los Estuardo del más hábil consejero que jamás habían tenido. Permanecieron, en cambio, el *impeachment* y la responsabilidad de los ministros.

El reinado de Jacobo marca también el comienzo del imperio colonial. Virginia era una colonia aristocrática que se remontaba a la época de las exploraciones y de la búsqueda del oro; Nueva Inglaterra, en cambio, era un asentamiento plebeyo y sectario, fundado por hombres que huían de la opresión. No tenían ideas muy claras sobre los derechos humanos, pero éstas maduraron bajo su gobierno opresivo entre aquellos que eran por éste perseguidos. Había un autogobierno local y una federación en Connecticut, autogobierno espiritual y tolerancia en Rhode Island, y desde aquí ambas instituciones se transmitieron a los Estados Unidos, de modo que cuando llegó el momento, los aristócratas de Virginia, que habían sido expatriados bajo Jacobo I, sobrepasaron a los fugitivos del *Mayflower*: produjeron la Declaración de Independencia y dejaron en herencia a América la libertad religiosa y la función política de la Corte Suprema. De los cinco primeros presidentes, cuatro fueron virginianos. Y en nuestra propia historia, el más capaz de los hombres que se

opusieron a Cromwell [Henry Vane] se había ejercitado en la política práctica en la Bahía de Massachusetts.

El tercer acontecimiento político por el que el reinado del primer Estuardo influyó profundamente sobre el mundo moderno fue la aparición de aquellos a quienes llamamos Congregacionalistas cuando se les considera como una iglesia e Independientes si nos referimos a ellos en su dimensión política. A ellos se debe el que este periodo pueda llamarse Reforma puritana con más propiedad que Revolución puritana. Efectivamente, fue gracias a las sectas, incluidos los Independientes, como los ingleses fueron más allá de las aportaciones de Lutero y Calvino y superaron las ideas del siglo XVI. El protestantismo continental reaccionó ante la postura anglicana, y los exiliados de las sectas inglesas, antes de atravesar el Atlántico, habían estado en contacto, en Holanda, con los más originales e inspirados veteranos de la Reforma alemana. Fue allí donde Robinson desarrolló la doctrina de Robert Browne, figura secundaria y poco atractiva de la cual leemos: «El viejo padre Browne, al ser reprendido por haber pegado a su mujer, aclaró que no la había pegado por ser su mujer, sino por ser una vieja gruñona.»

El poder de los Independientes no radicaba en la teología, sino en la organización eclesiástica. No admitían las fórmulas doctrinarias como algo definitivo, sino que esperaban el desarrollo de la verdad futura. Cada congregación se gobernaba de manera autónoma, y cada miembro de la iglesia participaba en su administración. Lo que les unía era la asociación, no la subordinación. La iglesia era gobernada no por el Estado, por los obispos o por los presbiterios, sino por la colectividad de fieles que la integraban. Era el ideal del autogobierno local y de la democracia. Algunas instituciones que habían sido fruto del proceso histórico fueron abolidas en pro del control popular: la iglesia oficial, la iglesia vinculada al Estado, era considerada como suprema abominación y calificada de Babilonia.

Las consecuencias políticas fueron profundas. Si la supremacía del pueblo era aceptada en el gobierno de la iglesia, no podía rechazarse en el del Estado. Existía un fuerte prejuicio a su favor. «Ninguno de nosotros es superior a los demás — decía Robinson—, sino que todos estamos en pie de igualdad.» Se aspiraba no sólo a la libertad, sino también a la igualdad, y se rechazaban la autoridad del pasado y el dominio de los vivos por parte de los muertos. La soberanía de los amarillentos pergaminos cedía a la luz de la razón. Al no haber una iglesia de Estado, tampoco había un derecho coactivo sobre las conciencias. Se juzgaba la persecución como un asesinato espiritual. La época de Lutero y de la Reforma se consideraba como un periodo de oscurantismo. Todas las sectas tenían que ser libres por igual, lo mismo los católicos y los judíos que los turcos. Los Independientes luchaban, según decían, no por su propia religión, sino por la libertad de conciencia en cuanto derecho natural del hombre. No había lugar en su credo para una prerrogativa especial a

favor de los ingleses sobre las demás naciones, ni de los Independientes sobre las demás iglesias. Todo ello era coherente con la implacable lógica de su sistema, consecuencia directa de sus dogmas sobre la constitución de la iglesia, lo cual proporcionaba a su liberalismo el inestimable fundamento de la religión. No todos ellos tenían la misma visión ni aplicaron los principios con la misma valentía. En materia de tolerancia recibían el apoyo de los Baptistas y, tras la aparición de Penn, de los Cuáqueros, por más que su historiador lo deplora como algo inaudito. En 1641 había en Londres una sola congregación, integrada por sesenta o setenta miembros. Diez años antes, Lord Brooke había escrito que no había en toda Inglaterra más de doscientos noconformistas. Es evidente que su rápido aumento numérico superó todos los cálculos. No fueron los Independientes los que hicieron estallar la Guerra Civil, pero eran lo suficientemente fuertes para orientarla hacia una conclusión, y si bien las consecuencias directas de su victoria acabaron disipándose, sus ideas perduraron.

Carlos, mejor hombre pero peor rey que su padre, no tenía la visión de éste. Cuando, tras la *Petition of Right*, gobernó sin parlamento, no es seguro que lo hiciera por ansias de poder o por motivos religiosos. Se trata de un problema semejante al de la Guerra Civil americana, es decir si los Confederados luchaban por los derechos de los Estados o por la esclavitud. Pensamos que Carlos fue un mártir del anglicanismo. Pero hay un momento en su carrera en que, al precio de una monarquía sin parlamento, habría podido salvar la Iglesia episcopaliana. Estaba en manos de Strafford y Laud, que eran hombres fuertes. Cuando Carlos tenía que pensar y actuar por sí mismo, tal vez sus ideas no siempre eran claras. Estaba ligado a la Iglesia de Inglaterra, pero se despreocupaba de la controversia religiosa. Entre los capellanes de la reina había un tipo muy hábil que aseguraba que los treinta y nueve artículos podían interpretarse en sentido favorable a Roma. «La religión de Roma y la nuestra son una misma cosa», decía Laud. No es extraño que se hiciera sospechoso cuando tantos ministros del rey —Windebanke, Cottington, Weston— se habían convertido al catolicismo, y lo mismo se rumoreaba de otros. Después de Worcester, cuando el conde de Derby era trasladado a Newark para ser ejecutado, un extraño caballero se unió a la comitiva y galopó durante algún tiempo al lado del prisionero. Se dijo que era un sacerdote que le oyó en confesión y le absolvió en la hora de su muerte. Aunque los emisarios de Roma que negociaron con el arzobispo, ofreciéndole el capelo cardenalicio, jamás lograron comprenderle del todo, y no podían explicarse cómo él, que era tan próximo, estuviera sin embargo tan lejos, no tenían ninguna esperanza de convertirlo a su causa. Hubo incluso un momento en que refirieron noticias más prometedoras de Ussher [prelado de la Iglesia nacional irlandesa].

Pero en lo referente a la cuestión religiosa, la oposición política jamás conseguiría arrastrar al país tras ella. Los agentes y mensajeros romanos eran parte de la cuestión religiosa, y no era sólo la jerarquía eclesiástica la que estaba en juego.

Considerando la vieja acusación de que existía un proyecto para que Inglaterra se pasara a Roma, debemos recordar que el arte de comprender a los adversarios es una innovación de nuestro siglo, característica de esta época histórica. Antes, los hombres agotaban sus energías en el esfuerzo de elaborar sus propios pensamientos, ayudados por sus amigos. La definición y comparación de las doctrinas, que tanto espacio ocupan en los escritos actuales, eran antes algo desconocido, y se suponía que quienes se equivocaban lo hacían a fondo.

No podemos menos de plantearnos la cuestión de si las tres grandes víctimas — Strafford, Laud y Carlos— merecían o no su destino. Es cierto que fueron condenados a muerte de manera ilegal y por lo tanto injusta. Por lo demás, no siempre la mayor apertura mental y sabiduría estuvieron del lado del parlamento. Pero nosotros carecemos de un hilo conductor que nos permita orientarnos por el enorme embrollo y complejidad de la política moderna, a no ser la idea de progreso hacia una libertad más perfecta y segura, y el derecho divino de los hombres libres. Juzgados con estos criterios, los tres imputados tenían que ser condenados. Se trata de un principio que va muy al fondo de las cosas y que tiene muy amplias repercusiones, y debemos estar dispuestos a ver cómo se aplica a otros muchísimos casos, en otros países y en otras épocas, especialmente en la que vivimos.

Cuando estalló la guerra, el país estaba dividido de manera bastante equilibrada. El norte y el este eran favorables al rey; pero norte y este eran zonas subdesarrolladas en comparación con el sur-este, que contaba con Londres y los principales centros económicos. La convencional línea que va de South Devon al Humber es demasiado simplista. En efecto, Carlos poseía Oxford y Nottingham, mientras que el parlamento poseía los puertos marítimos, aunque no todos en las zonas de combate, desde Plymouth a Hull, y su influencia llegaba hasta el Severn en Gloucester, y al mar de Irlanda a través del Mersey. Ni por una ni por otra parte, las formaciones se emplearon a fondo, como suelen emplearse los hombres cuando se trata de cuestiones de vida o muerte, y además los ejércitos contendientes solían ser de modestas dimensiones. De ahí que el conflicto fuera desgano y lento, un conflicto en el que las sectas prebiterianas acabaron haciéndose dueñas de la situación, decantándose por el parlamento. Al principio, por falta de energía, se desaprovecharon grandes oportunidades. El escocés Montrose era un soldado genial, pero en Inglaterra dominaban los *Ironsides* gracias a su organización y disciplina. Los autores alemanes de historia militar sostienen que Cromwell fue el mejor comandante de caballería de la guerra moderna, maestro de Federico el Grande y superior a él, y cuya fama se debe sobre todo a su pericia en el arma de caballería. El resultado fue, respectivamente, una victoria aplastante y una desastrosa derrota. Pero como la causa principal de ambas cosas fue el genio de un hombre extraordinario, y el rápido crecimiento y expansión del partido religioso al que pertenecía, los efectos no duraron más allá de su vida. El edificio que había construido fue demolido sin especial esfuerzo, y sin que opusiera resistencia a sus

demoledores. Así, pues, el soldado fue superior al hombre de estado. En los últimos años, la opinión se ha vuelto muy favorable a Cromwell, principalmente gracias a Gardiner. Pero mientras Firth y Morley no ultimen sus trabajos biográficos, no se habrá dicho la última palabra, al menos para nuestra época.

Quienes tanto admiraron al gran Noconformista no deberían dejar de considerar también algunos de sus notables defectos. Al aprobar la Purga de Pride, Cromwell se hizo cómplice del hecho consumado. El coronel Pride expulsó del parlamento a la mayoría con el fin de que la minoría pudiera votar la condena a muerte del rey. Fue un acto ilegal y violento, una flagrante violación de la ley, cometida con fines homicidas. En circunstancias normales, un hecho semejante se habría calificado en términos muy duros. No fue un acto de política clarividente, pues los presbiterianos ultrajados restaurarían a Carlos II sin necesidad de negociación alguna. Por lo demás, cuando el Protector triunfaba y todo le iba viento en popa, lo atribuía a una especial intervención de la mano de Dios. No había sido una mano terrena la que había consumado estos actos, sino que habían sido manifiestamente queridos por la Providencia, y cosas por el estilo. No hay nada más peligroso e inmoral que el hábito mental de santificar el éxito. En tercer lugar, Cromwell fue siempre enemigo de las instituciones libres. Casi ningún inglés en la historia moderna tiene al respecto tan mala fama. A pesar de todo esto, resulta difícil sobrevalorar su habilidad en lo referente al éxito práctico, a la previsión y a las instituciones. Desde este punto de vista, y dentro de estos límites, jamás fue superado por ningún hombre de nuestra raza, aquí o en América.

Como pensadores políticos, tanto Vane como Harrington eran mucho más profundos. Harrington es el autor de lo que los americanos han llamado el mayor descubrimiento después de la imprenta. En efecto, él descubrió por qué fracasó la Gran Rebelión, a la que siguió la reacción bajo Carlos II. Según él, había fracasado porque había omitido la redistribución de la propiedad en el reino. Las grandes propiedades territoriales constituían una sociedad aristocrática sobre la que era imposible construir un estado democrático. Si esas grandes propiedades se hubieran fragmentado en otras más pequeñas, según un plan preciso, la nación se habría encaminado hacia el nuevo orden, y habría aceptado la ley de la igualdad. Por un lado, habría disminuido la pobreza, y por otro habría sido abolida la nobleza. Un temeroso conservadurismo y escrúpulos legales lo hicieron imposible, de modo que el gobierno, por una ley de la naturaleza, se configuró según las formas y fuerzas de la sociedad. No es preciso profundizar tanto para ver que el sistema cromwelliano, obra de una minoría capitaneada por un hombre de eminentes recursos y talentos, se desmoronó cuando el imprescindible líder desapareció.

La República representó el segundo estadio en la vía de la revolución, que se inició en Holanda, llegó a América y a Francia, y constituye el centro de la historia del mundo moderno. En la perspectiva del tiempo, el valor de aquella época no

reside en lo que creó, pues no dejó creaciones sino ruinas; reside en la prodigiosa herencia de ideas que vertió sobre el mundo. Suministró su material a la Revolución inglesa, a la americana (la única que triunfó), a la francesa. Y sus ideas se hicieron eficaces y dominantes mediante la negación de sus orígenes. En efecto, al principio eran teorías religiosas, no políticas. Cuando renunciaron a su paternidad teológica y se tradujeron a los términos científicos de la política, conquistaron las naciones mediante una amplia difusión, como verdades generales, no como productos de exportación británica. Durante mucho tiempo a partir de entonces nos encontramos con muy pocas cosas que superen el conservadurismo de Hobbes o el liberalismo de Vane, de Harrington, de Milton, o de Lilburne en sus momentos más lúcidos. Tal es la herencia legada por el Parlamento Largo, la Guerra Civil y la República.

Se trata de acontecimientos que pertenecen esencialmente a la historia constitucional, y debemos tratarlos con cuidado para no infiltrarnos en territorio ajeno. El tema de fondo es cómo la monarquía absoluta, que precisamente por entonces estaba consiguiendo éxitos tan brillantes al otro lado del Canal, intentó afirmarse en Inglaterra en condiciones aparentemente exentas de peligro, pero fracasó, y con un coste muy alto; y cómo a lo largo de la contienda se desarrollaron unas ideas que acabaron demostrando ser bastante fuertes y suficientemente duraderas para producir una estructura de gobierno constitucional enteramente nueva. Este es el punto en que la historia de las naciones confluyó en su cauce moderno. Es también el punto en que los ingleses se convirtieron en guía del mundo.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo VI

El auge de los whigs

Las ideas liberales, surgidas en círculos de las sectas tanto entre nosotros los ingleses como en América, no se convirtieron en patrimonio común de la humanidad hasta que no fueron desligadas de su raíz teológica convirtiéndose en credo de un partido. Esta transición se produjo en el reinado de Carlos II. Fue la época en que los partidos vinieron a ocupar el puesto de las iglesias como fuerzas políticas.

Un señor me ha escrito para recordarme que los Independientes no renunciaron conjuntamente o en cuanto organización al vínculo entre Iglesia y Estado, ni defendieron la libertad religiosa como principio de gobierno. Pero que hicieron individualmente lo que nunca hicieron en forma colectiva, siguiendo en ello la lógica del sistema. En la Petición de 1616 escribían: «También negamos que una Iglesia nacional, provincial o diocesana pueda ser, a la luz del Evangelio, una Iglesia verdadera, visible, política.» John Robinson escribía: «Es a la Iglesia de

Inglaterra, o Estado eclesiástico, a la que nosotros llamamos Babilonia, y a la que negamos nuestra comunión espiritual.» En 1644 se dijo: «Godwin es un encarnizado enemigo de los presbiterianos, y se pronuncia abiertamente a favor de la plena libertad de conciencia para todas las sectas, incluso las formadas por turcos, judíos o papistas.» El autor del escrito *Qué queremos los Independientes* afirma que considera pecado tanto seguir una conciencia errónea como ir contra ella; pero que oponerse a ella es el pecado más grave, ya que quien comete el más mínimo pecado contra su propia conciencia está dispuesto a cometer también el más grave. Reconoce, pues, que la libertad de conciencia es el mayor bien de Inglaterra.

Cuando dije^[140] que los exiliados ingleses en Holanda estuvieron en contacto con los más inspirados entre los veteranos de la Reforma, me refería a los anabaptistas alemanes. Los baptistas ingleses y los cuáqueros eran tan contrarios al principio de la persecución como los Independientes a que me referí anteriormente.

Sólo dos condiciones se le impusieron a Carlos II para que volviera. Una de ellas era la libertad de conciencia. Cromwell había muerto sin dejar tras de sí una constitución establecida, y sus lugartenientes no tuvieron más éxito que su hijo. El ejército se negó a obedecer a un parlamento de su propia creación, al resto que de él había quedado una vez que Pride había expulsado a la mayoría. Era un parlamento basado no en la ley sino en la violencia, en la actuación de hombres sedientos de la sangre del rey. La solución más simple era restaurar el Parlamento Largo, para otorgar el poder a la mayoría presbiteriana, que había sido excluida, y no era responsable de los fracasos y de la inestabilidad constitucional de los últimos once años. La idea era tan obvia que se les ocurrió a todos: a Monk en Escocia, a Fairfax en York, y al ejército que Lambert había reunido para hacer frente a Monk en Newcastle, y que se dispersó sin combatir por su propia supremacía imperial.

En el segundo volumen del *Richard Cromwell* de Guizot se estudia con justificada atención la consumada habilidad política con que Monk preparó el resultado deseado. En efecto, llamar de nuevo a los miembros excluidos representaba la vuelta al poder de hombres que habían persistido en negociar con Carlos I, hombres que habían sido monárquicos en toda circunstancia. No eran ciertamente favorables a un gobierno arbitrario, pero no había duda de que restaurarían la monarquía. Se desbarató un prematuro levantamiento de monárquicos incautos; y el objetivo de Monk era ganar tiempo, hasta que los más ciegos pudieran percibir lo que era inevitable. Recibió el impulso de Fairfax, quien, a pesar de estar enfermo de gota, tomó su caballo y sublevó al Yorkshire a favor de un parlamento libre. Enarbolando esta bandera, Monk atravesó el Tweed en Coldstream el día de Año Nuevo. Era ya el amo de Inglaterra, y no encontró resistencia alguna en el camino hacia Westminster. Los republicanos, puestos en aprietos, le ofrecieron la corona, que él rechazó. También rechazó la oferta del rey de nombrarle canciller y gran condestable, así como la de enormes sumas de dinero, que, se decía, el general

apreciaba mucho. Estaba seguro de que recibiría su recompensa cuando llegara el momento. El Parlamento Largo abrió el camino a un Parlamento-Convención que renovó las leyes fundamentales, y finalmente derogó los derechos feudales de la corona. Mientras se tomaban estas medidas, Carlos emitió la Declaración de Breda, propuesta por Monk, y recuperó la corona pacíficamente.

El país se alegró de haber sido liberado del malgobierno de la República, que se había dejado sentir fuertemente sobre muchos estamentos, y pensaba que la corona había recibido una lección que no olvidaría fácilmente. El nuevo régimen no fue impuesto por una monarquía victoriosa, sino que era la expresión de un deseo popular. El parlamento conservó su poder, y no hubo reacción política.

Los cambios introducidos tendían a fortalecer no la prerrogativa regia sino a la *gentry*, que era la clase dominante. Esta fue exonerada del pago de los tributos feudales estableciéndose en su lugar una tasa que recayó sobre otros estamentos; algunos de sus miembros fueron trasladados de las ciudades a los distritos rurales; y la milicia, que debía proteger a la sociedad del ejército parlamentario, pasó a manos de la *gentry*. El nuevo orden no fue obra de un partido sino de una clase. Los caballeros dominantes se negaban a toda costa a compartir su poder con el viejo enemigo puritano, y sobrepasaron toda medida en las discriminaciones que infligieron a los noconformistas. Éstos fueron excluidos de todo cargo público, tanto en la Iglesia como en el Estado, incluso en las administraciones locales. De este modo, por medio de un criterio religioso, la clase formada principalmente por eclesiásticos se aseguró para sí misma todo el poder político. Además, añadió también una seguridad política: impuso un juramento a favor de la no-resistencia. Nadie que no fuera lo que más tarde se denominaría un *tory* podía desempeñar un cargo público. Tal era la doctrina anglicana, y el clero se puso a la obra para gobernar el país en unión con la conservadora aristocracia rural basándose en principios trazados por Hobbes, el filósofo del momento, que negaba los derechos, e incluso la existencia misma, de la conciencia.

Clarendon fue ministro, y consideró ingenioso y políticamente hábil suprimir las 'cabezas redondas' eliminando directamente el presbiterianismo. Había reflexionado más profundamente que cualquier otro hombre sobre el problema de la Iglesia y del Estado, llegando a la conclusión de que las divisiones basadas únicamente en modelos de gobierno eclesiástico no pueden mantenerse como algo absolutamente inmutable. El arzobispo Ussher había hecho grandes concesiones a los presbiterianos; Baxter las había hecho al clero episcopal. Se le ofreció la sede de Hereford, y se pensaba que la aceptaría. Leighton, el mayor teólogo puritano en Escocia como Baxter lo era en Inglaterra, aceptó la oferta de una mitra, convirtiéndose en arzobispo de Glasgow. El gobierno restaurado era intolerante, porque con la intolerancia podía ejercer la represión política. Esto no se aplicaba a los católicos. Clarendon se había comprometido a permitir que se beneficiaran de la

indulgencia que posteriormente se concedería en Breda. Cuando emprendió la política de coacción contra los puritanos, fue incapaz de mantener su promesa. Esta situación artificial no pudo mantenerse tras su caída. Los puritanos habían hecho la guerra al trono, mientras que los católicos lo habían defendido. Restaurada la monarquía, proclamaron sus propios principios en una serie de declaraciones voluntarias en las que no faltaban las habituales sospechas y reproches, y que satisfacían plenamente los fines propuestos por el juramento de fidelidad. Nadie podía estar más lejos de la actitud de un Allen o de un Parsons que los benedictinos ingleses o los franciscanos irlandeses que habían celebrado el retorno de la monarquía. Contra tales hombres carecían de fuerza los argumentos de los perseguidores isabelinos.

Tras la caída de Clarendon se intentó una política distinta. El rígido exclusivismo de los puritanos había legado al pueblo inglés un vicio siniestro. Estaban encantados de su insularidad y tenían prejuicios contra los extranjeros. Estos juicios habían tenido por objeto en otro tiempo a España, a causa de las flotas que era preciso abordar y las costas que había que someter a pillaje, y ahora era aún más fuerte contra los holandeses, que eran peligrosos rivales en el mar, tanto en la paz como en la guerra. Era menor, en aquel tiempo, contra Francia, cuyo gran estadista Mazarino había estrechado lazos con la República para luego mantener la amistad con el rey tras la restauración. Una trivial disputa sobre la costa de Guinea se infló hasta convertirse en un serio incidente por el duque de York, que era marino y esperaba reforzar así su propia posición en la patria gracias a su habilidad profesional, en virtud de la cual, por lo demás, sólo había conseguido algunos éxitos parciales. Fue ésta la guerra que terminó con el memorable cambio de frente de la Triple Alianza que unía a holandeses, ingleses y suecos contra Francia. Fue una iniciativa popular pero totalmente ineficaz, y en 1669 Inglaterra abandonó a sus aliados pasándose a Francia. Luis XIV obtuvo un importante éxito diplomático con el Tratado de Dover, que fue el primero de una serie de acontecimientos que acabarían derrocando a la monarquía Estuardo, dando así origen al modelo moderno de constitución.

Poco después de su vuelta a Inglaterra, Carlos había iniciado conversaciones con Roma, que fueron continuadas por uno de sus hijos, nacido antes de Monmouth, y que luego se hizo jesuita. En esas conversaciones habría tratado de obtener ayuda de Alejandro VII, aunque en vano. Entonces Carlos se dirigió a Francia. Decía que era imposible restaurar la autoridad regia si no era a través de la restauración del catolicismo, lo cual a su vez sólo sería posible si Luis le hacía independiente de los Comunes. En enero de 1669, con el consentimiento de Arlington, se preparó un plan consistente en una ayuda de 12.000 libras. Se tomó la decisión de restaurar la Iglesia Católica en Inglaterra con tal despliegue de fuerzas que permitiera a la corona elevarse por encima de las estrecheces económicas impuestas por el parlamento. Para la realización del proyecto Luis adelantó 80.000 libras, y se comprometió, en caso de resistencia, a proporcionar una fuerza armada de 6.000

hombres como guarnición francesa en Inglaterra para la represión de los protestantes. La cantidad era muy inferior a la que Carlos solicitaba, ya que el objetivo del rey francés no era fortalecer la posición de Carlos sino debilitarla. El segundo punto del tratado decía que Inglaterra se comprometía a apoyar cualquier reclamación que Francia hiciera sobre España. Finalmente, Inglaterra debía ayudar a su aliado contra Holanda, a cambio de otras cantidades y de la anexión de Walcheren. Pero se acordó posponer la guerra de Holanda hasta el año 1672. En eso consistía realmente el fantasma llamado *Popish Plot*.

Se trataba en realidad de una conjura que, bajo el manto del catolicismo, pretendía introducir la monarquía absoluta y a hacer que Inglaterra dependiera de Francia no sólo a través de la aceptación de los dineros franceses, sino también mediante el sometimiento al ejército francés. Carlos I y sus ministros habían subido al patíbulo por mucho menos.

Si el acuerdo se hubiera conocido, nadie habría podido prever las consecuencias. Turenne fue puesto al corriente, pues habría que haber contado con él en caso de estallar el conflicto, e informó del plan a una señora conocida suya, la cual se comportó de manera indiscreta. El rey, enfurecido, le preguntó cómo había podido ser tan loco. El mariscal, acostumbrado a la experiencia de verse bajo el fuego enemigo, respondió cándidamente que no era el único hombre en haber sido puesto en ridículo por una mujer, y el rey Luis XIV no halló motivos para proseguir la conversación. Su objetivo político quedaba asegurado, aunque nada se hiciera en Inglaterra para respetar el acuerdo. Tenía a Carlos enteramente en su poder. Bastaba dar a conocer el texto secreto para que el país se levantara contra él: jamás volvería a inspirar temor. Si cualquier otro intento de separarle de su pueblo hubiera resultado insuficiente, éste no podía fallar. Muchos años después, Luis se encargó de que se publicara un libro, escrito por un aventurero italiano, en el que se revelaba el secreto. Para salvar las apariencias, el libro fue prohibido y el autor encarcelado. Pero quedaron 155 ejemplares en circulación, y el imputado fue puesto en libertad al cabo de seis días. Para Carlos, acercarse al parlamento resultaba peligroso. Mucho antes, los hechos habían llegado a conocimiento de Chafesbury, y fueron determinantes para orientar su conducta desde su dimisión del cargo en noviembre de 1673. Comprendió que el plan trazado en el Tratado de Dover era peligroso, y tras el estallido de la guerra de Holanda no había ya muchas fuerzas francesas disponibles.

Carlos trató de conseguir su objetivo de otro modo. Tanto él como su hermano deseaban establecer el catolicismo sin segundas intenciones. No se habían convertido aún, pero tenían intención de convertirse antes de morir. La diferencia estaba en que Jacobo estaba dispuesto a hacer algunos sacrificios por su religión, mientras que Carlos no lo estaba. Pero ambos lo consideraban como la única forma de poner la corona por encima de la ley. Esto podía conseguirse con mayor

seguridad si se reivindicaba el derecho a conceder excepciones a los castigos e impedimentos impuestos por el parlamento. La idea, acariciada desde 1662, maduró al cabo de doce años, cuando las *Penal Laws*, así como la intolerable legislación de Clarendon contra los puritanos, que habían sido concebidas como la salvaguardia de la monarquía, quedaron sin efecto. Los ministros, incluido Shaftesbury, esperaban obtener el apoyo de los noconformistas, esperanza que resultó fallida. Los disidentes, habiendo recibido la seguridad de que el parlamento les ayudaría en caso de no aceptar las propuestas del rey, se negaron a aceptarlas. El objetivo de la declaración del rey era demasiado evidente, y en realidad había sido reivindicado demasiado a las claras. Precisamente entonces el duque de York se convirtió al catolicismo, y, aunque el asunto no se hiciera público, se tenían de ello fundadas sospechas. Algunos ministros aconsejaron a Carlos mantener su oferta de indulgencia y su reivindicación del derecho de excepción. Pero Carlos cedió y aceptó la derrota. Cedió porque Luis se lo aconsejó, prometiéndole un número mayor de regimientos, respecto a los pactados, apenas estuviera de nuevo en paz con los holandeses.

La Cámara de los Comunes completó su victoria con la aprobación del *Test Act*, en virtud del cual los católicos quedaban excluidos de los cargos públicos. El duque de York presentó su dimisión de Lord Alto Almirante. Era, dijo, el proyecto de privarle de la sucesión al trono. En noviembre de 1673 Shaftesbury, que había promovido la Declaración de Indulgencia, dimitió de su cargo y pasó a la oposición, para cuyos fines Luis le envió 10.000 libras. Conoció por Arlington los principales puntos del Tratado de Dover, y en el siguiente mes de enero el secreto se hizo público sustancialmente en un panfleto, que ha sido reimpresso en los *State Tracts*. Desde aquel momento su principal objetivo fue excluir del trono a Jacobo.

En 1676 el duque de York dio a conocer que se había convertido al catolicismo. El anuncio fue tan gratuito que el pueblo lo entendió como signo de que se sentía fuerte con el apoyo que el rey de Francia le había prometido. Se mantenía siempre fiel a la política trazada en el Tratado de Dover, que su hermano en cambio había abandonado, y todavía esperaba la ocasión de imponer con la fuerza la restauración de su iglesia. Todo esto se sabía perfectamente, y su enemigo, Shaftesbury, fue implacable.

Al cabo de cinco años desde su dimisión del cargo, en septiembre de 1678, entró en escena Titus Oates. Aún se desconoce quién fue el que le introdujo, junto con los otros testigos, Bedloe, Dangerfield y Turberville (aquel que había recibido 600 libras por su testimonio contra Strafford). Quien planeó todo esto no fue ciertamente Shaftesbury, quien no habría esperado tantos años. El papel que desempeñó en el asunto se limitó a aprovecharse de la alarma popular para destruir al duque de York. Por tanto, a partir del verano de 1678 hubo un segundo complot. El primero, que consistía en el Tratado de Dover, fue tramado por los consejeros católicos del rey,

Arundel, Bellasis, el historiador Belling y Leighton, hermano del gran arzobispo. El segundo era el complot protestante contra los católicos, sobre todo el duque de York. La indignación contra el verdadero complot, el de Dover, fue esencialmente política.

En febrero de 1675 la oposición propuso a Jacobo restablecer sus cargos si abandonaba su alianza con Luis. Cuando el embajador imperial, en julio de 1677, se lamentó del grito «No a los papistas», la oposición replicó que no se trataba de una cuestión religiosa, sino de libertad. Pero en el caso de Oates y sus colegas la motivación política pasaba a un muy segundo plano frente a la religiosa. Al principio las pruebas eran muy frágiles. Oates era un hombre ignorante, y el crédito que se le había concedido dependía exclusivamente de la alarma y la desconfianza generadas por el plan de *coup d'état*. Godfrey, el magistrado que llevó a cabo la investigación, advirtió a Jacobo que el secretario de la duquesa de York estaba implicado. Su nombre era Coleman, y tuvo tiempo para destruir sus documentos. Pero algunos de ellos fueron secuestrados. Hablaban de un gran golpe que se estaba fraguando contra los protestantes. Resultó también que Jacobo estaba al servicio de Luis, y que había pedido al confesor de éste, el padre La Chaise, la suma de 300.000 libras para poder independizarse del parlamento. Se suponía que si hechos tan graves habían aparecido en los papeles que no habían sido quemados, tenía que haber otros hechos más graves aún en los que habían sido destruidos. Se demostraba que el plan de Dover estaba aún en pie y que seguía siendo peligroso.

Entonces el magistrado que había advertido a Jacobo se esfumó. A los pocos días apareció su cuerpo sin vida a los pies de Green Berry Hill, hoy Primrose Hill, y una de las más extraordinarias coincidencias, tan interesantes en el estudio de la crítica histórica, fue que los hombres ahorcados por el asesinato se llamaban Green, Berry y Hill. Naturalmente, se suponía que Godfrey había sido asesinado porque sabía demasiado.

Durante algún tiempo, la excitación fue enorme. El día en que fueron ajusticiados dos jesuitas, uno de los diplomáticos católicos escribió que nada podía salvar la vida de todos los católicos de Londres. Aprovechando el sentimiento popular, Shaftesbury propuso que Jacobo fuera excluido de la sucesión a causa de su religión. La corona pasaría a la heredera más próxima, la princesa de Orange. La propuesta fue rechazada por los lores. Mientras tanto, el segundo *Test Act* excluía a los pares católicos de la Cámara de los Lores. Jacobo se retiró de la asamblea, del palacio y finalmente del reino.

El segundo *Exclusion Bill* se inspiraba no en su religión sino en su política, es decir en su traicionera relación con el rey de Francia. Quienes se oponían a la exclusión proponían una limitación del poder real de un modo parecido al que acabaría imponiéndose. Carlos prefería esta enmienda a la constitución a una ley que permitiera al parlamento regular la sucesión. Guillermo de Orange se opuso

enérgicamente, puesto que las mismas limitaciones se mantendrían cuando su esposa hubiera de subir al trono. Halifax, que había conseguido hacer prevalecer el *Limitation Bill* sobre el *Exclusion Bill*, aseguró al príncipe que jamás sería aplicado, ya que en todo caso Jacobo no tenía ninguna esperanza de suceder a su hermano. Su único fin al proponer esta ley era proteger la sucesión, según la ley, frente al control parlamentario.

Con el fin de obtener pruebas que comprometieran las expectativas de Jacobo, se decidió entonces someter a juicio a los pares católicos. El primero fue Stafford. No estaba ciertamente al tanto del fatal tratado; pero esta vez el plan se elaboró con gran habilidad. Aunque Stafford era totalmente inocente, el conde Thun, diplomático austriaco, quedó profundamente impresionado por la gravedad de la acusación contra él y por la debilidad de la defensa. Stafford fue decapitado entre gritos de execración y exaltación. Luego vino Arundel, quien sabía bastante para poder comprometer al duque. Pero el plan fracasó: en el proceso contra Stafford no se había descubierto nada que pudiera ayudar a la causa de la exclusión, con lo que se originó un sentimiento de repulsa popular. Entonces fue propuesto Monmouth. Si Jacobo no podía ser excluido, debía dejar paso a Monmouth, una vez que éste fuera legitimado. Se presionó al rey para que le reconociera. Se dijo que una caja negra contenía las pruebas del matrimonio de su madre. Se habló de un obispo que lo sabía todo al respecto. El propio Monmouth aceptó la idea. Al morir el duque de Plymouth, se negó a ponerse de luto. Decía que no tenía por qué llevarlo tratándose de un hermano ilegítimo. Después del *Test Act*, el *Exclusion Bill*, y la sucesión de Monmouth, el infatigable Shaftesbury tenía aún una carta que jugar: intentó provocar una insurrección. Cuando vio que era imposible trazar una distinción entre insurrección y asesinato, pensó que su propia posición se había hecho demasiado peligrosa, y huyó al extranjero. Russell y Sidney fueron ajusticiados. Carlos triunfó sobre sus enemigos. Debía su victoria al rey de Francia, quien le había proporcionado 700.000 libras, permitiéndole así gobernar sin parlamento durante tres años.

Fue durante este conflicto contra las amenazadoras sospechas del Tratado de Dover cuando se aprobó la ley del *Habeas Corpus* y tomaron forma en Inglaterra los partidos políticos. En general, las viejas familias aristocráticas, guiadas por el clero y los abogados, se habían pronunciado a favor de la prerrogativa regia, de la doctrina de la obediencia pasiva, del poder irresistible y absoluto de lo que Hobbes llamaba el Leviatán, entendiendo por tal el concepto abstracto del Estado. Tenían verdadera pasión por el orden, no por la opresión; apreciaban el buen gobierno tanto como sus adversarios, pero creían que no estaba garantizado si se cuestionaba la autoridad soberana. Era el partido de la Corte, conocido con el nombre de *Tories*. Con el transcurso del tiempo, después de la Revolución, conocieron varias fases de desarrollo; pero al principio eran tan sólo defensores de la autoridad regia contra toda agresión, carentes de cualquier idea original.

El *Country Party* era el partido de la reforma. Estaba formado por gente que había sido excluida de los cargos públicos en virtud del juramento de no-resistencia. Creían en la legitimidad de la guerra que el Parlamento Largo había emprendido contra el rey, y estaban dispuestos, si era el caso, a ir a la guerra incluso contra Carlos II. Tal era la distinción fundamental entre ellos y los tories. Les horrorizaba la revolución, pero entendían que en casos extremos estaba justificada. «Los actos de tiranía —decía Burnet— no justifican la resistencia de los súbditos; pero sí la justifica una completa subversión de su constitución. » Cuando Burnet y Tillotson exhortaron a Lord Russell a abrazar esta doctrina, éste contestó que sobre esta base no veía ninguna diferencia entre una constitución legal y una constitución turca.

La historia *whig* muestra una renuncia gradual a las tesis moderadas de Burnet, según las cuales la resistencia sólo se justifica cuando existe una provocación extrema, así como un progresivo acercamiento a la doctrina de Russell, en la que se basó la Revolución americana. El objetivo último de los *whigs* no era distinto del de sus padres en el Parlamento Largo. Deseaban seguridad frente a la injusticia y la opresión. Los vencedores de la Guerra Civil habían buscado esta seguridad en una república, y en este intento su fracaso fue total. Era evidente que se equivocaban al pretender abolir la monarquía, la Iglesia oficial y la Cámara de los Lores. Efectivamente, todas estas instituciones habían vuelto, restauradas por una especie de fuerza de la naturaleza, no por el poder de los hombres.

Los *whigs* tomaron en serio esta lección de la experiencia reciente. Consideraban contraria a toda ciencia la destrucción de una fuerza política realmente existente. Monarquía, aristocracia, clero eran realidades que era posible hacer inocuas, que podían ser corregidas, limitadas, y que podían conservarse. La verdadera esencia del nuevo partido era el compromiso. Pensaban que era un error sostener un principio hasta la muerte, llevar la situación hasta el límite, fijar la mirada en un solo aspecto, preferir las abstracciones a la realidad, no tener en cuenta las circunstancias concretas. Eran un punto decepcionantes, demasiado apegados a las soluciones intermedias. Su filosofía, o mejor su filósofo, John Locke, es siempre razonable y sensato, pero también blando y apocado. Se fueron asociando con grandes intereses presentes en la sociedad inglesa, con el comercio, los bancos, la *city*, con los elementos progresistas, aunque egoístas, entregados a lo privado, no a los fines nacionales. En la medida de lo posible, eran partidarios de la razón, tanto ética como políticamente. Pero procedían con cautela cuando se trataba de ir más allá de las escuetas necesidades del momento. Se trataba de un grupo de hombres más que de una doctrina, y la idea de fidelidad para con sus compañeros era a menudo más fuerte que la fidelidad a la verdad. Los principios generales se hacían notar tan poco en su sistema que algunos excelentes escritores llegaron a sostener que los *whigs* se reducían a ser ingleses, noconformistas, ligados a la monarquía limitada, sin posibilidad de exportación al extranjero. Se precisó mucho tiempo para que

superaran los angostos límites de la sociedad en que habían surgido. Pasaron cien años antes de que el whiggismo asumiera su carácter universal y científico. Los discursos americanos de Chatham y Camden, los escritos de Burke entre 1778 y 1783, *la Riqueza de las naciones* y los tratados de Sir William Jones denotan un gran desarrollo. Los límites nacionales han sido superados; los principios se han vuelto sagrados, independientes de los intereses. La Carta de Rhode Island se consideró entonces mejor que la constitución británica, y los estadistas *whigs* brindaban por Washington, celebraban la resistencia de América y presionaban para el reconocimiento de su independencia. La evolución es totalmente coherente; y el discurso de Burke a los colonos es la lógica consecuencia de los principios de libertad y de la idea de una ley superior a los códigos y a las constituciones locales, que habían constituido el punto de partida del whiggismo.

Es la suprema conquista de los ingleses, y la herencia que han dejado a los demás pueblos; pero los padres de la doctrina fueron hombres totalmente infames. Erigieron el monumento que perpetuaba la idea de que los católicos habían pegado fuego a Londres. Inventaron la Caja Negra y el matrimonio de Lucy Waters. Instruyeron, alentaron y recompensaron al asesino Oates. Declararon que el príncipe de Gales había sido introducido subrepticamente en el lecho de la reina dentro de un calentador[141]. Fueron cómplices de los asesinatos de *Rye House*, conjura que fue su desastre. Carlos triunfó y no perdonó a sus enemigos. Cuando murió, a pesar del Tratado de Dover, de su interesado sometimiento a Francia, su deliberado proyecto de derrocar las libertades de Inglaterra, Jacobo, principal imputado de todo ello, le sucedió con un poder idéntico. Los derrotados *whigs* estaban a merced de Jeffreys.

Pero cuarenta años de agitación habían producido la levadura que levantaría el mundo. El sistema revolucionario se salvó, porque el rey no supo aprovecharse de su ventaja. El partido *whig* se apoderó del Estado en virtud de una serie de acontecimientos que son los más significativos de la historia inglesa.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo VII

La revolución inglesa

Tres cuartos de siglo de conflictos y experimentos, desde la caída de Bacon a la muerte de Carlos II, acabaron en fracaso, y cuando Jacobo subió al trono, el gobierno inglés se alineó con la monarquía continental.

La Cámara de los Comunes se negó a oír las advertencias de Seymour y votó, *nemine discrepante*, un impuesto que, con el crecimiento del comercio, muy pronto alcanzó casi los dos millones de libras. El rey tenía poder para mantener aquel parlamento leal y obediente por el tiempo que se le antojara, sin que estuviera

obligado a convocarlo anualmente. Tenía el control sobre los distritos electorales. La prensa no era libre, y los trabajos del legislativo eran hurtados al conocimiento público. Los jueces podían ser destituidos a discreción, hasta llenar los tribunales de partidarios de la prerrogativa real. Existía un ejército financiado con dinero extranjero que podía ser llamado en cualquier momento. La obediencia pasiva se enseñaba como un precepto en las universidades y como un dogma religioso por la Iglesia.

No era ningún secreto que Jacobo estaba resuelto a gobernar como dueño absoluto, a abolir las limitaciones y salvaguardias de la constitución. Penn, exponiendo sus intenciones a Guillermo de Orange, declaró que el rey lo quería todo o nada. Había admitido repetidamente que se proponía conseguirlo mediante la creación de un ejército permanente y la reivindicación del derecho de dispensa del cumplimiento de la ley. El ejército permanente se lo proporcionó la rebelión de Monmouth. Aunque ésta no fue apoyada ni por los exclusionistas ni por los limitacionistas, y aunque se llevó a cabo de una manera lamentable, hubo sin embargo un momento de peligro para la corona.

Era opinión general que el ataque nocturno a Sedgemoor habría tenido éxito, y que el ejército real habría sido destruido, si los rebeldes, en lugar de delatar su acercamiento con los mosquetes, hubieran llegado a los acuartelamientos enemigos armados simplemente de hachas y hoces. Lo ocurrido benefició al rey, quien tenía medios suficientes para mantener una fuerza armada que ascendía a 14.000 hombres.

Carlos había sufrido una crónica falta de dinero debido a los escándalos de dilapidación de su corte. Había media docena de títulos ducales que tenían que ser financiados con rentas igualmente ducales, y habían obligado al rey a convertirse en un pensionado dependiente del generoso pagador francés. A su muerte, esta situación cambió, y Catalina Sedley desapareció de Whitehall. Es cierto que su ausencia no duró mucho tiempo, y que tenía quienes le hacían la competencia, si bien menos conocidas. Pero al menos se observó una decorosa economía en un sector del gasto en el que había sido escandalosa. A pesar de ello, Luis XIV se apresuró a ofrecer ayudas pecuniarias al frugal Jacobo como lo había hecho con el extravagante Carlos. Envío una suma de 60.000 o 70.000 libras, que en parte resultaba de atrasos ya debidos. Esta cantidad debía pagársele sólo en caso de que Jacobo se encontrara en dificultades tras proclamar la libertad de conciencia. Si no se producían tumultos, la suma no se pagaría. Y cuando la sesión parlamentaria finalizó sin que el rey tomara ninguna medida al respecto, Luis dio la orden de que ese dinero le fuera devuelto. En el otoño de 1685 Jacobo procedió a adoptar esta medida. Había ganado. Su cumpleaños, en octubre, se celebró de una forma más solemne de como jamás se celebrara el de su hermano, y las atrocidades de los tribunales occidentales no influyeron negativamente en la opinión pública sobre el

rey.

Entonces dio a conocer sus planes. Junto al ejército permanente y la revocación del *Habeas Corpus*, reclamaba el poder de dispensa. Nadie pensaba que el jefe del ejecutivo perseguiría a su propia religión. Admitir su derecho de sucesión significaba que el Código isabelino no se aplicaría en la práctica. Los católicos no deseaban otra cosa: les bastaba con no tener que soportar opresión alguna. Halifax, el más hábil aunque no el más poderoso de los ministros de Jacobo, estaba de acuerdo, y no tenía nada que oponer al nombramiento de un moderado número de católicos para cargos públicos. El príncipe de Orange era de la misma opinión. Quedaba, pues, asegurada la tolerancia, y la época de la persecución había concluido. Todo esto no sirvió para que Luis XIV, en el mes de octubre, dejara de suprimir la religión protestante en Francia. Y tampoco sirvió de nada al propio Jacobo, pues nada añadía a su poder. Insistió en introducir la tolerancia a través de una dispensa de las leyes, por su derecho de prerrogativa, y en derogar el *Test Act*. Pero éste representaba una garantía contra el poder arbitrario, al privarle del apoyo de católicos en cargos públicos. Su deseo de poder arbitrario era notorio, y el país no creía que su celo por la libertad de conciencia fuera sincero. La gente creía con toda razón que Jacobo pedía más de lo que pudiera satisfacer las justas y obvias necesidades de su Iglesia con el fin de reforzar su prerrogativa, y que si era tolerante, era con el propósito de conseguir el poder absoluto. Profesaba abiertamente el principio según el cual la tolerancia es la condición necesaria del absolutismo. Instó secretamente a Luis XIV a que revocara el Edicto de Nantes, y se resistía a conceder que se efectuaran colectas en favor de los prófugos hugonotes.

Más tarde, cuando él mismo se vio en el exilio, y nada podía ser más inoportuno, en la corte francesa, que la profesión de simpatías hacia la tolerancia, con seriedad y coherencia siguió proclamándola. Y es muy posible que entonces fuera realmente sincero y que se hubiera producido en él un verdadero cambio. Otro cambio se produjo cuando conoció al famoso Rancé, que había convertido la abadía de La Trappe en el más prestigioso lugar religioso de Francia, retiro favorito de hombres como Bossuet y Saint-Simon. También Jacobo fue a visitarle; mantuvo correspondencia con él, y sesenta de sus cartas se han conservado. En Versalles nadie comprendía cómo tanta devoción podía compaginarse con tan grande tolerancia religiosa. Las cartas a Rancé demuestran que la religiosidad de Jacobo cuando ocupaba el trono era bastante superficial. Nada seguro podemos decir sobre si posteriormente las cosas cambiaron, como se creía en Francia. Y en relación con esto, será conveniente aludir al intento de asesinato.

Un teólogo irlandés, Martin de Connemara, sugirió que, en tiempo de guerra, sería conveniente que una patrulla bien elegida se dedicara a la tarea de tender una emboscada al príncipe de Orange y lo matara. Decía que sería un acto de guerra legítimo. Luis XIV no precisaba de tales justificaciones, y envió a un agnóstico

llamado Grandval a que le liberara del molesto príncipe. Berwick prefirió el consejo del teólogo, y, durante la batalla de Landen, condujo a una tropa de 200 hombres a caballo al lugar en que se encontraba su pariente, incitándoles a darle muerte. Tres años después, en 1696, se encontraba en Londres, en contacto con los jefes de la conjura, los cuales sostenían que no se habría tratado de asesinato si el rey hubiera sido muerto en el camino de Hampton Court mientras iba rodeado de sus guardias. Un faro de señales en Shakespeare's Cliff transmitiría la noticia al otro lado de la Mancha, y Jacobo podría regresar a su patria a bordo de barcos franceses. Cuando la conjura se complicó, Berwick huyó, y se encontró con su padre al cambiar de caballos en Clermont. Al enterarse de cómo estaban las cosas, Jacobo siguió su camino hasta Calais, y aquí, mientras esperaba la deseada señal en el horizonte norteño, escribía cartas edificantes al abate de Rancé. Cuando se descubrió la conjura, mostró la más profunda simpatía hacia los asesinos, sin que jamás condenara su crimen.

La serie de operaciones que le llevaron a perder la corona constituye un drama en tres actos. En primer lugar, trató de obtener el apoyo de la Iglesia oficial. Cuando este intento fracasó, se volvió contra la Iglesia y trató de ponerse de acuerdo con los disidentes. Entonces fue cuando abrió aquella disputa con el clero que habría de resultarle fatal. Jacobo no creía que la religión protestante tuviera un peso real. Sunderland le aseguraba que al cabo de dos años no quedaría ni un solo protestante en Inglaterra si cesaba la represión. Dos hechos realmente notables ofuscaron su mente. En primer lugar, la teología profesada por los más recientes prelados de Carlos. Al arzobispo Bramhall a duras penas se le podía distinguir de un anglicano; el arzobispo Leighton estaba muy próximo a los jansenistas. Una doctrina inspirada en el catolicismo romano fue adoptada por Montagu, otra por Thorndike, una tercera por Isaac Barrow. Bull recibió los agradecimientos del clero francés por haber defendido a los primeros Padres de la Iglesia frente a los más doctos jesuitas. Para una mente ignorante y estrecha todos estos hechos apuntaban a una conclusión: la inestabilidad y falta de solidez del sistema anglicano. Estaba después el sorprendente derrumbamiento de los hugonotes franceses. Luis se gloriaba de haber efectuado en pocos meses, sin ejercer violencia alguna, 800.000 conversiones, y Jacobo estaba deseoso de creerlo. Se preguntaba, dice Barillon, por qué él no podía hacer lo mismo en Inglaterra. Deseaba que las Congregaciones romanas examinaran la cuestión de si los obispos ingleses podían conservar sus sedes. Algunos decían que en todo caso estarían mejor que el clero católico acusado de jansenismo. De algo estaba absolutamente seguro: la Iglesia católica jamás opondría resistencia a su autoridad. El obispo de Winchester le sugirió que no contara con la obediencia pasiva de los hombres de Iglesia. Jacobo respondió que el obispo había perdido su valor.

Habiendo decidido arriesgar una disputa con los anglicanos reales, se arrogó el poder de dispensa. Existían precedentes a su favor; podía contar con argumentos no

sólo en el pasado sino también en el futuro, y de hecho Guillermo III seguiría su ejemplo; podía reivindicar que actuaba guiado por la razón de Estado contra un vergonzoso prejuicio y una sórdida pasión. La mayor figura histórica de su época, William Penn, estaba de su parte, y fue a explicar las razones de su línea política al príncipe de Orange. Luis XIV le animó a seguir adelante. Y a pesar de que la comunidad católica inglesa estaba en contra, sus más cercanos consejeros, hombres al servicio de intereses franceses, o supervivientes del Tratado de Dover —Arundel, Bellasis, Dover, Tyrconnel—, fomentaron su obsesión. Unos cuantos altos cargos — sostenía— harían más por el catolicismo que muchos a quienes se les permitiera oír tranquilamente la misa.

No debemos imaginar un siniestro tirano que rumia planes de opresión, sino un absolutista poco inteligente, en manos de unos hombres —algunos de los cuales capaces y en cierto modo sinceros— que le proponían con insistencia argumentos plausibles. Así, cuando el primado y seis obispos protestaron contra la Declaración de Indulgencia, Jacobo los mandó a la Torre. Sunderland aconsejaba cautela. Decía que aún no había llegado la hora de adoptar medidas extremas. Pero los miembros más extremistas del consejo pensaban que tenían a sus enemigos a su merced, y eran mayoría.

Jacobo pensó que estaba ganando, ya que precisamente entonces nació el Príncipe de Gales. El futuro de su política estaba asegurado.

La corona no pasaría al jefe de los intereses protestantes en Europa. Los enemigos de Jacobo, dijo el enviado imperial, daban por perdida su propia causa. En su desesperación, inventaron luego la patraña del calentador.^[142] Había llegado la gran oportunidad de Jacobo. Podría proclamar una amnistía con motivo del acontecimiento que tan profundamente había cambiado su suerte. Los siete obispos serían liberados sin proceso, y se evitaría así la amenazadora catástrofe. El rey, contra la opinión de sus consejeros, contra Sunderland, contra el nuncio apostólico, incluso contra Jeffreys, decidió seguir adelante. Pretendía que los obispos fueran juzgados y condenados, para ser luego perdonados. De este modo su victoria sería completa. Pero los obispos fueron absueltos, y el ataque del rey a la Iglesia acabó en derrota.

Aquel mismo día el almirante Hebert, disfrazado de marino, partió para invitar al príncipe de Orange a que viniera. La invitación la había escrito el hermano de Algeron Sidney, y llevaba la firma de siete personajes importantes, dispuestos a arriesgar su vida. Muchos otros aceptaban el plan, que no era en modo alguno iniciativa de un partido. La acción resultaba inevitable tras el nacimiento del príncipe hereditario, pero se aplazó hasta que la disputa entre la Corona y la Iglesia quedara solventada. Quienes participaban en el proyecto aseguraban a Guillermo que el Príncipe de Gales era una impostura, por lo que se imponía que él viniera a reivindicar su propio derecho a la sucesión, así como las libertades de Inglaterra.

Guillermo de Orange no había intrigado para que la corona pasara a su esposa antes de tiempo, y había dado a su tío muchos buenos consejos. Él se contentaba con que Inglaterra no se le opusiera en el conflicto que mantenía con Luis XIV. De su parte estaban los Habsburgo, y era fundamental que también lo estuvieran los ingleses en caso de que respondiera a la invitación de sus amigos. Se había preparado para ello ya desde que envió a Dykvelt en 1687, y había pedido a los estados de Holanda que estuvieran preparados 25 barcos de guerra y 9.000 marinos para afrontar el peligro que amenazaba desde Francia.

Jacobo se alarmó y advirtió a Guillermo que la sucesión no era segura en absoluto. Luis, a quien le horrorizaba la perspectiva de que su más hábil y temible enemigo se instalara en Whitehall, prefería que la princesa Ana precediera en la sucesión al trono a su hermana mayor. Para hacer más fuerte su petición ante el padre de ella propuso que la princesa se convirtiera al catolicismo, y envió a tal efecto diversos libros de controversias. Jacobo, por su parte, dijo a Guillermo que, si él no lograba su intento de conseguir el poder absoluto, no habría corona alguna que heredar en Inglaterra, sino sólo una república. Dykvelt había llevado adelante la negociación secreta que finalmente se convirtió en la invitación del 30 de junio.

Una negociación aún más delicada se llevó a cabo en el continente. Guillermo no podía permitir que su expedición apareciera como ligada a una guerra de religión. En tal caso, perdería la alianza del emperador, que constituía el verdadero quicio de su política. Leopoldo era un hombre devoto y escrupuloso, y ciertamente no iba a acoger de buen grado una empresa que sustituiría una dinastía católica por otra protestante en Inglaterra. Sólo había una manera de obtener su ayuda. Para lograr el apoyo del Imperio era requisito indispensable contar con el del papado. En una cuestión religiosa, Leopoldo se decantaría sin más por el papa. Guillermo envió a Roma a uno de sus generales, el príncipe de Vaudémont, y, a través del conde Dhona, abrió una correspondencia con el Vaticano. Aseguró que los católicos obtendrían una tolerancia de la que jamás habrían podido estar seguros bajo Jacobo. Se lograría no sólo una importante ventaja política derivada del apartamiento de Inglaterra respecto a los intereses de Francia, sino también un beneficio positivo y tangible para la Iglesia de Roma. El papa así lo entendió y dio su aprobación, inclinando a los Habsburgo a favor del Gran Libertador. Tal es el toque de misterio de la Revolución de 1688: Jacobo, el campeón de la Iglesia, se enemistó con Roma.

El papa, Inocencio XI Odescalchi, es una figura rara y original, y Jacobo decía justamente que ningún hombre como él había ocupado la sede de Roma desde hacía siglos. Inició la reforma de la corte pontificia sobre todo mediante la abolición del nepotismo. Durante todo el siglo sus predecesores habían fundado grandes familias principescas —Borghese, Ludovisi, Barberini, Pamphili, Chigi, Rospigliosi, Altieri. Estas grandes familias se habían enriquecido con los despojos de la Iglesia, y cuando los fundadores de las mismas morían sin haber devuelto nada, quienes se

oponían al nepotismo afirmaban que habían muerto sin arrepentirse, por lo que iban a parar a aquellas regiones infernales en que Dante se deleitaba en colocar a los pontífices de su tiempo. En su celo por una estricta moralidad, Inocencio intentó rectificar la doctrina casuística, encontrando así la oposición de los jesuitas. En Francia se le tomó por jansenista, y en Inglaterra Oldmixon le calificó de papa protestante. Se preocupó, como nadie lo había hecho desde los tiempos de la Reforma, de encontrar un remedio a las divisiones de la cristiandad occidental. El movimiento —fomentado por ambos lados— no había cesado desde que Richelieu era ministro y Grocio embajador en París. Inocencio sancionó un proyecto de concesiones que fue considerado satisfactorio en las universidades de la Alemania protestante.

Cuando Luis revocó el edicto de tolerancia, el papa no disimuló su disgusto. Al final se vio obligado a permitir *Te Deum* y luminarias; pero no ocultó su escepticismo sobre el apostolado armado realizado por misioneros con botas. Era resueltamente contrario al sistema galicano, del que derivaba la persecución. Jacobo II le resultaba odioso por muchos motivos. Ante todo, en cuanto defensor de los intereses franceses, tanto en política como en religión. En efecto, al igual que Luis, Jacobo era un galicano en lo referente a cuestiones eclesiásticas. Cuando un inglés defendió proposiciones ultramontanas en un debate celebrado en Lovaina, manifestó su indignación porque semejante ataque se hubiera permitido en su presencia ostentando la plena autoridad real. Había ofendido al papa enviando como embajador suyo a Lord Castlemaine, ridículo no sólo por ser el marido de la duquesa de Cleveland, sino también por ser el autor de un libro en el que defendía la causa de la tolerancia con el argumento de que los católicos debían ser tratados en Inglaterra del mismo modo que los protestantes en Francia. De mala gana consintió el papa que su agente, D'Adda, fuera nombrado nuncio; pero cuando Jacobo nombró consejero privado al jesuita Petre, asignándole su propio apartamento en Whitehall, e hizo saber que sería más apropiado para esa posición que fuera nombrado obispo o cardenal, Inocencio se negó a ello.

Petre echó la culpa al nuncio, y los jesuitas pidieron que fuera enviado fuera del país. El rey dijo que se veía en la necesidad de prescindir de la corte de Roma. D'Adda dio el mismo consejo que había dado al príncipe de Orange: que no se aplicaran las *Penal Laws*, pero que se mantuviera en vigor el *Test Act*; él sería luego uno de los que, cuando estalló la crisis, sostendrían que no había nada que temer de Guillermo. Tras la muerte de Inocencio en 1689 hubo un cambio, pero Roma se pronunció a favor de un juramento de fidelidad a Guillermo III. Perth escribió desde Roma en 1695: «El príncipe de Orange cuenta con más amigos aquí que en Inglaterra o en Holanda, mientras que el rey es odiado por todos. Es escandaloso oír lo que se dice públicamente todos los días, haciendo comparaciones entre un tirano hereje, contra naturam, usurpador, y Su Majestad.»

Sobre este sentimiento, más fuerte aún en 1688 que en 1695, construyó Guillermo su plan. Estaba en manos de Luis en todo momento impedir la expedición. Disponía de un ejército listo para la guerra y, enviándole contra los Países Bajos, podía fácilmente parar los pies a Guillermo. Pero prefirió atacar al Imperio en el Alto Rin. Durante veinte años se había propuesto neutralizar a Inglaterra por medio de alborotos internos, y se alegraba de que los holandeses no se interpusieran en su camino mientras se disponía a asestar un buen golpe contra Leopoldo. Era imposible que el conflicto entre Jacobo y Guillermo no le ofreciera una oportunidad en tal sentido. Al principio tuvo mucho cuidado en mantenerse a un lado, dejando que las cosas siguieran su curso. No hubo ninguna resistencia, por tierra o por mar, y se demostró que destronar a los Estuardo era casi tan fácil como había sido restaurarlos. El equilibrio entre los partidos y la ausencia de una convicción enérgica en Inglaterra habían ya calmado la situación, cuando estalló el verdadero conflicto, en Irlanda, en Escocia y en el Canal. El levantamiento escocés no aplazó el problema, pero es importante para nosotros porque dio origen a una transacción.

Lo que ocurrió en Glencoe nos es familiar a todos por un llamativo pasaje de la más espléndida de nuestras historias. Nos proporciona una base para juzgar el carácter de Guillermo y de su gobierno. Éstos querían que algunos *Highlanders* ofrecieran resistencia, para poder dar un ejemplo; y esperaban que la resistencia la opusiera el único clan católico, ya que sus miembros serían probablemente los más peligrosos entre los jacobitas. «Quién sabe —escribía Stair— si, por la divina Providencia, no se les permitirá caer en esta ilusión, de manera que puedan ser completamente extirpados.» Cuatro días más tarde escribía otro: «Al rey no le importa que algunos ofrezcan resistencia, siempre que pueda darles un buen escarmiento.» Y así, por orden suya, toda una rama de los Macdonald fue aniquilada por Campbell de Grenlyon. No hay duda de que las órdenes se dieron; pero no es seguro que Guillermo supiera que el jefe del clan había aceptado el juramento de obediencia. Los responsables fueron debidamente recompensados: uno ascendió a coronel, otro fue hecho caballero, un tercero se convirtió en par y un cuarto en conde. No era la primera vez que Guillermo se comportaba de ese modo. Cuando el asesinato de De Witt le permitió alcanzar el poder soberano, se mantuvo alejado de La Haya, pero luego hizo que los asesinos fueran recompensados. Ochenta años más tarde, se condenó a ser fusilado a un desertor de uno de nuestros regimientos. El oficial que mandaba el pelotón de ejecución, otro capitán Campbell de Glenlyon, recibió una orden de indulto, junto con otra orden secreta de no darla a conocer hasta el momento en que el condenado se encontrara ante los fusiles apuntados. Entonces, al tiempo que sacaba del bolsillo la orden de suspender la ejecución, sacó también el pañuelo, que cayó al suelo. Los soldados creyeron que aquella era la señal y dispararon. Glenlyon exclamó: «¡Es la maldición de Glencoe!», e inmediatamente presentó su dimisión.

A raíz de su huida a Francia, Jacobo se dirigió a Irlanda con un ejército francés, al tiempo que una flota francesa cubría la expedición y barría el Canal. Durante mucho tiempo había Jacobo cultivado la idea de hacer que Irlanda fuera independiente de Inglaterra, de tal suerte que, bajo sus sucesores protestantes, pudiera ofrecer un refugio seguro a los católicos perseguidos. Calculaba que para ello se necesitaban cinco años de preparación. También Tyrconnel contemplaba la separación, y tomó acuerdos para una invasión francesa en caso de que Jacobo muriera. Cuando llegó Jacobo, Tyrconnel le consideró absolutamente incompetente y ofreció su país a Luis XIV. Sarsfield detestaba esta traición, e invitó a Berwick a que se hiciera cargo del gobierno. De los consejeros franceses de Jacobo uno era Lauzun, que mandaba el ejército auxiliar, y propuso arrasar Dublín y devastar el país de arriba a abajo. Otro era el embajador D'Avaux, que quería que el rey liquidara sin más a todos los protestantes de la isla.

Jacobo rechazó el consejo con indignación. También lo rechazó Luis, aunque sin la indignación que se habría esperado de un rey cristianísimo, y sin considerar al consejero indigno de su cargo. D'Avaux lo cuenta todo sin tapujos en sus despachos. Éstos constituyen auténticas curiosidades históricas. Se imprimieron en el Foreign Office, pero nunca fueron publicados. El único ejemplar que yo he visto estaba aún intonso cuando cayó en mis manos.

A pesar de estos consejos discordantes, las perspectivas de los jacobitas sobre Irlanda mejoraron cuando una flota de 78 barcos zarpó de Brest. «Si estuvieran sólo a las órdenes de De Ruyter —decía Louvois, cuyo mando estaba estacionado en el litoral— habría alguna esperanza.» En lugar de De Ruyter, Tourville derrotó a holandeses e ingleses juntos en Beachy Head. Los aliados perdieron dieciséis barcos de los cincuenta y ocho que tenían; los franceses ninguno. Tourville era dueño del Canal. Torrington dejó el combate en manos de los holandeses, manteniéndose lo más lejos que pudo de la refriega. Tuvo que lamentar la muerte de su perro favorito. Decía que el perro había tenido la muerte de un almirante, mientras que el almirante había tenido una vida de perro. Aquel 30 de junio fue la fecha más nefasta de nuestra marina.

Al día siguiente se ganó la batalla del Boyne, no, como narra la leyenda, por Guillermo con la espada en la mano izquierda, ni por Schomberg arrojándose al río para encontrar en él una muerte de auténtico soldado, sino por el más joven Schomberg, que vadeó el río por arriba y flanqueó a los franceses. Al final, la victoria de Tourville resultó totalmente inútil. Guillermo ofreció una amnistía, que fue frustrada por la avidez de tierras irlandesas por parte de los ingleses; y la rendición de Limerick, rechazada por el parlamento irlandés, hizo que se la bautizara con el nombre de Ciudad del Tratado Incumplido.

El reinado de Jacobo terminó cuando huyó del Boyne a Saint Germain. Se convirtió en el rey de los que rechazaban el juramento. En 1693, tras las victorias

francesas en Steenkerk y Landen, hizo —con la dudosa aprobación de los preladados franceses— una Declaración que los obispos ingleses contrarios al juramento repudiaron.

Decían que tales concesiones conducirían la monarquía a la ruina. Kerr opinaba lo mismo, pero añadía que, aunque la Declaración sirviera a su objetivo y restaurara la autoridad del rey, él no estaría obligado a observarla. La guerra no dio buenos resultados a los aliados en tierra; pero tras la victoria de La Hogue, los tres reinos estaban a salvo de la invasión. A esta guerra debemos la Deuda Pública, el Banco de Inglaterra, el crecimiento del poder de los intereses financieros.

Pero aún predominaban ampliamente los intereses agrarios, y los propietarios de tierras, en cuanto clase dominante, exigieron una recompensa por su colaboración en la entronización de Guillermo. Diecinueve años antes se habían inventado en su favor las *Corn Laws*. El proteccionismo contra la importación de productos extranjeros desempeñó un papel importante; pero en 1689 se añadió un incentivo a la exportación de maíz producido en Inglaterra, y ésta fue la causa de la inmensa prosperidad de la agricultura inglesa en el siglo XVIII, enriqueciendo a los terratenientes con capital a costa de los *yeomen* que carecían de él.

Dos de nuestros mayores escritores, mejor dicho nuestros dos mayores escritores, Burke y Macaulay, se han esforzado en demostrar que la Revolución de 1688 no fue revolucionaria sino conservadora, que apenas fue algo más que la rectificación de pasados errores, y un retorno a los antiguos principios. Fue esencialmente monárquica. Se reconoció que el rey era necesario en la situación en que entonces se encontraba Inglaterra. A nadie se le ocurrió la idea de una república. La Revolución fue principalmente obra de conservadores, es decir del clero que, allí donde los intereses de la Iglesia no estaban amenazados, sostuvieron rigurosamente la autoridad, y volvieron a su primitiva doctrina una vez superada la crisis. Ningún cambio se produjo en la clase gobernante. La *gentry* que gestionaba los intereses del país siguió gestionándolos después de 1688 como lo había hecho hasta entonces. No hubo desplazamiento de fuerza desde el elemento aristocrático de la sociedad hacia el democrático. Los elementos esenciales del gobierno libre, libertad religiosa, educación nacional, emancipación de los esclavos, libertad de comercio, alivio de la pobreza, libertad de prensa, solidaridad de los ministros, publicidad de los debates, ni siquiera se mencionaron en las resoluciones de la Convención o en el *Bill of Rights*. Nada se hizo para decidir que el futuro perteneciera a los *tories* o a los *whigs*.

Y, sin embargo, fue la empresa más importante llevada a cabo por la nación inglesa. Fundó el Estado sobre un contrato y estableció la doctrina de que la ruptura del mismo por la corona comportaría la pérdida de sus derechos. Lo primero se consiguió en la convención inglesa, lo segundo en la escocesa. Era el parlamento quien otorgaba la corona, y lo hacía bajo ciertas condiciones. El parlamento se

atribuyó la soberanía tanto en la administración como en la legislación. El rey se convirtió en su servidor con su buena conducta, pudiendo exigirse su dimisión y de la de sus ministros. Todo esto no era precisamente restitución, sino un cambio radical. La obediencia pasiva había sido la regla en la Inglaterra anterior; con la Revolución, esa regla era la obediencia condicional y el derecho de resistencia. La autoridad fue limitada, regulada y controlada. La teoría *whig* sobre el gobierno vino a sustituir a la teoría *tory* en lo concerniente a los puntos principales de la ciencia política. El gran logro fue que todo esto se consiguió sin derramamiento de sangre, sin venganzas, sin exclusión de partidos enteros, con una doctrina de perfiles tan difusos que podía ser aceptada por todos, dejando que las consecuencias se dedujeran por sí mismas. El propio *Act* fue un documento parco, anodino, confuso, inocuo e insatisfactorio. Era perfectamente compatible con la opresión de una clase por otra y del país por el Estado como agente de una clase. Era extrañamente imperfecto.

Las consecuencias maduraron lentamente, y llegó un tiempo en que, bajo Jorge III, parecían haberse agotado. Fue entonces cuando otra Revolución, más gloriosa, infinitamente más definida y nítida, mucho más radicada en los principios, y menos condicionada por la conciliación y el compromiso, empezó a ejercer su influencia sobre Inglaterra y Europa.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo VIII

Causas políticas de la revolución americana

Cuando, mediante un decreto inconstitucional, fueron condenados los mandos del ejército en las Arginusas, en la época de mayor degradación de la democracia ateniense, cuando sólo Sócrates defendía la santidad de la ley, el pueblo —dice Jenofonte— clamaba que sería una monstruosidad que se le impidiera hacer todo lo que se le antojase.[143] Algunos años más tarde, el arcontado de Euclides fue testigo de la restauración de la antigua constitución, gracias a la cual no el poder sino la libertad de Atenas revivió y se prolongó durante años; y como garantía del nuevo estado de cosas quedó estipulado que no se permitiría que ningún decreto del Consejo o del pueblo pudiese anular una ley ya existente.[144]

El destino de toda democracia, de todo gobierno basado en la soberanía del pueblo, depende de la elección que haga entre estos principios opuestos: el del poder absoluto por un lado, y el de los límites de la legalidad y la autoridad de la tradición, por otro. Se mantendrá o fracasará según opte por conceder la supremacía a la ley o a la voluntad del pueblo; por constituir una asociación moral sostenida por el deber, o por una asociación física sostenida por la fuerza. En este sentido, las repúblicas ofrecen una estricta analogía con las monarquías, que también son o

absolutas u orgánicas, gobernadas por la ley y, por lo tanto, constitucionales, o gobernadas por una voluntad que, siendo la fuente de la ley, no puede ser su objeto y que, por consiguiente, es despótica. Pero en el modo en que se desarrollan, en la dirección sobre la que gravitan, son totalmente contrarias la una a la otra. La democracia tiende naturalmente a realizar su principio, la soberanía del pueblo, y a eliminar todos los límites y condicionamientos a su ejercicio, mientras que la monarquía tiende a rodearse de tales condicionamientos. En un caso la fuerza cede ante el derecho; en el otro prevalece sobre la ley. Aquellos que se oponen al rey y tratan de compartir su poder van superando gradualmente su resistencia; en una democracia, el poder está ya en manos de los que intentan derribar y abolir la ley. El proceso de subversión es por consiguiente irresistible y mucho más rápido.

Difieren, pues, no sólo en la dirección, sino en el principio de su desarrollo. La organización de una monarquía constitucional es el resultado de poderes, intereses y opiniones opuestos por los que se priva al monarca de su autoridad exclusiva, y se rodea y guarda el trono con instituciones políticas. En un gobierno popular puro este antagonismo de fuerzas no existe, porque todo el poder se halla reunido en el mismo soberano. Súbditos y ciudadanos son uno mismo, y no existe ningún poder externo que pueda obligar a ceder una parte de la autoridad suprema, o a establecer alguna garantía contra su abuso. Dicho gobierno carece de elementos de organización: si no se obtienen al principio no surgirán espontáneamente, su germen no brotará dentro del sistema. Mientras la monarquía se desarrolla con más libertad, obedeciendo las leyes de su existencia, la democracia se hace más arbitraria. Resulta más difícil inducir al pueblo que al rey a abdicar de la plenitud de su poder, porque aquél no sólo tiene de su parte el derecho del más fuerte sino también el que proviene de la misma posesión de ese poder, así como de la ausencia de otros aspirantes. El único antagonismo que puede surgir es el de los partidos e intereses en litigio dentro de la comunidad soberana, para cuya existencia es necesaria la homogeneidad. Estos intereses diversos sólo pueden protegerse estableciendo límites al poder de la mayoría, pero a la mayoría no se la puede obligar o persuadir constantemente a que dé su consentimiento; sería una derrota de la autoridad directa del pueblo y del principio de que en cada comunidad política la autoridad debe ser proporcional al poder.

Infirma minoris

Vox cedat numeri, parvaque in parte quiescat.

«La pluralité —dice Pascal— est la meilleure voie, parce qu'elle est visible, et qu'elle a la force pour se faire obéir; cependant c'est l'avis des moins habiles.» La minoría no puede tener ninguna seguridad frente a la opresión de la mayoría o frente al gobierno que ésta controla, e inevitablemente llegará el momento en el que será preferible la secesión a la sumisión. Cuando las clases que componen la mayoría y la minoría no se distinguen localmente sino que se hallan mezcladas por

todo el país, el remedio se encuentra en la emigración, y así fue como surgieron muchos de los antiguos Estados mediterráneos y algunas de las principales colonias americanas. Pero cuando se agrupan los intereses opuestos, para poder separarlos no sólo política sino también geográficamente, se producirá una ruptura territorial del Estado que se desarrollará con una rapidez y una seguridad proporcional al grado de organización local que exista en la comunidad. A largo plazo, la mayoría no puede evitarlo, porque ella misma está compuesta de muchas futuras y contingentes minorías que, en secreto, simpatizan con los separatistas, y no quiere obligarles a quedarse porque teme que se perpetúe la tiranía de las mayorías. Por lo tanto, el principio estricto de la soberanía popular debe conducir a la destrucción del Estado que lo adopta, a menos que éste haga una concesión y se autosacrifique.

La más grande de todas las repúblicas modernas ha dado el más completo ejemplo de la verdad de esta ley. La disputa entre el poder limitado y el absoluto, entre la centralización y el autogobierno, ha sido, como aquella entre el privilegio y la prerrogativa en Inglaterra, la esencia de la historia constitucional de los Estados Unidos. Este es el debate que confiere a todo el periodo que se desarrolla entre la Convención de 1787 y la elección de Davis en 1861 una unidad casi épica. Este ha sido el problema que ha dado impulso al progreso político de los Estados Unidos, el que subyace en todas las grandes cuestiones que han agitado a la Unión, y al que debe toda su importancia constitucional. Este problema se ha repetido de muchas formas, pero en todas las ocasiones la solución ha fracasado, evitándose tomar cualquier decisión. De modo que el gobierno americano es justamente considerado como un sistema de compromiso, es decir, un sistema inconsistente. No se fundó, como los viejos gobiernos de Europa, en la tradición; ni tampoco sobre principios como aquellos gobiernos que siguieron a la Revolución Francesa, sino en una serie de concesiones mutuas y treguas temporales en la guerra entre principios opuestos, ninguno de los cuales podía prevalecer. Necesariamente, al crecer y extenderse la población del país, al ser los distintos intereses cada vez más importantes y al crecer la fuerza interna de los diversos partidos —al tiempo que se convertían en Estados las nuevas regiones, opuestas unas a otras en todas aquellas cosas que resultan de la influencia de la naturaleza y de la condición de la sociedad sobre la vida política—, el conflicto creció en proporciones más vastas y en mayor intensidad. Todas las opiniones se hicieron más obstinadas e inflexibles, el compromiso se tornó más difícil, y el peligro para la Unión aumentó.

Vista a la luz de acontecimientos recientes, la historia de la república americana es inteligible y singularmente instructiva, porque la disolución de la Unión no se ha producido de modo accidental, precipitado o violento, sino que ha sido el resultado normal e inevitable de una serie de acontecimientos que tienen su origen en la propia constitución. Allí encontramos los gérmenes de la desunión que tardó setenta años en madurar, el comienzo de un antagonismo que se afirmaba constantemente sin posibilidad de reconciliación, hasta que las diferencias produjeron una gran

brecha.

La Convención que tuvo lugar en Filadelfia en 1787 con el propósito de sustituir la Confederación por una constitución permanente —Confederación que se había formado para resistir los ejércitos de Inglaterra, pero que se había derrumbado en los primeros años de paz— no era muy numerosa, pero contaba con los hombres más eminentes de América. Es asombroso observar la sabiduría política y, más aún, la presciencia política que exhiben sus deliberaciones. En realidad, parece que el único insensato era Franklin y que sus colegas eran conscientes de ello. Washington presidía, pero ejerció muy poca influencia sobre la asamblea en la que había hombres que excedían con mucho su capacidad intelectual. Adams y Jefferson estaban en Europa, y la ausencia de este último se deja notar en los debates y en el admirable trabajo que de ellos resultó. Por ello sorprende que las opiniones sobre la democracia pura que estamos acostumbrados a asociar a la política americana apenas estuvieran representadas en esta Convención. Lejos de ser el producto de una revolución democrática y de una oposición a las instituciones inglesas, la constitución de los Estados Unidos fue el resultado de una reacción poderosa contra la democracia y a favor de las tradiciones de la madre patria. Prácticamente todos los principales estadistas estaban de acuerdo sobre esta cuestión, y nadie contradecía discursos como los que siguen: Madison dijo: «En todos los casos en los que la mayoría se halla unida por un interés o pasión común, los derechos de la minoría están en peligro. ¿Qué motivos hay para restringirlos? La experiencia demuestra que los hombres, ya sea en grupo o individualmente, no han tenido en cuenta el prudente recuerdo de la máxima de que la honradez es la mejor política. El respeto por la moral disminuye siempre en proporción al número entre los que hay que repartir el reproche o la alabanza. Sabemos que la conciencia, el único recurso al que se puede apelar, no es suficiente para el individuo; menos aún lo será cuando se reúnen muchos de ellos.»[145]

Mr. Sherman se oponía a la elección popular, «insistimos en que debe llevarse a cabo por las legislaturas de los estados. El pueblo apenas debería tener nada que ver directamente con el gobierno».

Mr. Gerry dijo: «Los males que experimentamos provienen de los excesos de la democracia. No es que el pueblo carezca de virtud, pero es un incauto en manos de falsos patriotas... Fue demasiado republicano en otros tiempos y hoy todavía lo es, pero la experiencia le ha enseñado los peligros del espíritu igualatorio.» Mr. Mason admitía «que habíamos sido demasiado democráticos, pero temía que nos deslizáramos incautamente al extremo opuesto». Mr. Randolph observaba que «el objetivo general era procurar remedios a los males que afligían a los Estados Unidos; que todos los que han buscado el origen de estos males los han encontrado en la turbulencia y las locuras de la democracia; por lo tanto, debería buscarse un freno a esta tendencia de nuestro gobierno.»[146]

Mr. Wilson, hablando en 1787 como si poseyese la experiencia de los setenta años que vendrían después, decía: «El despotismo se da en la humanidad de diferentes maneras; algunas veces bajo la forma del ejecutivo, otras bajo la forma militar. ¿Es que no existe el peligro de un despotismo legislativo? Tanto la teoría como la práctica así lo proclaman. Si no se limita la autoridad legislativa, no habrá ni libertad ni estabilidad.»[147] «Independientemente de cómo se forme el poder legislativo —dijo el gobernador Morris, el hombre más conservador de la Convención— podrá, si se lo propone, arruinar el país.»[148]

Aún más duro fue el lenguaje utilizado por Alexander Hamilton: «Si el gobierno está en manos de unos pocos, tiranizará a la mayoría; si está en manos de la mayoría, tiranizará a la minoría. Debe estar en manos de ambas, y deben estar separadas. Esta separación debe ser permanente. La representación por sí sola no bastará, porque generalmente predominan los demagogos, y si se separan necesitarán un freno mutuo. Este freno es un monarca... El monarca debe tener una fuerza proporcional. Debería ser hereditario, y tener tanto poder que no le interese arriesgarse mucho para adquirir más... Aquellos que intentan formar un sólido gobierno republicano deben avanzar hasta los confines de otro gobierno... Pero si nos inclinamos demasiado hacia la democracia, pronto nos precipitaremos en la monarquía.»[149] «Reconocía que no era muy favorable al gobierno republicano, pero dirigía sus observaciones a aquellos que sí lo eran para persuadirles de que dignificaran su gobierno tanto como fuera posible.»[150] Poco después, en la Convención de Nueva York para la aprobación de la constitución, dijo: «Se ha dicho que una democracia pura, si fuera posible, sería el gobierno más perfecto. Pero la experiencia ha probado que ninguna afirmación política es más falsa que ésta. Las antiguas democracias, en las que el pueblo mismo deliberaba, nunca poseyeron una sola característica del buen gobierno. Su verdadero carácter era la tiranía.»[151]

Hamilton se inclinaba a favor de la monarquía, aunque desesperaba de introducirla en América; constantemente aludía a la constitución británica como único modelo y guía. Jefferson ha recogido sus conversaciones, en las que muestra cuán fuertes eran sus convicciones. Adams había dicho que el gobierno inglés podía, si se reformase, ser excelente, y Hamilton, tras una pausa, añadió: «Acabad con su corrupción, dad al pueblo la misma representación, y se convertirá en un gobierno impracticable; tal y como está, con todos sus supuestos defectos, es el gobierno más perfecto que ha existido nunca.» Y en otra ocasión le dijo a Jefferson: «Mi propia opinión sobre esto es que el gobierno actual no responderá a los fines de la sociedad otorgando estabilidad y protección a sus derechos, y que probablemente encontrará oportuno seguir el modelo británico.»[152]

En su gran discurso sobre la constitución habló con la misma decisión: «No tuvo escrúpulos en declarar, respaldado como lo estaba por la opinión de tantos hombres

sabios y buenos, que el gobierno británico era el mejor del mundo, y que dudaba mucho de que un gobierno semejante pudiera funcionar en América... Con respecto al ejecutivo, parecía admitido que ninguno podría ser bueno si se establecía sobre principios republicanos. ¿No suponía esto renunciar a sus principios? Porque ¿puede haber un buen gobierno sin un buen ejecutivo? El modelo inglés era el único bueno en esta materia... Para alcanzar la estabilidad y la permanencia deberíamos ir tan lejos como admitan los principios republicanos.»[153]

Mr. Dickinson «deseaba que el Senado estuviera compuesto por las personas más distinguidas —distinguidas por su categoría en la vida y por la importancia de sus bienes, y que se pareciera tanto como fuera posible a la Cámara de los Lores británica.»[154]

Mr. Pinckney, de Carolina del Sur, dijo: «Mucho se ha dicho de la constitución de Gran Bretaña. Debo confesar que creo que se trata de la mejor constitución que existe; pero al mismo tiempo estoy convencido de que durante muchos siglos no se podrá introducir en este país.»[155]

La cuestión sobre la que realmente disentían los fundadores de la Constitución, y que desde entonces ha dividido y finalmente disuelto la Unión, era determinar hasta qué punto los derechos de los estados se fundían en el poder federal, y hasta qué punto conservaban su independencia. El problema surgió principalmente sobre la forma de elegir el Congreso nacional. Si el pueblo votaba en función de su número o por distritos electorales, los estados menos poblados desaparecerían completamente. Si se representaba a los estados y no a su población, podría ser que no se obtuviese nunca la necesaria unidad y se perpetuarían todos los males de la antigua Confederación. Madison escribió en 1831: «la cuestión entre los estados más grandes y los más pequeños, semejante al nudo gordiano, se refería al método de votación.»

Existía una aprehensión generalizada por parte de los estados más pequeños que temían ser sometidos al resto. No había grandes diferencias específicas que separasen los diferentes estados, porque aunque la cuestión de la regulación del comercio y de la esclavitud reavivaría más tarde la disputa, los intereses eran tan diferentes de lo que después han llegado a ser y estaban tan diferentemente distribuidos, que existe muy poca analogía —excepto en lo que al principio se refiere— con lo que ha ocurrido después. Lo que era entonces una disputa sobre un principio general se ha envenenado desde entonces debido a los grandes intereses y las grandes pasiones que se han involucrado. Carolina del Sur, que por entonces esperaba un rápido aumento de la población gracias a la inmigración, se puso del lado de los grandes estados a favor del poder central, y Charles Pinckney presentó un proyecto de constitución que se parecía mucho al que finalmente fue adoptado. El principal objeto de la discusión era el proyecto de Virginia, presentado por Edmund Randolph, en oposición al cual el pequeño estado de Nueva Jersey había

introducido otro basado en el principio centrífugo o principio de los derechos de los estados. El objetivo de este partido era confirmar la soberanía de los diferentes estados y ceder lo menos posible al gobierno federal. Esta idea fue expresada por Mr. Bedford: «¿Es que no existen diferencias de intereses, ni rivalidad comercial, o rivalidad entre los industriales? ¿No aplastarán estos grandes estados a los pequeños cuando se interpongan en el camino de sus ambiciones e intereses?»[156]

«Las legislaturas de los estados —dijo el coronel Mason— deberían disponer de algún medio para defenderse contra los abusos del gobierno nacional. En todos los otros ámbitos nos hemos esforzado por estudiar el modo de procurarles medios de autodefensa. ¿Dejaremos solos a los estados desprovistos de medios para lograr este fin?»[157]

Puede que estos oradores fueran buenos o malos políticos, pero, desde luego, fueron buenos profetas. En número estaban casi igualados al partido favorable a la centralización, pero éste les sobrepasaba en habilidad. Madison, que era federalista y que por entonces se encontraba bajo la poderosa influencia de Hamilton, aunque después Jefferson le arrastraría al campo democrático, ocupaba una incierta posición intermedia. Una nota conservada entre los recuerdos manuscritos de Washington dice: «Mr. Madison piensa que la independencia individual de los estados es totalmente incompatible con el conjunto de la soberanía, y que la consolidación del todo dentro de una simple república sería tan inconveniente como inalcanzable.»[158]

En la Convención dijo: «Cualquier gobierno para los Estados Unidos que se basara en una supuesta posibilidad de usar la fuerza contra actos inconstitucionales de los estados, sería tan visionaria y falaz como el gobierno del Congreso.»[159]

Los federalistas coherentes fueron más lejos: «Demasiadas ataduras —dijo Mr. Read— supone traicionar a los gobiernos de los estados. Debemos velar por su permanencia; necesariamente, un gobierno nacional podría pronto tragárselos a todos.»[160]

Dos años antes de la reunión de la Convención, en 1785, Jay, prototipo de federalista, escribía: «Es mi primer deseo ver a los Estados Unidos asumir y merecer el carácter de una gran nación, cuyo territorio está dividido en diferentes estados únicamente con el fin de lograr un gobierno más conveniente.»

Alexander Hamilton fue más lejos que todos sus colegas. No había tomado parte en los primeros debates, cuando presentó un elaborado plan de su propia creación cuyos rasgos más característicos eran: que debían reemplazarse los gobiernos de los estados, que sus gobernadores debían ser designados por el gobierno nacional con veto sobre las leyes de todos los estados, y que el presidente mantendría su cargo en función de su buen comportamiento. Un ejecutivo, elegido de por vida, pero personalmente responsable, constituía la aproximación más cercana posible a una

monarquía electiva y con vistas a esa todo menos monárquica constitución, quiso destruir la independencia de los estados. Su proyecto no se adoptó como base de la discusión. «Todos lo han elogiado —dijo Mr. Johnson— pero ninguno lo ha apoyado.» El discurso de Hamilton se ha conservado muy imperfectamente, pero sus propios apuntes, las notas con las que hablaba, se han conservado y valen más, en profundidad y en originalidad de pensamiento, que todo lo que hayamos oído o leído sobre la oratoria americana. Abandonó Filadelfia poco tiempo después y estuvo ausente muchas semanas, pero no hay duda de que el espíritu de su discurso influyó poderosamente en las deliberaciones posteriores. «Estaba convencido —dijo— de que ninguna enmienda de la Confederación que dejase a los estados en posesión de su soberanía podría resolver la cuestión... El poder central, cualquiera que sea su forma, debe, para conservarse, absorber el poder de los estados... No son necesarios para ninguno de los grandes objetivos del comercio, la hacienda o la agricultura. Era consciente de que las autoridades subordinadas serían necesarias. Debe haber diferentes tribunales, corporaciones para asuntos locales... Por la supresión de los estados se refería a que no podría establecerse ningún límite entre la legislatura nacional y las estatales; a que la primera debía tener, por consiguiente, una autoridad indefinida. Si se la limitase completamente, la rivalidad entre los estados la derribaría gradualmente... Como estados, pensaba, debían ser abolidos, pero admitía la necesidad de dejar en ellos jurisdicciones subordinadas.»[161]

Sólo podía justificarse esta política sobre la presunción de que cuando todas las autoridades estatales desaparecieran frente a un gran poder central, los principios democráticos, contra los que se enfrentaban los fundadores de la constitución, serían completamente superados. Pero a este respecto las esperanzas de Hamilton no se cumplieron. Los principios democráticos adquirieron nuevas fuerzas, el espíritu de la Convención no sobrevivió mucho tiempo, y entonces una fuerte autoridad federal se convirtió en el mayor de los peligros para las opiniones e instituciones que él defendía. Se convirtió en el instrumento de la voluntad popular en lugar de convertirse en su barrera; en el órgano de un poder arbitrario en lugar de una garantía contra él. Existía un error fundamental y una contradicción en el sistema de Hamilton: el objetivo al que aspiraba era el mejor, pero lo buscaba con medios totalmente equivocados y necesariamente ruinosos para la causa a la que se supone deberían servir. Para dar a la Unión el mejor gobierno al que pudiese aspirar fue necesario destruir, o mejor ignorar, las autoridades ya existentes. El pueblo se vio obligado a volver a un estado de naturaleza político, al margen del gobierno que ya tenía, y a asumir por sí mismo poderes de los que ya existían administradores constitucionales. No era posible adaptar la realidad existente al ideal; se sacrificó completamente al nuevo proyecto. Todos los derechos políticos, autoridades y poderes debían restituirse a las masas antes de que tal plan pudiera llevarse a cabo. Para el gobierno más conservador y antidemocrático se buscaron los fundamentos más revolucionarios. Estas objeciones contra todos los planes incompatibles con la

independencia de los estados las hizo Luther Martin, procurador general de Maryland.

«Él concebía —decía— que el pueblo de los estados, habiendo cedido ya sus poderes a sus respectivas legislaturas, no podría retomarlos sin disolver sus gobiernos... Recurrir al conjunto de los ciudadanos para que sancionasen un nuevo gobierno sería devolverles al estado de naturaleza; la disolución de los gobiernos estatales forma parte de la naturaleza del proceso; el pueblo no tiene derecho a hacer esto sin el consentimiento de aquellos a quienes ha delegado su poder para gobernar el estado.»^[162] Y en su informe a la Convención de Maryland sobre el procedimiento del que surgía la constitución, dijo: «Si nosotros, contrariamente al propósito para el cual se nos ha investido, nos consideráramos como los maestros de obra demasiado orgullosos para enmendar nuestro gobierno original, y lo derribáramos completamente erigiendo en su lugar un nuevo sistema de nuestra propia creación, en poco tiempo se demostraría que el nuevo sistema era tan defectuoso como el viejo, o quizás aún más. Si se considerase necesario celebrar de nuevo otra Convención y si sus miembros, actuando de acuerdo con los mismos principios, en vez de enmendar y corregir sus defectos, la destruyeran totalmente y presentaran un tercer sistema, también se descubriría pronto que no sería mejor que ninguno de los anteriores. De este modo siempre permaneceríamos noveles en el gobierno, y sufriríamos perpetuamente los inconvenientes de un sistema incorrecto e imperfecto.»^[163]

Resulta muy curioso que mientras los federalistas, encabezados por Hamilton y Madison, defendían, con las mejores y más sanas intenciones, opiniones que han sido desde entonces nefastas para la Unión, dotando al partido democrático de un instrumento irresistible y, por consiguiente, de una irresistible tentación, Martin apoyaba, de hecho, una política mucho más conservadora, aunque sus opiniones fuesen más revolucionarias y aunque citara como autoridades políticas a autores como Price y Priestley. La controversia, aunque sustancialmente idéntica a la que finalmente destruyó la Unión, era tan diferente en la forma, y por consiguiente en su orientación, que la posición de las partes en conflicto llegó a invertirse según predominasen sus intereses o sus principios. El resultado de este gran debate constitucional fue que los estados estuvieron representados en el Senado, y el pueblo, de acuerdo con el criterio de las mayorías, en el Congreso. Este fue el primero de los tres grandes compromisos. Los otros se referían a las leyes por las que la regulación del comercio pasaba al poder central, y a las leyes por las que el comercio de esclavos se toleró sólo durante veinte años. Sobre estas dos cuestiones, la de la regulación del comercio y la extensión de la esclavitud, los intereses se dividirían mucho más en el futuro, y es precisamente a causa de esos intereses por lo que constantemente se ha puesto en entredicho la continuidad de la Unión. Esto no se notó al principio, cuando Jay escribió que «la Providencia se ha complacido en otorgar este compacto país a un solo pueblo unido; un pueblo que descende de

los mismos antepasados, que habla la misma lengua y profesa la misma religión, comprometido con los mismos principios de gobierno, muy parecido en sus maneras y costumbres».[164] La debilidad de todos estos lazos de unión produjo progresivamente todas las calamidades descritas por Madison en otro número de la misma publicación:

«El interés de la tierra, de la industria, del comercio y del dinero, junto a muchos otros intereses menores, crecen necesariamente en las naciones civilizadas dividiéndolas en diferentes clases gobernadas por diferentes sentimientos e ideas. La regulación de estos intereses variables y contrapuestos constituye el principal cometido de la legislación moderna e introduce el espíritu de facción y partido en las operaciones ordinarias y necesarias del gobierno... Cuando una mayoría se convierte en una facción, la forma del gobierno popular permite que sacrifique a sus pasiones e intereses dominantes tanto el bien público como el derecho de los otros ciudadanos... Es de gran importancia en una república no sólo preservar a la sociedad de la opresión de sus dirigentes, sino preservar a una parte de la sociedad de la injusticia de la otra parte. Existen necesariamente diferentes intereses en diferentes clases de ciudadanos. Si una mayoría está unida por intereses comunes, los derechos de la minoría estarán en peligro. Sólo existen dos métodos de precaverse contra este mal: uno, creando una voluntad en la comunidad que sea independiente de la mayoría, es decir, de la sociedad misma; el otro, haciendo que la sociedad abarque tantos grupos distintos de ciudadanos que resulte muy improbable, y hasta impracticable, una combinación injusta de la mayoría... En un gobierno libre, la seguridad de los derechos civiles debe ser la misma que la de los derechos de conciencia. Esto consiste, en el primer caso, en la pluralidad de intereses, y en el otro en la pluralidad de sectas.»[165] Que Madison hubiese dado una razón tan absurda para apoyar la certeza de los derechos en la nueva Constitución sólo puede explicarse por el hecho de que escribía para recomendarla tal y como estaba y porque tenía que hacerlo lo mejor que pudiera. Ha sido el gran empeño de Hamilton establecer esa seguridad para los derechos que Madison consideraba propia de la monarquía; una autoridad que no se convirtiese en órgano de la mayoría. «Es esencial que haya una voluntad permanente de la comunidad... El principio fundamental que debe establecerse es éste: que debe haber una voluntad permanente... Debería ser un principio de gobierno capaz de resistir la corriente popular.»[166]

Esto es precisamente lo que el juez Story quiere decir cuando expresa: «Yo diría que en un gobierno republicano la verdad fundamental es que la minoría tiene derechos indiscutibles e inalienables; que la mayoría no pueda serlo todo y la minoría nada; que el pueblo no pueda hacer todo lo que le plazca.»

Webster pensaba lo mismo, pero tenía una visión más optimista de los hechos cuando dijo: «Es otro principio igualmente verdadero y cierto y, de acuerdo con mi

modo de ver las cosas, igualmente importante, que el pueblo a menudo se limita a sí mismo. Establece límites a su propio poder. Ha elegido proteger las instituciones que estableció contra los impulsos repentinos de las simples mayorías.»[167]

Channing estaba más cerca de la verdad cuando escribió: «Para la población, la doctrina de que la mayoría debe gobernar es como una intuición y no han pensado nunca cuánto debería modificarse en la práctica y hasta qué punto su aplicación debe ser controlada por otros principios.»[168]

En realidad, la ausencia total de medidas de este tipo que debieran haber dado lugar a una ley superior a la voluntad arbitraria del pueblo, impidiendo que éste se convirtiera en soberano, hizo que los mejores estadistas presentes en la Convención desearan del éxito y continuidad de su obra. Jefferson nos informa de que eso le ocurrió a Washington: «Washington no confiaba totalmente en la continuidad de nuestro gobierno. Pensaba que al final acabaríamos en algo parecido a la constitución británica.»

Hamilton —quien con sus escritos contribuyó más que ningún otro a la adopción de la Constitución— declaró en la Convención que «sus propias ideas eran las que más se alejaban del plan; más que las de ningún otro hombre», y explicó lo que pensaba sobre el tipo de seguridad que se había obtenido: «Estos caballeros dicen que necesitamos ser rescatados de la democracia. Pero ¿qué medios proponen? Una Asamblea democrática controlada por un Senado democrático y ambos controlados por un magistrado principal democrático.»[169]

«Una república grande y bien organizada —dijo— apenas puede perder su libertad si no es por otra causa que la anarquía, para la que el desprecio hacia las leyes es el mejor camino... El respeto sagrado por la ley constitucional es el principio vital, la energía que sostiene un gobierno libre... Los instrumentos con los cuales debe actuar son tanto la autoridad de la ley como la fuerza. Si se destruye la primera, la última debe sustituirla, y cuando ésta se convierte en el medio habitual de gobierno, se produce el ocaso de la libertad.»[170]

Sus predicciones pueden colegirse de los siguientes párrafos: «Una buena administración reunirá la confianza y el afecto del pueblo y quizás capacite al gobierno para adquirir mayor consistencia que la que la Constitución propuesta parece prometer a este gran país. Puede que así triunfase completamente sobre los gobiernos estatales sometiéndolos a una completa subordinación dividiendo a los grandes estados en pequeños distritos... Si no fuera así, es probable que en el curso de unos pocos años el conflicto entre los gobiernos particulares y el gobierno general, más el impulso de los grandes estados en este contexto, llevará a la disolución de la Unión. Este, después de todo, parece el resultado más probable... El error más plausible es que el gobierno nacional dependa demasiado de las legislaturas de los estados, esté demasiado sometido a sus prejuicios y sea

demasiado obsequioso con sus caprichos; que los estados, con todo el poder en sus manos, usurpen la autoridad nacional hasta que la Unión se debilite y se disuelva.»[171]

El resultado ha justificado los temores de Hamilton, y el curso de los acontecimientos ha sido como él lo predijera. Las opiniones demócratas, que tan enérgicamente había combatido, ganaron terreno rápidamente durante el periodo revolucionario francés. Jefferson, que, incluso en los tiempos de la Declaración de Independencia —que fue obra suya—, tenía opiniones cercanas a las de Rousseau y Paine y buscaba la fuente de la libertad en los derechos abstractos del hombre, volvió de Francia con la mente llena de doctrinas igualitarias y de la doctrina de la soberanía popular. Con la derrota de Adams en la lucha por la presidencia, llevó estos principios al poder y alteró la naturaleza del gobierno americano. Tal y como los federalistas interpretaron y administraron la Constitución, bajo Washington y Adams, el ejecutivo fue lo que Hamilton había intentado que fuera: superior en gran medida a la voluntad popular. El único contrapeso contra esta autoridad eran las legislaturas de los estados y, consecuentemente, el partido demócrata —que era la criatura de Jefferson— defendía sus derechos con vehemencia como una manera de conceder el poder al pueblo. Sobre la base de la misma teoría de la soberanía directa del pueblo, en aparente contradicción, pero, en realidad, con una verdadera coherencia, cuando Jefferson resultó elegido, negó el derecho de los estados a controlar la acción del ejecutivo. Como consideraba al presidente como el representante de un poder completamente arbitrario, no admitía límites a su ejercicio. Él mismo se comprometió a obedecer la voluntad popular, incluso contra sus propias opiniones, sin oponerle ninguna resistencia. Actuaba como la débil herramienta de la mayoría y como gobernante absoluto de la minoría, como si gozara de un poder despótico pero sin una voluntad libre.

Sobre este principio de la revolución, Tocqueville escribió: «Les gouvernements qu'elle a fondés sont plus fragiles, il est vrai, mais cent fois plus puissants qu'aucun de ceux qu'elle a renversés; fragiles et puissants par les mêmes causes.»[172]

De ahí la firme aversión de Jefferson hacia toda autoridad que pudiera oponerse o que pudiera refrenar la voluntad del pueblo soberano, y especialmente hacia las legislaturas de los estados y los tribunales de justicia. Hablando de una ocasión en la que los jueces habían actuado con independencia, Hildreth dijo: «Jefferson estaba bastante molesto con este proceder, que sirvió, además, para confirmar sus firmes prejuicios contra los jueces y los tribunales. Realmente para él eran doblemente odiosos: como instrumentos de la tiranía en manos de los federalistas, y como obstáculo para sí mismo en el ejercicio del poder.»[173]

Sus ideas sobre el gobierno pueden encontrarse en un texto recogido en la biografía que Rayner escribió sobre él.[174] «Los gobiernos son republicanos sólo en la medida en que encarnan la voluntad de su pueblo y la ejecutan... Cada

generación es tan independiente de la anterior como ésta lo es de todas las que la precedieron. Por lo tanto posee, como ellas, el derecho a elegir por sí misma la forma de gobierno que crea más favorable a su felicidad... Cada diecinueve o veinte años, la Constitución debería facilitar, por la paz y el bienestar de la humanidad, la solemne oportunidad de hacer esto. Los muertos no tienen derechos... El mundo y todo lo que hay sobre él pertenece a sus actuales habitantes mientras vivan... La mayoría, pues, tiene derecho a nombrar a sus representantes para la Convención y a hacer la Constitución que consideren mejor para ellos... No puede confiarse la independencia más que a la masa del pueblo.» Con estas doctrinas Jefferson pervirtió el republicanismo americano y, consecuentemente, la República misma.

En 1801, en la época en que Jefferson accede al poder, describe Hildreth la lucha entre los dos sistemas como sigue: «Desde el momento en que se perfilaron claramente las líneas partidistas, la oposición ha poseído una mayoría numérica contra la que nada excepto la energía superior, la inteligencia y la habilidad práctica de los federalistas, respaldados por el grande y venerable nombre de Washington y por su influencia sobresaliente, les ha capacitado para mantener durante ocho años una lucha ardua y dudosa. El partido federalista, con Washington y Hamilton a la cabeza, representaba la experiencia, la prudencia, la sabiduría práctica, la disciplina, la razón conservadora y los instintos del país. La oposición, encabezada por Jefferson, expresaba sus esperanzas, sus deseos, sus teorías, muchas de ellas entusiastas e impracticables, y especialmente sus pasiones, sus simpatías y antipatías, su impaciencia frente a los límites. Los federalistas tenían su fuerza en aquellos distritos pequeños en los que una población concentrada había producido y contribuido a mantener aquella complejidad de instituciones y aquel respeto por el orden social que, a medida que la población aumenta, se convierte en algo absolutamente necesario para su existencia. Las ideas ultrademocráticas de la oposición prevalecían en aquellas regiones más extensas en las que la dispersión de la población y la autoridad despótica de los individuos sobre las familias de esclavos mantenían a la sociedad en un estado de inmadurez...»[175]

Como consecuencia del principio de que la mayoría no tiene deberes y la minoría no tiene derechos, de que es lícito hacer todo lo que sea posible hacer, se esperaban medidas que oprimisen del modo más tiránico los derechos y los intereses de partes de la Unión para las que no habría garantías ni remedio alguno. Era tan grande el temor entre los federalistas que Hamilton escribió en 1804: «La opinión equivocada de Jefferson y la envidia de la ambición de Virginia no es un apoyo insignificante a los buenos principios de ese país (Nueva Inglaterra). Pero estas razones están conduciendo a la opinión de que es conveniente el desmembramiento de la Unión.»[176]

Jefferson había proporcionado el ejemplo de tales amenazas, y a ellas debía su elección durante la lucha por la presidencia con el coronel Burr. El 15 de febrero de

1801 escribió a Monroe: «Si se les hubiese permitido aprobar una ley para poner al gobierno en manos de un funcionario, sin duda alguna hubieran impedido la elección. Pero pensábamos que era mejor declarar abierta y firmemente, todos juntos, que el día que tal cosa ocurriese, los estados centrales se alzarían en armas y no se someterían a tal usurpación ni siquiera por un solo día.» Poco después surgió una ocasión en la que Jefferson llevó sus principios a la práctica de tal modo que aumentó enormemente la alarma de los estados del Noreste. Como consecuencia del decreto de Berlín de Napoleón y de las órdenes del gobierno británico, decidió imponer un embargo a todos los barcos americanos. Envío un mensaje urgente al Congreso, y el Senado aprobó la medida tras un debate de cuatro horas a puerta cerrada. El debate también fue secreto en la Cámara de Representantes, pero duró varios días, prolongándose, a menudo, con la esperanza de obtener una votación, hasta bien entrada la noche. El proyecto se aprobó el 22 de diciembre de 1807. El público no tuvo voz en el asunto; aquellos a quienes la medida afectaba más directamente fueron pillados prácticamente por sorpresa, dando así un llamativo ejemplo de secreto y celeridad en un tipo de gobierno que normalmente no se caracteriza por estas cualidades.

El embargo fue un golpe muy duro para los estados de Nueva Inglaterra que poseían barcos. A los otros les afectó menos. «Las condiciones naturales de este país —dijo Hamilton— parecen dividir sus intereses en diferentes clases. Hay estados con intereses navieros y estados sin ellos. Los del Norte son los estados verdaderamente navieros. Los del Sur no parecen poseer ni los medios ni el espíritu de la navegación. Esta diferencia de situación produce naturalmente diferentes intereses y diferentes puntos de vista en relación al comercio exterior.»^[177]

Por consiguiente, la ley fue recibida en estos estados con una tormenta de indignación. Quincey, de Massachusetts, declaró en la Cámara de Representantes: «Tan irracional sería apartar del mar al pueblo de Nueva Inglaterra como tratar de impedir que los ríos desemboquen en el mar. No creían en la constitucionalidad de semejante ley. Podrá argüirse que los tribunales ya han resuelto la cuestión, pero una cosa es decidir una cuestión ante un tribunal de justicia y otra hacerlo ante el pueblo.»^[178]

Incluso desde un punto de vista jurídico, el derecho a hacer una ley semejante era muy dudoso. Story, que en esta ocasión tomaba parte por primera vez en los asuntos públicos, dijo: «Siempre he considerado el embargo como una medida que se situó en el límite extremo del poder; se sitúa al borde mismo de la Constitución.»^[179]

En esta ocasión, la doctrina de los derechos de los estados o anulación —que más adelante sería tan preeminente en manos del partido sureño— se enunció claramente a favor del Norte. El gobernador Trumbull, de Connecticut, convocó al legislativo y en su discurso de apertura defendió que, en las grandes emergencias, cuando se ha llevado a la legislatura nacional a extralimitarse respecto a sus

poderes constitucionales, se convierte en derecho y deber de las legislaturas de los estados «interponer su escudo protector entre los derechos y las libertades del pueblo y el poder asumido por el gobierno nacional».[180]

Fueron aún más lejos y prepararon su secesión de la Unión ofreciendo, así, un ejemplo que seguiría, exactamente con los mismos argumentos, el partido opuesto. Randolph advirtió al gobierno de que estaban siguiendo muy rápidamente las huellas fatales de Lord North.[181]

John Quincy Adams declaró en el Congreso que existía la determinación de secesionarse. «Advirtió que si el embargo se prolongaba durante mucho tiempo, se toparía, sin duda, con una fuerte resistencia que apoyarían el poder legislativo y probablemente el poder judicial del Estado... Su objetivo era, y lo había sido durante varios años, la disolución de la Unión y el establecimiento de una Confederación.» Veinte años más tarde, siendo Adams presidente, se cuestionó la verdad de esta declaración. Por aquel tiempo habían cambiado las tornas y el Sur negaba al Congreso el derecho a legislar para el exclusivo beneficio de los estados del Noreste que apoyaban vigorosa y lucrativamente a las autoridades federales. Era importante que no se les considerase culpables, y por lo que habían dicho, que no pareciese que la doctrina a la que se oponían la habían inventado ellos mismos. Por lo tanto, Adams publicó una declaración el 21 de octubre de 1828 en la que reiteraba su afirmación anterior: «Se instigaba constantemente al pueblo a ofrecerle resistencia, y los jurados, uno tras otro, absolvían a los que violaban la ley sobre la base de que ésta era inconstitucional, enfrentándose a una solemne decisión del Tribunal Federal de los Estados Unidos. La prensa apoyaba abiertamente la separación de la Unión y se propuso una Convención de delegados de los estados de Nueva Inglaterra que habría de reunirse en New Haven.» Que esto es cierto lo prueban las cartas de Story escritas en aquel tiempo: «Estaba realmente satisfecho —dice— de que semejante forma de actuar no fuera ni pudiese ser tolerada en Nueva Inglaterra, y hubiera producido una rebelión directa... Por aquí circulan constantemente las historias de la rebelión de Massachusetts. Mi propia impresión es que la Junta despertará, si se atreve; pero no lo hará ... Se ha meditado sobre una división de los estados, pero sospecho que la opinión pública todavía no está lo suficientemente inflamada... Me apena percibir cómo ha crecido tanto el espíritu de desafección en Massachusetts; temo que esté estimulado por el deseo de unos pocos hombres ambiciosos de disolver la Unión... Me da miedo ver cómo los escritos públicos defienden abiertamente el empleo de las armas para eliminar el actual desconcierto comercial.»[182]

Que al final se suprimiese el embargo, se debió principalmente a la influencia de Story, con gran desgana y disgusto por parte del Presidente. «Atribuyo todo esto —dijo— a un pseudo-republicano Story».[183] Sobre lo que el propio Story, que, con razón, estaba orgulloso de su logro, observó: «Ciertamente debo de ser pseudo-

republicano, como lo es todo el que según la opinión de Mr. Jefferson se atreve a poner en duda su infalibilidad.»[184] En realidad, lo que Jefferson quería decir era que no podía ser republicano aquel que hacía prevalecer los intereses de la minoría sobre los deseos de la mayoría. Su entusiasta admirador, el profesor Tucker, describe abiertamente de un modo muy justo y acertado su opinión en relación a esta cuestión: «Si su perseverancia en la política del embargo contra los deseos e intereses de Nueva Inglaterra y de la comunidad mercantil en general pudiera cuestionar de alguna manera el mérito abnegado que aquí se le atribuye, la respuesta es que con eso satisfacía los deseos de una gran mayoría del pueblo... Con esto, una parte de la comunidad sufrió un daño que, en relación con el gran mérito de un gobierno republicano, que consiste en que prevalezca la voluntad de la mayoría, no fue más que incidental.»[185]

Hemos visto que, en el caso del embargo, tan pronto como esta teoría democrática tuvo efecto, provocó que la minoría, a su vez, exigiera secesionarse, y en esto el principio democrático tenía que ceder. Pero la secesión no era una teoría de la Constitución, sino un remedio contra una teoría viciosa de la Constitución. Una teoría más firme habría evitado el despotismo de los demócratas y la necesidad de la secesión. La siguiente gran controversia giró en torno a esta cuestión; se trataba de un intento de establecer una ley contra la voluntad arbitraria del gobierno y de escapar de la tiranía de la mayoría, aunque el remedio fue peor que la enfermedad. Hamilton ya había esbozado un ideal de este tipo. «Este equilibrio entre el gobierno nacional y los gobiernos estatales debería tratarse con especial atención, ya que es de la mayor importancia. Ofrece una doble seguridad al pueblo. Si uno de ellos usurpa sus derechos, el pueblo encontrará una poderosa protección en el otro. En realidad, ninguno de los dos podrá sobrepasar sus límites constitucionales, puesto que siempre subsistirá entre ellos una cierta rivalidad.»[186] También fue esto lo que Mr. Dickinson deseaba cuando dijo en la Convención de 1787: «Una fuente de estabilidad es la doble división del cuerpo legislativo; la otra la constituye la división del país en distintos estados.»[187]

La guerra con Inglaterra y la larga suspensión del comercio que la precedió despertaron el interés industrial de los Estados Unidos. La industria comenzó a florecer en Pensilvania y más lentamente en Nueva Inglaterra. En 1816 se introdujo un arancel con un ligero carácter proteccionista, necesario para adaptar las prohibiciones de la guerra a los tiempos de paz. Estaba pensado para facilitar el periodo de transición más que para proteger a la nueva industria, y ese interés era aún tan débil, se veía tan poco afectado por la tarifa que, Webster, que ya era representante de Massachusetts en el Congreso, votó en contra de ella. La apoyaron la coalición de Clay y los políticos de Carolina del Sur, Lowndes y Calhoun, contra los que más adelante se esgrimiría este mismo voto como instrumento de ataque. En los años que siguieron, la importancia creciente del cultivo del algodón y el desarrollo de la industria provocó que los intereses del Norte y del Sur fueran cada

vez más divergentes. Hamilton había dicho mucho antes: «La diferencia de propiedad es ya grande entre nosotros. El comercio y la industria aumentarán todavía más esta disparidad. Su gobierno debe enfrentarse a este estado de cosas, o con el paso del tiempo la combinación de estos intereses terminará por socavar su sistema.».[188]

Los fabricantes de Nueva Inglaterra eran conscientes de las ventajas que el proteccionismo tenía para sus mercancías. En el memorial de los mercaderes de Salem, escrito por Story en 1820, éste decía: «Nada puede resultar más evidente que el hecho de que muchos de los fabricantes y de sus amigos están intentando destruir algunos de los principios fundamentales de nuestra política fiscal con argumentos falaces basados en una política interesada, en un celo mal dirigido o en puntos de vista de muy corto alcance. Si no estamos dispuestos a recibir manufacturas extranjeras, no es razonable suponer que las otras naciones vayan a aceptar nuestras materias primas... No podemos obligarles a ser compradores si no son vendedores, ni a consumir nuestro algodón cuando no pueden pagar el precio en sus propias fábricas. Les obligaremos a comprar el algodón de las Indias Occidentales, o de Brasil, o de las Indias Orientales.» Aproximadamente por la misma época, el 20 de mayo de 1820, escribía a Lord Stowell sobre el mismo asunto: «Estamos empezando también a ser una nación industrial, pero no estoy muy satisfecho — puedo confesarlo abiertamente— con los esfuerzos que se han hecho para estimular artificialmente esta industria en nuestro país... El ejemplo de vuestras grandes ciudades industriales, aparentemente lugares de grandes vicios y de grandes fermentaciones políticas, no resulta un panorama muy agradable para los políticos, los patriotas o los amigos de la libertad».[189]

Los fabricantes consiguieron un nuevo arancel en 1824, en 1828 se consiguió otro con una gran mayoría, y otro en 1832 con una mayoría de dos a uno. Es la medida de 1828, que elevó los impuestos a una media de casi el cincuenta por ciento del valor de las importaciones, la que tiene mayor importancia desde un punto de vista constitucional. «En lo que se refiere a nuestros asuntos internos — dice el biógrafo de Mr. Calhoun— a esta medida es a la que, desde entonces, debemos atribuir casi todos los incidentes importantes de nuestra historia política».[190]

En esta época, los intereses del Norte y del Sur estaban perfectamente diferenciados. El Sur hervía con la producción agrícola, de la que había una gran demanda en Europa, mientras que la industria del Norte, incapaz de competir con las europeas, intentaba asegurarse el monopolio del mercado nacional. A diferencia de lo que ocurrió con la misma controversia en Inglaterra, los agricultores (al menos los que plantaban algodón) estaban a favor del libre comercio porque eran exportadores; los fabricantes querían protección porque no podían competir. «La cuestión —dijo Calhoun— se refiere, en realidad, a los intereses exportadores y los

no exportadores del país.» Los intereses exportadores requerían la mayor libertad para las importaciones, para no comerciar en desventaja. «Quien no vea que es imposible mantener un comercio tan extenso sobre cualquier otra base que no sea el intercambio, debe de ignorar los más elementales principios del comercio y de la política europea, especialmente la de Inglaterra; si no se hiciera así, no duraría mucho tiempo... Los últimos restos de nuestra gran y floreciente agricultura serán aniquilados en el conflicto. En primer lugar, seremos lanzados al mercado nacional, que no puede consumir ni un cuarto de nuestros productos; y en vez de abastecer al mundo como haríamos con un comercio libre, nos veremos obligados a abandonar el cultivo de las tres cuartas partes de lo que ahora producimos y a recibir el resto de lo que los fabricantes —que entonces habrán consumido su política con la completa posesión de nuestro mercado— hayan decidido dejarnos.»[191] Parece el cumplimiento de la profecía de Mr. Lowndes que, cuarenta años antes, cuando se resistía a la adopción de la Constitución de Carolina del Sur, declaró que «cuando se adopte esta nueva Constitución, el sol de los estados del Sur se pondrá para no volver a salir jamás... Serán los intereses de los estados del Norte los que nos despojarán de cualquier pretensión al título de República».[192] Cobbett, que conocía América mejor que cualquier otro inglés de la época, describió en su *Political Register* de 1833 la posición de estos intereses hostiles de un modo que se ajusta muy bien al caso. «Todos estos estados del Sur y del Oeste están, comercialmente hablando, muy vinculados a Birmingham, Sheffield, Manchester y Leeds... y no tienen tal conexión con los estados del Norte, y no hay vínculo alguno que les una salvo el que se refiere a cuestiones de naturaleza meramente política... Aquí existe una natural división de intereses, y de intereses tan poderosos, además, que nada puede hacerse para contrarrestarlos. Los fuertes impuestos establecidos por el Congreso sobre las manufacturas británicas representan, ni más ni menos, que los muchos millones que se toman al año de los estados Occidentales y del Sur para dárselos a los del Norte.»[193]

Mientras que en Inglaterra el proteccionismo beneficiaba a una clase de la población a expensas de la otra, en América suponía la ventaja de una parte del país a expensas de la otra parte. «El gobierno —dijo Calhoun— va a traicionar el alto deber que tiene asignado y va a convertirse en agente de una parte de la comunidad para, bajo el disfraz del proteccionismo, arrancar tributos al resto de la comunidad.»[194]

Cuando tal controversia se produce entre clases opuestas dentro del mismo Estado, la violencia de las facciones puede poner en peligro al Gobierno, pero no puede dividir al Estado. Pero la violencia es mucho mayor, el daño se advierte más profundamente, los mecanismos de resistencia son más legítimos y constitucionales, cuando la parte oprimida es un Estado soberano.

El Sur tenía todo el derecho a oponerse al máximo a una medida que tanto podía

perjudicarle. Se oponía tanto a sus intereses políticos como financieros, porque el arancel, mientras a ellos les empobrecía, enriquecía al Gobierno y llenaba el tesoro con oro superfluo. Ahora los políticos del Sur se opondrían siempre al predominio de la autoridad central, especialmente desde que ésta se prestaba a una política que a ellos les perjudicaba. Tenían objeciones prácticas y teóricas. El aumento de los impuestos más allá de las necesidades ordinarias del Gobierno ponía en sus manos un instrumento de influencia tentador y peligroso. Hubo que buscar el modo de manejar estas sumas, y los defensores de la restricción adoptaron el recurso de realizar obras públicas, gracias a las cuales se sobornaba al pueblo de los diferentes estados a favor del poder central. Por lo tanto, el arancel proteccionista y el desarrollo internacional fueron los puntos clave de la política del partido que, liderado por Henry Clay, buscaba reforzar la Unión a expensas de los estados; política a la que el Sur se oponía tanto porque era hostil a sus intereses como porque era inconstitucional. «Sería en vano querer ocultar —escribía Calhoun sobre el arancel en 1831— que ha separado al país en dos grandes divisiones geográficas enfrentando la una a la otra no sólo respecto a sus intereses sobre algunas de las cuestiones políticas más importantes: finanzas, comercio e industria... sino también respecto a sus opiniones. Pero tampoco acaba aquí el efecto de este peligroso conflicto. No solamente ha dividido a las dos partes en la importante cuestión ya mencionada, sino en cuestiones más profundas y más peligrosas: la constitucionalidad de un arancel proteccionista y los principios generales y la misma teoría de la Constitución. Para mantener su superioridad, el más fuerte le da una interpretación que los otros consideran que convertirá al Gobierno nacional en un Gobierno irresponsable con la total destrucción de la libertad.»^[195] «Sobre la cuestión vital, de enorme importancia —la industria del país que aglutina prácticamente todos los intereses—, los intereses de las dos grandes partes se hallan enfrentados. Nosotros queremos comercio libre, ellos restricciones; nosotros queremos impuestos moderados, frugalidad en el Gobierno, economía, responsabilidad y una dedicación estricta del dinero público al pago de la deuda y a los fines autorizados por la Constitución. En relación a todo esto, si juzgamos por la experiencia, sus puntos de vista sobre sus intereses son precisamente los contrarios.»^[196] En 1828 decía sobre el sistema proteccionista: «No hay sistema más eficaz para crear una aristocracia del dinero.» Sobre esta cuestión obtuvo de nuevo el respaldo de Cobbett con su bien conocida frase, referida a los Estados Unidos y puesta en circulación cinco años más tarde: «Allí está la aristocracia del dinero, la más condenable de todas.» Carolina del Sur encabezó la resistencia a la introducción del sistema proteccionista y, tras ser derrotada por muchos votos, apeló al derecho constitucional de cada estado soberano a detener con su veto una legislación general que podía ser perjudicial para sus intereses particulares. «El país —dijo Calhoun— está ahora más dividido que en 1824 y más que en 1816. La mayoría puede haber aumentado, pero los extremos opuestos están, sin discusión, más decididos y excitados que en ningún otro periodo anterior. En un primer

momento, la resistencia al sistema se basaba en su inoportunidad, pero ahora se basa en su inconstitucionalidad, desigualdad, injusticia y opresión. Entonces el bienestar se esperaba sólo del gobierno nacional, pero ahora muchos, llevados por la desesperación, levantan sus ojos hacia la soberanía de los estados como único refugio.»[197] Calhoun era por entonces vicepresidente de los Estados Unidos y no ocupaba escaño en el Congreso. La defensa de la teoría de la Constitución recayó, por lo tanto, sobre el senador de Carolina del Sur, el general Hayne. En enero de 1830 se produjo un debate entre Hayne y Webster que los americanos consideran el más importante de la historia parlamentaria de su país. Hayne declaró que él no luchaba por el simple derecho a la revolución, sino por el derecho constitucional a la resistencia; y en respuesta a la defensa que hizo Webster del poder supremo, dijo: «Sé que éste es un concepto popular, y se basa en la idea de que, como todos los estados están aquí representados, no puede imponerse nada que no esté de acuerdo con el deseo de la mayoría, y se supone que es una máxima republicana la de que ‘la mayoría debe gobernar’... Si la voluntad de la mayoría del Congreso es la suprema ley del país, está claro que la Constitución es letra muerta y que finalmente ha fracasado en lo que respecta al auténtico fin para el que se estableció: la protección de los derechos de la minoría... La gran diferencia que existe entre nosotros consiste en esto: sus señorías harían de la fuerza el único árbitro en todos los casos de colisión entre los estados y el gobierno federal; yo recurriría a un remedio pacífico.»[198]

Dos años más tarde, Mr. Calhoun sucedió a Hayne como senador de Carolina del Sur, y la disputa se renovó. Tras el arancel de 1828, Virginia, Georgia y Carolina del Norte se unieron al reconocimiento del principio de anulación. Cuando se estableció el arancel de 1832, Carolina del Sur anunció que en el estado se resistirían a la recaudación de impuestos. Calhoun defendía el decreto de anulación en el Senado, en discursos y escritos, con unos argumentos que constituyen la perfección de la verdad política y que combinan las realidades de la democracia moderna con la teoría y las garantías de la libertad medieval. «La esencia de la libertad —dijo— supone la idea del poder responsable, que quienes hacen y ejecutan las leyes puedan ser controlados por aquellos a los que les afectan, que los gobernados puedan gobernar... Ningún gobierno que se base en el simple principio de que la mayoría debe gobernar, por muy verdadera que sea esta máxima en su auténtico significado y aunque se aplique con las restricciones adecuadas, podría preservar su libertad ni siquiera durante una sola generación. La historia de todos ellos ha sido siempre la misma: violencia, injusticia y anarquía, seguidas del gobierno de uno o de unos pocos bajo los cuales el pueblo busca refugio frente al despotismo aún más opresivo de la mayoría... Despojada de todas sus vestiduras, la verdadera cuestión es si nuestro gobierno es un gobierno federal o centralizado; un gobierno constitucional o absoluto; un gobierno que descansa en última instancia sobre la sólida base de la soberanía de los estados o en la desenfrenada voluntad de

una mayoría; una forma de gobierno en la que, como en todos los gobiernos ilimitados, la injusticia, la violencia y la fuerza acaban por prevalecer. Que nunca se olvide que cuando la mayoría gobierna sin restricciones, la minoría es el súbdito... El derecho al sufragio no es más indispensable para reforzar la responsabilidad de los gobernantes frente a los gobernados que una organización federal que obligue a las partes a respetar los derechos de cada una de ellas. Se requiere la acción conjunta de ambas cosas para evitar el abuso de poder y la opresión, y para constituir real y verdaderamente un gobierno constitucional. Ignorar alguna de ellas supone, de hecho, convertir al gobierno, cualquiera que sea la teoría sobre la que se apoye, en un gobierno absoluto». [199]

En su disquisición sobre el gobierno, Calhoun expuso su teoría de la Constitución de una manera tan profunda y tan perfectamente aplicable a la política de nuestros días, que lamentamos no poder ofrecer más que una vaga idea de sus argumentos dado los pocos extractos que podemos incluir aquí.

«Los poderes que necesitan poseer los gobiernos para reprimir la violencia y preservar el orden no pueden actuar por sí mismos. Deben ser administrados por hombres en los que, como en los demás, los sentimientos individuales son más fuertes que los sociales. Y, así, los poderes que se les ha confiado para prevenir la injusticia y la opresión de los demás se convertirán, si no se vigilan, en instrumentos para oprimir al resto de la comunidad. La forma de evitar esto, cualquiera que sea el nombre que se le dé, es lo que, cuando se aplica a un gobierno, se entiende por constitución en su sentido más amplio. Teniendo su origen en el mismo principio de nuestra naturaleza, la constitución es para el gobierno lo que el gobierno es para la sociedad. Del mismo modo que el fin para el que la sociedad se ha creado quedaría frustrado sin un gobierno, aquel para el que se ha creado el gobierno quedaría frustrado, en gran medida, sin una constitución. La constitución es una invención humana, mientras que el gobierno es de disposición divina... Al poder sólo puede resistirle el poder y a una facción, otra... Considero el derecho al sufragio el primer y fundamental principio; pero sería un gran y peligroso error suponer, como muchos lo hacen, que es suficiente por sí mismo para crear un gobierno constitucional. A esta errónea opinión cabe achacársele una de las causas por las que tan pocos intentos de crear gobiernos constitucionales han tenido éxito; y explica por qué un número tan pequeño de ellos tuvo una existencia duradera... Lejos de ser suficiente por sí mismo —por muchas garantías que existan y por muy ilustrado que sea el pueblo— conduciría, si no se toman medidas, a que el gobierno fuese tan absoluto como lo sería en manos de gobernantes irresponsables; y, como mínimo, con una tendencia igual de fuerte hacia la opresión y al abuso de poder... El proceso puede ser lento y puede que se necesite mucho tiempo hasta que se forme una mayoría compacta y organizada; pero con el tiempo, incluso sin acuerdo previo ni intención alguna, se formará por la acción cierta de ese principio o constitución de nuestra naturaleza en la que el mismo gobierno se origina... Con el paso del tiempo, la

mayoría dominante tendría la misma tendencia a la opresión y al abuso de poder que, sin el derecho de sufragio, pudieran tener gobernantes irresponsables. Realmente, la misma tendencia al abuso de poder puede atribuirse tanto a los últimos como a los primeros. Con el tiempo, la minoría sería la parte gobernada o sometida, del mismo modo que lo es el pueblo en una aristocracia o los súbditos en una monarquía... El límite temporal o la incertidumbre en el ejercicio del poder no puede por sí mismo contrarrestar la tendencia inherente en el gobierno a la opresión y al abuso. Por el contrario, la propia incertidumbre de su ejercicio, junto con la lucha violenta de partidos que precede siempre a un cambio de tendencia en el gobierno, tenderá más a aumentar que a disminuir la tendencia a la opresión... Es evidente que deben buscarse procedimientos calculados para evitar que cualquier interés particular o combinación de intereses use los poderes del gobierno para crecer a expensas de los otros... Esto sólo puede llevarse a cabo de un modo: a través de una organización tal del gobierno —y, si es necesario para este propósito, también de la comunidad— que, dividiendo y distribuyendo sus poderes, otorgue a cada partido o interés, a través del órgano apropiado, bien voz a la hora de hacer y ejecutar las leyes, bien veto sobre su ejecución... Un organismo como éste, junto con el derecho de sufragio, constituye, de hecho, los elementos de un gobierno constitucional. El uno, exigiendo la responsabilidad de los que hacen y ejecutan las leyes, impide que los gobernantes opriman a los gobernados; y el otro, haciendo imposible que ningún interés o combinación de intereses, clase, orden, o parte alguna de la comunidad obtenga el control exclusivo, impide que ninguno oprima a los otros... Es este poder negativo —el poder de impedir o detener la acción del gobierno, llámese del modo que se llame: veto, interposición, anulación, límite o equilibrio de poder— lo que de hecho forma la constitución... Realmente es el poder negativo el que hace la constitución y el positivo el que hace al gobierno... De ello se sigue necesariamente que donde la mayoría numérica posee el control exclusivo del gobierno, no puede haber constitución, porque la constitución implica limitación o restricción ... y, por lo tanto, la mayoría numérica en estado puro forma necesariamente en todos los casos un gobierno absoluto... Cualquiera que sea su forma, los gobiernos constitucionales son, de hecho, mucho más parecidos unos a otros, en lo que a su estructura y carácter se refiere, de lo que lo son respecto a los gobiernos absolutos, incluso de su misma clase ... y, por consiguiente, la gran diferencia que existe entre los gobiernos no es la de si gobierna uno, pocos o muchos, sino la que se da entre los gobiernos constitucionales y los absolutos... Un gobierno más plural que el gobierno de una mayoría numérica ofrece, entre otras ventajas —lo que ilustra claramente su carácter más popular—, una mayor extensión del derecho al sufragio. Seguramente en estos gobiernos se adoptará el sufragio universal, que se extenderá a todos los ciudadanos varones mayores de edad, con algunas pocas excepciones; pero no puede extenderse tanto en los gobiernos basados en una mayoría numérica sin evitar que acaben siendo controlados por la parte más ignorante y dependiente de la comunidad. Porque a

medida que la comunidad se haga más numerosa, rica, refinada y civilizada, se marcará más fuertemente la diferencia entre el rico y el pobre, y el número de los ignorantes y dependientes se hará más grande en proporción al resto de la comunidad... La tendencia de los gobiernos a los que antes nos referíamos es unir a la comunidad por muy diferentes y opuestos que sean sus intereses; mientras que el gobierno de la mayoría numérica tiende a dividirla en dos partes en conflicto, por muy naturalmente que estén unidos e identificados sus intereses... La mayoría numérica, al considerar que la comunidad es una unidad cuyas partes comparten todas los mismos intereses, debe —para su necesario funcionamiento— dividirla en dos partes hostiles que, bajo la apariencia de la ley, se agitan con una incesante hostilidad la una contra la otra... Hacer de la igualdad de condiciones algo esencial para la libertad, supondría destruir la libertad y el progreso. La razón es que la desigualdad, que es una consecuencia necesaria de la libertad, es al mismo tiempo indispensable para el progreso... En realidad, es esta desigualdad de condiciones entre la vanguardia y la retaguardia en la marcha del progreso la que da un impulso tan fuerte a la primera para mantenerse en su posición y a la última para avanzar hacia adelante... Esto da al progreso su mayor impulso... Estos grandes y peligrosos errores tienen su origen en la opinión dominante de que todos los hombres han nacido libres e iguales, y no hay nada más falso y falto de fundamento... En una democracia absoluta los conflictos de partido entre la mayoría y la minoría ... casi nunca pueden terminar en un compromiso. El objetivo de la minoría en la oposición es expulsar a la mayoría del poder, y el de la mayoría es mantener su dominio sobre la oposición. Hay en ambas partes una lucha por el todo; una lucha que debe determinar qué partido gobernará y cuál será sometido... Por esto, entre otras razones, las aristocracias y las monarquías asumen con más facilidad la forma constitucional que los gobiernos populares absolutos.»[200]

Esto fue escrito en los últimos años de la vida de Calhoun, y se publicó después de su muerte. Pero estas ideas, aunque las maduraría durante el posterior conflicto sobre la esclavitud, le guiaron ya en la primera fase de la disputa que convirtió la anulación en secesión, durante el conflicto de los aranceles de los años 1828-1833. Muchos de los que no estaban de acuerdo con él consideraban que su resistencia estaba justificada por la política egoísta y carente de escrúpulos del Norte. Legaré, el más competente de los políticos americanos, más tarde Ministro de Justicia, pronunció en Carolina del Sur, en el momento culminante de la agitación de 1831, un discurso con motivo del 4 de julio en el que decía: «Los autores de esta política son indirectamente responsables de este deplorable estado de cosas y de todas las consecuencias que de él puedan derivarse. Son culpables de una ofensa imperdonable contra el país. Nos encontraron unidos y nos han convertido en un pueblo aturdido. La unión de los estados era objeto de un amor ferviente y de una veneración religiosa, y han hecho, incluso de su utilidad, materia de controversia entre los hombres más ilustrados... No me sorprende la indignación que ha

provocado en nuestro pueblo la carga de semejantes tributos, dada la precaria situación actual de sus negocios... En ningún sistema proteccionista pueden mantenerse unidas grandes naciones bajo un gobierno despótico de ninguna clase, si se incita a cada parte del país a enfrentarse contra otra en una lucha perpetua por los privilegios y la protección, bajo un sistema de protección.»[201]

Brownson, por entonces el periodista más influyente de América y gran partidario de Calhoun, apoyó en 1844 sus pretensiones a la presidencia y creemos que, de haber sido elegido, habría podido ocupar un cargo en su gabinete. En uno de los primeros números de su conocida *Review*, escribió: «Incluso la teoría de Mr. Calhoun, aunque constituye, sin duda, la verdadera teoría de la constitución federal, es todavía insuficiente... De hecho, no consigue detener las medidas desiguales, injustas y opresivas del gobierno federal. En 1833 Carolina del Sur obligó a un compromiso, pero en 1842 se restableció la odiosa política que hoy prosigue con éxito, y no hay ningún estado que intente de nuevo ejercer el veto estatal... Si lo considera necesario, un estado tiene el derecho soberano de rechazar la odiosa promulgación del arancel en sus propios dominios y de prohibir la obediencia a sus súbditos o ciudadanos... Siendo iguales las partes del pacto y no existiendo un árbitro común, se convierte cada una, de forma natural, en el juez de las infracciones del pacto y del modo y los medios de repararlas.»[202]

El presidente, el general Jackson, sentía una fuerte aversión tanto hacia la teoría que defendía Calhoun como hacia su misma persona. Juraba que lo acusaría de traición y que lo colgaría de una horca más alta que la de Haman. Una de las declaraciones de anulación de su vicepresidente le llegó una noche a muy altas horas. En un momento de exaltación, sacó de sus camas a los abogados del gobierno para que dijeran si había, al fin, motivo para colgarlo. Editó un manifiesto condenando la doctrina de la anulación y las disposiciones de Carolina del Sur, que muy probablemente redactó Livingston, el secretario de Estado, famoso en la historia de la legislación como autor del código de Luisiana. Webster, el mejor orador de entonces, aunque no apoyaba al gobierno, decidió responder a Calhoun en el Senado, y cuando llegó el momento, el carruaje del presidente fue a buscarlo a su casa. Los partidarios de la Unión estimaron que su discurso, considerado el mejor que había pronunciado nunca, era concluyente en contra de los derechos de los estados. Madison, ya cerca del final de su larga carrera, escribió para felicitar al orador en unas palabras que deberían haber servido de advertencia: «Aplasta la anulación y debe acelerar el abandono de la secesión. Pero esquiva el golpe al confundir la voluntad de secesionarse con el derecho a librarse de una opresión intolerable.»

La secesión no es sino la alternativa al veto. El fracaso de la doctrina posterior basada en la constitución privó al Sur de la única protección posible contra la creciente tiranía de la mayoría, porque el fracaso de la anulación coincidió en el

tiempo con el triunfo final de las ideas más puramente democráticas. Y al mismo tiempo que se decidía que los derechos de la minoría no gozaban de garantía alguna, se estableció que el poder de la mayoría no tenía límites. La elaborada teoría de Calhoun fue un esforzado intento de salvar a la Unión de los defectos de su constitución. Es inútil preguntarse si es legalmente correcto, de acuerdo con la letra de la constitución, porque es seguro que va contra su espíritu tal y como se había desarrollado desde Jefferson. Webster pudo haber sido el más fiel intérprete de la ley, pero Calhoun fue el auténtico defensor de la Unión. Incluso los unionistas admitieron, con todo el peligro que ello suponía, que había casos en los que, puesto que no había solución legal conocida, la secesión estaba plenamente justificada. Livingston era de la opinión de que «si la ley es una de las pocas que, una vez ejecutada, no puede llevarse ante el Tribunal Supremo, y en opinión del estado podría justificar el riesgo de un abandono de la Unión, podría recurrirse inmediatamente a este último extremo».[203]

El biógrafo de Clay mostró la íntima conexión entre anulación y secesión, aunque no llega a percibir que una no es la consecuencia, sino la sustituta de la otra: «En un primer momento, la idea de anulación se limitaba, sin duda, al acto por el que un estado anulaba y vetaba una ley federal dentro del ámbito de su propia jurisdicción, sin contemplar la independencia absoluta de una secesión. Sin embargo, viendo que en la práctica la anulación podría apenas detener cierta clase de secesión, los defensores de la doctrina en su primer y limitado significado exigieron después descaradamente el derecho a la secesión.»[204]

En la práctica, aunque sus reclamaciones fueron rechazadas, ganó Carolina del Sur. El arancel fue retirado, y Clay, el principal proteccionista, introdujo una medida de compromiso que se entendió como una concesión tan grande que, aunque Webster se opuso a ella, Calhoun la aceptó y se ejecutó. Pero el funesto día, la crisis final, sólo se había pospuesto. El espíritu del país se había adentrado por unos derroteros en los que esta crisis no podría detenerse permanentemente, y lo cierto era que aún habría nuevas ocasiones de afirmar la omnipotencia de la voluntad popular y de exhibir la total subordinación del ejecutivo a ella.[205] De hecho, ya había comenzado una nueva controversia que, desde entonces, eclipsaría a la que había sacudido a la Unión entre 1828 a 1833. La cuestión comercial no se había resuelto; el antagonismo económico y la determinación por parte del Norte de extender sus beneficios siguió latente desde el Acta de Compromiso de Clay hasta la Tarifa de Morill de 1861. En 1837, en su discurso de despedida, Jackson esbozó un cuadro tenebroso y desalentador del periodo marcado con su nombre. «Muchos intereses poderosos trabajan continuamente para conseguir imponer elevados impuestos sobre el comercio y para aumentar los ingresos más allá de las auténticas necesidades del servicio público; y el país ha sentido ya los efectos perniciosos de su combinada influencia. Han logrado obtener unas tasas impositivas más opresivas para las clases agrícolas y obreras, y han logrado unos ingresos que no se pueden

emplear eficazmente dado el alcance de los poderes conferidos al Congreso; y para atar al pueblo a este injusto y desigual sistema impositivo, se han urdido en varios distritos extravagantes proyectos de mejoras internas para derrochar el dinero y comprar apoyos... Y podéis estar seguros de que no han abandonado el propósito de recaudar ingresos desproporcionados y de cargaros con impuestos que exceden las necesidades económicas del gobierno. Los distintos intereses que se han unido para imponer altos tributos y para conseguir una superabundancia en el tesoro público son demasiado fuertes y han puesto demasiado en juego como para rendirse. Las corporaciones y los ricos individuos que están involucrados en grandes compañías industriales desean impuestos elevados para aumentar sus ganancias. Políticos intrigantes les apoyarán para ganarse su favor y obtener generosos desembolsos con la intención de comprar influencias en otros distritos... Desde dentro, entre vosotros mismos —por codicia, por corrupción, por una ambición defraudada y por una desordenada sed de poder— se crearán facciones y la libertad se pondrá en peligro.»[206]

El propio Jackson era responsable de mucho de lo malo que había en la situación política del país. La tendencia democrática, que había comenzado con Jefferson, llegó durante la presidencia de Jackson a su punto culminante. A este respecto, puede demostrarse el inmenso cambio con un solo ejemplo: la democracia pura exige una rápida rotación de los cargos. Como todos los hombres tienen el mismo derecho a los cargos públicos y a sus beneficios y se supone que todos están igual de capacitados y que no se requiere una gran experiencia (por eso en Atenas los cargos públicos se elegían por sorteo), el mayor número posible de ciudadanos debería tomar parte sucesivamente en el gobierno. Esto disminuye la diferencia entre gobernantes y gobernados, entre el Estado y la comunidad, y aumenta la dependencia del primero respecto a esta última. Al principio no se pensaba en estos cambios. Washington destituyó sólo a nueve funcionarios en ocho años; Adams depuso únicamente a diez, Madison a cinco, Monroe a nueve, John Quincy Adams sólo a dos y a ambos por su falta de cualificación. Naturalmente, Jefferson estaba a favor de la rotación de los cargos públicos y provocó una tormenta de indignación cuando destituyó a treinta y nueve funcionarios para ofrecer las vacantes a sus seguidores. Jackson, después de suceder al joven Adams, hizo instantáneamente 176 cambios, y a lo largo del primer año, 491 funcionarios de correos perdieron su puesto. Mr. Everett dijo muy acertadamente: «Puede establecerse como la característica general de las tendencias políticas de este periodo un decidido debilitamiento del respeto por los frenos constitucionales. Por una parte, sobre la base de una interpretación de la Constitución, prevalecen vagas ideas sobre la discrecionalidad del Ejecutivo; y por otra, prevalece la idea sobre la soberanía popular representada por un Presidente elevado al cargo por aplastantes mayorías del pueblo.»[207]

Esta fue la época de la visita de Tocqueville a América, cuando formuló el

siguiente juicio: «Cuando un hombre o un partido sufre una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién puede recurrir? ¿A la opinión pública? La forma la mayoría. ¿Al cuerpo legislativo? Este representa a la mayoría y la obedece ciegamente. ¿Al poder ejecutivo? Este es elegido por la mayoría y la sirve como un instrumento pasivo. ¿A la fuerza pública? No es sino la mayoría levantada en armas. ¿A los tribunales? Es la mayoría investida con el derecho a dictar sentencias. En algunos estados los mismos jueces son elegidos por la mayoría. Así pues, por muy inicua o irracional que sea la medida por la que sufres, debes someterte.»[208] Eminentes americanos[209] coincidían con él en la crítica al curso que los acontecimientos estaban tomando, y que se había previsto de antemano. En 1818 Story escribió: «está apareciendo una nueva raza de hombres dispuestos a gobernar la nación; son los cazadores de popularidad. Hombres ambiciosos, no tanto del honor como de los beneficios del cargo; demagogos que sostienen laxos principios y que no persiguen lo que está bien sino lo que les conduce a un vulgar y temporal aplauso. Existe un peligro muy grande de que esos hombres usurpen en tal medida el favor popular que acaben dirigiendo la nación; y si eso sucede, aún viviremos para ver cómo nuestras mejores instituciones quedan reducidas a polvo.»[210]

Los siguientes párrafos pertenecen a la conclusión de su *Comentary on the Constitution*: «La influencia de las causas perturbadoras que durante la Convención estuvieron más de una vez a punto de disolver la Unión, ha crecido desde entonces inconmensurablemente en concentración y vigor... Si bajo estas circunstancias alguna vez se rompiera la Unión, sería imposible elaborar una nueva constitución que abarcara todo el territorio. Quedaríamos divididos en varias naciones o confederaciones, rivales en poder y en intereses, demasiado orgullosas para soportar ninguna ofensa, y demasiado cercanas para que las represalias resultasen lejanas o ineficaces.» El 18 de febrero de 1834 escribió sobre la administración de Jackson: «Me siento humillado por la verdad, que no puede ocultarse, de que aunque vivimos en una república, estamos, de hecho, bajo el gobierno absoluto de un solo hombre.» Y unos pocos años más tarde, el 3 de noviembre de 1837, le comentó a Miss Martineau que creía que ella había juzgado a su país demasiado favorablemente: «Ha pasado Usted por alto la terrible influencia de un patronazgo corrupto y del sistema de exclusividad de los nombramientos oficiales que han sembrado ya tanta discordia entre nosotros y que amenazan con destruir todas las garantías de nuestras libertades civiles... Pienso que usted debería haber aprendido que se puede ejercer el despotismo en una república de un modo tan irresistible y ruinoso como en cualquier forma de monarquía».

El más destacado de los estadistas del Sur pensaba lo mismo que el juez de Nueva Inglaterra. «No me importa —dijo Calhoun— cuál sea la forma de gobierno; si el gobierno es despótico y no tiene límites, da igual que esté en manos de uno, de pocos, o de muchos hombres... Mientras estas medidas iban destruyendo el equilibrio entre las dos partes, la acción del gobierno conducía a un cambio radical

en su carácter al concentrar todo el poder del sistema en sí mismo... Lo que una vez fue una república federal y constitucional se ha convertido ahora, de hecho, en una república tan absoluta como la del autócrata de Rusia, y con una tendencia al despotismo semejante a la de cualquier gobierno absoluto que haya existido nunca... El aumento de poder de este gobierno y del control del Norte sobre todos sus departamentos, fue el motivo. Esto es lo que en la mente de muchos sembró la impresión de que existían pocos o ningún freno que evitase que el gobierno hiciese cualquier cosa que quisiera hacer».[211] En la misma época, aunque refiriéndose a un momento muy anterior, escribió Cobbett: «He vivido ocho años bajo el gobierno republicano de Pensilvania y creo que ha sido el gobierno más corrupto y tiránico que el mundo haya conocido... He visto bastante del gobierno republicano como para convencerme de que ni siquiera el nombre vale nada.»[212] Channing toca una cuestión muy importante, la influencia del liberalismo europeo sobre el republicanismo de América: «Desde el principio de nuestra revolución ha habido hombres que han carecido de fe en nuestras instituciones libres y que han visto en nuestra casi ilimitada extensión del derecho al voto el germen de la convulsión y la ruina. Cuando los demagogos ganan influencia sobre la multitud ignorante y obtienen poder y cargos públicos, este partido antipopular crece; en épocas mejores, declina. Se ha construido a la medida de los errores y los crímenes de los liberales de Europa... En toda ocasión me he esforzado en rebatir la idea de que las clases trabajadoras no están preparadas para ser depositarias del poder político. Sin embargo, en honor a la verdad, debo decir que creo que en este país el derecho al voto ha ido demasiado lejos.»[213]

En 1841 describió muy certeramente los peligros que desde entonces han demostrado ser fatales: «El gran peligro para nuestras instituciones, el que más alarma a nuestros conservadores, no ha penetrado quizás todavía en la mente de Mr. Smith. Se trata del peligro de la organización de los partidos, tan sutil y fuerte como para hacer del gobierno el monopolio de unos pocos dirigentes, y como para asegurar la transmisión del poder ejecutivo de mano en mano de un modo casi tan regular como en una monarquía... No puede ponerse en duda que este peligro es real. De modo que tenemos que protegernos del despotismo tanto o más que de la anarquía.»[214] Es imposible hablar con más firmeza sobre este asunto, y nadie podría hablar con más autoridad que el doctor Brownson: «Nuestro propio gobierno, en su origen y en su forma constitucional, no es una democracia, sino —si podemos emplear esta expresión— una aristocracia electiva y limitada... Pero en la práctica, el gobierno elaborado por nuestros padres no existe, salvo en el nombre. Su carácter originario ha desaparecido o está desapareciendo rápidamente. La constitución es letra muerta, excepto en la medida en que sirve para prescribir las formas de elección, el gobierno de la mayoría, la distribución y ejercicio de los cargos públicos, y la asunción y separación de las funciones del gobierno. En la práctica, desde 1828, y sustancialmente ahora, se ha convertido en una democracia pura sin

otra constitución eficaz que no sea la voluntad de la mayoría en cada momento... La constitución ha sido prácticamente abolida y nuestro gobierno es virtualmente, en cuanto a intenciones y propósitos —como hemos dicho—, una democracia pura, con nada que la impida obedecer el interés o los intereses de los que la gobiernen en cada momento. »[215] Poco antes de su conversión escribió: «Volviendo la mirada a lo que éramos al principio, y viendo lo que somos ahora, muy bien podría dudarse de si algún otro país de la Cristiandad ha decaído, tan rápidamente como nosotros lo hemos hecho, en la severidad y rigor de las virtudes, en los elevados y resueltos principios de conducta esenciales para la estabilidad y para la buena administración de un gobierno popular... El orden político establecido en este país no es el democrático, y todo intento de aplicar la teoría democrática como principio de su interpretación es un intento revolucionario y debe oponérsele resistencia. Por democracia entiendo un orden político —si se puede llamar orden a lo que no lo es— en el que se supone que el pueblo, originariamente y sin referencia a ninguna autoridad que le constituya en cuerpo político, es la fuente de todo el poder legítimo del Estado.»[216]

Los partidarios del absolutismo democrático que se oponían a los derechos de los estados en el conflicto de los aranceles, y que condujeron a las lamentaciones y a las desgraciadas consecuencias que hemos visto, se adueñaron de otro asunto para probar la fuerza de su principio. La cuestión de la abolición, subordinada al principio, aunque aneja a la cuestión del proteccionismo, ocupó el primer plano cuando la otra perdió interés, quedando suspendida durante una temporada por la *Compromise Act*. Sirvió para captar más simpatías entre los partidarios de la revolución de las que se habrían ganado aludiendo sólo a cuestiones de interés. Adornaba la codicia con la apariencia de la filantropía, pero los dos motivos no eran tan distintos; el uno es una suerte de pretexto y sirve para enmascarar al otro. Eran igualmente válidos como medios para establecer la supremacía de la democracia absoluta, aunque sólo uno era su propia recompensa; el otro no era tan claramente una cuestión de intereses pecuniarios, pero no proporcionaba menos ventajas políticas. Un poder que es cuestionado, por muy real que sea, debe afirmarse y mantenerse si quiere durar. Cuando se rechazó el derecho de los estados a resistirse a la Unión, aunque se arregló amigablemente la cuestión que ocasionó la disputa, era seguro que la sucedería otra para que pudiera conmemorarse con un trofeo una victoria tan dudosa.

La cuestión de la esclavitud se manifestó primero como una dificultad constitucional en torno a 1820, en la disputa a que dio lugar el compromiso de Missouri. Incluso en este primer periodo, hombres perspicaces apreciaron la enorme gravedad de sus consecuencias. Jefferson escribió: «Como una bola de fuego en la noche, esta importantísima cuestión me despertó y me llenó de terror. La consideré enseguida como el toque de difuntos de la Unión. De momento está acallada. Pero esto es sólo un respiro, no la sentencia final.»

En 1828, cuando Carolina del Sur proclamaba el derecho de veto, seguida por varios estados del Sureste, el Norte adoptó la abolición como un instrumento de coerción contra ellos, como una represalia y como un medio muy poderoso en la lucha de partidos. Channing escribió a Webster el 14 de mayo de 1828: «Hace poco tiempo, Mr. Lundy de Baltimore, editor de un periódico llamado *The Genius of Universal Emancipation*, visitó esta parte del país para animarnos en la lucha por la abolición de la esclavitud en el Sur. La intención es organizar sociedades con este fin... Mi temor respecto a nuestros esfuerzos en contra de la esclavitud es que empeoremos la situación al provocar el orgullo regional y la pasión de su defensa, y que dividamos al país en dos grandes partidos que pueden sacudir los fundamentos del gobierno.»

En el apogeo de las grandes controversias del gobierno de Jackson sobre la cuestión bancaria y la cuestión del veto, no se trató el tema de la esclavitud de un modo destacado; pero una vez que hubo triunfado el poder central democrático, que se solucionó la cuestión de la Banca y no se produjeron más ocasiones en las que se discutieran los derechos de los estados, el partido cuya opinión había prevalecido en la constitución decidió hacer uso de su preeminencia para acabar con la esclavitud. A partir de entonces, aproximadamente desde el año 1835, se convirtió en la cuestión principal y en el modo en que se puso de manifiesto el antagonismo entre los principios del poder arbitrario y los del autogobierno. A cada adquisición de territorio, en la formación de nuevos estados, la misma cuestión causaba la crisis; luego en la *Fugitive-Slave Act*, y después en la formación del partido republicano y en su triunfo de 1860. El primer efecto de haber convertido la abolición en una cuestión de política de partido y de haberla incluido en la gran disputa constitucional que ya había amenazado la existencia de la Unión en la controversia sobre los impuestos, fue corroborar la profecía de Channing. Webster, que había sido el mayor rival de la anulación en la disputa de los aranceles, reconoció que incluso la secesión estaba siendo provocada por la insensata agresión del Norte. En uno de sus últimos discursos, conocido como su discurso del 7 de marzo de 1850 a favor de la Unión, denunció la política de los abolicionistas: «No pretendo atribuir motivos injustificables a los líderes de esas sociedades, pero no estoy ciego a las consecuencias de su proceder. No puedo dejar de ver cuánto daño ha producido su interferencia en el Sur. ¿Acaso no es evidente para todos? Dejad a cualquier caballero que abrigue dudas sobre esta cuestión que recurra a los debates de la Cámara de Diputados de Virginia en 1832 y verá con qué libertad se discutió en esa cámara una propuesta hecha por Mr. Randolph para la abolición gradual de la esclavitud... La opinión pública que en Virginia se estaba empezando a manifestar en contra de la esclavitud y que estaba abriendo la discusión sobre la cuestión, retrocedió y se recluyó en su castillo... Todos conocemos el hecho y todos conocemos la causa; y todo lo que esos agitadores han hecho no ha sido ampliar sino reducir la libertad de los esclavos del Sur; no los ha hecho más libres, los ha

atado más férreamente.»[217]

Howe, el historiador de Virginia, abolicionista en lo que a sus principios se refiere, aunque no en la política práctica, dijo: «Es más que probable que una cuestión de tan vital importancia sea retomada con más éxito en lo sucesivo, si es que podemos confiar en la corriente de opinión actual; pero había evidentes razones que paralizaban a los amigos de la abolición y que han tenido el efecto de silenciar toda agitación sobre el asunto. Los abolicionistas de los Estados del Norte y del Este, aumentando gradualmente su fuerza como partido, han elevado sus denuncias contra la esclavitud y cada vez son más temerarios en cuanto a los medios adoptados para atacar los derechos constitucionales del Sur.»[218]

Story escribe el 19 de enero de 1839: «La cuestión de la esclavitud está empezando a ser cada vez más y más absorbente y si continúa extendiendo su influencia, llevará a la disolución de la Unión. Al menos muchos de nuestros mejores estadistas ven esto como un hecho muy probable.»[219]

En ese momento el partido abolicionista estaba todavía en su infancia y no había conseguido unir en un solo partido todos los intereses hostiles a los estados esclavistas. En 1841, al describir Lord Carlisle una conversación que tuvo con el entonces Secretario de Estado, Mr. Seward, dijo: «Recuerdo que por aquel entonces advertí que era la primera persona con la que me había encontrado que no hablaba despectivamente de los abolicionistas; pensaba que iban ganando terreno gradualmente.»[220]

Pero al año siguiente la política abolicionista se convirtió rápidamente en un gran peligro para la Unión, con los dos grandes rivales, Webster y Calhoun, unidos para resistirla hasta el fin de sus días. Desde un punto de vista comercial, no es seguro que el Norte ganase con la abolición de la esclavitud. Aumentaría el mercado sureño animando la emigración blanca desde el Norte; pero el comercio de Nueva Inglaterra dependía en gran medida del cultivo del algodón, y los comerciantes de Nueva Inglaterra no estaban a favor de la abolición. Calhoun no atribuía el movimiento al afán de lucro: «La cruzada en contra de nuestra institución nacional no se origina en un antagonismo de intereses... los fanáticos furibundos ven la esclavitud como un pecado y, por tanto, al verlo así, se convierte en su más alto deber intentar destruirla, aunque esto suponga el fin de la constitución y de la Unión.»[221]

Webster le apoyaba completamente en esto: «Bajo la reclamación de libertad universal y bajo la pretensión de que existe una ley para el gobierno de los hombres públicos y privados cuya obediencia está por encima de la constitución del país, algunos estados, llevando hasta el límite su poder, han promulgado leyes para impedir, obstruir y anular los decretos del Congreso... Sospecho que todo esto es el efecto de aquella vaga y errabunda filantropía que inquieta e incomoda todo lo que

existe, en todo tiempo y lugar, alimentando la imaginación con asuntos distantes, remotos e inciertos.»[222]

Webster creía acertadamente que los auténticos enemigos de la constitución eran los abolicionistas que amenazaban con la secesión, no los propietarios de esclavos. Apelar desde la constitución a una ley superior, denunciar como inmoral y contraria a los derechos naturales una institución que expresamente ella reconocía, supone claramente un ataque a la propia Unión. El Sur tiene la letra y el espíritu de la ley a su favor. Los abolicionistas coherentes deben estar preparados para sacrificar la Unión a su teoría. Si la objeción a la esclavitud se basa en argumentos morales, superiores a todos los derechos e intereses políticos, la abolición es un deber perentorio, al que la propia Unión, cuya ley se opone a la abolición obligatoria, debe sucumbir. Por lo tanto, era perfectamente justo recordar a Mr. Seward que, al atacar la esclavitud y al negar que pudiera ser tolerada, estaba atacando la ley a la que debía su escaño en el Congreso. «Ningún hombre —dijo Webster— es libre de situar, o de aparentar que lo hace, su propia conciencia al mismo nivel que la ley en cuestiones que afecten a los derechos de otros y a las obligaciones civiles, sociales y políticas que él mismo debe a los demás.»[223]

El Dr. Brownson dice, con verdad, como sólo un católico puede hacerlo: «No puede existir ningún gobierno civil, ni puede concebirse siquiera, en el que todos los individuos sean libres de desobedecer sus órdenes cuando resulte que no se correspondan con sus convicciones privadas o con la ley de Dios... Apelar desde el gobierno al juicio privado supone situarlo por encima de la autoridad pública; supone poner al individuo por encima del Estado».[224]

Estaba perfectamente justificado que Calhoun dijera que, teniendo en cuenta estas tendencias, «el poder conservador está en los estados propietarios de esclavos. Ellos son la parte conservadora del país».[225]

Sus propias doctrinas políticas, tal como las hemos descrito, confirman plenamente este punto de vista. Pero el carácter conservador y antirrevolucionario del Sur dependía de otras causas, además de la influencia de su dirigente. La esclavitud se halla por sí misma en contradicción con los derechos del hombre tal y como fueron establecidos en la Declaración de Independencia. Los propietarios de esclavos no podían interpretarla con una coherencia literal, porque entraría en contradicción tanto con sus intereses como con su experiencia cotidiana. Pero como en el Sur, igual que en el Norte, hay demócratas progresistas, y como de hecho, además, han resistido durante mucho tiempo a los políticos norteamericanos aprovechándose de la envidia de la gente del Norte contra los ricos capitalistas y su aparente aristocracia, encuentran el modo de escapar del dilema. A esto se le añade la teoría de la inferioridad originaria de la raza africana respecto al resto de la humanidad, para lo cual se citaba la autoridad del más grande naturalista de América. «El resultado de mis investigaciones —dice Agassiz— es que los negros

son intelectualmente como niños; físicamente, una de las razas menos desarrolladas, inclinándose, junto a otros negros —especialmente los negros del Mar del Sur—, hacia un tipo de primate, aunque con una tendencia, incluso en los extremos, hacia una forma auténticamente humana. He expresado repetidamente esta opinión sin extraer de ella ninguna consecuencia objetable, excepto, quizás, que ninguna raza de color, y menos aún los negros, pueden tener el mismo origen que nosotros.» Si esta teoría no fuera el producto de la ciencia pagana de Europa, podría pensarse que fue inventada por los americanos, a quienes les venía tan bien.

Webster hablaba con gran autoridad contra los proyectos del Norte: «Se ha alzado un clamor general de un partido contra otro; afirma que se han invadido sus derechos, que se ha insultado su honor, atacado su carácter y negado su justa participación en el poder político. Los hombres sagaces no pueden sino sospechar de todo esto que se está intentando algo más de lo que se confiesa, y que en el fondo se encuentra el propósito de la secesión de los estados por razones reconocidas o no reconocidas, o por resentimientos superados o no superados.

»En el Sur se profesa abiertamente la secesión; es discutida y recomendada, absoluta o condicionalmente, en las legislaturas y en las convenciones reunidas bajo la autoridad de la ley.

»En el Norte, los gobiernos de los estados no han caído en tales excesos, y el propósito de derrocar el gobierno se manifiesta con mayor claridad en resoluciones que acuerdan asambleas voluntarias de individuos que denuncian las leyes de la tierra y que declaran su propósito decidido de desobedecerlas... Es evidente que si este espíritu no se corrige, pondrá en peligro al gobierno, y si se extiende a lo largo y a lo ancho, lo derrocará.»[226]

Las palabras de Calhoun en esta época son casi idénticas a las de Webster: «El peligro es de tal carácter que, bien sea respecto a nuestra seguridad como respecto a la preservación de la Unión, no podemos evitarlo con seguridad. Si no nos enfrentamos a él con rapidez y decisión, las dos partes de la Unión serán cada vez más extrañas la una a la otra; y, como la parte más débil de las dos, no nos quedará más alternativa que romper todos los vínculos políticos o hundirnos en una abyecta sumisión.»[227]

Su último gran discurso, pronunciado el 4 de marzo de 1850 —unos pocos días antes de su muerte— comenzaba con estas palabras: «Hecreído desde el principio que si no se evitaba con alguna medida oportuna y eficaz, la agitación respecto al tema de la esclavitud terminaría en la desunión.» Y continuaba diciendo: «Si no se hace algo para impedirlo, el Sur estará obligado a elegir entre la abolición y la secesión. De hecho, tal y como ahora se muestran los acontecimientos, ni siquiera hará falta que el Sur se separe para disolver la Unión.»[228]

El desastre que hombres eminentes coincidieron en comprender y en advertir con

perspicacia, fue provocado tras la muerte de éstos por la ascensión del partido republicano; un partido cuyas aspiraciones y principios eran bastante revolucionarios, y que no sólo se oponía a la existencia de la Unión, sino que desde el principio estaba preparado para abandonarla. «No veo —dijo Emerson, el filósofo de Nueva Inglaterra— cómo una comunidad salvaje y una comunidad civilizada pueden constituir un mismo Estado.» Para poder apreciar la extravagancia de esta declaración partidista, citaremos únicamente dos testigos de excepción que visitaron el Sur con un intervalo de unos cuarenta años; uno era un teólogo de Boston, el otro un fanático abolicionista. «¡Qué diferencia con nuestros modales del Norte ! Allí, la avaricia y la ceremonia implantan a los veinte años la frialdad y la insensibilidad de la edad en el desinteresado ardor de la juventud. Cuando comparo la egoísta prudencia del yankee con la generosa confianza de un virginiano, me avergüenzo de mi propia gente. Aquí he encontrado grandes vicios, pero mayores virtudes que las que dejé tras de mí. Sólo hay un rasgo que me une a la gente con la que vivo más que todas las virtudes de Nueva Inglaterra: aman el dinero menos de lo que lo amamos nosotros.»[229] En la conferencia a la que me acabo de referir, dice Lord Carlisle: «Sería poco honrado negar que el hacendado de los estados del Sur tiene costumbres y modos de relacionarse socialmente mucho más cercanos a los de los caballeros ingleses que ninguno de sus compatriotas.»[230]

Las palabras de Emerson constituyen una señal de hasta dónde estaban dispuestos a llegar los abolicionistas rabiosos. Retaban abiertamente al Gobierno Federal al declarar que se dedicaba completamente a los intereses sureños, en contra de las doctrinas del Norte. En el Norte se fundaron sociedades partidarias de la desunión con el propósito de provocar la secesión. Algunos estados aprobaron leyes contra el Sur y contra la constitución, y hubo clamorosas demandas a favor de la secesión. Ésta era la disposición del Norte en las elecciones presidenciales para la sucesión de Pierce. El Norte amenazó con separarse y, si presentaba un candidato, amenazaría las instituciones del Sur. El Sur proclamó su intención de separarse si Fremont era elegido, y amenazó con marchar sobre Washington y quemar los archivos de la Unión. La elección de Buchanan pacificó el Sur, pero era evidente, dada la fuerza creciente del partido republicano, que ésta era su última victoria. Consecuentemente, utilizaron a los amigos que tenían en los cargos públicos para aprovecharse de las ventajas durante el tiempo que les quedaba y para prepararse de cara a las siguientes elecciones. Cuando en 1856 quedó claramente de manifiesto la fuerza de los republicanos, la secesión estaba ya decidida y preparada. A pesar de todos los horrores de la esclavitud americana, nos resulta imposible sentir ninguna simpatía por el partido que lideraba Mr. Seward. Su política no era sólo revolucionaria, sino también agresiva; no sólo quería el absolutismo, sino también la anexión. En el discurso del 26 de enero de 1853 dijo lo siguiente: «La tendencia de los acontecimientos políticos y comerciales invita a los Estados Unidos a asumir y ejercer una influencia preponderante en los acontecimientos de las naciones situadas

en su hemisferio; es decir, a convertirse y mantenerse como el gran poder continental de Occidente, posicionándose contra las posibles combinaciones de Europa. El avance del país hacia esta situación constituye lo que, en el lenguaje de muchos, se llama ‘progreso’, y su misma posición es lo que esos mismos llaman ‘un destino manifiesto’.»[231]

Cuando Cass aprobó una resolución que confirmaba la doctrina de Monroe respecto a Cuba, Seward la apoyó añadiendo otra con la que era perfectamente coherente, y de la que dijo: «No está bien expresado, pero supone la misma política respecto a Canadá que la de las principales resoluciones referentes a Cuba.»[232] Tampoco es éste el límite de su ambición. «Sois ya —les decía a sus compatriotas— el gran poder continental de América. ¿Pero eso os satisface? Creo que no. Queréis el comercio del mundo, que es el imperio del mundo.»[233]

Cuando Kossuth fue recibido en el Senado, lo presentó Mr. Seward, cuya política europea era tan definida y casi tan respetable como su política americana. Hablando de Hungría, escribió en diciembre de 1815: «Creo que el gobierno debería adoptar alguna medida que, en tanto en cuanto no ponga en peligro la paz y la prosperidad del país, sirva para promocionar una causa que afecta tan claramente a nuestros intereses y a nuestras simpatías, como es el establecimiento del republicanismo en los países europeos que estén preparados para ello.»[234]

Y, de nuevo, dos días más tarde: «Toda nación puede y debe dar a conocer con claridad su posición en los casos de conflicto entre los déspotas y los Estados que luchan por el inalienable e irrevocable derecho a la independencia y al autogobierno, para que cuando los déspotas se alíen, los Estados libres puedan unirse legítimamente.»

Resulta igual de imposible simpatizar —sobre la base de argumentos religiosos— con la prohibición categórica de la esclavitud, como lo es simpatizar —sobre la base de argumentos políticos— con la opinión de los abolicionistas. En esto, como en otras cosas, exhibían el mismo absolutismo ideal y abstracto que era igualmente hostil al espíritu católico y al espíritu inglés. Su sistema democrático envenena todo lo que toca. Todas las cuestiones constitucionales se referían al único principio fundamental de la soberanía popular, al margen de consideraciones políticas o de conveniencia. En la convención de Massachusetts de 1853, uno de los más famosos americanos argumentaba que no se podía rebatir la elección de los jueces apelando a su influencia en la administración de justicia, porque estaba claramente en consonancia con la teoría constitucional. «¿Es que el gobierno —decía la *North American Review*[235]— tiene más derecho a privar al pueblo de su representación en el departamento ejecutivo y judicial que en el legislativo?» Exigiendo la libertad absoluta, habían creado el poder absoluto, precisamente cuando habíamos heredado de la Edad Media la idea de que tanto la libertad como la autoridad debían estar sujetas a límites y condiciones. La misma intolerancia hacia los límites y las

obligaciones, la misma aversión a reconocer la existencia de los deberes del pueblo y del derecho divino que es su correlato, perturba sus nociones acerca del gobierno y la libertad. La influencia de estos hábitos de razonamiento abstracto, a los que debemos la revolución en Europa, es hacer de todo una cuestión de principio y de leyes abstractas. En todos los casos se apela siempre a un principio, sea por interés o por necesidad, y la consecuencia es que un sistema político falso y arbitrario produce un código moral falso y arbitrario; la teoría de la abolición y la teoría de la libertad son igualmente erróneas.

Muy diferente es el modo en que la Iglesia trabaja para reformar la humanidad, asimilando la realidad a los ideales y acomodándose a los tiempos y circunstancias. Su sistema de libertad cristiana es esencialmente incompatible con la esclavitud, y el poder de los amos sobre sus esclavos fue uno de los bastiones de la corrupción y el vicio que más seriamente impidieron su progreso. Sin embargo, los apóstoles nunca condenaron la esclavitud, ni siquiera entre los fieles cristianos. La suerte de libertad civil que trajo el cristianismo al mundo y que fue uno de sus postulados, no requería la abolición de la esclavitud. Si los hombres eran libres porque habían sido creados a imagen de Dios, la proporción en la que realizaban esta imagen sería la medida de su libertad. De acuerdo con esto, San Pablo recomendaba al esclavo cristiano que se contentase con su condición. [236]

Hemos expuesto extensa y desordenadamente las causas y peculiaridades de la revolución de los Estados Unidos, por la constante analogía que presentan con las teorías y con los acontecimientos que al mismo tiempo están perturbando Europa. Es demasiado tarde para tratar algún otro punto extremadamente sugerente. El movimiento secesionista no fue provocado solamente por la alarma de los propietarios de esclavos respecto a su propiedad cuando la elección de Lincoln redujo el precio de los esclavos entre un 25 y un 50 por ciento, sino por el peligro político de la supremacía del Norte. Los blancos humildes de los estados del Sur estaban tan impacientes por secesionarse como aquellos que poseían esclavos, porque temían que los republicanos, al traer la emancipación, abolieran las barreras que separaban los negros de su propia casta. Al mismo tiempo, los esclavos no mostraban disposición alguna a ayudar a los republicanos y a ser elevados al nivel de los blancos. Había una justa razón para este temor, que reside en el simple hecho de que los Estados Unidos son una república. La población de una república debe ser homogénea. La igualdad civil debe basarse en la igualdad social y en la unidad nacional y psicológica. Ésta ha sido la fuerza de la república americana. La democracia pura es aquella forma de gobierno en la que la comunidad es soberana, en la que, por lo tanto, el Estado está más identificado con la sociedad. Pero la sociedad existe para la protección de los intereses y el Estado para la realización del derecho; «concilia coetusque hominum *jure* sociati, quae civitates appellantur». [237] El Estado establece una moral, una ley objetiva, y persigue un objetivo común distinto de los fines y propósitos de la sociedad. Esto repugna

esencialmente a la democracia, que sólo reconoce los intereses y los derechos de la comunidad, y que, por consiguiente, es incompatible con la consolidación de la autoridad que implica la noción de Estado. Se resiste al desarrollo de lo social en la moral comunitaria. Si, por lo tanto, la democracia incluye personas con distintos intereses o de naturaleza inferior, les tiranizará. No hay mediador entre la parte y el todo; no hay lugar para las diferencias de clase, de riqueza o de raza; la igualdad es necesaria para la libertad que busca la democracia pura.

Donde la sociedad está constituida al margen de la igualdad de condiciones o de la unidad racial, donde hay diferentes clases y variedad nacional, se requiere la protección de una forma de gobierno que sea distinto y superior a todas las clases, y no el instrumento de una de ellas, y que tenga una autoridad que represente al Estado y no sólo a una parte de la sociedad. Esto sólo puede proporcionarlo una monarquía; y en este sentido es justo decir que el gobierno constitucional, es decir, la autoridad de la ley al margen de los intereses, sólo puede existir bajo el gobierno de un rey. Ésta es también la razón por la que incluso las monarquías absolutas han tenido mejores gobernadores en las colonias que los gobiernos populares. En un caso se les gobierna para el beneficio de la clase dominante; en el otro, no existe una clase dominante y se les gobierna en nombre del Estado. Roma bajo la República y bajo el Imperio ofrece el ejemplo más sorprendente de este contraste. Pero la tiranía de las repúblicas es mayor cuando las diferencias raciales se mezclan con distinciones de clase. Por eso Sudamérica fue un país próspero y floreciente durante el tiempo que la Corona española actuó de moderadora entre las distintas razas, y es todavía próspera donde la monarquía se mantiene, mientras que el establecimiento de repúblicas en países con clases diferenciadas por la sangre ha conducido al desorden, a una miseria sin esperanza y al recurso constante a la dictadura como refugio frente a la anarquía y a la tiranía. La democracia adquiere inevitablemente el tono de la parte más baja de la sociedad, y si hay grandes diferencias, degrada a las más altas. La esclavitud es la única protección que se ha conocido contra esta tendencia y, por lo tanto, es verdad que la esclavitud es esencial para la democracia. Porque donde existen grandes incongruencias en la constitución de la sociedad —si los americanos admitiesen que los indios, los chinos, los negros, participasen en los derechos en los que con tan justo celo incluyen a los emigrantes europeos, el país caería en el desorden y, si no, se rebajaría al nivel de las razas bárbaras. Y así, el Know-nothing Party surgió como reacción del principio democrático contra la afluencia de población extranjera. El pielroja retrocede gradualmente ante el pionero, y antes de muchas generaciones perecerá o quedará reducido a la nada en el desierto. En California los chinos inspiran gran alarma por la misma razón y se han propuesto planes para embarcarlos a todos de nuevo. Éste es también un buen argumento, que interesa a todos los partidos, contra la emancipación de los negros.

Esta necesidad de igualdad social y unidad nacional se ha sentido en todas las

democracias donde la masa gobierna como un todo. Esa necesidad se siente, especialmente, en Francia desde la caída de la vieja sociedad y el reconocimiento, bajo la república, la carta y el despotismo, de la soberanía del pueblo. Aquellos principios con los que Francia revolucionó Europa son perfectamente adecuados para su propio caso, aunque son detestables en otros países en los que causan revoluciones; pero son una consecuencia cierta y justa de la Revolución Francesa. Ocurre con facilidad que los hombres dejan de percibir la sustancia al fijarse en la forma, y suponen que, como Francia no es una república, no es una democracia y que, por lo tanto, sus principios pueden aplicarse en otros lugares. Ésta es la razón del poder del principio nacional en Europa. Es esencial como consecuencia de la igualdad que deriva de la idea del pueblo como fuente de poder. Donde existe una aristocracia, generalmente tiene ésta más simpatías y más conexiones con las aristocracias extranjeras que con el resto de la nación. Los vínculos de clase son más fuertes que los de la nacionalidad. Una democracia, al abolir las clases, hace de la unidad nacional un imperativo.

Éstas son algunas de las lecciones políticas que hemos aprendido de la consideración del vasto proceso cuya culminación estamos presenciando. Podemos consultar la historia de la Unión Americana para entender la verdadera historia del republicanism y el peligro de malinterpretarlo. Es sencillamente la democracia espuria de la Revolución Francesa lo que destruyó la Unión, desintegrando los vestigios de las tradiciones e instituciones británicas. Todas las grandes controversias —el embargo, las restricciones, las mejoras internas, el estatuto bancario, la formación de nuevos estados, la adquisición de nuevos territorios, la abolición— fueron fases de esta poderosa transformación; pasos en el camino que va de una constitución elaborada según el modelo inglés a un sistema que imitaba al de Francia. La secesión de los Estados del Sur —cargada de infinitas consecuencias para la raza africana al alterar la condición de la esclavitud, para América al despertar una sed de conquista más intensa, para Europa, por su reacción sobre las democracias europeas, para Inglaterra, sobre todo, porque durante un momento amenazó a uno de los pilares de su existencia social, pero todavía más por el enorme incremento de su poder, para el que los Estados Unidos habían sido siempre un freno formidable— es sumamente importante en una perspectiva política en cuanto protesta y reacción contra las doctrinas revolucionarias y como movimiento en una dirección opuesta a la dominante en Europa.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo IX

La influencia de América

Las diferentes formas de pensamiento político que surgieron en Francia, y que chocaron entre sí en el curso de la Revolución, no fueron directamente responsables

de que ésta estallara. Las doctrinas se cernían como una nube sobre las cumbres, y en un momento crítico en el reinado de Luis XV los hombres sintieron la inminencia de una catástrofe. Ésta se abatió cuando menos motivos había para ello, bajo su sucesor. Y la chispa que trocó el pensamiento en acción la proporcionó la Declaración de Independencia americana. Ésta representaba el sistema de una concepción *whig* internacional, extraterritorial y universal, que trascendía ampliamente el modelo inglés por su sencillez y rigor. Superó en fuerza a toda la especulación de París y Ginebra, pues había pasado la prueba de la experiencia, y su triunfo fue el hecho más memorable que jamás hubieran presenciado los hombres.

El presentimiento de que las colonias americanas se separarían era antiguo. Un siglo antes, Harrington había escrito: «Son todavía niños que no pueden vivir sin mamar de los pechos de sus ciudades-madres; pero se equivocaría quien pensara que cuando crezcan no se destetarán; lo que me sorprende es que queden aún príncipes que se empeñen en creer lo contrario.» Cuando, en 1759, Mirabeau el viejo anunció la conquista de Canadá, aludió a que ésta significaría la pérdida de América, ya que las colonias permanecerían unidas a Inglaterra sólo mientras sintieran la amenaza de Francia, y no más. Se acercó mucho a la verdad, pues la guerra en Canadá dio la señal. Las colonias inglesas habían meditado la anexión de las francesas, y se irritaron por el hecho de que el gobierno del rey hubiera emprendido la expedición y les hubiera privado de la oportunidad de una acción conjunta.

Cinco años más tarde, el presidente Adams dijo que el modo en que los oficiales ingleses habían tratado a los americanos le había hecho hervir la sangre.

La agitación comenzó en 1761, y por las ideas innovadoras que difundió es tan importante como la propia Declaración o el gran debate constitucional. Las colonias iban por delante de Gran Bretaña en la vía de las instituciones libres, y su propio nacimiento se había debido al deseo de huir de los vicios de la madre patria. No había en ellas restos de feudalismo que conservar o a los que oponerse. Tenían constituciones escritas, algunas de ellas de notable originalidad, con profundas raíces para un inmenso desarrollo. A Jorge III le parecía extraño ser el soberano de una democracia como Rhode Island, en la que el poder revertía anualmente al pueblo y las autoridades tenían que ser elegidas también anualmente. Connecticut había recibido de los Estuardo una carta tan liberal, y construyó un autogobierno local tan refinado, que sirvió de base a la constitución federal. Los Cuáqueros tenían un programa basado en la igualdad del poder, del que estaban ausentes la opresión, los privilegios, la intolerancia y la esclavitud. Declaraban que sólo merecería la pena intentar su sagrado experimento en caso de que ofreciera alguna ventaja real respecto a Inglaterra. Fue el deseo de disfrutar de la libertad política, de la libertad de conciencia y del derecho a imponerse por sí mismos los propios tributos lo que les llevó al desierto. En algunos aspectos, estos hombres anticiparon

la doctrina de una democracia menos regulada, ya que fundaron su gobierno no sobre convenciones, sino sobre el derecho divino, y declaraban ser infalibles. Un predicador de Connecticut había dicho en 1638: «La elección de magistrados públicos pertenece al pueblo por concesión directa de Dios. Quienes tienen el poder de elegir a los funcionarios y a los magistrados, tienen también el poder de fijar los límites y vínculos del poder y de la tarea que se les encomienda.» En las obras de Franklin aparecen, escritas en 1736, las siguientes palabras: «El juicio de todo un pueblo, especialmente de un pueblo libre, se considera infalible. Y esto es universalmente cierto, mientras se mantenga en su propia esfera, no sesgado por el espíritu sectario, y esté dispuesto a no dejarse engañar por los trucos de los elegidos. No es pensable que un cuerpo popular con tales características falle en su juicio sobre los puntos esenciales, pues si decide en su propio favor —lo cual es sumamente natural—, su decisión es justa, en la medida en que todo lo que contribuye a su propio beneficio es al mismo tiempo un beneficio general, y hace progresar el verdadero bien público. » Un comentarista añade que esta idea de la percepción infalible que el pueblo tiene de sus verdaderos intereses, y de su propia e infalible capacidad para perseguirlos, era muy superior en las provincias, y durante algún tiempo en todos los estados tras la proclamación de la independencia americana.

A pesar de su espíritu democrático, estas comunidades permitieron que su comercio estuviera regulado y limitado en propio detrimento y en beneficio de los comerciantes ingleses. Es cierto que protestaron por ello, pero acabaron aceptándolo. Ahora bien, Adam Smith dice que impedir a un gran pueblo hacer todo lo que quiera con los bienes que produce, o utilizar sus propios recursos y su propia actividad del modo que considere más ventajoso para sí mismo, es una violación manifiesta de los más sagrados derechos de la humanidad. Había una latente sensación de injusticia que estalló cuando, además de la interferencia en la libertad de comercio, Inglaterra ejerció sus derechos fiscales. Con posterioridad, un americano escribió: «La verdadera razón del descontento que condujo a la Revolución fue el intento de Gran Bretaña, a partir de 1750, de impedir la diversidad de empleo, de bloquear la expansión de las manufacturas y de las artes mecánicas; y la causa decisiva, más que el intento de imponer unas tasas sin representación, fue el empeño en aplicar las leyes sobre navegación.» Cuando Inglaterra sostenía que las dificultades provocadas por la regulación podían ser mayores que las provocadas por los impuestos, y que quien se sometía a la primera también se sometía, en principio, a los segundos, Franklin replicaba que los americanos no lo pensaban así, sino que, si se les hubiera permitido elegir, habrían preferido rechazar tanto la regulación como los impuestos. Sabía, sin embargo, que el terreno en que se movían sus compatriotas era demasiado angosto. Escribió al economista francés Morellet: «Nada podría expresarse mejor de como lo hacen sus sentimientos sobre este punto: preferís la libertad de comercio, de cultivo, de

industria, etc., incluso a la libertad civil, porque ésta raramente entra en juego, mientras que aquellas lo hacen a diario.»

Estos primitivos autores de la independencia americana eran por lo general entusiastas de la Constitución inglesa, y se adelantaron a Burke en la tendencia a canonizarla y a magnificarla como modelo ideal para las naciones. John Adams decía en 1766: «Aquí radica la diferencia entre la Constitución británica y las demás formas de gobierno: en que la libertad es su fin, su utilidad, su destino, su dirección y su objetivo, lo mismo que la molienda del trigo encierra la utilidad de un molino.» Otro célebre bostoniano identificaba la constitución con el derecho natural, como Montesquieu llamaba al derecho civil ‘razón escrita’. Decía: «Es un honor del príncipe inglés y una suerte para todos sus súbditos que su constitución tenga su fundamento en las inmutables leyes de la naturaleza; y puesto que el supremo poder legislativo, al igual que el ejecutivo, deriva su autoridad de esta constitución, lo lógico es que no pueda aprobarse o aplicarse ninguna ley que repugne a la ley esencial de la naturaleza.» El autor de estas palabras, James Otis, es el fundador de la doctrina revolucionaria. Describiendo uno de sus panfletos, el segundo Presidente decía: «Considerad la Declaración de derechos y agravios aprobada por el Congreso en 1774; considerad la Declaración de Independencia de 1776; considerad los escritos del Dr. Price y los del Dr. Priestley; considerad todas las constituciones políticas francesas; y, para colmo, considerad el *Common sense*, *Crisis* y *Los derechos del hombre* de Thomas Paine: ¿qué podéis encontrar que no esté ya contenido sustancialmente en esta *Reivindicación de la Cámara de Representantes*?»

» Cuando estos hombres se percataron de que la apelación a la ley y a la constitución no les servía para nada, que el rey, corrompiendo a los representantes del pueblo con el dinero del pueblo, podía hacer valer su propia voluntad, buscaron un tribunal más alto, y pasaron de las leyes de Inglaterra a la ley de la naturaleza, y del rey de Inglaterra al Rey de Reyes. En 1762, 1764 y 1765 decía Otis: «La mayor parte de los gobiernos son, en realidad, arbitrarios, y por lo tanto representan la maldición y el escándalo de la naturaleza humana; sin embargo, en derecho ninguno de ellos es arbitrario. Según las leyes de Dios y de la naturaleza, el gobierno no puede gravar con impuestos la propiedad del pueblo sin el consentimiento del pueblo o de sus diputados. No puede haber una prescripción lo bastante antigua que derogue la ley de la naturaleza y la garan tía del Dios todopoderoso, que ha concedido a todos los hombres el derecho a ser libres. Un hombre puede no tener más que una pequeña propiedad que proteger y defender; en todo caso, su vida y su libertad representan algo importante.» Más o menos por entonces, escribía Gadsden: «Una confirmación de los derechos esenciales y comunes que nos pertenecen como ingleses pueden proporcionárnosla con bastante claridad las Cartas; pero toda ulterior dependencia de ellas puede ser fatal. Debemos permanecer en el amplio terreno común de aquellos derechos naturales que todos sentimos y conocemos como hombres y como descendientes de ingleses.»

Los padres fundadores de los Estados Unidos comenzaron prefiriendo un principio moral abstracto a la letra de la ley y al espíritu de la Constitución. Pero fueron más lejos. No sólo era difícil sostener sus quejas de acuerdo con la ley, sino que éstas eran de escasa importancia. Las pretensiones inglesas eran difíciles de rechazar, y aunque eran injustas, la injusticia no era en la práctica tan difícil de soportar. El sufrimiento que habría de provocar la sumisión era infinitamente menor que el que seguramente provocaría la resistencia, y era mucho más incierto y remoto. El argumento utilitario hablaba claramente en favor de la obediencia y la lealtad. Pero si el interés estaba de un lado, de otro estaba un principio evidente: un principio tan sagrado y tan claro que exigía imperativamente el sacrificio de la vida de los hombres, de su familia y de su fortuna. Decidieron abandonarlo todo, no para evitar una opresión presente, sino para celebrar el precepto de una ley no escrita. Tal fue el descubrimiento ultramarino en la teoría del deber político, la luz que vino del otro lado del mar. Representaba la libertad no como una relativa liberación de la tiranía, sino como algo tan divino que hace que la existencia de la sociedad deba construirse de tal modo que se evite aun la más implícita infracción de su derecho soberano. «Un pueblo libre —decía Dickinson— jamás puede ser demasiado rápido en advertir ni demasiado inflexible en oponerse a los comienzos de toda alteración tanto formal como sustancial en relación con las instituciones ingenias para su seguridad. La primera forma de alteración conduce a la última. Puesto que las violaciones de los derechos de los gobernados suelen ser no sólo especiosas, sino mínimas al principio, se extienden de tal modo entre la multitud que sólo rozan ligeramente a los individuos. Todo estado libre debería vigilar sin descanso y tocar inmediatamente la alarma ante todo nuevo añadido que se haga al poder que sobre él se ejerce. ¿Qué pueblo es libre? No aquel sobre el que el gobierno se ejerce de manera razonable y equitativa, sino aquel que vive bajo un gobierno tan frenado y controlado por la constitución que se prevean medidas adecuadas contra la posibilidad de que se ejerza de otro modo. El rechazo era evidentemente un rechazo de principio, y como tal fue tratado por ambas partes. «El montante de los impuestos a recaudar —decía Marshall, el mayor de los juristas constitucionales— era demasiado insignificante para interesar al pueblo de ambos países.» Añadiré las palabras de Daniel Webster, el gran intérprete de la Constitución y también el más elocuente de los autores americanos, y que en cuestiones políticas está a la altura de Burke: «El Parlamento de Gran Bretaña reclamó el derecho a establecer cualquier tipo de impuestos en las colonias; y éste fue precisamente el motivo que provocó el estallido de la Revolución. El montante de los impuestos era insignificante, pero la pretensión en sí misma era incompatible con la libertad, y esto era suficiente a los ojos de las colonias. Tomaron las armas contra la noticia de una ley aprobada por el parlamento, no contra los sufrimientos derivados de su aplicación. Fueron a la guerra contra un preámbulo. Combatieron durante siete años contra una declaración. Vieron en la reclamación del parlamento británico un principio generador de desastres, el germen de un poder injusto.»

El objetivo de estos hombres era la libertad, no la independencia. Sus sentimientos los expresó muy bien Jay en su llamamiento al pueblo de Gran Bretaña: «Permitidnos ser libres como lo sois vosotros, y consideraremos siempre la unión con vosotros como nuestra mayor gloria y nuestra mayor felicidad.» Antes de 1775 jamás se planteó la cuestión de la separación. Durante todo el tiempo de la Revolución Adams declaró que habría dado cualquier cosa por volver a la situación precedente, siempre que quedara garantizada la seguridad; y tanto Jefferson como Madison admitieron, en presencia del ministro británico, que algunos escaños en ambas cámaras lo habrían arreglado todo.

En su apelación a una ley superior, los americanos profesaban el más puro whigismo, desde el momento en que sostenían que su oposición a la Cámara de los Comunes y a la jurisprudencia de Westminster no hacía sino replantear el eterno conflicto entre *whigs* y *tories*. Mediante un riguroso análisis y la suficiente intrepidez para aceptar las correspondientes consecuencias, transformaron la doctrina y cambiaron el partido. El *whig* desarraigado, apartado de sus pergaminos y sus precedentes, de sus familias dominantes y de sus condiciones históricas, reveló nuevas cualidades, y la era del compromiso dejó el campo a la era de los principios. Mientras la diplomacia francesa hacía el juego a la oposición inglesa en los tumultos del té en Boston, Chatham y Camdem recibían la influencia de Dickinson y Otis, sin advertir la diferencia, como se desprende claramente de un pasaje de un discurso pronunciado por Chatham en 1775: «Esta general oposición a vuestro arbitrario sistema fiscal era perfectamente previsible, como lógica consecuencia de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza del hombre, y sobre todo de sus consolidados hábitos mentales y del espíritu whigista que reina en América. El espíritu que ahora se extiende por América es el mismo que en el pasado combatió contra los préstamos a interés, las concesiones y el dinero barato en este país, el mismo espíritu que levantó en lucha a toda Inglaterra con motivo de la Revolución, y el que en época remota estableció vuestras libertades sobre la base de aquella gran máxima fundamental de la constitución según la cual a ningún súbdito de Inglaterra se le podrán imponer tributos sin su consentimiento. La defensa de este principio constituye la causa común de los *whigs* en la otra orilla del Atlántico, lo mismo que en esta. Es la alianza entre Dios y la naturaleza, inmutable, eterna, fija como el firmamento. La resistencia a vuestros actos fue necesaria porque era justa; y vuestras vanas declaraciones de omnipotencia del parlamento, vuestras imperiosas doctrinas sobre la necesidad de la sumisión, resultarán igualmente incapaces tanto para convencer como para reducir a esclavitud a vuestros compatriotas en América.»

El ejemplo más significativo de la influencia de América sobre Europa es Edmund Burke. Nosotros le consideramos como un hombre que en sus comienzos rechazaba todo lo que oliera a principios generales y abstractos, y que luego se

convertiría en el más convencido y resuelto de los conservadores. Pero hay un intervalo en el que, mientras se ventilaba el caso de las colonias, Burke fue tan revolucionario como Washington. La incoherencia no es tan flagrante como pudiera parecer. Burke procedía del partido de la pequeña propiedad, de la moderación obligada, del compromiso y la doctrina difuminada, que reivindicaba el derecho a establecer impuestos, pero que se resistía a utilizar ese derecho. Cuando destacaba las diferencias existentes en toda situación y en todo problema, y negaba el denominador común y el principio subyacente, no hacía sino alinearse con sus compañeros de partido. Como irlandés, casado con una irlandesa de familia católica, no era aconsejable que defendiera respecto a América unas teorías que podían llevar a Irlanda a la rebelión. Había aprendido a defender el gobierno de partidos casi como un dogma sagrado, y el partido condenaba la rebelión como una violación de las reglas del juego. Sus escrúpulos y protestas, su rechazo de la teoría, representaban la línea de conducta prudente de un hombre consciente de sus limitaciones y de que no era totalmente libre en el ejercicio de unas cualidades que le elevaban muy por encima de la vulgaridad que le rodeaba. A medida que la lucha se iba haciendo más dura y los americanos iban ganando terreno, Burke se vio arrastrado por las circunstancias a desarrollar unas teorías que luego jamás abandonaría del todo, pero que difícilmente podían conciliarse con gran parte de lo que escribiría cuando la Revolución se propagaba en Francia.

En su llamamiento a los colonos, dice: «No entendemos cómo se puede calificar con palabras odiosas e inmerecidas a millones de paisanos nuestros que luchan como un solo hombre para ser admitidos a disfrutar de los privilegios que nosotros hemos considerado siempre como nuestra felicidad y nuestro honor. Nosotros, en cambio, tenemos el mayor respeto por los principios que guían vuestra acción. Preferimos con mucho veros totalmente independientes de esta corona y de este reino que ligados al mismo por una unión tan innatural como la de la libertad y la esclavitud. Nosotros consideramos que el establecimiento de las colonias inglesas debe hacerse sobre principios de libertad, que es lo que hará digno de respeto a este reino ante las generaciones futuras. Sobre esta base, valoramos toda victoria y conquista de nuestros belicosos antepasados o de nuestros contemporáneos como empresas bárbaras, hazañas vulgares, en las que muchos pueblos hacia los que nosotros sentimos escaso respeto y estima nos han igualado, si no ya superado. Quienes se han mantenido y se mantienen firmes en este común fundamento de libertad, en ambas orillas del Océano, son para nosotros los únicos auténticos ingleses. Quienes se alejan de él, tanto aquí como allí, están envenenados, tienen la sangre corrompida, y han perdido completamente su rango y valor originarios. Ellos son los verdaderos rebeldes contra la bella constitución y la justa supremacía de Inglaterra. Una larga guerra contra la administración de este país puede no ser sino un preludio a una larga serie de guerras y conflictos entre vosotros mismos, para acabar al fin (como a menudo han acabado tales situaciones) en una especie de

humillante quietud, que nada, fuera de las calamidades que la han precedido, haría grata a los pocos desilusionados que fueron capaces de sobrevivirlas. Por nuestra parte, admitimos que incluso merece la pena afrontar este riesgo por parte de hombres honorables cuando está en juego la libertad racional, como ocurre en el presente caso, que nosotros reconocemos y lamentamos.»

En otra ocasión se expresó en los siguientes términos: «Sólo una convulsión que sacuda al globo hasta su centro podrá restituir a los pueblos europeos aquella libertad por la que en otro tiempo fueron tan celebrados. El mundo occidental fue patria de la libertad hasta que otro mundo más occidental fue descubierto, y será probablemente su refugio cuando se vea arrojada de cualquier otra parte. Es una suerte que en estos tiempos calamitosos siga habiendo un refugio para la humanidad. Si los irlandeses opusieron resistencia al rey Guillermo, lo hicieron inspirados por el mismo principio que movió a los ingleses y escoceses a oponer resistencia al rey Jacobo. Los católicos irlandeses habrían sido realmente los peores y más pervertidos de los rebeldes si no hubieran apoyado a un príncipe al que habían visto atacado no por causa de planes hostiles a su religión o a sus libertades, sino por su extrema parcialidad a favor de la secta a la que pertenecía. Príncipes meritorios en otros aspectos han violado las libertades del pueblo, siendo depuestos legalmente a causa de estas violaciones. No conozco ningún ser humano que esté exento del respeto a la ley. Considero que el parlamento es el juez competente para juzgar a los reyes, y que a él deben estar éstos sometidos. No es posible gobernar a todo el cuerpo del pueblo contra su voluntad. Cuando el pueblo advierte algo, generalmente está en lo cierto. Cristo se mostraba cercano a los más humildes, y de este modo estableció el principio firme y dominante de que el bienestar de éstos es la finalidad de todo gobierno.

»En todas las formas de gobierno el pueblo es el auténtico legislador. La causa remota y eficiente es el consenso del pueblo, ya sea efectivo o implícito, y este consenso es absolutamente esencial para su validez. El whigismo no consiste precisamente en apoyar el poder del parlamento o cualquier otro poder, sino los derechos del pueblo. Si el parlamento se convirtiera en instrumento para violar esos derechos, no sería mejor desde ningún punto de vista, sino más bien mucho peor, en algunos aspectos, que cualquier otro instrumento de poder arbitrario. Quienes apelan a ti para que pertenezcas enteramente al pueblo son los que desean que pertenezcas a tu auténtica patria, a la esfera de tu deber, al lugar de tu honor. Que los Comunes reunidos en parlamento sean la misma cosa que los Comunes en general. No conozco otro modo de preservar en los representantes un nivel decente de atención al interés público que permitir la actuación del cuerpo mismo del pueblo, siempre que —como podrá apreciarse por algún acto flagrante y notorio, o por alguna innovación decisiva— estos representantes no se salten las vallas de la ley e introduzcan un poder arbitrario. Esta actuación es ciertamente un remedio bastante desagradable; pero si es un remedio legal, es lógico que tenga que

emplearse en alguna ocasión, aunque sea sólo cuando resulte evidente que ninguno otro puede mantener la constitución anclada en sus auténticos principios. El remedio a los desórdenes parlamentarios no puede ponerse en práctica únicamente en el parlamento; en realidad, este remedio difícilmente puede comenzar aquí. Por lo tanto, un origen popular no puede ser la nota característica de un órgano representativo popular: pertenece igualmente a todas las partes del gobierno, y en todas las formas. La virtud, el espíritu y la esencia de una Cámara de los Comunes consisten en ser la imagen directa de los sentimientos de la nación. Esa Cámara no se creó para ejercer un poder sobre el pueblo: fue ideada como un control que el pueblo ejerce. La prerrogativa de la corona y la prerrogativa del parlamento son tales sólo mientras se ejercen en beneficio del pueblo. Es la voz del pueblo la que debe escucharse, no los votos y las decisiones de la Cámara de los Comunes. Ésta defiende denodadamente todo privilegio del pueblo, porque es un privilegio conocido y escrito en la ley del país, y lo defiende no sólo contra la corona y el partido aristocrático, sino también contra los propios representantes del pueblo. No se trata de un gobierno de equilibrios. Sería extraño que doscientos pares pudieran con su negativa echar por tierra lo que establece el pueblo de Inglaterra. He tomado parte en las organizaciones y controversias políticas con el propósito de fomentar la justicia e impulsar el triunfo de la razón, y espero que nunca preferiré los medios, o cualquier sentimiento derivado del uso de los medios, al grande y sustancial fin en sí mismo. Los legisladores hacen algo que los juristas no pueden hacer, pues no tienen otras normas que los atengan que los grandes principios de la razón y de la equidad y el sentido humanitario general. Todas las leyes humanas son, propiamente hablando, declarativas; pueden modificar las formas y la aplicación de la justicia originaria, pero no pueden cambiar su sustancia. La defensa y el tranquilo disfrute de nuestros derechos naturales es el grande y último objetivo de la sociedad civil.

»La gran brecha por la que se introdujo en el mundo la excusa para la opresión es la pretensión de un hombre de decidir sobre la felicidad de otro. Creo que la sociedad debe conceder plena protección —en la que incluiría la seguridad frente a toda perturbación del culto religioso público y la posibilidad de enseñar tanto en las escuelas como en los templos— a los judíos, a los musulmanes e incluso a los paganos. La propia religión cristiana nació sin tener una sanción oficial ni disfrutar de la tolerancia, a pesar de lo cual sus principios se impusieron y vencieron a todas las potencias de las tinieblas y del mundo. En el momento en que empezó a alejarse de estos principios, convirtió la sanción oficial en tiranía y subvirtió sus propios fundamentos. El gobierno puede evitar muchos males. Pero en esto, y tal vez en cualquier otra cosa, puede hacer muy poco de positivo. Lo cual se aplica no sólo al Estado y al hombre de Estado, sino a todas las clases y especies de ricos, quienes en realidad son pensionistas de los pobres que, debido a su gran número, son los que les mantienen. Se encuentran en una absoluta, hereditaria e irrevocable dependencia respecto a quienes trabajan, a quienes impropriamente llamamos los ‘pobres’.

Aquella clase de pensionistas dependientes llamada ‘ricos’ es tan infinitamente pequeña que si a todos se les cortara el cuello y se distribuyera lo que consumen en un año, ello no aportaría ni siquiera un trozo de pan y de queso a la cena de los que trabajan y que son los que, en realidad, dan de comer tanto a los pensionistas como a sí mismos. No es quebrantando las leyes del comercio, que son leyes de la naturaleza, como podemos esperar suavizar la cólera divina. Es la ley de la naturaleza, que es la ley de Dios.»

De estos párrafos no puedo menos de deducir que Burke, después de 1770, recibió otras influencias distintas de las recibidas de quienes son considerados sus maestros, los *whigs* de 1688. Y si encontramos una vena de pensamiento tan insólito en un hombre que posteriormente celebraría el viejo orden y vacilaría en cuestiones tales como la tolerancia y el comercio de esclavos, con mayor razón podemos suponer que lo mismo ocurría en Francia.C

Quando se dieron a conocer en Europa las *Cartas de un campesino de Pensilvania*, Diderot dijo que era una locura permitir que los franceses leyeran semejantes cosas, pues no podían menos de contagiarse y convertirse en otros hombres. Pero lo que impresionaba a Francia eran los acontecimientos, mucho más que la literatura que los acompañaba. América había conquistado su independencia debido a una provocación menor de la que habría bastado para provocar una rebelión, y el gobierno francés había reconocido que la causa por la que luchaba era legítima, y había entrado en guerra para apoyarla. Si el rey estaba en lo justo en Inglaterra, entonces no lo estaba en modo alguno en Francia, y si los americanos actuaban con justicia, los motivos eran más válidos y la causa cien veces más justa en la propia Francia. Todo cuanto justificaba la independencia de los americanos constituía una condena al gobierno de sus aliados franceses. Si se aceptaba el principio de que los impuestos sin representación constituyen un robo, entonces no había autoridad más ilegítima que la de Luis XVI. La fuerza de esta argumentación era irresistible, y produjo su efecto cuando falló el ejemplo inglés. La doctrina inglesa fue rechazada en los comienzos de la Revolución, adoptándose en cambio la americana. Lo que los franceses tomaron de los americanos fue su teoría de la revolución, no su teoría del gobierno —su corte, no su costura.

Muchos nobles franceses combatieron en la guerra, y regresaron a casa con ideas republicanas e incluso democráticas. Fue América la que convirtió a la aristocracia a la política reformista y proporcionó líderes a la Revolución. «La Revolución americana —decía Washington—, o la peculiar luz de la época, parece haber abierto los ojos a casi todos los pueblos de Europa, y un espíritu de libertad muy semejante parece ganar terreno rápidamente por doquier.» Cuando los oficiales franceses estaban a punto de regresar, Cooper, de Boston, se dirigió a ellos en un tono de advertencia: «No permitáis que vuestras esperanzas se inflamen por nuestros triunfos en esta tierra virgen. Llevad con vosotros nuestros sentimientos; pero si

intentáis implantarlos en un país que ha sido corrompido durante siglos, encontraréis obstáculos más invencibles que los que nosotros hemos encontrado. Nuestra libertad ha sido conquistada con sangre; pero vosotros tendréis que derramarla a raudales para que la libertad pueda echar raíces en el viejo mundo.» Adams, después de haber sido Presidente de los Estados Unidos, lamentó amargamente la Revolución que les había hecho independientes, porque en ella se había inspirado la francesa, si bien pensaba que ambas no tenían ningún principio en común.

Lo cierto, en cambio, es que los principios americanos influyeron profundamente en Francia y determinaron el desenvolvimiento de su Revolución. De América tomó Lafayette la idea —que en su época produjo cierta confusión— de que la resistencia es el más sagrado de los deberes. Estaba también la teoría según la cual el poder político procede de aquellos sobre los cuales se ejerce, a cuya voluntad está subordinado; de que toda autoridad que no esté constituida conforme a este principio es ilegítima y precaria; de que el pasado representa más una advertencia que un ejemplo; de que la tierra pertenece a quienes están sobre ella, no a los que están debajo. Son características comunes a ambas revoluciones.

Al mismo tiempo, los franceses adoptaron y aclamaron la idea americana de que la finalidad del gobierno es la libertad, no la felicidad, o la propiedad, o el poder, o la conservación de una herencia histórica, o la adaptación del derecho nacional al carácter nacional, o el progreso de la ilustración y la promoción de la virtud; de que el individuo privado no debe sentir la presión de la autoridad pública, y tiene que orientar su vida según sus motivaciones internas, no presionado por influencias externas.

Los americanos transmitieron también otra doctrina a los franceses. En los viejos tiempos coloniales el poder ejecutivo y el poder judicial derivaban de una fuente externa, y su fin común era disminuir la fuerza de ese poder. Las asambleas eran populares por su origen y por su carácter, y todo lo que aumentaba su poder parecía conferir mayor seguridad a los derechos. James Wilson, uno de los autores y comentaristas de la constitución, nos informa de que «en la época de la Revolución existían y dominaban la misma afectuosa predilección y la misma celosa antipatía. Los poderes ejecutivo y judicial, al igual que el legislativo, eran ahora ciertamente hijos del pueblo, pero con los dos primeros el pueblo se comportaban más bien como una madrastra. Se discriminaba todavía al legislativo con excesiva parcialidad.» Esta preferencia, histórica aunque irracional, conducía naturalmente a la adopción de una sola Cámara. El pueblo de América y sus delegados en el Congreso opinaban que una única Asamblea era desde todo punto de vista adecuada para tratar los asuntos federales. Y cuando se inventó el Senado, Franklin hizo fuertes objeciones. «En lo que respecta a las dos Cámaras —escribía—, coincido con Vd. en que una sola sería mejor; pero, mi querido amigo, nada es perfecto en

los asuntos y en los proyectos humanos, y tal vez éste sea el caso de nuestras opiniones.»

Alexander Hamilton fue el más hábil y también el más conservador de los estadistas americanos. Habría preferido la monarquía, y deseaba establecer un gobierno nacional anulando los derechos de los estados. El espíritu americano, tal como penetró en Francia, no puede describirse mejor de como él lo hizo: «Considero que la libertad civil, entendida en un sentido genuino y no adulterado, es la mayor bendición sobre la tierra. Estoy convencido de que toda la especie humana tiene derecho a ella, y que no se la puede negar en una parte de la humanidad sin que ésta quede mancillada con la culpa más negra y grave. Los sagrados derechos de la humanidad no hay que ir a buscarlos entre los viejos pergaminos o los legajos enmohecidos. Están escritos, claros como la luz del sol, en el libro de la naturaleza humana, por la propia mano de la Divinidad, y jamás podrán ser borrados u oscurecidos por un poder mortal.»

Pero cuando hablamos en general de la Revolución americana, solemos mezclar cosas distintas y discordantes. Desde las primeras agitaciones de 1761 a la Declaración de Independencia, y luego hasta el final de la guerra en 1782, los americanos fueron agresivos, violentos en su lenguaje, aficionados a las abstracciones, pródigos en doctrinas universalmente aplicables y universalmente destructivas. Fueron las ideas de estos primeros tiempos las que impresionaron a los franceses y las que fueron importadas por Lafayette, Noailles, Lameth y los jefes de la futura revolución que habían asistido al arriar de la bandera británica en Yorktown. La América de su experiencia era la América de James Otis, de Jefferson, de los *Derechos del hombre*.

Se produjo un cambio en 1787, cuando la Convención diseñó la Constitución. Fue un periodo de construcción, en el que se hicieron todos los esfuerzos, se idearon todos los proyectos para poner coto a la inevitable democracia. Los miembros de aquella asamblea eran, en su totalidad, hombres muy sensatos y cautos. No eran ciertamente hombres de dotes extraordinarias, y el genio de Hamilton no consiguió en absoluto impresionarles. Algunas de sus medidas más memorables no fueron fruto de un auténtico proyecto, sino simplemente medias medidas y recíprocas concesiones. Seward señaló así la diferencia entre la época revolucionaria y la posterior época constituyente: «Los derechos reivindicados por nuestros antepasados no se referían exclusivamente a ellos, sino que eran derechos comunes a toda la humanidad. La base de la Constitución era mucho más amplia de lo que la superestructura que los prejuicios y los intereses en conflicto de la época habrían permitido erigir. La Constitución y las leyes del gobierno federal no extendieron en la práctica aquellos principios al nuevo régimen político; pero fueron claramente promulgados en la Declaración de Independencia.»

Ahora bien, aunque Francia se viera profundamente implicada en la Revolución

americana, no experimentó particularmente la influencia de su constitución. Sufrió la influencia desestabilizadora, no la conservadora.

La Constitución, elaborada durante el verano de 1787, entró en vigor en marzo de 1789, y nadie sabía cómo habría de funcionar cuando se produjo la crisis en Francia. Los debates, que ponen al descubierto las intenciones y los compromisos, permanecieron durante mucho tiempo ocultos al público. Además, la Constitución se convirtió en algo más que el originario papel escrito. Aparte de las enmiendas, ha sido interpretada por los tribunales, modificada por la opinión, desarrollada en varias direcciones, y tácitamente alterada en otras. Algunas de sus cláusulas consideradas más importantes se han conseguido de este modo, y no eran perceptibles cuando los franceses tenían una necesidad tan imperiosa de guiarse por la experiencia de otros hombres. Algunas de las limitaciones al poder gubernativo no se establecieron plenamente al principio.

La más importante de éstas es el papel que desempeña la Corte Suprema en la anulación de las leyes inconstitucionales. El duque de Wellington dijo a Bunsen que sólo por esta institución los Estados Unidos compensaban todos los defectos de su gobierno. A partir del juez jefe Marshall, el poder judicial fue adquiriendo sin duda alguna una gran autoridad, que Jefferson, y otros con él, consideraban inconstitucional, ya que la propia constitución no contempla un poder semejante. La idea se había desarrollado en los estados, especialmente, creo, en Virginia. En Richmond, en 1792, el juez White dijo: «La tiranía ha sido derrotada, los órganos del gobierno se han mantenido dentro de su ámbito, los ciudadanos se hallan protegidos, la libertad de todos ha quedado garantizada. Pero estos benéficos resultados alcanzan una perfección más alta cuando, al tiempo que quienes cuidan de la caja y quienes manejan la espada se distinguen respecto a sus respectivas competencias, los tribunales, que no tienen ninguno de estos poderes, son llamados a declarar imparcialmente la ley que los regula. Si todo el cuerpo legislativo — eventualidad que sería lamentable— intentase traspasar los límites que le han sido impuestos por el pueblo, yo, administrando la justicia del país, convocaré a los poderes conjuntamente ante este tribunal y, señalando la Constitución, les diré: ‘Aquí está el límite de vuestra autoridad; hasta aquí podéis llegar, pero no más allá.’» La asamblea legislativa de Virginia accedió a ello y rechazó su ley.

Tras la redacción de la Constitución federal, Hamilton, en el número 78 del *Federalista*, sostuvo que el poder pertenecía al órgano judicial; pero no se reconoció constitucionalmente hasta 1801. «Esto —decía Madison— hace al poder judicial, de hecho, superior al legislativo, lo cual nunca se consideró ni puede ser justo. En una forma de gobierno cuyo principio vital es la responsabilidad, jamás podrá permitirse que los sectores legislativo y ejecutivo estén completamente subordinados al poder judicial, en el que no es fácil encontrar esa característica.» Wilson, por otra parte, justificaba la práctica con el principio de la ley superior. «El parlamento puede, sin

duda alguna, estar sometido a la ley natural y a la ley revelada, que proceden de la autoridad divina. ¿Acaso los tribunales de justicia podrán no estar sometidos a esa autoridad suprema? Cuando los tribunales de justicia obedecen a la autoridad suprema, no puede decirse, en rigor, que ejerzan el control sobre la autoridad inferior; se limitan a declarar, como es su deber, que la inferior está controlada por la otra, que es superior. No enmiendan una ley del parlamento, sino que simplemente la declaran nula en cuanto contraria a una ley de validez superior.» Así pues, no es evidente que el poder judicial tenga la función de ser una barrera contra la democracia, tal como opinaba Tocqueville. Del mismo modo, la libertad religiosa, que tanto ha llegado a identificarse con los Estados Unidos, es algo que se desarrolló gradualmente, sin que esté prescrita en la letra de la ley.

El verdadero control natural de una democracia absoluta es el sistema federal, que limita al gobierno central mediante los poderes reservados a los estados, y al gobierno de los estados mediante los poderes que éstos han cedido al gobierno central. Tal es la inmortal contribución de América a la ciencia política, ya que los derechos de los estados son a la vez la realización y la salvaguardia de la democracia. Hasta el punto de que un oficial escribió, pocos meses antes de la batalla de Bull Run: «El pueblo del sur es evidentemente, en su inmensa mayoría, de la opinión de que la esclavitud está en peligro por el curso de los acontecimientos, y es inútil intentar cambiar esta opinión. Al estar nuestro gobierno basado en la voluntad del pueblo, cuando esta voluntad se ha manifestado, el gobierno carece de poder.» Son palabras de Sherman, el hombre que, con su marcha a través de Georgia, partió en dos a la Confederación. El propio Lincoln escribía por las mismas fechas: «Declaro que el mantenimiento íntegro de los derechos de los estados, especialmente el derecho de cada uno de los estados a organizar y administrar sus propias instituciones locales, de acuerdo exclusivamente con su propio juicio, es esencial a aquel equilibrio de poderes del que dependen la perfección y la permanencia de nuestro edificio político.» Tal era la fuerza que los derechos de los estados tenían sobre la mente de los abolicionistas en la época de la guerra que los abatiría.

Durante la Revolución muchos franceses veían en el federalismo la única forma de conciliar libertad y democracia, de establecer un gobierno basado en el contrato y de liberar al país de la aplastante influencia de París y de la plebe parisina. No me refiero a los girondinos, sino a hombres de opiniones distintas, y especialmente a Mirabeau. Éste quería salvar el trono apartando las provincias del frenesí de la capital, y declaró que el sistema federal es el único capaz de preservar la libertad en un gran imperio. La idea no se desarrolló bajo la influencia americana. En efecto, nadie era más contrario a ella que Lafayette, y el testigo americano de la Revolución, Morris, denunció el federalismo como un peligro para Francia.

Aparte de la Constitución, el pensamiento político americano influyó en los

franceses junto al propio pensamiento francés. Y no todo era especulación, sino un sistema por el que los hombres daban su vida y que en la práctica había demostrado ser perfectamente operativo y suficientemente fuerte para vencer cualquier resistencia, con la aprobación y el apoyo de Europa. Dicho sistema proporcionaba a Francia un modelo completo de revolución, tanto en el pensamiento como en la acción, y demostraba que lo que en el viejo mundo parecía exagerado y subversivo, era compatible con un gobierno sensato y justo, con el respeto al orden social y la conservación del carácter y los usos nacionales. Las ideas que cautivaron y convulsionaron a los franceses estaban ya en su mayor parte listas para ellos, y mucho de lo que ahora os es familiar, mucho de lo que os he mostrado recurriendo a otras fuentes distintas de las francesas, volveremos a encontrarlo la semana próxima, bajo su antiguo semblante, cuando tratemos de los Estados Generales.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo X

La expectación de la Revolución Francesa

Lo que más favorablemente distingue a los historiadores modernos de los antiguos es la importancia que los primeros conceden a los factores metafísicos inmateriales en los asuntos humanos y su esfuerzo por trazar el progreso de las ideas y la sucesión de los acontecimientos, así como sus reacciones recíprocas. Entre aquellas ideas que son simultáneamente causas y efectos, que influyen sobre una serie de acontecimientos al ser ellas mismas reflejo de otros, las más importantes, pero también las más difíciles de valorar, son las ideas que una nación abraza sobre su historia. En su interpretación sobre su propia experiencia cada nación forma y expresa su idea sobre su personalidad y destino, sobre el lugar que ocupa en el mundo y en los designios de Dios, así como las lecciones, las advertencias y las inclinaciones que consiente que la guíen. Estas nociones llegan a ser parte y resultado de su naturaleza y de su historia, e irresistiblemente dirigen su conducta. No carece de fundamento, por lo tanto, el que un historiador vivo haya reproducido la historia de Roma bajo su aspecto legendario y poético, no tanto por oponerse a las conclusiones de la crítica moderna, como porque para poder comprender la historia de un pueblo, debemos conocer la idea que el propio pueblo tiene de ella, y conceder a los mitos su justa importancia, menos por la verdad que encierran que por la fuerza que poseen. Muy cierto es el dicho que asegura que un pueblo se someterá al poder de aquel que posea el arte de elaborar sus leyendas.

El presente se explica por el pasado como el pasado se explica desde el presente; las causas deben examinarse en sus efectos y los efectos deben comprenderse en sus causas. Nada es inteligible por sí solo.

What is the present but the shadow cast, part by the future, party by the past?

[¿Qué es el presente sino una sombra proyectada, en parte por el futuro, en parte por el pasado?]

La historia tiene una función profética, y nuestra experiencia del pasado moldea nuestras ideas sobre el futuro. Inevitablemente, un pueblo que posee una imagen coherente de su vocación y de su posición, se forma, en armonía con esa imagen, alguna idea de las cosas que van a suceder. En la dirección que ha seguido previamente descubre su ideal, y sus recuerdos justifican sus expectativas. Todo esto forma parte de las influencias que forjan su espíritu y su carácter, y que modifican profundamente su comportamiento. El pasado actúa sobre nuestra conducta principalmente a través de las ideas que sugiere sobre el futuro y de las expectativas que genera; influye en el presente a través del futuro. Sobre sus propios recuerdos, gloriosos o melancólicos, fundan las naciones las esperanzas, aspiraciones y temores que guían su trayectoria. No porque los hombres actúen de un modo inconsciente de conformidad con sus expectativas o porque ajusten su conducta a sus ideas sobre el destino, sino porque la historia no es el resultado de los designios humanos; porque existe algo más profundo que el interés o la conjetura en el instinto popular; porque la paciencia y la longanimidad son atributos de la Providencia que mediante una preparación larga pero segura conduce a grandes resultados y dirige innumerables caudales por la misma corriente hacia el mismo objetivo; en fin, porque advertencias inteligibles preceden a grandes catástrofes y las naciones leen, como si estuvieran en sus conciencias, los signos de los tiempos; existe, por lo tanto, una enseñanza en la historia que equivale a la profecía, y en la que el historiador reconoce tanto un poder como una señal.

Sin embargo, este es un elemento de su ciencia que los historiadores modernos han ignorado completamente. Se han escrito muchos de los capítulos de la célebre historia del error humano y se han cultivado especialmente los imponderables y las curiosidades de la historia, pero nadie se ha preocupado por investigar la influencia de la profecía sobre los acontecimientos o, mejor, de los acontecimientos sobre la profecía, y no se ha admitido la realidad de ideas de esta naturaleza. Hemos conocido autores que se recrean en los portentos y prodigios, otros que no creen en nada más que en leyes inmutables, pero ninguno ha adoptado en su investigación la influencia de esa clase de presciencia y predicción que a ambos debiera haber atraído, porque se trata al mismo tiempo de un gran ejemplo de misericordia divina y del más elevado esfuerzo de la sabiduría humana. Los que trafican con prodigios y milagros han provocado que los hombres sensatos dejen de buscar ejemplos razonables de una facultad que fácilmente degenera en lo maravilloso, y las profecías se han señalado y recordado en proporción a su irracionalidad y falta de credibilidad. Pero realmente resultan instructivas y características cuando se apoyan en los signos de los tiempos y cuando son pronunciadas por hombres capaces de discernir y exhibir, en las circunstancias y condiciones de su propia época, las semillas y las causas del cambio inminente. Y esta previsión, privilegio en un

principio de las mentes más elevadas, se extiende gradualmente a medida que el desarrollo de los acontecimientos convierte la especulación de unos pocos en el instinto de muchos. Aquello que al principio no era más que una predicción se hace proverbio y lugar común, y la verdad, que los más sabios habían adivinado, se convierte en fuerza poderosa al ser creída por las masas.

No se podría encontrar un ejemplo más notable de esto que el gradual ascenso de una expectación o presentimiento casi general de la revolución, que había estado preparándose casi cien años y que se había dispuesto y anunciado en Francia en cada esfera de la sociedad y en cada rincón del pensamiento. Porque no procedía de una causa aislada, sino que se producía como resultado de todo el progreso político, social, religioso e intelectual de la época; como juicio a la Iglesia y al Estado, a la Corte y al Parlamento, a la administración de justicia y a la de las finanzas, a los errores filosóficos y políticos, a la ética y la literatura. Y en cada departamento en el que se preparaba la gran convulsión, podemos descubrir, junto con el origen, el anticipo de lo que estaba por llegar. En cada paso de ese trayecto descendente, en cada uno de los periodos de ese siglo de decadencia, desde los tiempos de Leibniz a los de Burke, a medida que la consecuencia se hacía más inevitable, la expectativa se hizo más evidente y el presentimiento más seguro.

«Lo que nos parece más extraño —dice Tocqueville— a los que tenemos ante nuestros ojos el naufragio de tantas revoluciones, es que incluso la idea de una revolución violenta estuviera ausente de la mente de nuestros padres. No se discutía, no se concebía... En aquella sociedad francesa del siglo XVIII que estaba a punto de precipitarse en el abismo, nada había dado aún señales de decadencia.» [238] Resulta sorprendente que un escritor de esta categoría pudiera caer en semejante error. Ciertamente es que la ceguera y la ignorancia de muchos constituyó una de las sorpresas y de las calamidades de la época, pero resulta asombroso, no tanto si consideramos el peligro que se acercaba, como la alarma con la que se lo esperaba.

A thousand horrid prophecies foretold it: A feeble government, eluded laws, A factious populace, luxurious nobles, And all the maladies of sinking states When public villany, too strong for justice, Shows his bold front, the harbinger of ruin.

[Miles de terribles profecías lo anticipaban: Un gobierno débil, leyes burladas, Un pueblo faccioso, nobles amantes del lujo, Y todos los achaques de los estados que se hundían Cuando la vileza del pueblo sobrepasa la justicia, El presagio de la ruina muestra su audaz semblante]

En la época de mayor prosperidad del reinado de Luis XIV, cuando la monarquía francesa había alcanzado el momento de su máximo esplendor, comenzaron a entrecruzarse las consecuencias del absolutismo. Ya a finales del siglo XVII se dejaron sentir de muy diversas maneras, y en todas partes creaba los instrumentos que provocarían su justo castigo. La Iglesia oprimida, los protestantes perseguidos o

enviados al exilio, el Jansenismo transformado por su severidad de partido en secta, de adversario en enfermedad. La aristocracia degradada, el pueblo exhausto por las guerras y los impuestos, la sociedad corrompida, la literatura estéril bajo un patronazgo egoísta y altanero. En todo esto los hombres vieron presagios de ruina. En 1698, Racine perdió el favor del rey por una memoria que presentó a Madame de Maintenon sobre el estado de la nación. «¿Cree acaso —exclamó Luis— que lo sabe todo porque sabe hacer versos admirables? Porque es un gran poeta, ¿aspira a ser ministro?» Cien años después, Napoleón, que nunca fue mecenas de los literatos, declaró que si Corneille todavía viviera le haría ministro. Pero Luis estaba acostumbrado a considerar a los poetas sólo como un objeto de su mecenazgo. Duclos cuenta que el obispo de Limoges (Charpin) describió al rey con tanta fuerza los sufrimientos del pueblo, que Luis se emocionó hasta el punto de caer enfermo. Poco tiempo después, otro hombre haría un nuevo llamamiento a favor del pueblo en una línea totalmente diferente. En 1707, Vauban publicó su *Dîme Royale*, en el que describe la miseria del pueblo y reclama una revolución total en el sistema de gobierno. Si el diez por ciento de la población vivía de las limosnas, el cincuenta por ciento era demasiado pobre para darlas; el treinta por ciento estaba *fort malaisées, embarrassées de dettes et de procès*; tan sólo un uno por ciento se reconocía *fort à leur aise*. Aun así, en aquella época no se percibían entre los pobres signos de comunismo, o ni siquiera de sedición. Las ideas revolucionarias no habían bajado de palacio ni el estudio había llegado a la aldea, de modo que a los hombres no se les ocurría cuestionar las leyes a las que debían su sufrimiento. Después de Vauban, la personalidad de mayor peso en el ejército francés era un hugonote, el general Catinat, el primero en percibir que los males del Estado acabarían provocando una revolución. «Francia —dijo— está podrida de la cabeza a los pies; debe dársele la vuelta completamente, y eso es lo que ocurrirá.»

Pero la protesta más sincera y profética contra el sistema de Luis XIV fue la de Fénelon. La ambición del rey le había involucrado en la guerra de sucesión española, una empresa que sobrepasaba con mucho los recursos del país y que convertiría en tiránicas las exigencias y la autoridad del Estado. Tras nueve años de guerra infructuosa, la derrota de Malplaquet condujo al Estado al borde de la ruina, y Luis inició las negociaciones de paz en Gertruydenberg. Ofreció España y la Alsacia como condición del tratado. Incluso estuvo dispuesto al pago de subsidios a los aliados para expulsar a su nieto del trono de España. Las conversaciones sólo se rompieron cuando sus enemigos insistieron en que también debía enviar a su ejército a luchar contra la causa que durante tantos años había apoyado. Llegado a este punto, el arzobispo de Cambray, caído en desgracia, escribió un informe sobre el estado de la nación y sobre los medios para salvarla.

«Por mi parte, si tuviera que juzgar el estado de Francia por las características del gobierno que veo dentro de estas fronteras, llegaría a la conclusión de que existe de milagro; que se trata de una máquina descompuesta y estropeada que continúa

existiendo por el ímpetu que recibió al principio y que se destruirá completamente al primer golpe. El pueblo ya no vive una vida propia de seres humanos, y su paciencia ha sido puesta a prueba tantas veces que ya no se puede seguir confiando en ella... Como no esperan nada, no temen nada... La nación es despreciada y se convierte en objeto de la burla popular. No existe ya en el pueblo, ni entre nuestros soldados ni entre nuestros oficiales, ni afecto, ni estima, ni confianza o esperanza de recuperación ni respeto a la autoridad.»

El remedio que proponía era la restauración de un gobierno constitucional mediante la convocatoria de la asamblea de notables, el remedio al que se recurrió ochenta años después cuando ya era demasiado tarde. «Dejaría en manos de los hombres más sabios e importantes de la nación la tarea de buscar los recursos necesarios para su salvación... Sería necesario que cada estamento conociera cómo se aplican los fondos públicos, para que todos pudieran convencerse de que nada se empleará para los gastos de la Corte. Admito que tal cambio podría perturbar la mente de los hombres y conducirlos repentinamente desde una extrema dependencia a un peligroso exceso de libertad. Es por temor a este inconveniente por lo que no propongo la convocatoria de los Estados Generales, que, de no ser así, sería muy necesario y de la mayor importancia restaurar.» Pero dos años más tarde, Fénelon insistió en la absoluta necesidad de sesiones trienales de los Estados Generales.

Con una visión más amplia que la de su contemporáneo, que se había limitado exclusivamente a su país, Leibniz consideró la preferencia que ya se les había conferido a las ciencias naturales y exactas sobre los estudios históricos como el comienzo de una vasta revolución. Habla de la crítica histórica y continúa diciendo: «Creo que si este arte, que ha sido olvidado durante tanto tiempo, ha reaparecido con tan brillante efecto y se ha cultivado con tanto cuidado en los dos últimos siglos,... es que se trata de un acto de la divina Providencia que tiene fundamentalmente por objeto echar más luz sobre la verdad de la religión cristiana... La historia y la crítica sólo son necesarias para establecer la verdad del cristianismo. Porque no dudo en absoluto de que si el arte de la crítica histórica tuviera alguna vez que perecer totalmente, los instrumentos humanos de la fe divina, esto es, los motivos para creer, perecerían al mismo tiempo... Creo que el gran obstáculo al cristianismo en el Este estriba en que estas naciones son completamente ignorantes de la historia universal y no sienten, por consiguiente, la fuerza de esas demostraciones a través de las cuales se establece la verdad de nuestra religión... Veo con tristeza que disminuye a diario el número de estudiosos que hacen crítica histórica, de modo que cabe temer que desaparezcan totalmente... Las disputas religiosas impulsaron y animaron este tipo de estudio, pues no existe mal que no dé lugar a algún bien... Pero a la larga, habiendo degenerado estas disputas en una guerra abierta, viendo los estudiosos que después de esas largas discusiones y derramamientos de sangre nada se había ganado, sucedió que comenzaron a hacer la paz, y muchas personas acabaron cansándose de estas

cuestiones y, en general, del estudio de las épocas pasadas. Entonces siguió una revolución que supuso una nueva época para el estudio. Autores celebrados por sus espléndidos descubrimientos y brillantes sistemas, desviaron la mente de los hombres hacia el estudio de la naturaleza, ofreciéndoles la esperanza de que con la ayuda de las matemáticas podrían llegar a conocerla. Desde aquel momento, el aprendizaje clásico y la sólida erudición cayeron en una suerte de descrédito, de tal manera que algunos autores presumen de no emplear citas en sus escritos, ya sea para dar muestras de su genialidad o para disimular su indolencia... A la religión le interesa que se preserve un aprendizaje sólido. Casaubonus ya lo advirtió en sus escritos ingleses, en los que dice con razón que si el estudio de la Antigüedad y de la literatura clásica es marginado en beneficio de las ciencias naturales, habrá que temer por la piedad.» En algún otro lugar habla de «la revolución general que amenaza a Europa con la destrucción de todo lo que queda en el mundo de los generosos sentimientos de los antiguos.»

Los acontecimientos de épocas posteriores vinieron a confirmar estas opiniones. La Harpe, uno de los pocos infieles conspicuos a los que convirtió la Revolución, dijo en una ocasión en sus conferencias en el Liceo: «El ateísmo es una doctrina perniciosa, el enemigo del orden social y de todo gobierno.» Lalande, el gran geómetra, lo criticó y declaró que esperaba que la abominación que había proferido hubiera sido expresada no *par scélératesse, mais par imbécillité*. Condorcet dice del álgebra: «Incluye los principios de un instrumento universal aplicable a cualquier combinación de ideas.» Y en otro párrafo muestra de un modo llamativo la verdad de lo que había dicho Leibniz en relación a la influencia política y social de las matemáticas y de la filosofía natural: «Todos los errores en política y moral están basados en errores filosóficos que, a su vez, están asociados a errores físicos. No existe ningún sistema religioso ni extravagancia supranatural que no esté basada en la ignorancia de las leyes de la naturaleza.»[\[239\]](#)

Refiriéndose a este mismo tipo de fenómenos, escribía Du Bos en 1719: «Si sigue avanzando al mismo ritmo que en los últimos setenta años, el espíritu filosófico hará pronto con gran parte de Europa lo mismo que hicieron antes los godos y los vándalos.» Pero fueron pocos los que pudieron distinguir en esa época temprana las tendencias peligrosas de una especie de literatura que estaba entonces empezando y que aún estaba eclipsada por la reputación de la época de Augusto, y pasaron muchos años antes de que las ideas del siglo XVIII manifestaran al mundo su carácter destructivo. Durante la Regencia predominaban otros miedos, y el descontento general se manifestó en un mensaje dirigido al rey de España pidiéndole que librara a Francia de los males que la amenazaban con un despotismo ejercido por los Dubois a favor del Duque de Orleans.

La conspiración, que fue descubierta y frustrada, buscaba la unión de las coronas de Francia y España. Iban a convocarse los Estados Generales, y en su escrito

dirigido a Felipe V se expresaban intencionadamente en los siguientes términos: «No nos hacemos vanas ilusiones, Señor, al estar persuadidos de que escucharemos de su boca estas consoladoras palabras: ‘Lamento vuestros sufrimientos, pero ¿qué remedio puedo aplicar?’ Señor, verá realizarse esa unión que es tan necesaria para las dos coronas de un modo que les hará irresistibles. De esta manera devolverá la tranquilidad a un pueblo que le contempla como a un padre y que no puede serle indiferente. De este modo evitará desgracias que no nos atrevemos a imaginar y que Su Majestad está obligado a prever. ¡Cómo se lo reprocharía Su Majestad si ocurriera aquello que con tanta razón tememos!» El largo y pacífico gobierno de Fleury pospuso el fatídico día y la alarma decreció. Mientras tanto el mariscal Saxe consiguió incluso dar un lustre momentáneo a la monarquía con la victoria de Fontenoy. Pero mientras se producía una aparente interrupción en la decadencia del Estado, el declive de la religión era evidente. Y cada cierto tiempo el clero llamaba la atención sobre ello señalando el peligro que del incremento de la incredulidad se seguiría para toda la estructura social. Sus advertencias fueron incesantes durante los cincuenta años que precedieron a la revolución.

En un panegírico sobre San Agustín, pronunciado en 1736, el padre Neuville dijo lo siguiente: «Dejad que estos sistemas detestables continúen extendiéndose y fortaleciéndose y su veneno devorador terminará por consumir los principios, los puntales y los pilares necesarios para el Estado... Entonces, por muy floreciente que sea el Imperio, se hará pedazos, se hundirá y perecerá. No será necesaria la ira de Dios para destruirlo; el cielo puede confiar a la tierra el ejercicio de su venganza. Arrastrado por la locura de la nación, el Estado se precipitará en un abismo de anarquía, confusión, sopor, inactividad, declive y decrepitud.» Veinte años más tarde, Caveirac escribía: «La revolución de la que estoy hablando ha hecho ya grandes progresos y ruego al lector que le preste atención... El enemigo está ante nuestras puertas y nadie lo ve. Tiene aliados en el país y todos los hombres duermen. Obispos y magistrados, ¡cuán grande será vuestro asombro cuando al despertaros veáis que la revolución ha triunfado!» Pocos años antes de que esto se publicase, Lord Chesterfield hizo el mismo comentario: «Todos los síntomas con los que siempre me he topado en la historia antes de grandes cambios y revoluciones en el gobierno se dan ahora y aumentan cada día en Francia.» Esto era en 1753. En 1763, Labat predicó un sermón en París en el que habló de la decadencia de la religión y del progreso de la filosofía como consecuencia del carácter del gobierno, del que, además, dijo: «tarde o temprano debe producirse una revolución, y ese día no está lejos».

En muchas ocasiones, pero especialmente en la Conferencia de 1770, el clero invocó la protección del gobierno contra el progreso de la incredulidad, y demostraron, con razón, que la Iglesia no era libre si no existía restricción alguna a la publicación de los libros más peligrosos. «Es esta libertad fatal —decían— la que ha introducido entre nuestros vecinos de la isla esa confusa multitud de sectas,

opiniones y partidos; ese espíritu de independencia y rebelión que tan a menudo ha sacudido el trono o lo ha manchado de sangre, entre nosotros produciría aún consecuencias más perniciosas, porque encontraría en la inconsistencia de la nación, en su actividad, su amor al cambio, su impetuoso e inconsiderado ardor, medios adicionales para provocar las más extrañas revoluciones y para precipitarla en todos los horrores de la anarquía.» Fue a instancias de los obispos como Séguier, el fiscal general, pronunció su celebrado discurso en el Parlamento exigiendo la condena de ciertos libros. Varias de sus partes son prácticamente iguales al escrito que acabamos de citar. Pero eran tantos los párrafos sustanciosos de los libros que criticaba con argumentos tan débiles, que se pensó que se trataba tan sólo de un acto de páfida ironía. Las frases siguientes muestran cuán claramente se entendía la situación. «Una especie de coalición reúne a un número de escritores contra la religión y el gobierno... Con una mano han intentado abatir el trono, con la otra derribar el altar... El gobierno debería temblar ante la sola idea de tolerar una secta de ardientes incrédulos que desean conducir al pueblo a la sedición bajo la pretensión de educarlo... Sus deseos sólo quedarán satisfechos cuando hayan colocado el poder ejecutivo y legislativo en las manos de la multitud; cuando hayan destruido la necesaria desigualdad de rango y condición; cuando hayan degradado la majestad de los reyes, convertido en precaria su autoridad subordinándola al capricho de una multitud ignorante; y cuando finalmente, por medio de estas extrañas alteraciones, hayan empujado al mundo entero a la anarquía con todos los males que le son inseparables. Tal vez, entre los problemas y la confusión en los que hayan sumergido a las naciones, estos pretendidos filósofos y espíritus independientes, intenten elevarse por encima del nivel general para decirle al pueblo que sólo aquellos por los que fue ilustrado están preparados para gobernarlo.» Séguier vivió lo suficiente para ver cómo el 17 de julio de 1789, Luis XVI era conducido al Hôtel de Ville; dijo entonces: «Estos son sus primeros pasos hacia el cadalso.»

Una vez que la gran escuela de la elocuencia del púlpito hubo muerto en Francia con Mascaron, el *abbé* Poulle se convirtió en el predicador más famoso del Sur. Predicando sobre los deberes de la vida civil, dijo: «Sufrid pacientemente que la decencia y la moralidad sean ultrajadas y estaréis introduciendo una licencia absoluta que destruirá la sociedad. Aquellos que intencionadamente destruyen las leyes de Dios no temen destruir las leyes humanas, y los malos cristianos siempre serán malos ciudadanos.» En su último sermón dijo: «Todo está perdido; la religión, la moralidad, la sociedad civil. Creísteis que nuestras profecías eran exageraciones de un celo excesivo. Ni siquiera nosotros mismos pensamos que pronto se cumplirían completamente.»^[240] El *abbé* de Boulogne, que fue obispo bajo la Restauración, decía en el *Éloge du Dauphin* que publicó en 1779: «Vio cómo se preparaba la fatal revolución; la invasión de los impíos —más nefasta aún que la de los bárbaros— y, como consecuencia de ello, cómo el espíritu nacional degeneraba

y se degradaba.»

El obispo de Lescar publicó una pastoral en el año 1783 en la que reprendía tanto al clero como a la nobleza, y predecía el castigo que se aproximaba: «¿Deseáis que, armados con la ley y conducidos por los magistrados que son sus depositarios, os reclamen los pobres a vosotros, los ricos del mundo, la parte de la herencia de la que les habéis privado? ¿Deseáis que entren en nuestros templos —pues los templos están hechos para los hombres, no para Dios que no los necesita— y despojen el santuario de sus más preciados ornamentos mientras los ministros del altar no pueden protestar ni hacer nada para evitarlo? ¿Deseáis que pasen de la casa del Señor a la del sacerdote y el levita, y que al encontrarles nadando entre el lujo y la abundancia estalle su indignación, les cubran de reproches y los lleven a juicio bajo la acusación de haber secuestrado los bienes que se les había encomendado para mejor uso? Puedo ver a los reformadores poniendo su mano sacrílega sobre los ornamentos del santuario, cargando ansiosamente con todo lo que han pillado, cerrando la casa de Dios o dándole otro destino; derribando nuestros templos y arrastrando a los sacerdotes fuera de ellos; celebrando fuera de sus muros su impía victoria; insultando nuestro dolor con celebraciones y fiestas, profanando con sus libaciones impuras las copas consagradas a la celebración de nuestros más sagrados misterios... ¿Y pediréis signos y portentos de esa revolución que el Espíritu Santo desea que temáis? ¿Queréis más que la propia revolución que hace tiempo que se prepara y avanza a grandes zancadas y se consume ante vuestros ojos?»

Las abominaciones del reinado de Luis XV habían sido de tal calibre que los hombres se sorprendían menos ante la percepción general del peligro que ante la misma duración del Estado. «Desconozco —dijo Benedicto XIV— cuál pueda ser el poder que sostenga a Francia frente al precipicio al que siempre está a punto de caer.» Y Clemente XIV dijo: «¿Puede exigirse otra prueba de la existencia de la Providencia que ver a Francia florecer bajo el reinado de Luis XV?»

Sólo había una persona que no temía expresar ante el mismo rey la indignación y el odio universales. Se trataba del *abbé* de Beauvais, más adelante obispo de Sénez, que predicó en Versalles durante la Cuaresma de 1774. La audacia y severidad de su primer sermón asombró y ofendió a la Corte, pero Luis *a déclaré qu' il faisait son métier*. Habló, según las *Mémoires Secrets* que estamos citando, de las desgracias del Estado, de la ruina de las finanzas y del abuso de autoridad.[241]

El Jueves Santo su sermón aterrorizó al rey. Habló de los problemas de los pobres, de la corrupción de los ricos, del amor que el pueblo había mostrado al rey cuando treinta años antes había estado en peligro, y le dijo que ese amor se había enfriado; que el pueblo, oprimido por los impuestos, no podía hacer otra cosa que sufrir la adversidad. Todo esto impresionó mucho a Luis XV; se dirigió indulgentemente al predicador y le recordó su compromiso de predicar en la Corte en la Cuaresma de 1776. Pocas semanas después había muerto y Beauvais tuvo que

hablar en su funeral. El coraje mostrado en Versalles le había conferido el derecho a hablar abiertamente en St. Denis y allí declaró que se acercaba el día en que la nación sería castigada. «¡Desaparecerá la superstición porque desaparecerá la religión; no habrá falsos heroísmos porque no habrá honor; no habrá prejuicios porque no habrá principios; no habrá hipocresía porque no habrá virtud! Espíritus audaces, mirad la devastación que causan vuestros sistemas y temblad ante vuestra victoria! ¡La revolución es más perniciosa que las herejías que han cambiado a nuestro alrededor la faz de varios Estados! Por lo menos aquellas dejaron un culto y una moral, pero nuestros pobres y desdichados hijos no van a tener ni culto ni Dios.»

La pastoral del obispo de Alais para esta ocasión contiene una imagen llamativa de la miseria de Francia. «Permitid que el monarca ame a Dios y amará a su pueblo; y desde los pies del trono llevará su acción benefactora a las provincias donde sus miserables habitantes carecen a menudo de pan, y a menudo se empapan en sus propias lágrimas... Y no volveremos a ver el Reino dividido en dos clases; una en la que el expolio de las provincias sirve como trofeo al lujo y esplendor de unas pocas familias, tan merecedoras de desprecio por su origen como por su vida, que nunca ven ningún exceso en su opulencia, y otra en la que miles de familias apenas obtienen lo que necesitan de su penoso trabajo y parecen reprochárselo a la Providencia con esta humillante iniquidad.» Mientras tanto, La Luzerne, obispo de Langres, hacía en Notre Dame un panegírico del rey muerto comparando los diversos reinados de los reyes de Francia para llegar a la conclusión de que nunca había sido el pueblo tan feliz como bajo el reinado de Luis XV.

Ningún predicador alcanzó más renombre bajo el reinado de Luis XVI que Beauregard, quien parecía tener más que ningún otro el don de presentir las calamidades que iban a suceder. «El hacha y el martillo —dijo en una ocasión— están en manos de los filósofos; sólo esperan el momento favorable para destruir el trono y el altar.» Un párrafo de uno de sus sermones de Notre Dame se hizo famoso porque su profecía se cumplió literalmente, en el mismo lugar, unos años más tarde: «Sí, ¡oh Señor!, tus templos serán saqueados y destruidos, tus celebraciones abolidas, tu nombre blasfemado, tu culto proscrito. Pero ¿qué es lo que oigo? ¡Dios Todopoderoso! ¿Qué es lo que ven mis ojos? ¡Las canciones profanas y licenciosas ocupan el lugar de los himnos santos que hicieron que las bóvedas sagradas resonaran en tu honor! Y tú, infame divinidad del paganismo, Venus obscena, vienes aquí audazmente a ocupar el lugar del Dios vivo, a sentarte en el trono del Santo entre los santos y a recibir el incienso culpable de tus nuevos adoradores!» El Domingo de Ramos de 1789 estaba predicando ante el rey cuando repentinamente, interrumpiendo su sermón un momento, exclamó: «¡Francia! ¡Francia! tu hora ha llegado; lo trastocarán todo y te condenarás!»

Paralelamente a estos vaticinios del clero de Francia, encontramos en los escritos

de los autores no creyentes expectativas similares que justifican ampliamente dichos augurios, así como un deseo constante de que se llegue a realizar aquello que tanto temían sus adversarios. Muchas veces se ha cuestionado si realmente deseaban una revolución como la que finalmente se produjo. Muchos de ellos fueron sus víctimas; y Rousseau, el maestro de los jacobinos, tenía horror al derramamiento de sangre: el establecimiento de la libertad, decía, se pagaría a un precio muy alto si costara la vida de un solo hombre. Se ha dicho, no sin razón, que si Voltaire hubiese vivido para ver el efecto de sus escritos, habría tomado una cruz en su mano y habría predicado contra sí mismo; sin embargo, sabía muy bien, y se regocijaba por ello, que al echar abajo la iglesia de Francia estaba destruyendo el Estado. El 2 de abril de 1764 escribe: «Todo lo que veo muestra las semillas de una revolución que se producirá inevitablemente y que yo no tendré la dicha de contemplar. Los franceses llegan tarde a todo, pero al final acaban por llegar. La luz se ha extendido de tal manera que habrá una explosión a la primera oportunidad y entonces estallará una bronca que se hará famosa.» Al año siguiente, el 5 de abril, le escribe a D'Alembert: «El mundo está madurando a un ritmo vertiginoso. Por todas partes se está anunciando una gran revolución en el espíritu de los hombres.» Y el 15 de octubre de 1766 escribe al mismo destinatario: «¿Acaso no puede decirme cuál será dentro de treinta años el resultado de la revolución que se está produciendo en la mente de los hombres desde Nápoles a Moscú?»

Rousseau no tenía un temperamento tan fiero; eran los ideales, no la pasión, los que lo animaban, y cuando escribió «nos estamos acercando a una era de crisis y revolución», no sabía que ésta sería el fruto de sus propias doctrinas. El *Contrat Social* tuvo un éxito inmediato en Francia. En el diario de Bachaumont encontramos la siguiente entrada: «3 de septiembre de 1762. El *Contrat Social* comienza a ser conocido. Es muy importante que un libro como este no fermente en las mentes de los fácilmente excitables; conduciría a desórdenes muy serios... Sin embargo, su autor desarrolla simplemente las máximas que todos los hombres han grabado en sus corazones.» A comienzos de ese mismo año dice que la *Gazette de France* debía su popularidad, no a su veracidad, sino a su tono republicano. Por lo tanto se comprende fácilmente el éxito del libro de Rousseau en Francia. En Ginebra las autoridades seculares condenaron el libro, a lo que siguió una gran revuelta. Los ministros de la Iglesia reformada declararon que el gobierno había actuado movido por un espíritu partidista, porque el *Contrat Social* mantiene los verdaderos principios democráticos en oposición al sistema aristocrático que ellos estaban intentando introducir. Se nos ha dicho que el Delfín francés censuró el *Émil* porque ataca la religión, perturba a la sociedad y al orden civil, y sólo puede servir para hacer desgraciados a los hombres. Alguien dijo también que el *Contrat Social* había sido considerado muy peligroso. «Eso ya es otra cosa, dijo el príncipe, sólo ataca la autoridad de los soberanos; algo que provocará discusión. Se pueden decir muchas cosas sobre eso; se trata de algo más abierto a la discusión.»

Raynal, con el cinismo que le caracteriza, expresó los sentimientos de Rousseau en su Historia de las Indias: «¿Cuándo llegará ese ángel exterminador que cortará todo aquello que mantiene en alto su cabeza reduciéndolo todo al mismo nivel?» Helvecio, disgustado al ver a su país tan remota y desesperadamente alejado de su estado ideal, vaticina lo que sigue en el prefacio de su obra *De l'Homme*: «Esta nación degradada es el escarnio de Europa. Ninguna crisis saludable restaurará su libertad. Se consumirá y perecerá. La conquista es el único remedio a su infortunio.» Condorcet, que pudiera haber cambiado de opinión antes de destruirse a sí mismo en plena revolución, cuya llegada le había colmado de alegría, era más optimista que Helvecio: «¿No está destinada esta nación por la propia naturaleza de las cosas a dar ese primer impulso a esa revolución que los amigos de la humanidad esperaban con tanta fe e impaciencia? No podría dejar de empezar en Francia.»[242] En otro lugar describe la influencia y la posición de los filósofos incrédulos de Francia. «A menudo el gobierno les recompensaba con una mano mientras que con la otra pagaba a sus calumniadores; los proscribía a la vez que se sentía orgulloso de que el destino hubiese querido que nacieran en su territorio; los castigaba por sus opiniones pero se habría avergonzado de que se sospechase que no las compartía.»[243]

El *Système Social* de Mustel, publicado en 1773, es una elaborada sátira de Francia y un grito a favor de la revolución: «La condición de un pueblo que comienza a ser instruido, que desea educación, ocuparse en grandes y útiles cosas, es todo menos desesperada. Mientras la tiranía se esfuerza continuamente por apartar la reflexión de la mente de los hombres, cada golpe les conduce hacia ella en cada momento; y esta reflexión, ayudada por las circunstancias, tarde o temprano deberá destruir la tiranía. No puede sobrevivir entre un pueblo que razona... Si un pueblo está completamente degenerado, la opresión le incita a la furia; su ignorancia le impide razonar, y tan pronto como pierde la paciencia destruye sin razón a los que considera el instrumento de sus penalidades. Los esclavos sin instrucción exterminan sin previsión o reflexión alguna a los ciegos tiranos que los oprimen.»[244] En otro libro [245], que fue condenado por el Parlamento en 1773, dice: «Un pueblo que se decide a sacudirse el yugo del despotismo no arriesga nada, pues la esclavitud es sin duda alguna el grado más bajo de la miseria. No solamente tiene el derecho de rechazar tal forma de gobierno, sino el derecho de derribarlo.»

Bien conocidas son las fanáticas opiniones de Diderot. No sólo deseaba la destrucción de la Iglesia y el Estado; también creía que pronto ocurriría. Broglie, al verlo vestido de luto, le preguntó si era por sus amigos los rusos. «Si tuviera que llevar luto por una nación —dijo Diderot— no iría tan lejos a buscarla.» D'Alembert era menos político y sólo comprendía los cambios que ocurrían en la ciencia y la literatura. «Es difícil —dice— no percibir el cambio tan notable que en tantos aspectos ha tenido lugar en nuestras ideas; un cambio que por su rapidez parece prometer otro aún mayor. El tiempo fijará el objeto, la naturaleza y los

límites de esta revolución de cuyas ventajas y desventajas la posteridad sabrá más que nosotros.»

Después del reparto de Polonia, no ha habido un acontecimiento del que tanto se congratulara el partido de los paganos y que tanto preparara a los hombres para la revolución como la expulsión de los jesuitas. Cuando las noticias llegaron de España, Federico el Grande escribió a Voltaire: «¡Cruel revolución! ¿Qué no podrá esperar la época que suceda a la nuestra? Se ha colocado la cuña en la raíz del árbol... Ese edificio, colocada la zapa en su base, está a punto de derrumbarse, y las naciones escribirán en sus anales que Voltaire fue el autor de esa revolución.» Existía un auténtico lazo de unión y amistad entre el rey déspota y los escritores revolucionarios. El objetivo de Voltaire y sus amigos no era la destrucción de la monarquía como tal, sino de toda autoridad ligada al derecho divino. Eran aristócratas y cortesanos, y odiaban el Antiguo Régimen por su alianza con la Iglesia. La escuela democrática de Rousseau tuvo que resistir los halagos de Federico, José y Catalina y afectaron una austeridad republicana. No obstante, los horrores de los años venideros se debieron menos a las especulaciones de Rousseau que a la obscenidad de Voltaire. Hubo otros de la misma escuela que, sin desearlo, vieron llegar los grandes desastres públicos.

Condillac, el único genio metafísico entre ellos, publicó en 1775 su *Cours d'Étude pour l'instruction du Prince de Parme*, en el que encontramos párrafos en los que se demuestra que veía acercarse la tormenta: «Las revoluciones nunca ocurren de repente, porque nosotros no cambiamos en un solo día nuestro modo de pensar y sentir... Si parece que un pueblo altera de repente sus hábitos, su carácter y sus leyes, estad seguros de que esta revolución se ha venido fraguando desde hace tiempo por medio de una larga serie de acontecimientos y por una larga fermentación de las pasiones... El malestar que sentimos en la sociedad es una advertencia que nos informa de nuestros errores y que nos invita a repararlos... Cuando el gobierno entra en decadencia porque la moral se ha corrompido, cuando las nuevas pasiones no pueden seguir tolerando las antiguas leyes, cuando la nación está infectada por la avaricia, la prodigalidad y el lujo, cuando las mentes están ocupadas en la búsqueda de diversiones, cuando la riqueza es más preciosa que la virtud y la libertad, la reforma es inviable. » Su visión se extendió más allá de la explosión de la revolución y abrazó sus consecuencias: «Generalmente los problemas de un pueblo excitan la ambición de sus vecinos que lo desprecian, insultan, y al final declaran la guerra con la esperanza de conquistarlo y someterlo. Si los extraños le dejan tranquilo, caerá en manos de un enemigo interno. El éxito de los intrigantes, que obtienen cargos sin que ello signifique tener que cumplir con sus obligaciones, provocará la aparición de hombres ambiciosos que aspirarán abiertamente al poder soberano. Todavía no hay un tirano y ya se ha implantado la tiranía. Exhaustos por el movimiento, la agitación, las dificultades y la intranquilidad que acompaña a una libertad agonizante, los hombres desean reposo;

y para escapar del capricho y la violencia de una oligarquía agitada y convulsa, se buscarán un amo.»[246]

Lo que el clero anunció y predijeron los filósofos, también estuvo presente en la mente de los gobernantes que observaban el curso de los acontecimientos públicos desde la mitad del siglo. En el año 1757, el arzobispo de París redactó una pastoral sobre los crímenes de Damiens. Tuvo una réplica en la que aparecen las siguientes palabras: «Abramos los ojos a la presente condición del Reino. ¿No vemos en todas partes una inestabilidad que traiciona un plan para la subversión a punto de ejecutarse?»[247] Cuatro años después, en 1761, llegó a manos del rey una carta anónima que le produjo una fuerte impresión: «Sus finanzas, Sire, están en el mayor de los desórdenes, y la mayor parte de los Estados han perecido por esta causa... Una llama sediciosa se ha encendido en el mismo corazón de su Parlamento; Su Majestad intenta corromperlos, pero el remedio es peor que la enfermedad... Todas las diferentes clases de libertad están conectadas: los filósofos y los protestantes tienden hacia el republicanismo, como también los jansenistas: los filósofos golpean la raíz, los otros podan las ramas; y sus esfuerzos, sin estar concertados, derribarán el árbol algún día. Añada a esto a los economistas, cuya meta es la libertad política como para otros es la libertad de culto, y el gobierno se encontrará dentro de veinte o treinta años minado en todos los sentidos, y entonces caerá con estrépito.»[248]

Choiseul, que durante varios años ejerció en Francia un poder ilimitado, escribió una semblanza del Delfín en la que decía: «Si este príncipe continúa siendo como es, es de temer que su imbecilidad y el ridículo y desprecio que de ella se derivan conduzcan de forma natural a la decadencia de este imperio, lo cual podría llevar a que la posteridad de Su Majestad se viera privada del trono.»[249] Cuando Choiseul fue destituido, el duque de Chartres fue a visitarlo y le expresó su disgusto por lo que había ocurrido, añadiendo que la monarquía estaba perdida. Después de la caída en desgracia de Choiseul, su sucesor Maupéou abolió el Parlamento de París destruyendo el único residuo de autoridad independiente y libertad en Francia. El efecto que causó en la opinión del país fue inmenso. Le siguió una guerra de panfletos, y en pocos meses se publicaron noventa y cinco en defensa del ministro. Uno de los argumentos a favor del *coup d'état* era que los juristas eran los autores del despotismo del gobierno francés: «Tous les jurisconsultes français avaient érigé la monarchie en despotisme.» En uno de los numerosos escritos de la parte contraria, llamado *Le Maire du Palais*, leemos: «Esta es una adulación bárbara que costará a Francia muchas lágrimas y, tal vez, sangre. Porque no todos los hombres se muestran igual de sumisos frente a los decretos de la Providencia. La enseñanza sediciosa de los incrédulos hace aparecer serpientes en el Estado que pronto estarán irritadas por el hambre, y la revuelta estallará pronto... Miles han sucumbido ya bajo los horrores del hambre... Cuando el pueblo se cree más fuerte, se alza en rebelión; si no lo es, murmura y maldice al tirano. De ahí que haya tantas revoluciones en los Estados despóticos.»[250]

Este acto de tiranía ayudó a aumentar el odio que había surgido en los últimos años del reinado de Luis XV. El año en que esto ocurrió, la falta de popularidad del rey era tan grande que cuando apareció en Neuilly nadie lo aclamó, y algún ingenioso dijo: «Cuando el rey está sordo, el pueblo se queda mudo.» El efecto de la medida de Maupeou fue la transformación de la magistratura de instrumento del despotismo en instrumento de la revolución; pues cuando en el siguiente reinado fueron llamados de nuevo, se habían convertido en enemigos del trono. Esto es algo que entendió el conde de Provenza, el más inteligente de los miembros de la familia real, que dirigió un memorial a Luis XVI en contra de la propuesta de volver a reunirlos: «Cuando hayan recuperado sus puestos —decía—, serán leones en vez de corderos; usarán como pretexto el interés del Estado, del pueblo y de nuestro Señor, el Rey. En acto de desobediencia declararán que no están desobedeciendo; el populacho vendrá en su auxilio y la autoridad real caerá un día aplastada por el peso de su resistencia.»[251]

El primer ministro de Luis XVI fue Maurepas, que había sido secretario de Estado bajo Luis XIV, pero que había caído en desgracia en el reinado de su sucesor. En el primer año de su gobierno recibió una carta anónima sobre el estado de la nación en la que se le decía: «Sabe que todo el país está en llamas, que la administración de justicia ha sido suspendida en casi todas partes,... que el espíritu de los hombres está lleno de resentimiento sin posibilidad de reconciliación y que la guerra civil está en el corazón de todos.»

Preguntaron a Maurepas si había sido él o el ministro de Exteriores, Vergennes, quien había concebido el proyecto de la guerra americana. Su respuesta muestra qué poca prudencia mostraban los ministros de aquella escuela y qué poco se esforzaban por precaverse contra los males que preveían. «Ninguno de los dos, respondió. A mi edad no se hacen planes, uno se ocupa sólo del presente, porque ya no puede contar con el futuro... Vergennes y yo vivimos el día a día y si no fuera por las amenazas de Franklin seguiríamos entreteniéndolo a Inglaterra y no habríamos concluido ningún tratado con los Estados Unidos... Espero vivir lo suficiente para ver a Inglaterra humillada y la independencia de América reconocida; eso es todo lo que le prometí al Rey.»[252]

Turgot creía que la guerra sería la ruina de Francia. En abril de 1776, escribió al rey: «Debemos confesar que debería evitarse como el mayor de los infortunios porque hará imposible por mucho tiempo, y quizás para siempre, una reforma que es absolutamente necesaria para la prosperidad del Estado y el alivio del pueblo.»[253] La destitución de Turgot al cabo de dos años fue considerada por muchos una gran desgracia. Lacrete dice: «Le parti philosophique s'alarme, et prédit une révolution; la guerre en retarda l'explosion.»[254]

Ningún discurso de aquella época resulta más característico que el que escribió

Vergennes al rey tras la guerra americana en 1786: «Ya no existe en Francia ni el clero, ni la nobleza ni el tercer estado; la distinción es ficticia, puramente representativa y sin importancia real. El monarca habla; todos los demás forman el pueblo y todos obedecen. En esta situación, ¿no es Francia árbitro de sus derechos en el extranjero a la vez que florece en el interior? ¿Qué más podría desear?»[255] Estas eran las ideas del gobierno que guiaban a uno de los ministros más influyentes en los últimos años anteriores a la caída de la monarquía. No son una predicción de la revolución, sino una anticipación de ese estado de cosas que se iba a producir — por un lado, la soberanía absoluta, por otro la igualdad de la sumisión.

Luis XV había dicho: «Soy yo quien nombra a los ministros de finanzas, pero es el pueblo el que los destituye.» Necker fue elevado al cargo dos veces por la opinión pública contra los deseos del rey y de la Corte. Cuando se le propuso por primera vez a Maurepas, el ministro dijo: «Es republicano; *il voudra nous républicaniser.*» La libertad de sus maneras y su ignorancia de la etiqueta fue lo primero que reveló a la reina la inminencia de algunos cambios temibles. En su primera audiencia tomó la mano de la reina y la besó sin pedir permiso. Sabemos que esto fue considerado más significativo y alarmante que los ataques a la autoridad real.[256] Y el mariscal de B. hizo el mismo descubrimiento cuando el abogado T. tomó rapé en su presencia «*sans aucune politesse préalable*». El regreso de Necker después de su primera caída en desgracia fue extremadamente desagradable para el rey. «Entonces —dijo— debo rendirle el trono.» Cuando finalmente accedió, dijo a su familia: «Me han obligado a volver a llamar a Necker, lo que yo no quería hacer, pero pronto se arrepentirán. Haré todo lo que me diga y ya veréis las consecuencias.»[257] Aún era más reacio a nombrar a Brienne. A la larga aceptó diciendo: «Estáis decididos, pero puede que os arrepintáis.» Este frívolo ministro tuvo un inquietante presentimiento del mal que se avecinaba, ridículamente inadecuado para la ocasión. A la muerte del cardenal de Luynes obtuvo todo lo que pudo de los beneficios que le habían pertenecido. «Tomo precauciones, dijo, porque temo que dentro de poco el clero pagará las culpas de todo lo que está ocurriendo y me consideraré afortunado si retengo sólo la mitad de lo que me estoy llevando.»[258] Escribió al arzobispo de Lyons: «Nunca he sido partidario de los Estados Generales; esta resolución será la ocasión para una discusión de los tres órdenes y provocará problemas sin solución en todo el Estado... No me extrañaría que a ello le siguiera el desorden y la anarquía en vez del acuerdo y la unión.» Su amigo, el *abbé* de Vermond, lo vio aún con más claridad cuando le escribió: «Se está preparando una buena vara con la que azotar al clero, y seguramente será un azote bien sangriento.»[259]

En septiembre de 1787, Malesherbes dijo al rey: «No se trata de mitigar una crisis momentánea, sino de extinguir una mecha que puede provocar una gran conflagración.»[260] Por la misma época, Lamoignon declaró: «El parlamento, los nobles y el clero se han atrevido a resistirse al rey; en dos años ya no habrá ni

parlamento, ni nobles ni clero.»[261] El 22 de diciembre de 1788, el primer presidente del parlamento, D'Ormesson, pronunció un discurso ante el rey en el que habló del estado de la nación: «Los partidarios de ideas opuestas están ya resentidos los unos contra los otros; parecen temerse y evitarse, y se preparan para una auténtica disputa; se lanzan desconsideradamente a crear asociaciones más peligrosas de lo que imaginan. Creen que están conduciendo al Estado hacia las reformas y solamente lo están conduciendo a la ruina... No pueden seguir respetando lo que están decididos a destruir... ¿Dónde puede esperarse la obediencia que Su Majestad tiene el derecho a esperar? Un golpe mortal la hace tambalearse por todos lados. Las consecuencias se hacen sentir desde la base a la cúspide del Estado. Esta conmoción general aumenta por las ideas de igualdad que los hombres desean erigir en sistema como si realmente la igualdad pudiera subsistir. Por muy vagas que sean estas especulaciones, siembran entre los ciudadanos los gérmenes de la anarquía; destruyen la autoridad real y al mismo tiempo el orden civil y monárquico. Es esto, Sire, lo que alarma a su parlamento. » Parece que esta declaración fue recibida con una indiferencia que llenó de consternación al Parlamento.

A medida que crecía la conspiración, la alarma se hizo más general y la predicción dejó de ser el sombrío privilegio de unos pocos hombres con visión de futuro. En la asamblea de notables, el príncipe de Conti se dirigió en los siguientes términos al conde de Provenza: «La monarquía está siendo atacada; los hombres desean su destrucción y el momento fatal se acerca... Pase lo que pase, no tendré que reprocharme a mí mismo el haberos dejado en la ignorancia de los grandísimos males que a todos nos desbordan y de los males aún mayores que nos amenazan.» En diciembre de 1788 firmó un memorial junto a D'Artois, Condé y Bourbon en el que se decía al rey: «Sire, el Estado está en peligro; se respeta su persona, las virtudes del monarca le aseguran el homenaje de la nación, pero se está preparando una revolución que afecta a los principios del gobierno.» Por los Viajes de Arthur Young sabemos que ese tipo de lenguaje era común en la sociedad francesa. «Una sola opinión prevalecía en toda la sociedad; que se hallaban en vísperas de una gran revolución en el gobierno; que todo apuntaba a ello... una gran agitación entre todas las clases que están ansiosas de algún cambio pero que no saben qué esperar o qué anhelar.»[262]

Poco después de su destitución, Calonne escribió a su hermano: «Veo a Francia como un cuerpo que se pudre en casi todas sus partes, al cual se teme operar porque se requieren demasiadas amputaciones; la enfermedad se agrava y el enfermo muere mientras se discute el remedio. Ten por seguro que este va a ser el resultado de los Estados Generales... Trastrocarán el Estado sin que se obtenga cambio útil alguno.»[263]

Marmontel cuenta una conversación con Chamfort, poco antes de la reunión de

los Estados Generales, que demuestra que lo que pasó no solamente fue previsto, sino preparado por el partido popular. «Las reparaciones —dijo Chamfort— a menudo causan ruinas: si golpeamos una vieja pared no podremos estar seguros de que no se vendrá abajo con los golpes del martillo; y, ciertamente, en nuestro caso el edificio está tan dañado que no me extrañaría que hubiese que demolerlo completamente... Y ¿por qué no reconstruirlo con otros planos, menos gótico y más corriente? ¿Tan malo sería que, por ejemplo, no tuviera tantas plantas y todo se encontrara en el primer piso?... La nación es un gran rebaño que piensa sólo en alimentarse y que, con buenos perros, los pastores guían como se les antoja... En una época como la nuestra todo esto es una pena y una vergüenza, y para poder trazar un plan nuevo hay que despejar primero el lugar... Y el trono y el altar caerán juntos; son dos contrafuertes que se sustentan mutuamente, y cuando uno se rompe, el otro cae... Existen entre el clero algunas virtudes sin talento, y algunos talentos degradados y deshonrados por el vicio... En una revolución la ventaja del pueblo reside en que no tiene moral. ¿Cómo puedes resistirte a hombres para los cuales todos los medios son buenos?»^[264] Marmontel repitió a Maury este extraordinario discurso esa misma noche: «Es muy cierto —replicó— que no se equivoca en sus especulaciones y que la facción ha elegido bien su momento para no encontrarse con muchos obstáculos... Estoy dispuesto a morir en esta perturbación; pero tengo al mismo tiempo la melancólica convicción de que tomarán la plaza al asalto y que la saquearán.» Pero el comentario más significativo de todos es el del obispo al que Maury comunicó lo que había oído: «No estamos tan hundidos como parece; y con la espada en una mano y el crucifijo en la otra, el clero defenderá sus derechos.» El mismo Marmontel acudió al ministro Montmorin, habló del peligro y le urgió a que pusiera al rey a salvo en una de las fortalezas. Montmorin objetó que no había dinero, que el Estado estaba en bancarrota y que no podía arriesgarse a una guerra civil. «¿Cree —dijo— que el peligro es tan inminente como para llegar a ese extremo?» «Tan inminente —fue la respuesta— que en unos meses no podré responder de la libertad del rey, ni de su cabeza ni de la vuestra.» El autor señala con acierto que aunque la situación y la excitación general estaban amenazando desde hacia tiempo con una crisis próxima, es verdad, sin embargo, que ocurrió sólo por la imprudencia de aquellos que estaban obstinadamente decididos a considerarla imposible. El 6 de septiembre de 1788, Pitt escribió: «El estado de Francia, al margen de lo que pudiera producirse, parece prometernos más que nunca un considerable respiro en relación a cualquier proyecto peligroso.»

Desde su nacimiento, los malos augurios habían envuelto en sus sombras al desdichado rey. Nació en Versalles mientras la Corte estaba en Choisy, y ningún príncipe de sangre estuvo presente. Aquello no estaba bien visto de acuerdo con las ideas que entonces prevalecían, pero peor aún fue que el correo que había sido enviado a llevar la noticia a la Corte cayó del caballo y murió en el camino. El gran desastre que ocurrió durante las celebraciones de su ascensión al trono fue aún más

ominoso. «Vi —dice un contemporáneo— cómo este siniestro acontecimiento perturbaba la imaginación de los hombres con la visión de un futuro horrible.»^[265] En una obra militar notable, escrita al comienzo de su reinado, encontramos una serie de reflexiones sobre el estado del país que impresionan mucho. «El malestar y la ansiedad de las naciones bajo tantos gobiernos es tal que viven mecánicamente y con disgusto; y si tuvieran el poder de romper los vínculos que los atan, se darían otras leyes y otros hombres que las administraran ... Supongamos que surgiera en Europa un pueblo vigoroso, con genio, recursos y un gobierno —un pueblo que combinara las virtudes austeras y la milicia nacional con un plan establecido de engrandecimiento, que no perdiera de vista ese sistema, que supiera cómo hacer la guerra a un bajo coste y cómo subsistir con sus victorias; ese pueblo no estaría obligado a entregar las armas a causa de las finanzas—; le veríamos subyugar a sus vecinos y derrocar a nuestros débiles gobiernos como el viento del norte doblaba los juncos... Francia es ahora el país que más rápidamente está declinando. El gobierno no la sostiene y los vicios que se extienden por todas partes sólo por afán de imitación, han nacido allí; son más inveterados, más destructivos y deben destruirla a ella primero. El monstruoso y complicado sistema de nuestras leyes, nuestras finanzas y nuestro poder militar caerán en pedazos.»^[266] Ningún escritor de esa época parece haber tenido mayor capacidad de previsión o haber formado sus opiniones con mayor inducción que Linguet, un panfletista de gran actividad, pero que gozó de escasa autoridad mientras vivió. En el primer volumen de sus *Annales Politiques*, publicado en el año 1777, escribe lo que sigue: «Es una tendencia común a todos, desde el príncipe al más humilde de sus súbditos, el considerar el éxito como un derecho y el considerarse a uno mismo inocente si no ha fracasado.»^[267] ... Conquistas injustas ya se habían visto antes, pero hasta ahora los usurpadores eran escrupulosos y escondían su espada tras los manifiestos... Pero ahora vivimos en la era de los propietarios, en medio de la paz, sin motivo de queja, y la corona de Sarmatia ha sido rota en pedazos por sus propios amigos sin ni siquiera un motivo aparente. La debilidad del uno, el poder de los otros, han sido las únicas razones invocadas o reconocidas. El terrible principio de que la fuerza es el mejor argumento de los reyes, puesto en práctica tan a menudo pero siempre tan diligentemente ocultado, ha sido producido y practicado abiertamente sin disimulo por primera vez. Indudablemente algo de esto debe filtrarse imperceptiblemente en los hábitos generales... Nunca, quizás, en medio de una aparente prosperidad, ha estado Europa más cerca de una subversión total, la más terrible porque la desesperación será su causa... Hemos llegado por un camino directamente contrario precisamente al punto en el que se hallaba Italia cuando la guerra servil la inundó de sangre llevando la carnicería y la conflagración a las puertas mismas de la dueña del mundo.»^[268]

Burke reconoce la importancia que este hábil escritor atribuye a la partición de Polonia, a la que llamó «la primera gran brecha en el moderno sistema político de

Europa». Más que ningún otro acontecimiento, excepto la expulsión de los jesuitas, contribuyó a oscurecer la conciencia de la humanidad y a preparar a los hombres a despreciar las obligaciones del derecho obedeciendo el ejemplo dado por los reyes. Las consecuencias eran inevitables, y fueron previstas; los observadores más competentes vaticinaron y anunciaron cada paso de la revolución que se acercaba. El sentimiento del advenimiento de su fin fue muy fuerte en la antigua sociedad, y tanto el partido de los autores de la gran catástrofe como el de los que habían de ser sus víctimas coincidieron en su expectación, que provocó esperanza en unos y miedo en los otros. «Las revoluciones —dice Bonald— tienen causas materiales inmediatas que saltan a la vista del ojo menos atento. Pero en realidad éstas no constituyen más que la ocasión. Las causas reales, las causas profundas y eficaces, son causas morales que las mentes estrechas y los hombres corruptos no comprenden... Pensáis que un déficit financiero fue la causa de la revolución: buscad más profundamente y encontrareis un déficit en los principios mismos del orden social.» Uno de los que mejor supieron predecir la revolución mezcla tal vez algo de vanidad con mucho de verdad cuando dice: «No conozco nada realmente importante que haya ocurrido en la Iglesia o en el Estado que yo no haya previsto. Dios no permite que los hombres apliquen un principio y repriman aquello que se deriva naturalmente de él.»

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo XI

La democracia en Europa

Apenas treinta años separan la Europa de Guizot y de Metternich de los tiempos en que en Francia y en la Alemania unificada se ha instaurado el sufragio universal. Tiempos en los que un insurgente condenado en 1848 es ministro constitucional de Austria; en los que los amigos de Mazzini gobiernan Italia desde los Alpes hasta el Adriático, y en los que los políticos que rechazaron las temeridades de Peel han duplicado la circunscripción electoral en Inglaterra. Si hubiese vivido para verlo, el filósofo que proclamó la ley del progreso constante e irreprimible de la democracia se habría sorprendido de la exactitud de su profecía.

A lo largo de estos años de cambios revolucionarios Sir Thomas Erskine May ha estado más estrecha y constantemente vinculado al centro de los asuntos públicos que cualquier otro ciudadano inglés, y durante la mayor parte del tiempo su lugar ha estado en la Cámara de los Comunes, donde, como Canuto, ha estado observando la marea creciente. Pocos hombres estarían mejor preparados que él para escribir la historia de la democracia europea, ya que después de estudiar durante tanto tiempo los mecanismos del gobierno popular en la más ilustre de las asambleas en la cúspide de su poder, ha escrito su historia y mostrado al mundo sus métodos.

No es extraño que no se haya acometido antes una tarea tan delicada y laboriosa. La democracia es una corriente gigantesca alimentada por muchos torrentes. Causas físicas y espirituales han contribuido a aumentar su caudal; mucho han contribuido las teorías económicas, y más aún las leyes económicas. Algunas veces la doctrina ha sido la fuerza impulsora; otras, los hechos. Y el error ha sido tan poderoso como la verdad.

En alguna ocasión ha sido la legislación, en otras un libro, un invento o un crimen, lo que ha determinado el progreso popular. Podemos trazar su origen hasta llegar a la influencia de los metafísicos griegos, o de los juristas romanos, de la costumbre de los bárbaros y la ley eclesiástica, de los reformadores y de los filósofos que rechazaron las sectas. La escena ha ido cambiando a medida que una nación sucedía a otra, y durante la época de mayor estancamiento de la vida europea fue el nuevo mundo el que acumuló las fuerzas que han transformado el viejo.

Una historia que rastreara, de principio a fin, todas las sutiles conexiones podría ser realmente valiosa, pero no como tributo a la paz y la reconciliación. Pocos descubrimientos resultan tan irritantes como aquellos que exponen el pedigrí de las ideas. Las definiciones agudas y los análisis despiadados levantarían el velo bajo el cual la sociedad oculta sus divisiones; daría lugar a disputas políticas tan violentas que sería imposible llegar a ningún compromiso y harían de las alianzas políticas algo sumamente precario. La pasión de las disputas sociales y religiosas envenenaría la política.

Sir Erskine May escribe para todos aquellos que se encuentran dentro de los amplios márgenes de nuestra constitución. Su opinión huye de los extremos, se aleja de la discusión de las teorías y, por su convencimiento de que las leyes dependen mucho de la condición de la sociedad y poco de las nociones y disputas que no se basan en la realidad, examina su objeto a la luz de las instituciones. Confiesa que no cree ni siquiera en la influencia de Locke, y se preocupa poco por investigar hasta qué punto el autogobierno se debe a la Independencia, o la igualdad a los cuáqueros, o cómo afectó a la democracia la doctrina del contrato social, o la teoría de que la felicidad es el fin último de todo gobierno, o la idea de que el trabajo constituye la única fuente de riqueza.

Todos leerán este libro con provecho y prácticamente nadie se sentirá ofendido, porque el autor siempre mantiene los pies sobre la tierra y consigue, sobre la base de un vasto conjunto de hechos escudriñados, aportar la luz del sentido común y de la experiencia consolidada en lugar de dictar sentencias dogmáticas.

A pesar de que insiste en no inculcar ninguna moral, ha expuesto en sus páginas introductorias las ideas que le guían y, de hecho, el lector que no acierte a reconocer la lección del libro en cada uno de sus capítulos lo habrá leído en vano. Sir Erskine May está convencido de que la tendencia del progreso moderno consiste en mejorar

las condiciones de las masas, en incrementar su participación en la obra y en los frutos de la civilización, en el bienestar y en la educación, en la autoestima y la independencia, en el conocimiento político y en el poder. Considerada como ley universal de la historia, esta afirmación podría resultar tan visionaria como ciertas generalizaciones de Montesquieu y de Tocqueville; pero con las necesarias restricciones de tiempo y lugar, es algo que indudablemente no se puede rebatir. Otra conclusión sustentada en una inducción más general es que la democracia, al igual que la monarquía, resulta saludable si permanece dentro de unos límites, y fatal si los sobrepasa; que puede ser la mejor aliada de la libertad o su más implacable enemiga según se trate de una democracia mixta o pura. Y esta antigua y elemental verdad del gobierno constitucional se ve reforzada con una variedad de ejemplos emocionantes y sugestivos, desde los tiempos de los patriarcas hasta la Revolución de 1874 que convirtió a la Suiza federal en una democracia ilimitada gobernada directamente por la voz del pueblo.

La distinción entre libertad y democracia, que ocupa gran parte de los pensamientos del autor, no puede dibujarse con demasiada nitidez. Se han asociado en tantas ocasiones la esclavitud y la democracia, que hace ya tiempo un gran historiador consideraba a la primera consustancial a la segunda, y los filósofos de la Confederación del Sur han insistido en esta teoría con sumo fervor. Porque la esclavitud funciona como una franquicia restringida, une el poder a la propiedad y pone dificultades al socialismo, enfermedad de las democracias maduras. El más inteligente de los tiranos griegos, Periandro, no alentaba el empleo de esclavos; y Pericles establece como la prerrogativa distintiva de Atenas el que sus ciudadanos no tuvieran que realizar un trabajo manual. En Roma, al establecimiento de la igualdad política por Licinio le siguió inmediatamente un impuesto sobre la manumisión. La Declaración de Independencia suprimió cuidadosamente la censura a Inglaterra por haber establecido la esclavitud en América, y la Asamblea francesa, habiendo proclamado los derechos del hombre, precisó que dichos derechos no se extendían a las colonias. La controversia sobre la abolición ha hecho familiarizarse a todo el mundo con la afirmación de Burke de que los hombres aprenden lo que vale la libertad al convertirse en propietarios de esclavos.

Desde los tiempos de mayor esplendor de Atenas —los de Anaxágoras, Protágoras y Sócrates— ha existido siempre una extraña afinidad entre la democracia y la persecución religiosa. El acto más sanguinario cometido entre las guerras de religión y la revolución tuvo su origen en el fanatismo de los hombres que vivían bajo la primitiva república de los Alpes réticos, y de los seis cantones democráticos sólo uno toleró a los protestantes, y eso tras una lucha que duró casi dos siglos. De no haber sido por el furioso fanatismo de Gante, las quince provincias católicas se habrían unido en 1578 a la rebelión de los Países Bajos. La democracia de Frisia fue la más intolerante de todos los Estados. Las colonias aristocráticas de América defendieron la tolerancia frente a sus vecinos

democráticos, y su triunfo en Rhode Island y Pensilvania fue fruto no de la política sino de la religión. La república francesa se derrumbó porque encontró la lección de la libertad religiosa muy difícil de aprender. Realmente, hasta el siglo XVIII las monarquías la entendieron mejor que los Estados libres. Richelieu admitió este principio al tiempo que ponía los cimientos del despotismo de los Borbones, lo mismo que hicieron los electores de Brandenburgo en la época en que abrazaron el absolutismo. Y, tras la caída de Clarendon, la noción de indulgencia se hizo inseparable del propósito de Carlos II de derribar la constitución.

Un gobierno lo bastante fuerte como para actuar en contra del sentimiento popular puede hacer caso omiso del plausible error de que la prevención es mejor que el castigo precisamente porque puede castigar. Pero un gobierno que depende totalmente de la opinión trata de conocer con seguridad en qué consiste ésta, lucha por controlar las fuerzas que la moldean y teme que el pueblo sea educado en sentimientos hostiles hacia sus instituciones. Cuando el general Grant intentó resolver el problema de la poligamia en Utah, se hizo necesario alterar los jurados nombrando gentiles, pero la Corte Suprema decidió que el procedimiento había sido ilegal y que los prisioneros debían ser puestos en libertad. Incluso el asesino Lee fue absuelto en 1875 por un jurado de mormones.

La democracia moderna presenta muchos problemas, problemas demasiado diferentes y oscuros como para que puedan resolverse sólo con lo que Tocqueville consiguió de las autoridades americanas o de su propia observación. Para comprender por qué las esperanzas y los temores que excita la democracia han sido siempre inseparables, para determinar bajo qué condiciones hace avanzar o retrasar el progreso de los pueblos o el bienestar de los Estados libres, no hay mejor opción que la de seguir el camino que Sir Erskine May ha sido el primero en abrir.

En medio de un despotismo invencible, entre monarquías paternalistas, militares y sacerdotales, un nuevo día amanece con la liberación de la esclavitud de Israel y con la alianza que inició su vida política. Las tribus se desmembraron en comunidades más pequeñas que administraban sus propios asuntos bajo una ley que habían jurado observar, pero en ausencia de un poder civil que la pudiera imponer. Se gobernaban a sí mismos sin una autoridad central, legislatura o sacerdocio dominante, y esta política que bajo las condiciones de una sociedad primitiva hizo realidad algunas de las aspiraciones de la democracia desarrollada, resistió casi trescientos años el constante peligro de la anarquía y el despotismo. La propia monarquía estuvo limitada por esa ausencia de un poder legislativo, por la sumisión del rey a la ley que obligaba a sus súbditos, por la apelación continua de los profetas a la conciencia del pueblo como si se tratara de su guardián, y por el recurso a la deposición. Incluso más adelante, durante el declive de la constitución religiosa y nacional, esas mismas ideas aparecieron con intensa energía en una asociación extraordinaria de hombres que vivían con austeridad y sacrificio, que

rechazaban la esclavitud, mantenían la igualdad y ponían la propiedad en común, y que en miniatura constituyeron una república casi perfecta. Pero los Esenios perecieron con la ciudad y el Templo, y durante mucho tiempo el ejemplo de los hebreos sirvió más a la autoridad que a la libertad. Después de la Reforma, las sectas que rompieron resueltamente con la Iglesia y el Estado tal y como habían permanecido desde los tiempos católicos y que buscaron para sus nuevas instituciones una autoridad mayor que la de la costumbre, volvieron a la memoria de una comunidad fundada en un contrato voluntario, en el autogobierno, el federalismo y la igualdad, en la que primaba la elección sobre la herencia y en la que la monarquía constituía un emblema de paganismo; e imaginaron que no existía mejor modelo para ellos que una nación constituida por la religión que no tuviera más legislador que Moisés y que no obedeciera a otro rey que a Dios. Hasta entonces, el pensamiento político había sido guiado por la experiencia pagana.

Entre los griegos, Atenas, la más audaz pionera en el descubrimiento de la democracia, fue la única que prosperó; experimentó los cambios propios de la sociedad griega, pero se enfrentó a ellos de una forma tal que puso de manifiesto su singular genio político. La competencia de las clases por la supremacía, causa de opresión y de derramamiento de sangre en casi todas partes, se convirtió en su caso en una auténtica lucha por la libertad. Y la constitución ateniense se desarrolló, con escasa influencia de las clases bajas, bajo la acción inteligente de los gobernantes, movidos por el razonamiento político más que por la opinión pública. Evitaron los cambios violentos y convulsivos porque el ritmo de sus reformas iba por delante de las demandas del pueblo. Solón, cuyas leyes dieron comienzo al reinado de la inteligencia sobre la fuerza, instituyó la democracia haciendo del pueblo no el administrador sino el origen del poder; no entregó el gobierno al rango o al nacimiento, sino a la tierra, y reguló la influencia política de los terratenientes haciéndoles compartir las cargas del servicio público. A las clases más bajas, que no poseían armas ni pagaban impuestos y que estaban excluidas del gobierno, les concedió el privilegio de elegir y de pedir cuentas a los hombres que les gobernaban, así como el de confirmar o rechazar los actos de la asamblea y los juicios de los tribunales. Aunque encomendó al Areópago la defensa de sus leyes, estipuló que pudieran ser revisadas en función de las necesidades; su ideal era el gobierno de todos los ciudadanos libres; sus concesiones al elemento popular fueron limitadas y cuidadosamente vigiladas; no cedía más de lo que era necesario para garantizar la adhesión de todo el pueblo al Estado, pero admitió principios que iban más allá de las reclamaciones que había atendido. Sólo dio un paso hacia la democracia, pero fue el primero de una larga serie.

A partir de las guerras con Persia —que convirtieron la Atenas aristocrática en un Estado marítimo y que desarrollaron nuevas fuentes de riqueza y un nuevo género de intereses— ya no podría excluirse del poder a la clase que había proporcionado muchos de los barcos y la mayor parte de los hombres que habían

salvado la independencia nacional y fundado un imperio. El principio de Solón de que la influencia política debía ser proporcional al servicio público rompió los límites en que lo había confinado, porque el espíritu de su constitución era más fuerte que la letra. La cuarta clase fue admitida en el gobierno, y para que sus candidatos pudieran obtener la parte que les correspondía, y nada más que su parte, y para que no prevaleciera por su número e intereses, se designaron por sorteo muchos funcionarios públicos. La idea que los atenienses se hacían de la república consistía en sustituir el gobierno de los hombres por la supremacía impersonal de la ley. La mediocridad era una salvaguardia frente a las pretensiones del talento superior, porque lo que ponía en peligro el orden establecido no era el ciudadano medio, sino hombres que, como Milcíades, gozaban de una reputación excepcional. El pueblo de Atenas veneraba su constitución como si se tratara de un don de los dioses, como el origen y título de su poder, algo demasiado sagrado para cambiarlo sin motivo alguno. Había exigido un código para que la ley no escrita dejase de ser interpretada de acuerdo con la voluntad de los arcontes y areopagitas; una legislación bien definida y con autoridad era un triunfo de la democracia.

Tan bien se entendió este espíritu conservador que la revolución que abolió los privilegios de la aristocracia fue promovida por Arístides y completada por Pericles, hombres a los que no se les podía reprochar el querer halagar a la multitud. Asociaron a todos los atenienses libres al interés del Estado, y sin distinción de clases los llamaron a administrar los poderes que les pertenecían. Solón había amenazado con la pérdida de la ciudadanía a todos aquellos que se mostraran indiferentes en los conflictos partidistas, y Pericles declaró inútil para la comunidad a todo aquel que rechazara su participación en los asuntos públicos. Para que la riqueza no pudiera conceder ninguna ventaja injusta, para que los pobres no tuvieran que aceptar sobornos de los ricos, el Estado se encargaría de pagarles un sueldo cuando tuvieran que ser miembros de un jurado; para que su número no pudiera otorgarles una superioridad injusta, limitó el derecho de ciudadanía a aquellos que fueran hijos de padre y madre ateniense, y de esta manera expulsó de la asamblea a más de cuatro mil hombres de descendencia mixta. Esta audaz medida, que fue aceptada gracias a la distribución de grano de Egipto entre aquellos que demostraron su completa filiación ateniense, redujo el número de la cuarta clase igualándolo al de los propietarios de bienes raíces. Porque Pericles —o Efiltes, ya que parece ser que todas las reformas se llevaron a cabo en el año 460, cuando Efiltes murió— fue el primer gobernante democrático que entendió la igualdad política. Las medidas que hicieron iguales a todos los ciudadanos podrían haber provocado una nueva desigualdad entre las clases, y el privilegio artificial de la tierra podría haber sido sustituido por la más aplastante preponderancia del número. Pero Pericles sostenía que era intolerable exigir a una parte del pueblo que obedeciera las leyes que otros tenían en exclusiva el derecho de elaborar; y durante treinta años consiguió mantener el equilibrio gobernando con el consentimiento

general de la comunidad, resultado del debate libre.

Hizo soberano a todo el pueblo, pero sometió la iniciativa popular a la revisión de un tribunal y estableció una multa para todo aquel que propusiera una medida que pudiera ser contraria a la constitución. La Atenas de Pericles fue la república con más éxito que existió antes de la aparición del sistema representativo. Pero su esplendor terminó con su muerte.

El peligro que para la libertad suponía tanto el predominio del privilegio como el de las mayorías se hizo tan manifiesto que surgió la idea de que la igualdad de fortunas sería el único remedio para prevenir el conflicto de los intereses de clase. Los filósofos Faleas, Platón y Aristóteles sugirieron varias medidas para equilibrar las diferencias entre ricos y pobres. Solón se había empeñado en controlar el aumento de la propiedad y Pericles no solamente reforzó los recursos públicos al colocar a los ricos bajo el control de una asamblea en la que no eran mayoría, sino que además empleó esos mismos recursos para mejorar la condición y el bienestar de las masas; el agravio de aquellos que tenían que pagar impuestos para el beneficio de otros se soportaba fácilmente siempre que los tributos de los confederados llenaran el tesoro. Pero la guerra del Peloponeso redujo los ingresos y privó a Atenas de su sostén. El equilibrio se rompió, y la política consistente en que una clase diera y otra recibiera ya no se recomendaba exclusivamente por el interés de los pobres, sino de acuerdo con la teoría cada vez más generalizada según la cual la riqueza y la pobreza hacen malos ciudadanos, y que la clase media es la que más fácilmente se guía por la razón. Según esta teoría, el modo de hacer que dicha clase sea la predominante consiste en rebajar todo lo que sobresale por encima del nivel medio y elevar lo que queda por debajo. Esta teoría, que se hizo inseparable de la democracia y que tenía tal fuerza que por sí sola parece capaz de destruirla, fue fatal para Atenas, porque hizo que una minoría se inclinara a la traición. La gloria de los demócratas atenienses no reside en haber escapado a las peores consecuencias que se derivaban de su principio, sino en que, habiendo extirpado dos veces la oligarquía usurpadora, pusieron límites a su propio poder; perdonaron a sus enemigos vencidos, abolieron la paga por asistir a la asamblea, establecieron la supremacía de la ley colocando la constitución por encima del pueblo. Supieron distinguir lo que era constitucional de lo que era legal, y decidieron que no se aprobara ninguna ley que no hubiese sido declarada conforme con la constitución.

Las causas que arruinaron la república de Atenas muestran, más que los vicios inherentes a la democracia, las conexiones de la ética con la política. Apenas puede ser democrático un Estado que cuenta únicamente con 30.000 ciudadanos de pleno derecho en una población de 500.000, y que prácticamente está gobernado por cerca de 3.000 personas reunidas en una asamblea pública. El breve triunfo de la libertad ateniense y su rápido declive pertenece a una época que carecía de un criterio fijo del bien y del mal. Una actividad intelectual sin paralelo estaba cuestionando la

confianza en los dioses, y de los dioses provenían las leyes; sólo había un pequeño paso desde la sospecha de Protágoras de que los dioses no existían a la afirmación de Critias de que no existe nada que sancione las leyes. Si nada era cierto en el terreno de la teología, tampoco habría ninguna certeza en el de la ética ni ninguna obligación moral. La voluntad del hombre y no la de Dios era la regla de vida, y todos y cada uno de los hombres tenían derecho a hacer todo lo que estuviera en sus manos hacer. La tiranía no era nada malo y era una hipocresía negarse a uno mismo las ventajas que ofrece. La doctrina de los sofistas ni proveía de límites al poder ni de seguridad a la libertad; inspiró el clamor de los atenienses de que nadie debía impedirles hacer lo que desearan, e igualmente inspiró los discursos de hombres como Atenágoras y Eufemo en los que se afirmaba que la democracia puede castigar incluso a hombres que no hayan hecho nada malo, y que nada que resulte ventajoso está mal. Sócrates murió por la reacción que todo esto provocó.

La posteridad escuchó a los discípulos de Sócrates. Su testimonio contra un gobierno que había ejecutado al mejor de sus ciudadanos se conserva religiosamente en obras que compiten con la Cristiandad en su ánimo de influir sobre el pensamiento de los hombres. Grecia ha gobernado el mundo con su filosofía, y la característica más señalada de la filosofía griega es el rechazo de la democracia ateniense. Pero aunque Sócrates ridiculizó la práctica de dejar al azar la elección de los magistrados, aunque Platón admiraba a Critias, un tirano con las manos manchadas de sangre, y aunque Aristóteles juzgaba a Terámenes mejor gobernante que Pericles, a pesar de todo serían estos hombres los que pusieran los cimientos de un sistema más puro y los que se convertirían en legisladores para los Estados del futuro.

La idea principal del método de Sócrates era esencialmente democrática: instaba a los hombres a examinarlo todo mediante una investigación incesante y a no contentarse con el veredicto de la autoridad, la mayoría o la costumbre; a juzgar el bien y el mal no según la voluntad o la opinión de los demás, sino a la luz que Dios había depositado en la razón y en la conciencia de cada hombre. Proclamó que la autoridad se equivocaba a menudo y que no estaba autorizada para silenciar o imponer una convicción, pero no por ello justificó la resistencia. Liberaba el pensamiento de los hombres, no así sus acciones. La sublime historia de su muerte muestra que su desprecio hacia los legisladores no alteró la superstición del Estado.

Platón no sentía ni el patriotismo de su maestro ni su reverencia hacia el poder civil; creía que ningún Estado podría exigir obediencia si no se hacía merecedor de respeto y animaba a los ciudadanos a desdeñar a su gobierno si sus gobernantes no eran sabios. Asignó a la aristocracia de los filósofos un poder ilimitado, pero como ningún gobierno pasaba la prueba de la sabiduría, su alegato a favor del despotismo fue sólo hipotético. Cuando el paso de los años le despertó del fantástico sueño de su *República*, su confianza en el gobierno divino moderó su intolerancia hacia la

libertad humana. Platón no admitiría un gobierno democrático, pero desafió a todas las autoridades existentes a que se justificaran ante un tribunal superior. Deseaba que todas las constituciones fueran profundamente remodeladas y proporcionó lo que más necesitaba la democracia griega: la convicción de que la voluntad del hombre está sometida a la voluntad de Dios y de que cualquier autoridad civil, salvo la de un Estado imaginario, es limitada y condicional. La prodigiosa vitalidad de sus escritos ha mantenido permanentemente ante la humanidad los peligros manifiestos del gobierno popular, pero también ha preservado la creencia en una política ideal y la idea de juzgar los poderes de este mundo según un modelo celestial. No ha habido nunca mayor enemigo de la democracia, pero tampoco mayor defensor de la revolución.

En su *Ética*, Aristóteles condena la democracia, incluso la que se basa en el requisito de la propiedad, como el peor de los gobiernos; pero al final de su vida, cuando escribió su *Política*, se vio obligado, muy a su pesar, a hacer una concesión memorable: para preservar la soberanía de la ley, constituida por la razón y la costumbre de generaciones, y para limitar el terreno de la elección y el cambio, pensó que era mejor que ninguna clase social fuera preponderante, que ningún hombre quedara sometido a otro, que todos debían mandar y todos debían obedecer; recomendó que se distribuyera el poder entre las clases altas y las clases bajas; a las primeras de acuerdo con su propiedad, a las otras según su número, y que el poder se centrara en la clase media. Pensaba que si se combinaban la aristocracia y la democracia en justa proporción, equilibrándose la una con la otra, a nadie le interesaría perturbar la serena majestad de un gobierno impersonal. Para reconciliar los dos principios, admitiría, incluso, que los ciudadanos más pobres pudieran participar en el gobierno y que se les pagara por la carga de los deberes públicos; pero obligaría a los ricos a asumir su parte y se elegiría a los magistrados por votación, no por sorteo. Guiado por su indignación contra las extravagancias de Platón y por su convencimiento respecto a la importancia de los hechos, se convirtió, contra su voluntad, en el exponente profético de una democracia limitada y regenerada. Pero la *Política*, que para el mundo actual es la más valiosa de sus obras, no tuvo influencia alguna en la Antigüedad, y antes de los tiempos de Cicerón no fue citada nunca. De nuevo desapareció durante muchos siglos. Los comentaristas árabes desconocían su existencia, y en Europa occidental vio la luz por primera vez gracias a Santo Tomás de Aquino, justo en un momento en que una serie de elementos populares comenzaban a modificar el feudalismo, ayudando a emancipar a la filosofía política de las teorías despóticas y a confirmarla en el camino hacia la libertad.

Las tres generaciones de la escuela socrática hicieron más por la futura soberanía popular que todas las instituciones de los Estados de Grecia: reivindicaron la conciencia frente a la autoridad y sometieron a ambas a una ley superior; proclamaron la doctrina de la forma mixta de gobierno que finalmente ha

prevalecido sobre la monarquía absoluta y que aún hoy debe enfrentarse a los republicanos y socialistas radicales y a los jefes de innumerables legiones. Pero su concepto de libertad se basaba en la conveniencia, no en la justicia; legislaban para los afortunados ciudadanos de Grecia y no entendían ningún otro principio que extendiera esos mismos derechos a los extranjeros o los esclavos. Ese descubrimiento, sin el cual toda la ciencia política sería meramente convencional, pertenece a los discípulos de Zenón.

La debilidad y la pobreza de su especulación teológica provocó que los estoicos atribuyeran el gobierno del universo no a un incierto designio de los dioses sino a una categórica ley de la naturaleza. Por esa ley —superior a las tradiciones religiosas y a las autoridades nacionales, y que cada hombre puede aprender de un ángel guardián que ni duerme ni se equivoca— todos los hombres son gobernados del mismo modo, todos son iguales, todos están unidos al prójimo en la caridad como miembros de una misma comunidad e hijos de un mismo Dios. La unidad de la raza humana supone la existencia de derechos y obligaciones comunes a todos los hombres que la legislación no puede ni conceder ni retirar. Los estoicos no valoraban las instituciones que varían según la época y el lugar, y su sociedad ideal se parecía más a una Iglesia universal que a un auténtico Estado; en caso de conflicto entre el gobierno y la conciencia, preferían dejarse guiar por la conciencia, y, en palabras de Epícteto, respetaban las leyes de los dioses, no las despreciables leyes de los muertos. Su doctrina sobre la igualdad, la fraternidad, la humanidad, su defensa del individualismo frente a la autoridad política, su rechazo de la esclavitud, salvaba a la democracia de sus limitaciones, la redimía de su carencia de principios y de compasión, que era lo que los griegos le reprochaban. Para la vida diaria preferían una constitución mixta a un gobierno estrictamente popular. Crisipo creía que era imposible agradar al mismo tiempo a los dioses y a los hombres, y Séneca afirmaba que el pueblo era corrupto e inútil y que bajo el gobierno de Nerón lo único que le quedaba a la libertad era la posibilidad de que se acabara con ella. Pero su elevado concepto de la libertad, no como privilegio excepcional sino como derecho natural de la humanidad, sobrevivió en el derecho de las naciones y purificó la justicia de Roma.

Mientras que en Grecia fueron los oligarcas dorios y los reyes macedonios los que acabaron con las libertades, la república romana se vino abajo, no a causa de sus enemigos —pues no había enemigo al que no hubieran conquistado—, sino por sus propios vicios. Roma se libró de muchas de las causas de la inestabilidad y disolución presentes en Grecia —una inteligencia impaciente, la filosofía, el pensamiento independiente, la búsqueda de la gracia y la belleza insustanciales— por múltiples estratagemas sutiles que la protegían contra el gobierno de la mayoría y contra leyes imprevistas. Las batallas constitucionales se repetían una y otra vez y el progreso era tan lento que a menudo las reformas se votaban muchos años antes de que entraran en vigor. La autoridad concedida a los padres, a los amos, a los

acreedores, era tan incompatible con el espíritu de la libertad como las prácticas del Oriente servil. El ciudadano romano gozaba del lujo del poder, y su miedo receloso a cualquier cambio que pudiera mermar ese gozo dejaba presagiar una oscura oligarquía. La causa que transformó el dominio de los estrictos y exclusivos patricios en el modelo de la república y que a partir de su descomposición creó el arquetipo de todo despotismo, fue el hecho de que la república romana consistía en dos Estados en uno. La constitución se había elaborado a base de compromisos entre cuerpos independientes, y la seguridad permanente de la libertad consistía en la obligación de cumplir los contratos. La plebe consiguió el autogobierno y una soberanía igual con la ayuda de los tribunos populares, el peculiar, sobresaliente y decisivo invento de la política de Roma. Los poderes concedidos a los tribunos para que actuaran como guardianes de los más débiles estaban mal definidos, pero en la práctica eran irresistibles; no podían gobernar, pero podían detener cualquier gobierno. El primer y último paso en el progreso de los plebeyos no se ganó ni por medio de la violencia ni de la persuasión, sino por medio de la secesión. Y del mismo modo vencieron los tribunos a todas las autoridades del Estado, con el arma de la obstrucción. Licinio consiguió establecer la igualdad democrática paralizando los asuntos públicos durante cinco años. La salvaguardia contra cualquier abuso consistía en el derecho de cada tribuno a vetar los actos de sus colegas; como eran independientes de sus electores y resultaba muy difícil que al menos entre los diez no hubiera un hombre sensato y honesto, éste se convirtió en el instrumento más eficaz que el hombre haya ideado jamás para la defensa de las minorías. Tras la ley Hortensia, que en el año 287 otorgó a la asamblea plebeya una autoridad legislativa coordinada, los tribunos dejaron de representar la causa de una minoría —habían hecho su trabajo.

Sería difícil encontrar un esquema menos plausible o menos esperanzador que este que creó dos legislaturas soberanas una junto a otra dentro de la misma comunidad. Y, sin embargo, impidió eficazmente el conflicto durante siglos y trajo a Roma una época de constante grandeza y prosperidad. No subsistía entre el pueblo ninguna división real que correspondiera a la división artificial del Estado. Pasaron cincuenta años antes de que la asamblea popular hiciera uso de su prerrogativa y aprobara una ley con la oposición del Senado. Polibio no pudo encontrar ni un solo defecto en el sistema, tal y como estaba concebido; parecía reinar una armonía total y pensaba que no podría darse un ejemplo más perfecto de constitución mixta. Pero durante aquellos felices años la causa que acabó con la libertad romana seguía en plena actividad, porque fue el estado de guerra permanente lo que dio lugar a los tres grandes cambios que iban a ser el principio del fin: las reformas de los Graco, la entrega de armas a los pobres y la concesión del sufragio a los pueblos de Italia.

Antes de que los romanos emprendieran la carrera por la conquista del mundo, contaban con un ejército de 770.000 hombres, pero desde ese momento las guerras

no dejaron de reclamar ciudadanos. Regiones que en su día estuvieron atestadas de pequeñas propiedades de cuatro o cinco acres, que constituían la unidad ideal de la sociedad romana y el nervio del ejército y del Estado, se vieron inundadas por hordas de ganado y de esclavos, con lo cual se terminó con la parte esencial de la democracia imperante. La política de la reforma agraria consistió en reconstituir esta clase campesina mediante propiedades públicas, es decir, con tierras que las familias dirigentes habían poseído durante generaciones, que habían comprado y vendido, heredado, dividido, cultivado y mejorado. El conflicto de intereses que durante tanto tiempo había permanecido dormido resurgió con una furia que ni siquiera la controversia entre patricios y plebeyos había conocido. Porque ahora no se trataba de la igualdad de derechos, sino de la subyugación. La restauración social de elementos democráticos no podía culminarse sin echar abajo al Senado; y, en definitiva, esta crisis puso de manifiesto el defecto del mecanismo y el peligro de la división de unos poderes que no se podían ni controlar ni reconciliar. La asamblea popular, dirigida por Graco, tenía el poder de hacer leyes, y el único freno constitucional consistía en que uno de los tribunos se viera impulsado a obstruir el procedimiento. Así, pues, el tribuno Octavio interpuso su veto. El poder tribunicio, el más sagrado de todos, que no podía ser cuestionado porque estaba basado en un pacto entre las dos partes de la comunidad y formaba la piedra angular de su unión, fue utilizado —contra la voluntad del pueblo— para impedir una reforma de la que dependía la preservación de la democracia. Graco hizo que Octavio fuese depuesto. Aunque era ilegal, nunca antes se había sabido de algo así, y a los romanos les pareció un acto sacrílego que sacudía los cimientos del Estado porque se trataba de la primera manifestación significativa de la soberanía democrática. Un tribuno podía quemar el arsenal y entregar la ciudad, pero no podía ser llamado a rendir cuentas antes de que hubiera expirado su mandato de un año; pero al emplear contra el pueblo la autoridad con la que éste le había investido, el hechizo se desvaneció. Los tribunos habían sido instituidos como defensores de los oprimidos en un momento en que la plebe temía ser oprimida: habían sido elegidos por el pueblo como su salvaguardia frente a la aristocracia. No podía permitirse que se convirtieran en los agentes de la aristocracia y que le concediesen, una vez más, la supremacía. Contra un tribuno popular a quien ningún colega podía enfrentarse, los ricos estaban indefensos. Es cierto que únicamente ocupaba el cargo público —y que por lo tanto era inviolable— por un año. Pero el joven Graco fue reelegido; los nobles lo acusaron de aspirar a la corona. Un tribuno que era prácticamente inamovible y, además, legalmente irresistible era poco menos que un emperador. El Senado dirigió el conflicto como los hombres que luchan movidos por su propia supervivencia y no por el interés público: revocaron las leyes agrarias; ejecutaron a los líderes populares; abandonaron la constitución para salvarse a sí mismos, y para exterminar a sus enemigos invistieron a Sila con un poder superior al de cualquier monarca. La terrible concepción de un magistrado al que legalmente se le ha declarado superior a todas las leyes resultaba familiar al severo espíritu de los

romanos. Los decenviros habían disfrutado de esa autoridad arbitraria, aunque en la práctica se la podía frenar con las dos únicas disposiciones que resultaban eficaces en Roma: el breve mandato de los cargos y su distribución entre varios magistrados. Pero la designación de Sila no implicaba límites o reparto alguno; duraría tanto como él quisiera. Todo lo que hiciera estaría bien hecho. Le otorgaron el poder de sentenciar a muerte a quien quisiera sin juicio o acusación. La masacre de todas las víctimas perpetrada por sus acólitos fue sancionada por la ley.

Cuando finalmente la democracia triunfó, la monarquía de Augusto —mediante la cual perpetuaron su triunfo— fue moderada en comparación con la consentida tiranía del jefe aristocrático. El emperador era el jefe constitucional de la República, armado con todos los poderes necesarios para dominar al Senado. El instrumento que había servido para derribar a los patricios resultó eficaz contra la nueva aristocracia del poder y el dinero. El poder tribunicio, concedido a perpetuidad, hizo que no fuera necesario crear un rey o un dictador; tres veces le propuso el Senado a Augusto el supremo poder de hacer leyes. Augusto declaró que el poder de los tribunos ya le proporcionaba todo lo que necesitaba: le permitía preservar las formas de una república ficticia. La más popular de todas las magistraturas de Roma constituyó la esencia del imperialismo, porque el Imperio no se creó por usurpación, sino a través del acto legal de un pueblo lleno de júbilo y deseoso de poner fin a una etapa sangrienta y de asegurar la afluencia de grano y dinero que suponía al final 900.000 libras al año. El pueblo transfirió al emperador la plenitud de su propia soberanía. Limitar su poder delegado significaba desafiar su omnipotencia, renovar el conflicto entre la minoría y la mayoría que había sido resuelto en Farsala y Filipo. Los romanos apoyaron el absolutismo del Estado porque era su absolutismo. El elemental antagonismo entre libertad y democracia, entre el bienestar de las minorías y la supremacía de las masas, se puso de manifiesto; el amigo de los unos era un traidor para los otros. El dogma de que el poder absoluto puede (si hipotéticamente tiene un origen popular) ser tan legítimo como la libertad constitucional, comenzó con el apoyo combinado del pueblo y el trono a oscurecer el horizonte.

El Imperio no pretendía ser legítimo en el sentido técnico de la política moderna; aparte de la voluntad del pueblo, su existencia no podía basarse en derecho o prerrogativa alguna. Limitar la autoridad del emperador significaba renunciar a la suya propia, pero despojarle de ella suponía aseverarla; le daban y quitaban al Imperio lo que querían. La revolución fue tan legal e irresponsable como el Imperio; continuaron desarrollándose instituciones democráticas; las provincias dejaron de estar sometidas a una asamblea que se reunía en una lejana capital; obtuvieron los privilegios de la ciudadanía romana. Mucho después de que Tiberio hubiera despojado a los habitantes de Roma de toda función electoral, los habitantes de las provincias continuaron disfrutando sin ningún tipo de trabas del derecho a elegir a sus magistrados. Se gobernaban como una vasta confederación de

repúblicas municipales, e incluso después de que Diocleciano introdujera la apariencia y la realidad del despotismo, las asambleas provinciales —el germen oscuro de las instituciones representativas— ejercieron cierto control sobre los agentes del Imperio.

Pero el Imperio debía la intensidad de su fuerza a la ficción popular. El principio de que el emperador no está sometido a las leyes de las que puede dispensar a otros, *princeps legibus solutus*, se interpretó como que él se hallaba por encima de cualquier limitación legal; no había apelación a su sentencia; él era la reencarnación de la ley. Al mismo tiempo que los juristas romanos adornaban sus escritos con la exaltada filosofía de los estoicos, consagraban todos los excesos del poder imperial con aquellas famosas máximas que han sido bálsamo para muchas conciencias y que han sancionado tantos errores. El Código de Justiniano se convirtió en el mayor obstáculo, junto con el feudalismo, con el que la libertad tuvo que enfrentarse.

La democracia antigua, como la de Atenas en los mejores tiempos de Pericles o como la de Roma tal y como la describió Polibio, o como la que idealizó Aristóteles en sus seis libros de la *Política* o Cicerón en el comienzo de su *República*, nunca fue más que una solución parcial e hipócrita al problema del gobierno popular. Los políticos antiguos no aspiraban a nada más que a distribuir el poder entre una clase numerosa. Su libertad estaba estrechamente vinculada a la esclavitud; nunca intentaron fundar un Estado libre sobre la base de la economía y la energía del trabajo libre. Nunca adivinaron la empresa más dura pero más gratificante que constituye la vida política de las naciones cristianas.

La Iglesia, que predicaba el evangelio a los pobres, tenía puntos visibles de contacto con la democracia al humillar la supremacía del rango y de la riqueza, al prohibir que el Estado se inmiscuyera en los dominios que pertenecen a Dios, al enseñar al hombre a amar al prójimo como a sí mismo; al promover el sentido de la igualdad, al condenar el orgullo de la raza que era un estímulo para la conquista, y al condenar la doctrina de la desigualdad natural que constituía la defensa de la esclavitud por parte del filósofo; al dirigirse no a los legisladores sino a las masas de la humanidad y establecer la supremacía de la opinión frente a la autoridad. Y, sin embargo, el cristianismo no influyó directamente en el progreso político. Papiniano tradujo la antigua consigna de la república al lenguaje de la Iglesia: *Summa est ratio quae pro religione fiat*; y durante mil cien años, desde el primero hasta el último de los Constantinos, el Imperio cristiano fue tan despótico como el pagano.

Mientras tanto, Europa occidental estaba en manos de hombres que en sus lugares de origen habían sido republicanos. La primitiva constitución de las comunidades germanas no se basaba tanto en la subordinación como en la asociación. Estaban acostumbrados a gobernar sus asuntos deliberando en común y a obedecer a unas autoridades de carácter temporal y definido. Encontrar el origen

de las instituciones libres de Europa, América y Australia en la vida que se desarrollaba en los bosques de Alemania constituye una de las empresas más apremiantes de la ciencia histórica. Pero los nuevos Estados fueron fundados mediante la conquista, y en tiempos de guerra los germanos eran gobernados por los reyes. La doctrina del autogobierno, aplicada a la Galia y a España, habría hecho desaparecer a los francos y a los godos entre la multitud de pueblos conquistados. Se necesitaban todos los recursos de una monarquía vigorosa, de una aristocracia militar y de un clero territorial para construir Estados que fueran capaces de durar en el tiempo. El resultado fue el sistema feudal, la más absoluta contradicción de la democracia que jamás haya coexistido con la civilización.

El renacimiento de la democracia no fue debido ni a la Iglesia cristiana ni al Estado teutón, sino al conflicto entre ambos. El efecto siguió instantáneamente a la causa. El conflicto comenzó en cuanto Gregorio VII independizó al Papado del Imperio, y el mismo Pontificado provocó el nacimiento de la teoría de la soberanía popular. Los partidarios de Gregorio argumentaban que el emperador debía su corona al pueblo y que la nación podía retirar lo que había concedido; los partidarios del emperador replicaban que nadie podía quitarle lo que la nación le había otorgado. No tiene sentido buscar su origen ni en uno ni en otro. El objetivo de las dos partes era una supremacía sin reservas.

Fitnigel no sabe más de libertad eclesiástica que Juan de Salisbury de libertad política. Inocencio IV fue un absolutista tan perfecto como Pedro de Vineis. Pero al buscar el apoyo de las ciudades, cada partido contribuyó al progreso de la democracia, y al hacer un llamamiento al pueblo reforzaron la teoría constitucional. En el siglo XIV los parlamentos ingleses juzgaban y deponían a sus reyes como algo establecido por el derecho. Los Estados gobernaban Francia sin reyes ni nobles y la riqueza y las libertades de las ciudades, que habían desarrollado su independencia desde el centro de Italia hasta el mar del Norte, parecieron por un momento destinadas a transformar la sociedad europea. Incluso en las capitales de los grandes príncipes, en Roma, en París y durante dos terribles días en Londres, el pueblo obtuvo el poder. Pero la maldición de la inestabilidad se había instalado en las repúblicas municipales. Según Erasmo y Bodino, Estrasburgo, la mejor gobernada de todas, estaba sometida a continuas conmociones. Un ingenioso historiador ha contado hasta siete mil revoluciones en las ciudades italianas. A la hora de equilibrar las diferencias entre ricos y pobres, las democracias no tuvieron más éxito que el feudalismo. Las atrocidades de la *Jacquerie* y de la rebelión de Wat Tyler endurecieron los corazones de los hombres contra la gente del pueblo; la Iglesia y el Estado se unieron para someterlos. Y durante los primeros años de la Reforma, Carlos V terminó con los últimos conflictos memorables a favor de la libertad medieval: la insurrección de los Comuneros en Castilla, la guerra de los campesinos en Alemania, la República de Florencia y la rebelión de Gante.

La Edad Media había forjado un completo arsenal de máximas constitucionales: juicios con jurado, impuestos con representación, autogobierno local, independencia eclesiástica, responsabilidad del poder. Pero ninguna institución las aseguraba y la Reforma comenzó endureciendo aún más las cosas. Lutero decía ser el primer teólogo que hacía justicia al poder civil; convirtió a la iglesia luterana en el baluarte de la estabilidad política y legó a sus discípulos la doctrina del derecho divino y de la obediencia pasiva. Zwinglio, que era un republicano incondicional, deseaba que todos los magistrados fueran elegidos y que pudieran ser revocados por sus electores. Pero murió demasiado pronto como para que se notara su influencia, y la permanente actuación de la Reforma sobre la democracia se ejerció a través de la constitución presbiteriana de Calvino.

Pasó mucho tiempo antes de que el elemento democrático del Presbiterianismo se empezara a notar. Quince años se resistieron los Países Bajos a Felipe II hasta que reunieron el coraje suficiente para deponerlo; y por la incapacidad de Leicester y por la consumada política de Barneveldt se frustró el plan del ultra-calvinista Deventer para subvertir la ascendencia de los principales Estados mediante la acción soberana de todo el pueblo. Los hugonotes, tras haber perdido a sus líderes en 1572, se reorganizaron según un modelo democrático y comprendieron que un rey que asesina a sus súbditos no puede tener ningún derecho a gobernar. Pero Junio Bruto y Buchanan, al defender el tiranicidio, dañaron su reputación, y Hotman, cuya *Franco-Gallia* es la obra más seria del grupo, abandonó sus ideas liberales cuando el jefe de su partido se convirtió en rey. La explosión más violenta de la democracia en aquella época provino del bando opuesto. Cuando Enrique de Navarra se convirtió en el inmediato heredero al trono de Francia, la teoría de la revocación del poder que durante un siglo había sido totalmente ineficaz resurgió con nueva y vigorosa vida; la mitad de la nación aceptaba la idea de que no tenía por qué obedecer a un rey que no hubiera elegido. Un comité de dieciséis se hizo dueño de París y, con la ayuda de España, consiguió mantener a Enrique fuera de su capital. Se produjo un impulso que permanecería en la literatura durante una generación y que dio lugar a un gran conjunto de tratados sobre el derecho de los católicos a elegir, controlar y destituir a sus magistrados. Estaban del lado de los perdedores. La mayor parte de ellos estaba sedienta de sangre y fueron rápidamente olvidados. Pero una gran parte de las ideas políticas de Milton, Locke y Rousseau pueden encontrarse en el laborioso latín de los jesuitas súbditos de la Corona española, en Lessio, Molina, Mariana y Suárez.

Las ideas estaban allí y los fervientes partidarios de Roma y de Ginebra las recogieron cuando mejor les convino, aunque no darían un fruto duradero hasta que un siglo después de la Reforma se incorporaron a nuevos sistemas religiosos. Cinco años de guerra civil no podían agotar el monarquismo de los presbiterianos, y fue necesaria la expulsión de la mayoría para que el Parlamento Largo abandonara la monarquía. Había defendido la constitución contra la Corona mediante ardides

legales, defendiendo el precedente frente a la innovación y situando un ideal en el pasado que, con toda la sabiduría de Selden y Prynne, era menos seguro de lo que suponían los hombres de Estado puritanos. Los independientes aportaron un nuevo principio; para ellos la tradición no tenía autoridad ni el pasado virtud alguna. Muchos de ellos valoraban más la libertad de conciencia —algo que no se podría encontrar en la constitución— que todas las leyes de los Plantagenet. Su idea de que cada congregación debería gobernarse a sí misma acabó con la fuerza necesaria para preservar la unidad y privó a la monarquía del arma que la hacía nociva para la libertad.

Una inmensa energía revolucionaria se alojaba en su doctrina. Echó raíces en América y permeó profundamente el pensamiento político de épocas posteriores. Pero en Inglaterra la democracia sectaria sólo tenía fuerza para destruir. Cromwell no quiso someterse a ella y John Lilburne, el pensador más audaz de los demócratas ingleses, dijo que sería mejor para la libertad volver a los tiempos de Carlos Estuardo que vivir bajo la espada del Protector.

Lilburne fue de los primeros en comprender las condiciones reales de la democracia y los obstáculos para su triunfo en Inglaterra. Salvo el recurso a la violencia, la igualdad en el ejercicio del poder no podría mantenerse junto con una extrema desigualdad en las propiedades; siempre existiría el peligro de que si el poder no se sometía a la propiedad, la propiedad fuera a parar a manos de los que tenían el poder. Esta idea del equilibrio necesario de las propiedades, desarrollada por Harrington y adoptada por Milton en sus últimos panfletos, le parecía a Toland e incluso a John Adams tan importante como la invención de la imprenta o como el descubrimiento de la circulación de la sangre. Al menos indica la verdadera explicación de la completa desaparición del partido republicano una docena de años después del solemne juicio y ejecución del rey. Ningún mal gobierno fue capaz de revivirla; ni siquiera cuando se divulgó la traición de Carlos II contra la constitución y los *whigs* conspiraron para expulsar a la incorregible dinastía, aspiraron más que a una oligarquía veneciana con Monmouth como dogo. La revolución de 1688 confió el poder a la aristocracia de los propietarios. El conservadurismo de la época fue inexpugnable. El republicanismo fue desvirtuado incluso en Suiza, que en el siglo XVIII se hizo tan autoritaria e intolerante como sus vecinos.

En 1769, cuando Paoli huyó de Córcega, pareció que al menos en Europa la democracia había muerto. De hecho, en los últimos tiempos, la había defendido en sus libros un hombre de mala reputación a quien los líderes de la opinión pública trataban con contumelia y cuyas declaraciones resultaban tan poco alarmantes que incluso Jorge III le ofreció una pensión. Lo que le dio a Rousseau un poder que excedía con mucho el que ningún otro escritor político hubiera obtenido jamás fue el desarrollo de los acontecimientos en América; los Estuardo deseaban que las colonias sirvieran de refugio frente a su sistema de Iglesia y Estado, y entre todas

las colonias la más favorecida fue la que se concedió a William Penn. De acuerdo con los principios de la sociedad a la que pertenecía, era necesario que el nuevo Estado se fundase sobre los principios de la libertad y la igualdad; pero para los cuáqueros Penn se destacó más por ser seguidor de la nueva doctrina de la tolerancia. Así ocurrió que Pensilvania llegó a disfrutar de la constitución más democrática del mundo, mostrando, ante la admiración del siglo XVIII, un ejemplo único de libertad. Fue principalmente a través de Franklin y del Estado de los cuáqueros como América influyó sobre la opinión política en Europa y como el fanatismo de una época revolucionaria se convirtió en el racionalismo de otra. La independencia americana era el comienzo de una nueva era, no sólo por el resurgir de la revolución, sino porque ninguna otra revolución había comenzado nunca por una causa tan insignificante ni había sido conducida con tanta moderación.

Las monarquías europeas la apoyaron. Los grandes políticos de Inglaterra afirmaron que se trataba de una causa justa: establecía una democracia pura, pero se trataba de una democracia en su forma más perfecta, armada y vigilante no tanto contra la aristocracia y la monarquía como contra sus propios excesos y debilidades. Si Inglaterra era admirada por las garantías con las que a lo largo de muchos siglos había fortalecido la libertad frente al poder de la Corona, América parecía más digna de admiración por las garantías que en los debates de un único año memorable había establecido contra el poder de su propio pueblo soberano. No se parecía a ninguna otra democracia conocida, porque respetaba la libertad, la autoridad y la ley; no se parecía a ninguna otra constitución, porque ésta se reducía a media docena de artículos inteligibles. La vieja Europa abrió su mente a dos nuevas ideas: que por muy pequeña que fuera la provocación que diera lugar a una revolución, ésta podía ser justa, y que por muy grande que fuera el Estado, la democracia también podía resultar segura.

Mientras América conquistaba su independencia, en Europa se difundía el espíritu de reforma. Ministros inteligentes como Campo manes y Struensee, monarcas bienintencionados entre los cuales Leopoldo de Toscana era el más liberal, intentaban descubrir qué se podía hacer desde el poder para que los hombres fueran felices. Los siglos de poder intolerante y absoluto habían dejado el legado de una serie de abusos que sólo el empleo enérgico del poder podría extirpar. La época prefería el reinado de la razón al de la libertad. Turgot, el reformador más capaz y con más visión de futuro, intentó hacer por Francia lo que hombres menos hábiles estaban consiguiendo con éxito en Lombardía, Toscana y Parma. Trató de poner el poder real al servicio del pueblo a costa de los privilegiados; pero estos resultaron ser demasiado poderosos para la Corona, y en su desesperación Luis XVI abandonó las reformas internas y, como compensación, se lanzó a una guerra con Inglaterra por la independencia de las colonias americanas. Cuando el crecimiento progresivo de la deuda le obligó a buscar remedios heroicos y de nuevo los privilegiados los rechazaron, el rey acudió, al fin, a la nación. Cuando se reunieron los Estados

Generales, el poder ya estaba en manos de la clase media, porque sólo ella podía salvar al país; era lo bastante fuerte como para triunfar con sólo esperar. Y ni la corte ni los nobles ni el ejército podían nada contra ella. En los seis meses que transcurrieron entre enero de 1789 y la toma de la Bastilla en julio de ese mismo año, Francia recorrió el mismo camino que había recorrido Inglaterra en los seiscientos años transcurridos desde los tiempos del conde de Leicester y los de Lord Beaconsfield.

Diez años después de la alianza americana, se repitió en Versalles la declaración de los derechos del hombre que se había proclamado en Filadelfia. La alianza había dado sus frutos a ambos lados del Atlántico, y para Francia significó el triunfo de las ideas americanas sobre las inglesas. Eran ideas más populares, más simples, de mayor eficacia contra el privilegio y, aunque resulte extraño decirlo, más aceptables para la Corona. La nueva constitución francesa no permitió ni el privilegio ni el gobierno parlamentario ni el poder de disolución; sólo el veto suspensivo. Pero se rechazaron las garantías características del gobierno americano: el federalismo, la separación de la Iglesia y el Estado, una segunda cámara, el arbitraje político de un cuerpo judicial supremo. Se adoptó todo lo que debilitaba al ejecutivo y se abandonó aquello que limitaba el poder legislativo. Abundaban los obstáculos para la Corona, pero en caso de vacante del trono los poderes que quedarán no tendrían límite alguno. Todas las precauciones seguían la misma dirección, pero nadie parecía contemplar la posibilidad de que pudiera no haber rey. La constitución se inspiraba en una profunda desconfianza hacia Luis XVI y en una fe pertinaz en la monarquía. La asamblea votó sin debate alguno, por aclamación, un presupuesto para la Casa Real que era tres veces superior al de la reina Victoria. Cuando el rey huyó y quedó vacante el trono, le hicieron volver a ocuparlo porque preferían el fantasma de un rey prisionero a la realidad de no tener rey.

Además de por la mala aplicación del ejemplo americano —error que compartieron casi todos los políticos relevantes salvo Mounier, Mirabeau y Sieyès—, la causa de la revolución se vio perjudicada por su política religiosa. La lección más novedosa e impresionante que enseñaron los padres de la revolución americana fue que era el pueblo, y no la administración, quien debía gobernar. Los hombres del gobierno eran representantes asalariados a través de los cuales la nación imponía su voluntad; la autoridad se sometía a la opinión pública y a ella se le dejaba no sólo el control sino también la iniciativa del gobierno. La paciencia para esperar la corriente, la diligencia para hacerse con ella y el miedo a ejercer una influencia innecesaria, caracterizaron a los primeros presidentes. Algunos de los políticos franceses compartían esta opinión aunque de forma menos exagerada que Washington; deseaban descentralizar el gobierno y obtener, para bien o para mal, la expresión genuina del sentimiento popular. Tanto Necker y Buzot, el más serio de los girondinos, soñaban con hacer de Francia un Estado federal. En los Estados Unidos no había ni una opinión pública ni una combinación de fuerzas que hubiera

que temer seriamente; el gobierno no necesitaba tomar precauciones para evitar ser conducido en una dirección equivocada. Pero la Revolución francesa se llevó a cabo a expensas de las clases poderosas. La asamblea —que con la entrada del clero se había convertido en suprema y que en un principio fue dirigida por eclesiásticos populares como Sieyès, Talleyrand, Cicè, La Luzerne— se convirtió en enemiga de la nobleza y del clero. No se podía destruir la prerrogativa sin tocar a la Iglesia. El patronazgo de la Iglesia había ayudado a hacer de la Corona un poder absoluto. Abandonarla en manos de Luis y sus ministros significaba renunciar a todos los principios de la constitución; desestabilizarla suponía traspasarla a manos del Papa. Era coherente con el principio democrático introducir elecciones en el seno de la Iglesia; suponía romper con Roma, pero eso es lo que realmente hicieron las leyes de José II, Carlos III y Leopoldo. Si podía evitarlo, era poco probable que el Papa renunciase a la amistad con Francia y que el clero francés diera problemas por su compromiso con Roma. Por consiguiente, ante la indiferencia de muchos y contra las urgentes y probablemente sinceras protestas de Robespierre y Marat, los jansenistas, que tenían que vengar un siglo de persecuciones, aprobaron la Constitución civil. Las medidas coercitivas que la reforzaban condujeron a la ruptura con el rey y a la caída de la monarquía, a la revuelta de las provincias y al fin de la libertad. Los jacobinos decidieron que la opinión pública no debía gobernar, que el Estado no debía permanecer a merced de combinaciones poderosas. Mantuvieron a los representantes del pueblo bajo el control del pueblo mismo; atribuyeron una autoridad mayor a la voz directa, no a la indirecta, del oráculo democrático; se armaron del poder necesario para aplastar a cualquier adversario, a cualquier fuerza independiente y especialmente para derribar a la Iglesia a favor de cuya causa se habían levantado las provincias contra la capital; respondieron al federalismo centrífugo de los amigos de la Gironda con el más decidido centralismo. París gobernaba Francia y París era gobernado por su ayuntamiento y por la muchedumbre. Obedeciendo a la máxima de Rousseau según la cual el pueblo no puede delegar su poder, colocaron a las rudimentarias circunscripciones por encima de sus representantes. Dado que el mayor número de electores, la acumulación más numerosa de electores primarios, la mayor parte de la soberanía, se concentraba en el pueblo de París, decidieron que el pueblo de la capital gobernara sobre el resto de Francia al igual que el pueblo de Roma, el populacho y el Senado habían gobernado —y no sin cierta gloria— sobre Italia y sobre la mitad de las naciones que rodean el Mediterráneo. Aunque los jacobinos eran apenas más irreligiosos que el abate Sieyès o Madame Roland, a pesar de que Robespierre quería obligar a los hombres a creer en Dios, aunque Danton se confesaba y Barère era cristiano practicante, entre todos inculcaron a la democracia moderna un odio implacable hacia la religión que contrasta de forma extraña con el ejemplo de su modelo puritano.

La causa más profunda de que la Revolución francesa resultara tan perjudicial

para la libertad radica en su teoría de la igualdad. La libertad era la consigna de la clase media; la igualdad, la de las clases bajas. Fueron éstas las que ganaron las batallas del tercer estado: tomaron la Bastilla e hicieron de Francia una monarquía constitucional; asaltaron las Tullerías y convirtieron a Francia en una república. Y por ello reclamaban su recompensa. La clase media, tras haber conseguido la derrota de los privilegiados con la ayuda de las clases bajas, instauró una nueva desigualdad y se dotó de nuevos privilegios. A través de los requisitos impositivos privó a sus cómplices del derecho al voto; por consiguiente, aquellos que habían llevado a cabo la revolución no vieron cumplidas sus promesas. La igualdad no había hecho nada por ellos. En aquella época era una opinión comúnmente aceptada que la sociedad se basaba en un acuerdo voluntario y condicional, y que podían romperse los lazos que ligaban a los hombres a aquel contrato si existía una razón suficiente, del mismo modo que podían romperse aquellos lazos que los sometían a la autoridad. La lógica de Marat sacó sus sanguinarias conclusiones de estas ideas populares: dijo al pueblo hambriento que las condiciones bajo las cuales habían consentido llevar su pesada carga absteniéndose de ejercer la violencia, no habían sido respetadas; era un suicidio, un asesinato, dejarse morir de hambre y ver cómo sus hijos morían por culpa de los ricos; los lazos de la sociedad quedaban disueltos por el daño que ésta les había infligido; habían vuelto al estado de naturaleza en el cual cada hombre tiene derecho a todo lo que pueda tomar para sí; había llegado la hora de que los ricos dejaran el camino libre a los pobres. Con esta teoría de la igualdad, la libertad se ahogó en un charco de sangre y los franceses se prepararon a sacrificar todo lo demás para salvar su vida y su fortuna.

Veinte años después de la espléndida oportunidad que se había brindado en 1789, la Reacción triunfaba en toda Europa. Las antiguas y las nuevas constituciones desaparecieron y ni siquiera Inglaterra les ofreció su protección o comprensión. El resurgir liberal, o al menos democrático, vino de España; los españoles lucharon contra los franceses por un rey que estaba prisionero en Francia. Se dieron una constitución y colocaron en ella el nombre del rey. Tenían una monarquía sin rey que debían diseñar de tal manera que funcionase en la ausencia, probablemente permanente, del monarca. Así que se convirtió en una monarquía únicamente nominal, compuesta, de hecho, por fuerzas democráticas. La constitución de 1812 fue el intento de unos hombres inexpertos de realizar la tarea más difícil de la política. Su castigo fue la esterilidad. Durante muchos años fue el prototipo de revolución frustrada entre los llamados países latinos. Defendía la idea de un rey que sólo lo era de nombre y que ni siquiera debía desempeñar la humilde función que Hegel atribuye a la monarquía: la de poner los puntos sobre las íes.

El derrocamiento de la constitución de Cádiz en 1823 supuso el mayor triunfo de la monarquía restaurada de Francia. Cinco años después, con un ministro sabio y liberal, la Restauración fue avanzando correctamente por el camino constitucional hasta que la desconfianza incurable del partido liberal derrotó a Martignac

ocasionando que el ministerio se llenara de realistas radicales que arruinaron la monarquía. En su intento de transferir el poder desde la clase a la que la revolución se lo había concedido a aquellos a los que se lo había negado, Polignac y La Bourdonnay habrían llegado gustosamente a un acuerdo con las clases trabajadoras. Acabar con la influencia de la educación y la renta a través del sufragio universal era una idea por la que hacía tiempo que abogaban algunos de sus seguidores. Carecieron de la precaución o de la habilidad necesaria para dividir a sus adversarios y en 1830 fueron vencidos por las fuerzas democráticas unidas.

La revolución de julio prometía una reconciliación entre monárquicos y demócratas. El rey le aseguró a Lafayette que era un republicano de corazón y Lafayette aseguró a Francia que la monarquía de Luis Felipe era la mejor de las repúblicas. El sobresalto del gran acontecimiento se dejó notar en Polonia, Bélgica e incluso Inglaterra y dio un impulso directo a los movimientos democráticos en Suiza.

Desde 1815 la democracia suiza había estado en suspenso. La voluntad nacional no disponía de ningún órgano; los cantones eran soberanos y estaban gobernados con tanta ineficacia como muchos otros gobiernos bajo la sombra protectora de la Santa Alianza. Pero el principal obstáculo para introducir cualquier mejora era el número de cantones: era inútil que hubiese veinticinco gobiernos en un país del tamaño de un Estado americano inferior en número de habitantes a una gran ciudad; era imposible que fueran buenos gobiernos. Un poder central era lo que manifiestamente necesitaba el país. En ausencia de un poder federal eficaz, varios cantones formaron una liga aparte para la protección de sus propios intereses. Mientras las ideas democráticas se abrían camino en Suiza, el Papado caminaba en dirección contraria, mostrando una inflexible hostilidad hacia las ideas que constituyen el aliento de la vida democrática. La creciente marea de la democracia y el ultramontanismo también creciente acabaron por colisionar. El *Sonderbund* podía denunciar justamente que bajo la Constitución federal no existía ninguna seguridad para sus derechos; los otros podían replicar, también con razón, que la constitución no estaba a salvo con el *Sonderbund*. En 1848 derivó en una guerra entre la soberanía nacional y la cantonal; se disolvió el *Sonderbund* y se adoptó una nueva constitución federal a la que deliberada y ostensiblemente se le encargó el deber de dar paso a la democracia y de reprimir la influencia adversa de Roma. Se trataba de una ilusoria imitación del sistema americano: el presidente no tenía ningún poder; el Senado y el Tribunal Supremo tampoco. Minaron la soberanía de los cantones y sus poderes se centraron en la Cámara de representantes. La constitución de 1848 significaba un primer paso hacia la destrucción del federalismo; en 1874 se produjo otro, acaso el último, paso en la dirección hacia la centralización. Los grandes intereses que aparecieron con los ferrocarriles provocaron que la posición de los gobiernos cantonales fuese insostenible. El conflicto con los ultramontanos aumentó la exigencia de acciones enérgicas, y la destrucción de los derechos de los Estados

en la guerra americana fortaleció a los partidarios de la centralización. La constitución de 1874 es una de las obras más significativas de la democracia moderna: supone el triunfo de la fuerza democrática sobre la libertad democrática; no solamente pasa por encima del principio federal sino también del principio representativo; detrae del legislativo federal medidas importantes para someterlas al voto de todo el pueblo separando la decisión de la deliberación. La operación es tan engorrosa que generalmente resulta ineficaz. Pero, tal y como existe, constituye un poder que no creemos que se dé bajo las leyes de ningún otro país. Un jurista suizo ha definido con sinceridad el espíritu del sistema operante al decir que se ha hecho del Estado la conciencia de la nación.

En Suiza la fuerza impulsora ha sido una democracia liberada de toda restricción, el principio de poner en acción la mayor fuerza del mayor número. La prosperidad del país ha evitado las complicaciones que surgieron en Francia. Los ministros de Luis Felipe, hombres capaces e inteligentes, creyeron que podrían hacer prosperar al pueblo si se les dejaba seguir su propio camino al margen de la opinión pública. Actuaron como si los cielos hubieran designado a la inteligente clase media para gobernar —la clase alta había demostrado que no estaba capacitada para hacerlo antes de 1789, la clase baja a partir de 1789—. El gobierno de profesionales, manufactureros y sabios estaría a salvo y seguramente sería un gobierno razonable y práctico. El dinero se convirtió en el objeto de una superstición política, como la que antes iba unida a la tierra y después iría unida al trabajo. Las masas del pueblo que habían luchado contra Marmont se percataron de que no habían luchado por sus propios intereses; continuaban bajo el gobierno de sus empleadores.

Cuando el rey se deshizo de Lafayette y se descubrió que no solamente iba a reinar sino también a gobernar, los republicanos dieron rienda suelta a su indignación con actos violentos en las calles. En 1836, cuando los horrores de la máquina infernal hubieron armado a la Corona con poderes más amplios y hubo silenciado al partido republicano, apareció el término socialismo en la literatura. Tocqueville, que estaba escribiendo los capítulos filosóficos que concluyen su obra, no acertó a descubrir el poder que el nuevo sistema estaba destinado a ejercer sobre la democracia. Hasta entonces, los demócratas y los comunistas se habían mantenido alejados. Aunque los mejores intelectuales de Francia, Thierry, Comte, Chevalier y Georges Sand, defendieron las doctrinas socialistas, estas ideas provocaban más atención como curiosidad literaria que como causa de revoluciones futuras. Hacia 1840, con el retroceso de las sociedades secretas, los republicanos y los socialistas se coaligaron; mientras que los líderes liberales, Lamartine y Barrot, discursaban superficialmente sobre las reformas, Ledru-Rollin y Louis Blanc cavaban en silencio las tumbas de la monarquía, del partido liberal y del gobierno del dinero. Gracias a esta coalición, los vencidos republicanos recuperaron la influencia que habían perdido por una larga serie de crímenes y locuras, y trabajaron tan bien que en 1848 vencieron sin tener que luchar. El fruto de la victoria fue el sufragio

universal.

Desde este momento, las promesas del socialismo han supuesto la mejor energía para la democracia. Su coalición ha dominado la política francesa. Dio lugar al «salvador de la sociedad» y a la Comuna, y todavía hoy enreda los pasos de la república. Constituye la única forma en la que la democracia ha podido entrar en Alemania. La libertad ha perdido su encanto y la democracia se mantiene por la promesa de bienes sustanciosos a la masa del pueblo.

Desde que la revolución de julio y la presidencia de Jackson dieran el impulso que ha provocado que la democracia prevalezca, los escritores políticos más competentes, Tocqueville, Calhoun, Mill y Laboulaye, han lanzado, en nombre de la libertad, acusaciones formidables contra ella. Han presentado una democracia sin respeto alguno por el pasado, despreocupada ante el futuro, indiferente respecto a la fe popular y al honor nacional, extravagante e inconstante, envidiosa del talento y de la sabiduría, indiferente a la justicia pero servil a la opinión, incapaz de organizarse, impaciente ante la autoridad, hostil a la obediencia, a la religión y a las leyes establecidas. Aunque no pueda demostrarse la verdadera causa, realmente existen abundantes pruebas de ello. Pero no debemos imputar el peligro permanente y el conflicto incontrolable a estos síntomas. Lo mismo podría imputársele a la monarquía, y del mismo modo un pensador poco comprensivo podría argüir que la religión es intolerante, que la conciencia engendra cobardes y que la piedad se regocija en el fraude. La experiencia reciente poco ha añadido a las observaciones de aquellos que fueron testigos de la decadencia que sobrevino tras la desaparición de Pericles, de Tucídides, Aristófanes, Platón y del autor cuyo brillante tratado contra la república ateniense se cuenta entre las obras de Jenofonte. La dificultad manifiesta y reconocida es que la democracia, no en menor medida que la monarquía o la aristocracia, lo sacrifica todo para mantenerse, y lucha con una energía y una plausibilidad que no pueden alcanzar ni los reyes ni los nobles para pisotear la representación, para anular toda resistencia y desviación y para asegurar mediante plebiscito, referéndum o convocatorias electorales el libre juego de la voluntad de la mayoría. El verdadero principio democrático de que nadie debe tener poder sobre el pueblo se entiende en el sentido de que nadie debe poner límites o eludir su poder; el verdadero principio democrático de que no se debe obligar a hacer al pueblo lo que no quiere hacer, se entiende en el sentido de que nunca deberá tolerar lo que no es de su agrado; el verdadero principio democrático de que la libre voluntad de cada hombre debe encontrar las menos trabas posibles se entiende en el sentido de que la libre voluntad del pueblo no encontrará restricción alguna. Cuando el pueblo maneja la fuerza concentrada del Estado, la tolerancia religiosa, la independencia judicial, el temor a la centralización, el celo ante la injerencia del Estado, dejan de ser salvaguardias de la libertad para convertirse en sus obstáculos. La democracia no sólo pretende ser suprema, sin autoridad por encima de ella, sino que pretende ser absoluta, sin independencia alguna por

debajo; pretende ser su propio amo, no sólo un administrador. Los antiguos soberanos del mundo son reemplazados por uno nuevo al que se puede adular y engañar pero a quien es imposible corromper o resistir y a quien se debe dar lo que es del César y lo que es de Dios. Ya no es el absolutismo del Estado el enemigo al que hay que vencer, sino la libertad de los súbditos. Nada resulta más significativo que el entusiasmo con el que Ferrari, el escritor democrático de mayor influencia desde Rousseau, enumera los méritos de los tiranos, y por el interés de la comunidad prefiere encomendarse al diablo antes que a Dios.

Las antiguas nociones de libertad civil y de orden social no beneficiaron a la masa del pueblo. Aumentó la riqueza, pero no se aliviaron sus necesidades. El progreso del conocimiento les dejó en la más abyecta ignorancia. La religión florecía, pero no llegaba hasta ellos. La sociedad, cuyas leyes dictaba exclusivamente la clase alta, anunció que lo mejor que le podía haber ocurrido al pobre era no haber nacido o, si no, haber muerto en la infancia, y permitió que vivieran en la miseria, el crimen y el dolor. Tan seguro como que el largo reinado de los ricos se ha empleado para promover la acumulación de riqueza, es que a la llegada de los pobres al poder le seguirá una serie de planes para repartirla. Viendo lo poco que hizo la sabiduría de tiempos pasados por la educación y la sanidad pública, por la seguridad, el asociacionismo y el ahorro, por la protección del trabajo frente a la ley del propio interés, y viendo todo lo que se ha hecho en esta generación, existen razones para creer que era necesario un gran cambio y que la democracia no ha luchado en vano. Para las masas, la libertad no es la felicidad, y las instituciones no son un fin, sino un medio. Lo que buscan es una fuerza suficiente para barrer los escrúpulos y el obstáculo de los intereses rivales y, en cierta medida, mejorar su condición. Pretenden que el fuerte brazo que hasta ahora ha creado grandes Estados, protegido a las religiones y defendido la independencia de las naciones, les ayude a seguir viviendo y les conceda al menos algunas de las cosas para las que vive el hombre. Ese es el peligro notorio de la democracia moderna; ese es también su propósito y su fuerza. Y contra este poder amenazador nada pueden las armas que derribaron a otros déspotas. El principio de la mayor felicidad lo confirma definitivamente. El principio de igualdad, además de ser tan fácilmente aplicable a la propiedad como al poder, se opone a la existencia de personas o grupos de personas exentas del derecho común o independientes de la voluntad general. Y el principio de que la autoridad deriva de un contrato puede esgrimirse con éxito contra los reyes pero no contra el pueblo soberano, porque un contrato implica que hay dos partes.

Si no hemos avanzado más que los antiguos en el estudio del mal, al menos les hemos sobrepasado en el estudio del remedio. Además de la Constitución francesa del año III y de la de los Confederados americanos (los intentos más significativos que se han producido desde el arcontado de Euclides para remediar los males democráticos con los antídotos que la misma democracia ofrece), nuestra época ha

sido muy prolífica en esta rama de la política experimental.

Muchos han sido los remedios que se han puesto a prueba, que se han ignorado o rechazado. Se ha demostrado que un ejecutivo dividido, que supuso una fase importante en la transformación de las monarquías antiguas en repúblicas y que con la mediación de Condorcet echó raíces en Francia, es un ejecutivo débil.

La constitución de 1795, obra de un sacerdote ilustrado, limitó el derecho al voto a aquellos que supieran leer y escribir, y en 1849 los hombres que esperaban derribar la república con el voto de los ignorantes rechazaron esta medida. En nuestros tiempos ninguna democracia podría subsistir sin educar a las masas, y el plan de Daunou es sencillamente un estímulo indirecto a la instrucción elemental.

En 1799 Sieyès sugirió a Bonaparte la idea de un gran consejo cuya función consistiera en mantener los actos de la legislatura en armonía con la constitución, una función que ya desempeñaban los *Nomophylakes* en la antigua Atenas y el Tribunal Supremo en los Estados Unidos y que dio lugar al *Sénat Conservateur*, uno de los mecanismos favoritos del imperialismo. Sieyès pretendía que este consejo sirviera también como una especie de exilio dorado, pues tendría poder para absorber a cualquier político molesto al que podría silenciar con mil francos al año.

El plan de Napoleón III de privar a los hombres solteros de su derecho al voto habría privado del voto a las dos mayores clases conservadoras de Francia: a los sacerdotes y a los soldados.

En la constitución americana se propuso que el jefe del ejecutivo fuese elegido por un colegio de electores cuidadosamente seleccionados. Pero desde que en 1825 el candidato popular se viera derrotado por otro que había obtenido sólo una pequeña parte de los votos, la práctica habitual ha sido que los compromisarios delegados del sufragio universal elijan al Presidente.

La exclusión de los ministros del Congreso ha constituido una de las más severas limitaciones del sistema americano, y la ley que requería una mayoría de tres a uno permitió que Luis Napoleón se autoproclamara emperador. De las grandes circunscripciones se obtienen diputados independientes, pero la experiencia demuestra que el gobierno puede manejar las pequeñas asambleas producto de grandes circunscripciones.

El voto compuesto y el voto plural se han rechazado casi universalmente porque desconciertan a la mayoría. Pero el principio de dividir a los representantes entre la población y la riqueza de forma equitativa nunca ha funcionado bien. Lo introdujo Thoruet en la constitución de 1791 y la revolución lo hizo inoperante. Entre 1817 y 1848 la funesta destreza de Guizot lo manipuló de tal manera que consiguió que la opinión se inclinara a favor del sufragio universal.

Evidentemente, las constituciones que prohíben pagar a los diputados, que

prohíben el mandato imperativo, que no contemplan el poder de disolución y que fijan un periodo de duración de las legislaturas o que las renuevan mediante elecciones parciales, y que exigen un intervalo entre los diferentes debates sobre la misma medida, refuerzan la independencia de la asamblea representativa. El veto suizo tiene el mismo efecto porque suspende la legislación sólo cuando se opone a ella la mayor parte de todo el cuerpo electoral, y no cuando se opone la mayoría de aquellos que realmente votan esa ley.

Aunque, salvo en Alemania, las elecciones indirectas son muy poco comunes, para muchos políticos serios constituían uno de los correctivos favoritos de la democracia. Allí donde la extensión de las circunscripciones electorales provoca que los electores voten a candidatos que no conocen, la elección no es libre; la manipulan los intrigantes y la maquinaria del partido fuera del alcance del control de los electores. El sufragio indirecto deja la elección de los dirigentes en sus manos. La objeción estriba en que los electores intermediarios suelen ser demasiado pocos para cubrir el espacio entre votantes y candidatos y que no se eligen representantes de mejor calidad sino de ideas políticas diferentes. Si el órgano intermediario estuviera constituido por uno de cada diez de la circunscripción total, se podría mantener el contacto, el pueblo estaría realmente representado y se echaría abajo el sistema de listas.

El mal más extendido de la democracia es la tiranía de la mayoría o, mejor dicho, de aquel partido no siempre mayoritario que, mediante el fraude o la fuerza, controla las elecciones. Terminar con esto supone apartar el peligro, pero el sistema ordinario de representación lo perpetúa. Un electorado heterogéneo no ofrece ninguna seguridad a las mayorías, y un electorado uniforme ninguna seguridad a las minorías. Hace treinta y cinco años se sugirió que el remedio consistía en la representación proporcional. Es profundamente democrática, porque aumenta la influencia de miles de personas que de otra manera no tendrían voz en el gobierno y acerca a los hombres a la igualdad al idear un sistema en el que no se pierde un solo voto y en el que todos los votantes contribuyen a llevar al Parlamento a un diputado de sus mismas ideas políticas. El origen de la idea se atribuye bien a Lord Grey o bien a Considérant. El positivo ejemplo de Dinamarca y la ardiente defensa de Mill le concedieron la preeminencia en el mundo de la política. Ha ido ganando en popularidad con el progreso de la democracia y por las noticias de M. Naville sabemos que en Suiza los conservadores y los radicales se aliaron para promoverla.

El federalismo ha sido el más eficaz y el más conveniente de todos los controles de la democracia, pero al haber sido asociado a la república roja, al feudalismo, a los jesuitas, a la esclavitud, ha ido cayendo en desgracia y dejando paso al centralismo. El sistema federal limita y contiene el poder soberano dividiéndolo y atribuyendo al gobierno únicamente unos cuantos derechos definidos. Es el único método para refrenar no solamente el poder de la mayoría sino el de todo el pueblo,

y proporciona el argumento más sólido en pro de la existencia de una segunda cámara, algo que en las democracias auténticas ha sido considerado esencial para asegurar la libertad.

La caída de Guizot desacreditó la famosa máxima de los doctrinarios de que la razón y no el rey o el pueblo es el soberano. Más adelante, Comte se mofaría de ella al prometer que los filósofos positivistas producirían las ideas políticas que a nadie le estaría permitido discutir. Pero dejando a un lado el derecho internacional y el derecho penal, en los que existe un cierto acercamiento hacia la uniformidad, el terreno de la economía política parece destinado a admitir la rigurosa certeza de la ciencia. Cuando esto se consiga, cuando termine la batalla entre economistas y socialistas, se agotará la nefasta fuerza con la que el socialismo impregna la democracia. La lucha continúa con más violencia que nunca, pero ha entrado en una fase nueva por la aparición de un partido intermedio. Independientemente de que ese extraordinario movimiento, promovido por algunos de los mejores economistas europeos, esté o no destinado a cuestionar la autoridad de su ciencia o a vencer al socialismo arrebatándole aquello que constituye el secreto de su fuerza, debe recordarse aquí que se trata del último y más serio esfuerzo que se ha producido para refutar la máxima de Rousseau de que la democracia es un gobierno más propio de dioses que de hombres.

Tan sólo hemos podido tocar algunos de los numerosos temas que abundan en los volúmenes de Sir Erskine May. Aunque ha percibido con más claridad que Tocqueville la relación entre democracia y socialismo, su opinión no está impregnada del desaliento de Tocqueville y contempla la dirección del progreso con una confianza que se aproxima al optimismo. La noción de una lógica inflexible en la historia no le deprime, pues a él más que las doctrinas lo que le preocupa son los hechos y los hombres, y su libro es la historia de varias democracias, no de la democracia. Existen conexiones en el razonamiento, fases en su desarrollo que no ha considerado, pues su objetivo no ha consistido en describir las cualidades y la conexión de las ideas, sino en explicar el resultado de la experiencia. Si quisiéramos descubrir el origen y el desarrollo de los dogmas democráticos —la igualdad de todos los hombres, la libertad de pensamiento y expresión, la idea de que cada generación está comprometida sólo consigo misma, de que no deben existir dotes, vínculos, primogenituras, que el pueblo es soberano, que el pueblo nunca se equivoca— probablemente consultaríamos sus páginas sin resultado alguno. El gran número de aquellos que, por necesidad, está interesado en la política práctica no posee esa curiosidad de anticuario. Quiere saber qué se puede aprender de aquellos países donde se han ensayado experiencias democráticas, pero no está interesado en saber cómo M. Waddington ha enmendado el *Monumentum Ancyranum*, qué conexión existía entre Mariana y Milton, o entre Penn y Rousseau, o quién inventó el proverbio *vox populi vox dei*. La reluctancia de Sir Erskine May a enfrentarse a cuestiones especulativas y doctrinales, a tener que dedicar su tiempo a la mera

historia literaria de la política, le confiere un estilo algo indeterminado cuando trata la actividad política del cristianismo, tal vez la cuestión más compleja y extensa que puede desconcertar a un historiador. Menosprecia la influencia de la Iglesia medieval sobre las naciones que emergían de un paganismo bárbaro y la exalta cuando se asocia al despotismo y a la persecución. Insiste en la acción liberadora de la Reforma en el siglo XVI, cuando dio estímulo al absolutismo, y le cuesta reconocer en el entusiasmo y la violencia de las sectas del siglo XVII al agente más poderoso que ha existido nunca en la historia de la democracia. La omisión del caso americano crea un vacío entre 1660 y 1789 y deja muchas cosas sin explicar del movimiento revolucionario de los últimos cien años, que es la cuestión principal del libro. Pero aunque falten algunas cosas en el plan de la obra, aunque no todo esté igual de logrado, debe reconocérsele a Sir Erskine May el mérito de haber sido el único escritor que ha recopilado todo el material necesario para hacer un estudio comparativo de la democracia evitando el partidismo y mostrando una solidaridad sincera con el progreso y la evolución de la humanidad, así como una fe firme en la sabiduría y el poder que la guían.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Capítulo XII

Nacionalidad

Siempre que un gran desarrollo intelectual se ha combinado con el sufrimiento que es inseparable de los grandes cambios en la condición de los pueblos, los hombres con genio especulativo o imaginativo han buscado en la contemplación de la sociedad ideal un remedio o al menos un consuelo a los males que ellos en la práctica eran incapaces de eliminar.

La poesía ha conservado siempre la idea de que en algún lugar o tiempo remoto, en las islas Occidentales o en la región de Arcadia, un pueblo inocente y feliz, libre de la corrupción y de las restricciones de la vida civilizada, ha realizado las leyendas de la Edad de Oro. El oficio de los poetas es casi siempre el mismo y existe poca variación en los rasgos de su mundo ideal; pero cuando los filósofos intentan aconsejar o reformar a la humanidad mediante el diseño de un Estado imaginario, su móvil es más definido e inmediato y su república es tanto una sátira como un modelo. Platón y Plotino, Moro y Campanella, construyeron sus sociedades imaginarias con aquellos materiales que se echaban en falta en la construcción de las comunidades existentes y cuyos defectos les sirvieron de inspiración. *La República*, *la Utopía* y *La Ciudad del Sol* fueron protestas contra el estado de cosas que la experiencia de sus autores les llevó a condenar y de cuyas faltas huyeron buscando refugio en los extremos opuestos. Permanecieron sin influencia y nunca han pasado de la historia literaria a la historia política, pues se necesita algo más que descontento e ingenuidad especulativa para conferir a una

idea política poder sobre las masas humanas. El sistema de un filósofo puede disponer de la lealtad real sólo de los fanáticos, no de las naciones; y aunque la opresión pueda dar lugar a violentos y repetidos estallidos, como las convulsiones de un hombre preso del dolor, no puede madurar un proyecto sereno y un plan de regeneración, a menos que una nueva idea de felicidad se una a la percepción de los males presentes.

La historia de la religión ofrece un ejemplo perfecto de lo que venimos diciendo. Entre las sectas tardomedievales y el protestantismo hay una diferencia esencial que tiene más fuerza que los puntos de contacto que se encuentran en aquellos sistemas considerados como precursores de la Reforma, y es suficiente para explicar la vitalidad de esta última en comparación con aquéllas. Mientras que Wycliff y Hus rechazaron ciertas particularidades de la doctrina católica, Lutero negó la autoridad de la Iglesia y dio a la conciencia individual una independencia que con toda seguridad la iba a llevar a una permanente resistencia. También se da una diferencia similar entre la Revolución de los Países Bajos, la Gran Rebelión, la Guerra de la Independencia o la sublevación de Brabante de un lado y la Revolución Francesa del otro. Antes de 1789 las insurrecciones eran provocadas por injusticias particulares y estaban justificadas por quejas concretas y por una apelación a los principios que todos los hombres reconocían. A veces se dibujaron nuevas teorías en el proceso de la controversia, pero eran accidentales, y el mayor argumento contra la tiranía era la fidelidad a las antiguas leyes. Pero desde el cambio que produjo la Revolución Francesa, esas aspiraciones, que eran estimuladas por los males y defectos del estado social, han venido a actuar como fuerzas enérgicas y permanentes en todo el mundo civilizado. Son fuerzas espontáneas y agresivas; no necesitan profeta que las proclame ni campeón que las defienda; son populares, no racionalizadas y casi irresistibles. La Revolución efectuó este cambio, en parte por sus doctrinas, en parte por la influencia indirecta de los acontecimientos. Enseñó al pueblo a considerar sus deseos y necesidades como el supremo criterio del Derecho. Las rápidas vicisitudes del poder, en las cuales cada partido apeló sucesivamente al favor de las masas como árbitro del éxito, acostumbró a las masas a ser arbitrarias y también insubordinadas. La caída de muchos gobiernos y la frecuente redistribución del territorio privó a cuanto estaba establecido de la dignidad de la permanencia. La tradición y la prescripción dejaron de ser guardianes de la autoridad y los arreglos que nacieron de las revoluciones, de los triunfos bélicos y de los tratados de paz, fueron igualmente desconsiderados con los derechos establecidos. El deber no puede ser dissociado del Derecho y las naciones rechazan ser gobernadas por leyes que no sirven de protección.

En esta situación del mundo, teoría y acción van estrechamente unidas, y los males reales fácilmente pueden dar lugar a sistemas opuestos. En la esfera de la arbitrariedad, la regularidad del progreso natural se mantiene por el conflicto de los extremos. El impulso de la reacción lleva a los hombres de un extremo a otro. La

persecución de un objetivo ideal y remoto, que cautiva la imaginación con su esplendor y la razón con su simplicidad, provoca una energía que podría no estar inspirada por un fin racional y posible, limitado por muchas pretensiones antagónicas y reducido a lo que es razonable, practicable y justo. Un exceso o exageración es la corrección de otro, y el error fomenta la verdad en lo que respecta a las masas por el contrapeso de un error contrario. La minoría no tiene fuerza para conseguir grandes cambios sin ayuda; la mayoría no tiene sabiduría para inclinarse hacia la verdad pura. Cuando la enfermedad es múltiple, ninguna medicina concreta puede satisfacer las necesidades de todos. Sólo la atracción de una idea abstracta o de un Estado ideal pueden unir en una acción común a multitudes que buscan una cura universal para diversos males concretos y un remedio común aplicable a muchas situaciones diferentes. Y por eso, principios falsos, que corresponden tanto a las malas aspiraciones como a las aspiraciones justas de la humanidad, son un elemento normal y necesario en la vida social de las naciones.

Teorías de este tipo son justas en tanto estén provocadas por unos problemas bien concretos y se propongan su eliminación. Son útiles en tanto se oponen, como un aviso o una amenaza, para modificar las cosas existentes y para mantener despierta la conciencia de lo injusto. No pueden servir como base de reconstrucción de la sociedad civil, lo mismo que una medicina no puede servir de alimento; pero podrían tener una gran influencia porque pueden indicar la dirección, aunque no la medida, en la que se necesita la reforma. Se oponen a un orden de cosas que es el resultado del abuso egoísta y violento del poder por las clases dirigentes, y de una restricción artificial del progreso natural del mundo, desprovisto de un elemento ideal o de un propósito moral. Los extremos prácticos difieren de los extremos teóricos que aquéllos despiertan, porque los primeros son arbitrarios y violentos, mientras que los últimos, aunque también revolucionarios, aportan al mismo tiempo alguna idea de solución. En un caso el daño es voluntario, en el otro es inevitable. Este es el carácter general de la lucha entre el orden existente y las teorías subversivas que niegan su legitimidad. Existen tres teorías principales que impugnan la presente distribución del poder, de la propiedad y del territorio, y atacan respectivamente a la aristocracia, la clase media y la soberanía. Son las teorías de la igualdad, el comunismo y la nacionalidad. Aunque han surgido de un origen común al oponerse a males afines y estar conectadas por muchos puntos, no aparecieron simultáneamente. Rousseau proclamó la primera, Babeuf la segunda, y Mazzini la tercera. La tercera es la más reciente en su aparición, la más atractiva en nuestro tiempo y la más rica en promesas para el poder en el futuro.

En el antiguo Sistema Europeo los derechos de las nacionalidades no eran reconocidos por los gobiernos, ni reclamados por el pueblo. El interés de las familias reinantes, no el de las naciones, regulaba las fronteras; y la administración se ejercía generalmente sin preocuparse por los deseos populares. Donde todas las libertades estaban suprimidas, las demandas de independencia nacional eran

necesariamente ignoradas, y una princesa, en palabras de Fénelon, llevaba una monarquía como su dote de boda. En el Continente, durante el siglo XVIII, se admitió este olvido de los derechos corporativos porque los absolutistas se preocupaban sólo por el Estado y los liberales sólo por el individuo. La Iglesia, los nobles y la nación no tenían sitio en las teorías populares de la época y no proyectaban nada para su propia defensa, puesto que no eran atacados abiertamente. La aristocracia mantenía sus privilegios y la Iglesia su propiedad, y el interés dinástico, que dominaba la natural inclinación de las naciones y destruía su independencia, mantenía sin embargo la integridad de éstas. El sentimiento nacional no había sido herido en su parte más sensible. Desposeer a un soberano de su corona hereditaria y anexionar sus dominios hubiera sido considerado infligir una injuria a todas las monarquías y suministrar a sus súbditos un ejemplo peligroso, puesto que era privar a la realeza de su carácter inviolable. En tiempo de guerra, como no había ninguna causa nacional en juego, no había motivo para que surgiera un sentimiento nacional. La cortesía de los gobernantes entre sí era proporcional al desprecio hacia las clases inferiores. Se cruzaban los cumplidos entre los generales de ejércitos enemigos; no había encarnizamiento ni pasión; las batallas eran libradas con la pompa y el orgullo de un desfile. El arte de la guerra se convirtió en un juego pausado y erudito. Las monarquías estaban unidas no sólo por una comunidad natural de intereses, sino también por alianzas familiares. Un matrimonio a veces se convertía en la señal para una guerra interminable; sin embargo, las conexiones familiares frecuentemente ponían una barrera a la ambición. Después de que terminaron las guerras de religión en 1648, las únicas guerras eran aquellas que se hacían por una herencia o por una posesión, o contra países cuyos sistemas de gobierno los ponían fuera de la ley común de los Estados dinásticos y les hacían no sólo vulnerables sino también odiosos. Estos países eran Inglaterra y Holanda: hasta que Holanda dejó de ser una República, y hasta que en Inglaterra la derrota de los jacobitas en 1745 terminó la lucha por la corona.^[269] Había, sin embargo, un país que todavía continuaba siendo una excepción, un monarca cuyo lugar no estaba admitido en el círculo refinado de los reyes.

Polonia no poseía aquellas seguridades para la estabilidad que proporcionaban las conexiones dinásticas y la teoría de la legitimidad, allí donde una corona podía obtenerse mediante matrimonio o herencia. Un monarca sin sangre real, una corona otorgada por la nación, eran una anomalía y un ultraje en esa época del absolutismo dinástico. El país estaba excluido del Sistema Europeo por la naturaleza de sus instituciones. Excitó una codicia que no podía ser satisfecha: no daba a las familias reinantes de Europa ninguna esperanza de aumentar su poder de modo permanente por casamiento con sus gobernantes, o de obtener su corona por legado o por herencia. Los Habsburgo habían disputado la posesión de España y las Indias con los Borbones franceses, la de Italia con los Borbones españoles, la del Imperio con la Casa de Wittelsbach, la de Silesia con la casa Hohenzollern. La mitad de los

territorios de Italia y Alemania dio lugar a guerras entre casas rivales. Pero ninguna podría esperar compensar sus pérdidas o incrementar sus poderes en un país al que ni el matrimonio ni la herencia le daban título alguno. Como no podían heredar permanentemente, se esforzaron, mediante intrigas, en prevalecer en cada elección, y después de haber luchado por el apoyo de candidatos que eran de su cuerda, los vecinos al fin se pusieron de acuerdo en la demolición final del Estado polaco. Hasta entonces ninguna nación había sido privada de su existencia política por las potencias cristianas, y aunque se habían pasado por alto los intereses y simpatías nacionales, siempre se había tenido cuidado de ocultar la injusticia mediante una hipócrita perversión de la ley. Pero la división de Polonia fue un acto de caprichosa violencia, cometido en abierto desafío no sólo del sentimiento popular sino del Derecho público. Por primera vez en la historia moderna un gran Estado fue suprimido y toda una nación dividida entre sus enemigos.

Esta famosa medida, el acto más revolucionario del viejo absolutismo, despertó la teoría de la nacionalidad en Europa, convirtiendo un derecho latente en una aspiración, y un sentimiento en una demanda política. «Ningún hombre sabio u hombre honesto —escribió Edmund Burke— puede aprobar ese reparto o puede contemplarlo sin pronosticar que de ello va a salir un gran daño para todos los países en algún tiempo futuro.»^[270] Y a partir de entonces existió una nación que exigía estar unida en un Estado; un alma, por así decirlo, vagando en busca de un cuerpo en el cual poder vivir de nuevo, y, por primera vez, se oyó el grito de que el concierto de los Estados era injusto, que sus límites eran artificiales, y que todo un pueblo estaba privado de su derecho a constituir una comunidad independiente. Antes de que esta pretensión pudiera ser eficientemente afirmada contra el abrumador poder de sus oponentes, antes de que ganara energía, después del último reparto, para superar la influencia de largos hábitos de sumisión y del desprestigio que los desórdenes previos habían traído sobre Polonia, el viejo Sistema Europeo estaba en ruinas y un nuevo mundo estaba surgiendo en su lugar.

La antigua política despótica que convirtió a los polacos en su botín tenía dos adversarios: el espíritu de libertad inglés y las doctrinas de la revolución que destruyó la monarquía francesa con sus propias armas. Los dos contradecían por vías opuestas la teoría de que las naciones no tienen derechos colectivos. En el momento presente, la teoría de la nacionalidad es no sólo el auxiliar más poderoso de la revolución, sino que es el núcleo más dinámico en los movimientos de los últimos tres años. Esta, sin embargo, es una alianza reciente, desconocida para la primera Revolución Francesa. La teoría moderna de la nacionalidad surgió en parte como una legítima consecuencia, y en parte como una reacción en contra. Como el sistema que pasaba por alto las divisiones nacionales fue contestado por el liberalismo en dos formas, la francesa y la inglesa, así el sistema que se basa en éstas procede de dos fuentes distintas y muestra el carácter de 1688 o el de 1789. Cuando el pueblo francés abolió las autoridades bajo las que vivía y se convirtió en

su propio dueño, Francia estuvo en peligro de disolución, pues la voluntad común es difícil de descubrir y no se forma fácilmente. «Las leyes —dijo Vergniaud en el debate sobre el juicio del rey— son obligatorias sólo como voluntad presunta del pueblo, el cual conserva el derecho de aprobarlas o reprobarlas. En el instante en que el pueblo manifiesta su deseo, la obra de la representación nacional, la ley, tiene que desaparecer.» Esta doctrina disolvió la sociedad en sus elementos naturales y amenazó con romper el país en tantas repúblicas como comunas había. Pues el verdadero republicanismo es el principio de autogobierno en el conjunto y en todas sus partes. En un país extenso el republicanismo puede prevalecer sólo por la unión de varias comunidades independientes en una única confederación, como en Grecia, en Suiza, en los Países Bajos y en América, de modo que una gran república que no esté fundada en el principio federal vendría a parar en el gobierno de una sola ciudad, como Roma y París y, en un grado inferior, Atenas, Berna, y Amsterdam. En otras palabras, una gran democracia tiene que sacrificar el autogobierno a la unidad o preservarlo por medio del federalismo.

La Francia de la historia cayó junto con el Estado francés, que era el producto de siglos. La antigua soberanía fue destruida. Las autoridades locales eran miradas con aversión y alarma. La nueva autoridad central necesitaba ser establecida sobre un nuevo principio de unidad. El estado de naturaleza, que era el ideal de sociedad, fue convertido en la base de la nación; la descendencia tomó el lugar de la tradición, y el pueblo francés fue considerado como un producto físico: una unidad etnológica, no histórica. Se dio por hecho que existía una unidad separada de la representación y del gobierno, enteramente independiente del pasado, y capaz en cualquier momento de expresar o de cambiar su mente. En palabras de Sieyès, ya no era Francia, sino un cierto país desconocido al cual había sido transferida la nación. El poder central poseía la autoridad, en tanto obedecía al todo, y no estaba permitida ninguna divergencia del sentimiento universal. Este poder, dotado de volición, fue personificado en la República Una e Indivisible. El título significaba que una parte no podía hablar o actuar por la totalidad, que había un poder supremo sobre el Estado, distinto e independiente de sus miembros; y esto expresaba, por primera vez en la historia, el concepto de una nacionalidad abstracta. De este modo la idea de soberanía del pueblo, no controlada por el pasado, dio nacimiento a la idea de la nacionalidad independiente de la influencia política de la historia. Surgió del rechazo de dos autoridades, la del Estado y la del pasado. El reino de Francia era, tanto geográfica como políticamente, el producto de una larga serie de acontecimientos, y los mismos factores que construyeron el Estado formaron el territorio. La revolución rechazó igualmente los órganos a los que Francia debía sus límites como a los que debía su gobierno. Todo trazo borrable y toda reliquia de la historia nacional fue cuidadosamente eliminado: el sistema de administración, las divisiones físicas del país, las clases sociales, las corporaciones, los pesos y medidas, el calendario. Francia ya no quedó ceñida por los límites que había

recibido de la censurada influencia de su historia; podría aceptar sólo aquellos que venían de la naturaleza. La definición de nación fue tomada en préstamo del mundo natural y, para evitar una pérdida de territorio, se convirtió no sólo en una abstracción, sino en una ficción.

Había un principio de la nacionalidad en el carácter etnológico del movimiento, que es la fuente de la observación común de que la revolución es más frecuente en los países católicos que en los protestantes. Es, de hecho, más frecuente en el mundo latino que en el teutónico, porque depende en parte de un impulso nacional que sólo se despierta donde hay un elemento extraño, el vestigio de una dominación extranjera que hay que expulsar. La Europa Occidental ha sufrido dos conquistas, una por los romanos y otra por los germanos, y dos veces ha recibido leyes de los invasores. Cada vez volvió a alzarse contra la raza victoriosa, y las dos grandes reacciones, si bien difieren de acuerdo con los diferentes caracteres de las dos conquistas, tienen en común el fenómeno del imperialismo. La República romana trabajó para compactar a las naciones subyugadas en una masa homogénea y obediente; pero el crecimiento que la autoridad proconsular obtuvo en el proceso terminó subvirtiendo al gobierno republicano, y la reacción de las provincias contra Roma ayudó al establecimiento del Imperio. El sistema cesarista dio una libertad sin precedentes a las provincias, elevándolas a la igualdad civil, que puso fin al dominio de una raza sobre otra y una clase sobre otra. La monarquía fue aclamada como una protección frente al orgullo y la codicia del pueblo romano; y el amor a la igualdad, el odio a la nobleza y la tolerancia del despotismo implantado por Roma se convirtieron, al menos en la Galia, en el primer rasgo del carácter nacional. Pero entre las naciones cuya vitalidad había sido destrozada por la austera República, ninguna retuvo los materiales necesarios para disfrutar de la independencia o para desarrollar una nueva historia. La capacidad política que organiza los Estados y construye la sociedad dentro de un orden moral quedó exhausta, y los doctores cristianos buscaban en vano entre la inmensidad de las ruinas un pueblo con cuya ayuda la Iglesia pudiera sobrevivir a la decadencia de Roma. Un nuevo elemento de vida nacional fue traído a este mundo en decadencia por los enemigos que lo destruyeron. La marea de los pueblos bárbaros lo inundó por un tiempo, y luego empezó a remitir, y cuando los hitos de la civilización emergieron de nuevo, se vio que el suelo había quedado impregnado con una influencia fertilizante y regeneradora, y que la inundación había dejado los gérmenes de los futuros Estados y de una nueva sociedad. El sentido político y la energía vinieron con la nueva sangre, y se manifestaron en el poder ejercido por la raza joven sobre la vieja y en el establecimiento de una libertad escalonada. En vez de derechos iguales universales, cuyo efectivo disfrute es necesariamente dependiente del poder y está en proporción al mismo, los derechos del pueblo fueron hechos dependientes de una variedad de condiciones, la primera de las cuales fue la distribución de la propiedad. La sociedad civil se convirtió en un organismo estratificado en vez de una informe

combinación de átomos, y el sistema feudal fue apareciendo gradualmente.

La Galia romana había adoptado tan completamente las ideas de autoridad absoluta y de una uniforme igualdad durante los cinco siglos entre César y Clodoveo, que el pueblo no pudo nunca reconciliarse con el nuevo sistema. El feudalismo permaneció como una importación extranjera, y la aristocracia feudal como una raza ajena. El pueblo común de Francia buscó protección contra ambas en la jurisprudencia romana y en el poder de la corona. El desarrollo de la monarquía absoluta con la ayuda de la democracia es el único carácter constante de la historia de Francia. El poder real, feudal primero, y limitado después por las inmunidades y los grandes vasallos, se fue haciendo más popular a medida que se hacía más absoluto; mientras, la supresión de la aristocracia, la remoción de las autoridades intermedias, fue el objeto tan particular de la nación, que fue ejecutado con la mayor energía después de la caída del trono. La monarquía, que se había empeñado desde el siglo XIII en refrenar a los nobles, fue finalmente expulsada por la democracia, porque fue demasiado lenta en el trabajo y fue incapaz de negar su propio origen, arruinando efectivamente la clase de la que había surgido. Todas estas cosas que constituyen el carácter peculiar de la Revolución Francesa, la demanda de igualdad, el odio a la nobleza y al feudalismo y a la Iglesia que estaba aliada con ellos, la constante referencia a ejemplos paganos, la supresión de la monarquía, el nuevo código de Derecho, la ruptura con la tradición, y la sustitución de todo lo que había surgido de la mezcla y la mutua acción de las razas por un sistema ideal, todo esto es una muestra del tipo común de una reacción contra los efectos de la invasión de los francos. El odio a la realeza era menor que el odio hacia la aristocracia; los privilegios eran más detestados que la tiranía; y el rey pereció más por el origen de su autoridad que por su abuso. En Francia la monarquía, desconectada de la aristocracia, llegó a ser popular, incluso en los momentos de más descontrol; por el contrario, el intento de reconstruir el trono y limitarlo y encasillarlo con sus pares se vino abajo, porque los antiguos elementos teutónicos en los que se apoyaba, nobleza hereditaria, primogenitura y privilegios, ya no eran tolerados. La esencia de las ideas de 1789 no es la limitación del poder soberano, sino la abrogación de los poderes intermediarios. Estos poderes y las clases que los disfrutaban llegaron a la Europa latina desde su origen bárbaro; mientras que el movimiento que se llama a sí mismo liberal es esencialmente nacional. Si la libertad fuera su objetivo, sus medios serían el establecimiento de grandes autoridades independientes no derivadas del Estado, y su modelo hubiera sido Inglaterra. Pero su objetivo es la igualdad, y pretende, como en Francia en 1789, expulsar los elementos de desigualdad que fueron introducidos por la raza teutónica. Este es el objetivo que España e Italia han tenido en común con Francia, y en esto consiste la natural liga de las naciones latinas.

Este elemento nacional en el movimiento no fue entendido por los líderes revolucionarios. Al principio, su doctrina aparecía enteramente opuesta a la idea de

nacionalidad. Enseñaban que ciertos principios generales de gobierno eran absolutamente correctos en todos los Estados; y afirmaban en teoría la libertad ilimitada del individuo y la supremacía de la voluntad sobre toda necesidad u obligación externa. Esto está en contradicción evidente con la teoría nacional, a saber, que ciertas fuerzas naturales deberían determinar el carácter, la forma, y la política del Estado, con lo que se pone una especie de destino en lugar de la libertad. Por consiguiente, el sentimiento nacional no fue desarrollado directamente sacándolo de la revolución en la que estaba encerrado, sino que apareció primero en la resistencia hacia ella, cuando el intento de liberar fue absorbido por el deseo de someter, y la República fue sucedida por el Imperio. Napoleón dio existencia a un nuevo poder atacando la nacionalidad en Rusia, dándole rienda suelta en Italia y gobernando contra ella en Alemania y España. Los soberanos de esos países fueron depuestos o degradados, y se introdujo un sistema de administración que era francés en su origen, en su espíritu y en sus instrumentos. El pueblo se opuso al cambio. Era una oposición popular y espontánea porque los gobernantes estaban ausentes o eran impotentes, y era nacional porque iba directamente en contra de instituciones extranjeras. En el Tirol, en España y posteriormente en Prusia, el pueblo no recibió el impulso desde el gobierno, sino que emprendió por iniciativa propia la expulsión de los ejércitos y las ideas de la Francia revolucionaria. Los hombres tomaron conciencia del elemento nacional de la revolución no en el momento en que ésta surgió, sino por obra de sus conquistas. Las tres cosas que el Imperio más abiertamente oprimió —religión, independencia nacional y libertad política— se unieron en una episódica liga para animar el gran levantamiento que trajo la caída de Napoleón. Bajo la influencia de tan memorable alianza, un espíritu político apareció en el Continente, que se adhirió a la libertad y aborreció la revolución, y buscó restaurar, desarrollar y reformar las decaídas instituciones nacionales. Los hombres que proclamaron estas ideas, Stein y Görres, Humboldt, Müller y de Maistre,^[271] eran tan hostiles al bonapartismo como al absolutismo de los viejos gobiernos e insistían en los derechos nacionales que habían sido pisoteados igualmente por ambos y que ellos esperaban restaurar mediante la destrucción de la supremacía francesa. Los amigos de la revolución no tenían simpatías por la causa que triunfó en Waterloo, pues habían aprendido a identificar su doctrina con la causa de Francia. Los *whigs* de la Casa holandesa en Inglaterra, los afrancesados en España, los muratistas en Italia y los partidarios de la Confederación del Rin, que fusionaban el patriotismo con sus sentimientos revolucionarios, lamentaron la caída del poder francés y miraron con alarma a las nuevas y desconocidas fuerzas que la guerra de liberación había despertado y que amenazaban tanto al liberalismo francés como a la supremacía francesa.

Pero las nuevas aspiraciones de derechos populares y nacionales fueron aplastadas en la Restauración. Los liberales de esos días se preocupaban de la libertad, no bajo la forma de independencia nacional sino de instituciones francesas;

y se coaligaron con la ambición de los gobiernos en contra de las naciones. Estaban tan dispuestos a sacrificar la nacionalidad por su ideal, como la Santa Alianza por los intereses del absolutismo. Talleyrand efectivamente declaró en Viena que la cuestión polaca debería tener preferencia sobre el resto de las cuestiones, porque el reparto de Polonia había sido una de las primeras y más importantes causas de los males que Europa había sufrido; pero prevalecieron los intereses dinásticos. Todos los soberanos representados en Viena recobraron sus dominios, excepto el rey de Sajonia, que fue castigado por su fidelidad a Napoleón; pero los Estados que no estaban representados en las familias reinantes —Polonia, Venecia y Génova— no fueron restablecidos, e incluso el Papa tuvo grandes dificultades para recuperar las Legaciones de las garras de Austria. La nacionalidad que el Antiguo Régimen había ignorado, que había sido ultrajada por la Revolución y el Imperio, recibió, después de su primera afirmación abierta, el más duro golpe en el Congreso de Viena. El principio que había sido generado por la primera partición, al que la Revolución había dado una base teórica, que había sido zarandeado por el Imperio hasta convertirlo en un episódico esfuerzo convulsivo, llegó a madurar, gracias al permanente error de la Restauración, en una doctrina consistente, alimentada y justificada por la situación europea.

Los gobiernos de la Santa Alianza se dedicaron a suprimir con igual cuidado el espíritu revolucionario por el que habían sido amenazados, y el espíritu nacional por el que habían sido restaurados. Austria, que no debía nada al movimiento nacional y que había impedido su reanimación después de 1809, tomó de forma natural la iniciativa en la represión. Toda perturbación de los arreglos finales de 1815, toda aspiración de cambios o reformas, fue condenada como sedición. Este sistema reprimió las buenas tendencias de la época junto con las malas, y la resistencia que provocó durante la generación que vivió desde la Restauración hasta la caída de Metternich y de nuevo bajo la reacción que comenzó con Schwarzenberg y terminó con las administraciones de Bach y Manteuffel procedía de varias combinaciones de las diferentes formas de liberalismo. En las sucesivas fases de aquella lucha la idea de que las exigencias nacionales están por encima de todos los demás derechos se elevó gradualmente a la supremacía que ahora posee entre los activistas revolucionarios.

El primer movimiento liberal, el de los carbonarios en el Sur de Europa, no tenía un carácter específicamente nacional, y fue apoyado por los bonapartistas tanto en España como en Italia. En los años siguientes las ideas opuestas de 1813 subieron a primer plano y comenzó un movimiento revolucionario en muchos puntos hostil a los principios de la Revolución en defensa de la libertad, la religión y la nacionalidad. Todas estas causas estaban unidas en la agitación irlandesa, y en las revoluciones griega, belga y polaca. Estos sentimientos, que habían sido ultrajados por Napoleón y que se habían alzado en su contra, se levantaron en contra de los gobiernos de la Restauración. Habían sido oprimidos por la espada, y luego por los

tratados. El principio nacional añadió fuerza, pero no justicia, a este movimiento, que en todos los casos, menos en Polonia, tuvo éxito. Siguió un periodo en el que el principio nacional degeneró en una idea puramente nacional, cuando la agitación en pro de la revocación sucedió a la emancipación y el Paneslavismo y Panhelenismo surgieron bajo los auspicios de la Iglesia Oriental. Esta fue la tercera fase de resistencia contra el arreglo de Viena, que fue débil porque no fue capaz de satisfacer las aspiraciones nacionales o constitucionales cualquiera de las cuales hubiera sido una salvaguardia frente a la otra mediante una justificación si no popular, al menos moral. Al principio, en 1813, el pueblo se levantó contra sus conquistadores en defensa de sus legítimos gobernantes. Rechazaron ser gobernados por usurpadores. En el periodo entre 1825 y 1831 resolvieron que no serían mal gobernados por extranjeros. La administración francesa era frecuentemente mejor que aquella a la que desplazó, pero ésta tenía unos pretendientes que tenían prioridad a la autoridad que ejercían los franceses, y al principio la lucha nacional fue una lucha por la legitimidad. En el segundo periodo faltó este elemento. Ningún príncipe desposeído lideró a los griegos, a los belgas o a los polacos. Los turcos, los holandeses, y los rusos fueron atacados no como usurpadores sino como opresores, porque gobernaban mal y no porque fueran de una raza diferente. Entonces empezó un tiempo en el que el lema simplemente era que las naciones no deberían ser gobernadas por extranjeros. El poder obtenido legítimamente y ejercido con moderación ya no fue considerado válido. Los derechos nacionales, como la religión, habían tomado parte en las combinaciones previas y habían colaborado en las luchas por la libertad, pero ahora la nacionalidad se convirtió en una exigencia suprema que iba a afirmarse solamente por sí misma, y que podía enarbolar como pretextos los derechos de los gobernantes, las libertades del pueblo, el bien de la religión, pero que, si no se pudiera conseguir tal unión, iba a prevalecer a expensas de cualquier otra de las causas por las que se sacrifican las naciones.

Metternich es, después de Napoleón, el principal promotor de esta teoría. Puesto que el carácter antinacional de la Restauración era especialmente claro en Austria, fue en la oposición al gobierno austriaco donde la nacionalidad se convirtió en un sistema. Napoleón, que, confiado en sus ejércitos, despreció las fuerzas morales en la política, fue derrotado por el surgimiento de éstas. Austria cometió el mismo fallo en el gobierno de sus provincias italianas. El reino de Italia había unido toda la parte norte de la península en un único Estado, y los sentimientos nacionales, que los franceses reprimieron en cualquier otro sitio, eran alentados como una salvaguardia de su poder en Italia y en Polonia. Cuando cambió la marea de la victoria, Austria invocó en contra de los franceses la ayuda del nuevo sentimiento que estos habían fomentado. Nugent anunció en su proclama a los italianos que se convertirían en una nación independiente. El mismo espíritu servía a diferentes amos: contribuyó primero a la destrucción de los antiguos Estados, después a la expulsión de los franceses, y de nuevo, bajo Carlos Alberto, a una nueva

revolución. Fue invocado en nombre de los más contradictorios principios de gobierno y sirvió a todos los partidos sucesivamente, porque era un principio en el que todos podían unirse. Empezó con una protesta en contra del dominio de una raza sobre otra raza, su forma más suave y menos desarrollada, pasó a convertirse en una condena de todo Estado que incluyera diferentes razas, y finalmente llegó a ser la teoría completa y consistente de que el Estado y la nación tienen que ser coextensivos. «En general —dice Mr. Mill— es una condición necesaria de las instituciones libres que las fronteras de los gobiernos deban coincidir lo más posible con los de las nacionalidades.» [272]

El progreso histórico de esta idea desde una aspiración indefinida hasta ser la piedra angular de un sistema político puede seguirse en la vida del hombre que le dio el elemento en el que reside su fuerza: Giuseppe Mazzini. Mazzini encontró al carbonarismo impotente en contra de los gobiernos, y resolvió dar una nueva vida al movimiento liberal llevándolo al terreno de la nacionalidad. El exilio es el semillero de la nacionalidad, lo mismo que la opresión es la escuela del liberalismo. Mazzini concibió la idea de la Joven Italia cuando era un refugiado en Marsella. De la misma manera los exiliados polacos son los campeones de todo el movimiento nacional, pues para ellos todos los derechos políticos están absorbidos en la idea de independencia, la cual, por más que pueda ser diferente para cada uno, es la única aspiración común a todos ellos. Hacia el año 1830 la literatura también contribuyó a la idea nacional. «Fue el tiempo —dice Mazzini— del gran conflicto entre la escuela romántica y la clásica, que podría con igual verdad ser llamado un conflicto entre los partidarios de la libertad y de la autoridad.» La escuela romántica fue pagana en Italia y católica en Alemania, pero en las dos tuvo el efecto común de fomentar la historia y la literatura nacional, y Dante fue una autoridad tan grande para los demócratas italianos como para los líderes del resurgimiento medieval en Viena, Munich y Berlín. Pero ni la influencia de los exiliados, ni la de los poetas y críticos del nuevo partido, tuvo acogida entre las masas. Fue una secta sin simpatía ni fuerza popular, una conspiración fundada no en un agravio, sino en una doctrina. Cuando el intento de insurrección tuvo lugar en Saboya, en 1834, bajo el estandarte con el lema «Unidad, Independencia, Dios y Humanidad », el pueblo quedó perplejo ante su objetivo e indiferente ante su fracaso. Pero Mazzini continuó su propaganda, desarrolló su *Giovine Italia* en una *Giovine Europa*, y fundó en 1847 la Liga Internacional de Naciones. «El pueblo —dijo en su discurso inaugural— está penetrado por una sola idea: la unidad y nacionalidad... No hay un problema internacional por lo que respecta a las formas de gobierno, sino sólo un problema nacional.»

La revolución de 1848, fracasada en su objetivo nacional, preparó las victorias posteriores de la nacionalidad de dos maneras. La primera de ellas fue la restauración del poder austriaco en Italia, con una nueva y más enérgica centralización, que no dio esperanzas de libertad. Mientras este sistema prevaleció,

el derecho estaba del lado de las aspiraciones nacionales, que eran revividas por Manin en una forma más completa y culta. La política del gobierno austriaco, que fracasó durante sus diez años de reacción en su intento de transformar la posesión por la fuerza en una posesión por el Derecho y en el de establecer con instituciones libres la base de la lealtad, dio un impulso negativo a la teoría. Privó a Francisco José de todo soporte y simpatía activa en 1859 porque verdaderamente él estaba más equivocado en su conducta que sus enemigos en sus doctrinas. La causa real de la energía que la teoría nacional ha adquirido es, sin embargo, el triunfo del principio democrático en Francia y su reconocimiento por las potencias europeas. La teoría de la nacionalidad está envuelta en la teoría democrática de la soberanía de la voluntad general. «Uno difícilmente sabe para qué otra cosa tendría libertad una porción de la raza humana sino es para decidir con cuál de los diversos cuerpos colectivos de seres humanos elige asociarse.»^[273] Es este el hecho por el que una nación se constituye a sí misma. La unidad es necesaria para tener voluntad colectiva, y la independencia es el requisito para afirmarla. Unidad y nacionalidad son todavía más esenciales para la noción de soberanía del pueblo que la destitución de los monarcas o la derogación de las leyes. Actos arbitrarios de esta clase pueden ser impedidos por la felicidad del pueblo o la popularidad del rey, pero una nación inspirada por la idea democrática no puede con coherencia permitir que una parte de ella pertenezca a un Estado extranjero, o que el conjunto sea dividido en varios Estados nativos. La teoría de la nacionalidad, por lo tanto, procede de los dos principios que dividen el mundo político: el de la legitimidad, que ignora sus demandas, y el de la revolución, que las asume. Por la misma razón es la principal arma de esta última contra la primera.

El seguimiento del crecimiento exterior y visible de la teoría nacional nos ha preparado para un examen de su carácter y valor político. El absolutismo, que la ha creado, niega igualmente aquel derecho absoluto de la unidad nacional que es producto de la democracia, y aquella exigencia de libertad nacional que pertenece a la teoría de la libertad. Estos dos puntos de vista de la nacionalidad, que corresponden a los sistemas francés e inglés, están conectados solamente por el nombre, y son en realidad los extremos opuestos del pensamiento político. En un caso, la nacionalidad está fundada en la perpetua supremacía de la voluntad colectiva, cuya necesaria condición es la unidad de la nación ante la cual cualquier otro interés debe ceder, y en contra de la cual ninguna obligación goza de autoridad y toda resistencia es tiránica. La nación es aquí una unidad ideal fundada en la raza, en desafío a las acciones modificadoras de causas externas, de la tradición, y de los derechos existentes. La nación está por encima de los derechos y deseos de los habitantes, absorbiendo sus intereses divergentes en una unidad ficticia; sacrifica sus inclinaciones y deberes diversos a la exigencia prioritaria de la nacionalidad, y aplasta todos los derechos naturales y todas las libertades establecidas con el fin de reivindicarse a sí misma.^[274] Siempre que un único y definido objeto se convierte

en el fin supremo del Estado —sea la ventaja de una clase, la seguridad o el poder del país, la mayor felicidad del mayor número, o la defensa de cualquier idea especulativa—, el Estado deviene inevitablemente absoluto en esa situación. Solamente la libertad demanda para su realización la limitación de la autoridad pública, pues la libertad es el único objetivo que beneficia a todos igualmente y no despierta una verdadera oposición. En defensa de las pretensiones de unidad nacional hay que derrocar gobiernos aunque su título sea perfectamente legítimo y su política sea benéfica y equitativa, y los súbditos tienen que ser obligados a transferir su lealtad a una autoridad con la que ellos no tienen ningún vínculo y que podría ser prácticamente una dominación extranjera. Sin conexión alguna con esta teoría, excepto en la enemistad común del Estado absoluto, está la teoría que representa la nacionalidad como un elemento esencial, pero no supremo, en la determinación de las formas del Estado. Se distingue de aquella otra, porque ésta tiende a la diversidad y no a la uniformidad, a la armonía y no a la unidad, porque se dirige no a un cambio político arbitrario sino a un cuidadoso respeto por las condiciones ya existentes de la vida política, y porque se somete a las leyes y los resultados de la historia, no a las aspiraciones de un ideal para el futuro. Mientras la teoría de la unidad hace de la nación una fuente de despotismo y revolución, la teoría de la libertad la ve como el baluarte del autogobierno y el principal límite al excesivo poder del Estado. Los derechos privados, que son sacrificados a la unidad, quedan preservados por la unión de naciones. Ningún poder puede resistir tan eficientemente las tendencias de centralización, corrupción y absolutismo como aquella comunidad que es la más grande que puede ser incluida en un Estado, que impone a sus miembros una consistente similitud de carácter, interés y opinión, y que frena la acción del soberano mediante el influjo de un patriotismo dividido. La presencia de diferentes naciones bajo la misma soberanía es similar en sus efectos a la independencia de la Iglesia dentro del Estado. Es un recurso contra el servilismo, que florece bajo la sombra de una única autoridad, al equilibrar los intereses, multiplicar las asociaciones, y dar al sujeto la moderación y el apoyo de una opinión plural. Asimismo promueve la independencia mediante la formación de grupos definidos de opinión pública y mediante la provisión de una gran fuente y centro de sentimientos políticos y de nociones del deber no derivadas de la voluntad soberana. La libertad promueve la diversidad y la diversidad preserva la libertad al aportar medios de organización. Todos estos aspectos del Derecho, que gobiernan las relaciones de los hombres entre sí y regulan la vida social, son el resultado variado de las costumbres nacionales y la creación de la sociedad privada. En estas cosas, por lo tanto, las distintas naciones pueden diferir unas de las otras, pues se han producido a sí mismas y no se deben al Estado que las gobierna a todas. Esta diversidad en el mismo Estado es una firme barrera contra la expansión del gobierno más allá de la esfera política que es común a todas y contra su intromisión en el ámbito social que se queda fuera de la legislación y es regulado por leyes consuetudinarias. Este tipo de interferencia es característico de un gobierno

absoluto, y es seguro que va a terminar provocando una reacción, y finalmente una salida. Es seguro que esta intolerancia de la libertad social, connatural al absolutismo, encuentra en las diversidades nacionales un correctivo que ninguna otra fuerza podría proveer tan eficientemente. La coexistencia de diferentes naciones bajo el mismo Estado es una prueba de su libertad así como la mejor garantía de la misma. Es además uno de los principales instrumentos de civilización y, en cuanto tal, está dentro del orden natural y providencial e indica un estado más avanzado que la unidad nacional: es el ideal del liberalismo moderno.

La combinación de diferentes naciones en un Estado es una condición de la vida civilizada tan necesaria como la combinación de los hombres en sociedad. Las razas inferiores son elevadas mediante la convivencia en una unión política con razas intelectualmente superiores. Naciones agotadas y decadentes reviven por el contacto con una vitalidad más joven. Naciones en las que los elementos de organización y la capacidad para el gobierno se han perdido, ya sea por la influencia desmoralizante del despotismo o por la acción desintegradora de la democracia, son restauradas y educadas de nuevo bajo la disciplina de una raza más fuerte y menos corrompida. Este proceso fertilizante y regenerador sólo puede ser obtenido viviendo bajo un gobierno. Es en la fragua del Estado donde tiene lugar la fusión, mediante la cual el vigor, el conocimiento y la capacidad de una porción de humanidad puede ser comunicada a otra. Donde los límites políticos y nacionales coinciden, la sociedad deja de progresar y las naciones recaen en una condición que corresponde a la de los hombres que renuncian al trato con sus semejantes. La diferencia entre los dos une a la humanidad no sólo por los beneficios que confiere a los que viven juntos, sino porque conecta la sociedad por un lazo político o nacional y da a cada pueblo un interés en sus vecinos, sea porque están bajo el mismo gobierno, sea porque pertenecen a la misma raza, y así promueve los intereses de la humanidad, de la civilización y de la religión.

La cristiandad se complace con la mezcla de razas como el paganismo se identifica con sus diferencias, porque la verdad es universal y los errores son diversos y particulares. En el mundo antiguo la idolatría y la nacionalidad iban juntas, y en la Sagrada Escritura se aplica el mismo término a los dos. Fue misión de la Iglesia superar las diferencias nacionales. El periodo de su supremacía indiscutida fue aquel en que toda la Europa Occidental obedecía las mismas leyes, toda la literatura estaba expresada en una lengua, la unidad política de la cristiandad estaba personificada en una única autoridad, y su unidad intelectual estaba representada en la universidad única. Mientras los antiguos romanos completaron sus conquistas llevándose los dioses del pueblo conquistado, Carlomagno venció la resistencia nacional de los sajones solamente por la destrucción coactiva de sus ritos paganos. De aquel periodo medieval y de la acción combinada de la raza germánica y de la Iglesia nació un nuevo sistema de naciones y una nueva concepción de la nacionalidad. La naturaleza fue superada tanto en la nación como en el individuo.

En tiempos paganos e incultos las naciones se distinguían unas de otras por la más amplia diversidad, no solamente en religión, sino en costumbres, idioma y carácter. Bajo la nueva ley tenían muchas cosas en común: las viejas barreras que las separaban fueron removidas, y el nuevo principio de autogobierno, que impuso el cristianismo, les permitió vivir juntas bajo la misma autoridad sin perder necesariamente sus queridos hábitos, costumbres, o leyes. La nueva idea de libertad hizo sitio para diferentes razas en un solo Estado. Una nación ya no fue nunca más lo que había sido en el mundo antiguo, la descendencia de un ancestro común o el producto autóctono de una región particular, es decir, un resultado de causas meramente físicas y materiales, sino un ser moral y político; no la creación de una unidad geográfica o fisiológica, sino una unidad desarrollada en el curso de la historia mediante la acción del Estado. Derivada del Estado, no superior a él. En el transcurso del tiempo un Estado puede producir una nacionalidad, pero que una nacionalidad deba constituir un Estado es contrario a la naturaleza de la civilización moderna. La nación deriva sus derechos y su poder de la memoria de una anterior independencia.

En este aspecto la Iglesia se ha puesto de acuerdo con la tendencia del progreso político y ha desanimado, donde ha podido, el aislamiento de las naciones, instruyéndolas sobre sus deberes mutuos y contemplando la conquista y la investidura feudal como los medios naturales de elevar naciones bárbaras o hundidas a un nivel más alto. Aunque la Iglesia nunca ha atribuido a la independencia nacional una inmunidad frente a las consecuencias accidentales de la ley feudal, a las demandas de reclamaciones hereditarias o a los arreglos testamentarios, defiende la libertad nacional contra la uniformidad y centralización con una energía inspirada en la idea de la perfecta comunidad de intereses. Pues el mismo enemigo amenaza a los dos: el Estado que sea reacio a tolerar diferencias y hacer justicia al carácter peculiar de diferentes razas tiene por la misma causa que interferir en el gobierno interno de la religión. La conexión de la libertad religiosa con la emancipación de Polonia o Irlanda no es meramente el resultado accidental de causas locales, y el fracaso del Concordato para unir los súbditos de Austria es la consecuencia natural de una política que no deseaba proteger las provincias en su diversidad y autonomía, sino que buscaba sobornar a la Iglesia con favores en vez de reforzarla con su independencia. De esta influencia de la religión en la historia moderna ha nacido una nueva definición de patriotismo.

La diferencia entre la nacionalidad y el Estado aparece en la naturaleza de la adhesión patriótica. Nuestra conexión con la raza es meramente natural o física, mientras que nuestros deberes para con la nación política son éticos. Aquélla es una comunidad de afectos e instintos infinitamente importantes y poderosos en la vida salvaje, pero que son más propios del animal que del hombre civilizado; ésta es una autoridad que gobierna con leyes, que impone obligaciones, y que da sanción y carácter moral a las relaciones naturales de la sociedad. El patriotismo es en la vida

política lo que la fe es en la religión, y está emparentado con los sentimientos familiares y con la nostalgia del hogar como la fe con el fanatismo y la superstición. Tiene un aspecto derivado de la vida privada y de la naturaleza, pues es una extensión de los sentimientos familiares, como la tribu es una extensión de la familia. Sin embargo, en su verdadero carácter político, el patriotismo consiste en la transformación del instinto de autoconservación en un deber moral que puede incluir el propio sacrificio. La autoconservación es tanto un instinto como un deber, natural e involuntaria por un lado, y una obligación moral por otro. Por el primero da lugar a la familia; por el segundo da lugar al Estado. Si la nación pudiera existir sin el Estado, sujeta solamente al instinto de autoconservación, sería incapaz de negar, controlar, o sacrificarse; sería un fin y una norma para sí misma. Pero en el orden político se realizan objetivos morales y se buscan fines públicos a los cuales han de ser sacrificados intereses privados e incluso la existencia. El gran signo del verdadero patriotismo, la evolución del egoísmo hasta el sacrificio, es el producto de la vida política. Aquel sentido del deber que es proporcionado por la raza no está enteramente separado de su base egoísta e instintiva, y el amor del país, como el amor matrimonial, se basa al mismo tiempo en un fundamento material y en otro moral. El patriota tiene que distinguir entre las dos causas u objetos de su devoción. El apego que se da solamente al país es como la obediencia que se da solamente al Estado: una sumisión a influencias físicas. El hombre que antepone su país a todo otro deber muestra el mismo espíritu que el hombre que cede todo derecho al Estado. Ambos niegan que el Derecho es superior a la autoridad.

Hay un país moral y político, en palabras de Burke, distinto del geográfico, que puede entrar en colisión con él. Los franceses que se alzaron en armas contra la Convención eran tan patriotas como los ingleses que tomaron las armas contra el rey Carlos, pues reconocían un deber más alto que el de la obediencia al soberano existente. «Si queremos relacionarnos con Francia —dijo Burke—, si intentamos tratar con ella o pensar en cualquier proyecto relativo a ella, es imposible que queramos decir la Francia geográfica; necesariamente queremos decir siempre el país moral y político... La verdad es que Francia está fuera de sí: la Francia moral está separada de la geográfica. El señor de la casa ha sido expulsado y los ladrones han tomado posesión. Si buscamos el pueblo de Francia en corporación, existiendo como corporación ante los ojos del Derecho público (aquel pueblo corporativo, quiero decir, que es libre para deliberar y para decidir, y que tiene capacidad de tratar y concluir), está en Flandes y Alemania, en Suiza, España, Italia e Inglaterra. Son todos los príncipes de sangre, todos los órdenes del Estado, todos los parlamentos del reino... Estoy seguro que si la mitad de aquellos que corresponden a esta descripción fueran expulsados de este país, apenas quedaría nada que yo pudiera llamar el pueblo de Inglaterra.»^[275] Rousseau establece casi la misma distinción entre el país al cual pertenecemos por casualidad y aquel que cumple para nosotros las funciones políticas del Estado. En el Emilio tiene una frase cuyo

sentido no es fácil dar en una traducción: «Qui n'a pas une patrie a du moins un pays.» Y en su opúsculo sobre Economía Política escribe: «¿Cómo van los hombres a amar su país si para ellos no es nada más que lo que es para los extranjeros, y les proporciona solamente aquello que no puede rehusar a nadie?» En el mismo sentido dice un poco más adelante: «La patrie ne peut subsister sans la liberté.»[276]

La nacionalidad formada por el Estado es, por tanto, la única para la cual tenemos deberes políticos, y es, pues, la única que tiene derechos políticos. Los suizos son etnológicamente franceses, italianos o alemanes, pero ninguna nacionalidad tiene la más mínima pretensión sobre ellos, excepto la nacionalidad puramente política de Suiza. El Estado toscano o el napolitano han formado una nacionalidad, pero los ciudadanos de Florencia y de Nápoles no tienen comunidad política entre sí. Hay otros Estados que no han tenido éxito ni en absorber las distintas razas en una nacionalidad política, ni en separar un distrito particular de una nación grande. Austria y México son ejemplos por un lado, Parma y Baden por el otro. El progreso de la civilización tiene muy poco que ver con este último tipo de Estados. Para mantener su integridad tienen que ligarse por confederaciones o alianzas de familia a potencias más grandes y así perder algo de su independencia. Su tendencia es aislar y encerrar a sus habitantes, estrechar el horizonte de sus visiones y achicar en algún grado las dimensiones de sus ideas. La opinión pública no puede mantener su libertad y pureza en tan reducidas dimensiones, y los temas que nacen en comunidades más extensas pasan de largo sobre un territorio tan reducido. En una población pequeña y homogénea apenas hay sitio para una clasificación natural de la sociedad o para grupos internos de intereses que pongan límites al poder soberano. El gobierno y los súbditos luchan con armas prestadas. Los recursos de uno y las aspiraciones de los otros se derivan de alguna fuente externa y la consecuencia es que el país se convierte en el instrumento y el escenario de conflictos en los que no está interesado. Estos Estados, como las minúsculas comunidades de la Edad Media, sirven a un propósito al constituir distritos y garantías de autogobierno en los Estados más extensos, pero son impedimentos para el progreso de la sociedad, que depende de la mezcla de razas bajo los mismos gobiernos.

La vanidad y el peligro de las demandas nacionales no fundadas en una tradición política sino sólo en la raza aparecen en México. Allí las razas están divididas por la sangre, sin haber sido agrupadas en diferentes regiones. Por lo tanto, ni es posible unir las ni convertirlas en los elementos de un Estado organizado. Son fluidas, informes y desconectadas, y no pueden ser transformadas para incluirlas en la base de las instituciones políticas. Como no pueden ser empleadas por el Estado, tampoco pueden ser reconocidas por él; y sus cualidades peculiares, capacidades, pasiones y vínculos no valen para nada y, por tanto, no obtienen ninguna consideración. Son ignoradas necesariamente y, por consiguiente, perpetuamente ultrajadas. De esta dificultad de razas con pretensiones políticas pero sin posición

política ha escapado el mundo oriental mediante la institución de las castas. Donde hay solamente dos razas, queda el recurso a la esclavitud; pero cuando diferentes razas habitan los diferentes territorios de un Imperio compuesto de varios Estados más pequeños, es, de todas las combinaciones posibles, la más favorable para el establecimiento de un sistema de libertad altamente desarrollado. En Austria hay dos circunstancias que añaden dificultades al problema, pero también aumentan su importancia. Las diferentes nacionalidades están en muy distintos grados de desarrollo y no hay una única nación que sea tan predominante como para colocarse por encima de o absorber a las otras. Estas son las condiciones necesarias para que se dé el más alto grado de organización que un régimen es capaz de recibir. Proporcionan la variedad más grande de recursos intelectuales, el incentivo permanente para el progreso que es el resultado no solamente de la competición sino también del espectáculo de un pueblo más avanzado, los elementos más abundantes de autogobierno, combinados con la imposibilidad de que el Estado gobierne para regular todo según su propia voluntad, y la más completa seguridad para la preservación de las costumbres locales y los antiguos derechos. En un tal país, la libertad conseguiría sus resultados más gloriosos, mientras que la centralización y el absolutismo serían su destrucción.

La necesidad de admitir las demandas nacionales hace que el problema que tiene que afrontar el gobierno de Austria sea más complejo que el que ya está resuelto en Inglaterra. El sistema parlamentario falla al querer atenderlas, puesto que presupone la unidad del pueblo. De ahí que, en aquellos países en los que habitan juntas diferentes razas, el sistema parlamentario no ha satisfecho sus deseos y es contemplado como una forma imperfecta de libertad. Saca a la luz más claramente que antes las diferencias que no reconoce, y así continúa la obra del antiguo absolutismo, y aparece como una fase nueva de la centralización. En esos países, por tanto, el poder del Parlamento imperial tiene que ser limitado con tanto cuidado como el poder de la corona, y muchas de sus funciones tienen que ser transferidas a dietas provinciales y a una serie descendente de autoridades locales.

La gran importancia de la nacionalidad en el Estado consiste en el hecho de que es la base de la capacidad política. El carácter de una nación determina en gran medida la forma y la vitalidad del Estado. Ciertos hábitos políticos y ciertas ideas políticas pertenecen a naciones concretas y varían con el curso de la historia nacional. Un pueblo que está justamente emergiendo del barbarismo o un pueblo gastado por los excesos de una civilización de molicie no puede poseer los medios de gobernarse a sí mismo; un pueblo entregado a la igualdad o a la monarquía absoluta es incapaz de producir una aristocracia; un pueblo contrario a la institución de la propiedad privada carece del primer elemento de la libertad. Cada uno de ellos puede ser convertido en miembro eficiente de una comunidad libre sólo por el contacto con una raza superior en cuyo poder han de residir los proyectos futuros del Estado. Un sistema que ignora estas cosas y que no tiene apoyo en el carácter y

actitud del pueblo, no tiene como objetivo que éste pueda administrar sus propios asuntos, sino simplemente que sea obediente al mando supremo. La negación de la nacionalidad, por tanto, implica la negación de la libertad política.

El mayor adversario de los derechos de la nacionalidad es la teoría moderna de la nacionalidad. Al hacer que el Estado y la nación coincidan una con la otra en teoría, reduce prácticamente a la condición de súbditos todas las otras nacionalidades que puedan existir dentro de las fronteras. No puede admitirlas a una igualdad con la nación dirigente que constituye el Estado, porque el Estado entonces cesaría de ser nacional, lo cual sería una contradicción del principio de su existencia. Por lo tanto, de acuerdo con el grado de humanidad y civilización que haya en el cuerpo dominante que reclama todos los derechos de la comunidad, las razas inferiores son exterminadas, o reducidas a servidumbre, o puestas fuera de la ley, o puestas en una condición de dependencia.

Si aceptamos que el establecimiento de la libertad para la realización de deberes morales es el fin de la sociedad civil, tenemos que concluir que son sustancialmente más perfectos aquellos Estados que, como los Imperios británico y austriaco, incluyen varias nacionalidades distintas sin oprimirlas. Aquellos en los que no se ha dado mixtura de razas son imperfectos. Y aquellos en los que sus efectos han desaparecido son decrepitos. Un Estado que es incapaz de dar satisfacción a las distintas razas se condena a sí mismo. Un Estado que trabaja para neutralizarlas, absorberlas o expulsarlas, destruye su propia vitalidad. Un Estado que no las incluye está desprovisto de la principal base de autogobierno. La teoría de la nacionalidad, por lo tanto, es un paso atrás en la historia. Es la forma más avanzada de la revolución y ha de mantener su poder hasta el final del periodo revolucionario, cuya proximidad anuncia. Su gran importancia histórica depende de dos causas principales.

Primero, es una quimera. La institucionalización a la que aspira es imposible. Puesto que nunca puede ser completamente satisfecha y siempre continúa insistiendo, impide al gobierno que vuelva a caer en la condición que provocó su aparición. El peligro es demasiado amenazador y el poder sobre las mentes de los hombres es demasiado grande para permitir que perdure cualquier sistema que justifique la resistencia de la nacionalidad. Tiene que contribuir, por tanto, a obtener lo que en teoría condena: la libertad de las diferentes nacionalidades como miembros de una comunidad soberana. Esta es una función que ninguna otra fuerza podría prestar, puesto que al mismo tiempo es un correctivo de la monarquía absoluta, de la democracia, y del constitucionalismo, así como de la centralización que es común a los tres. Ni el sistema monárquico ni el revolucionario ni el parlamentario pueden lograr este objetivo; todas las ideas que han despertado entusiasmo en tiempos pasados son impotentes para este fin, excepto la nacionalidad.

Y segundo, la teoría nacional marca el fin de la doctrina revolucionaria y su lógica consunción. Al proclamar la supremacía de los derechos de la nacionalidad, el sistema de igualdad democrática va más allá de sus propios límites y cae en contradicción consigo mismo. Entre la fase democrática y la nacional de la revolución ha entrado en liza el socialismo que ha llevado las consecuencias del principio hasta el absurdo. Pero esa fase ya ha pasado. La revolución sobrevivió a su criatura y produjo un ulterior resultado. La nacionalidad es más avanzada que el socialismo, porque es un sistema más arbitrario. La teoría socialista se esforzó por dar un remedio a la existencia del individuo abrumado bajo las terribles cargas que la moderna sociedad acumula sobre el trabajo. No es meramente un desarrollo de la noción de igualdad, sino un refugio contra la miseria real y el hambre. Aunque la solución fuera falsa, era una demanda razonable que el pobre debía ser salvado de la destrucción, y si la libertad del Estado era sacrificada a la seguridad del individuo, se habría conseguido, al menos en teoría, el objetivo más inmediato. Pero la nacionalidad no aspira ni a la libertad ni a la prosperidad; sacrifica ambas a la imperiosa necesidad de hacer que la nación sea el molde y la medida del Estado. Su avance estará marcado con ruinas materiales y morales, el precio para que esta nueva invención pueda prevalecer sobre las obras de Dios y los intereses de la humanidad. No hay un principio de cambio ni es concebible una fase de especulación política más absorbente, más subversiva o más arbitraria que la nacionalidad. Es un rechazo de la democracia, porque pone límites al ejercicio de la voluntad popular y lo sustituye por un principio más alto. Impide no sólo la división, sino la extensión del Estado. Impide terminar una guerra con una conquista, y obtener una seguridad a cambio de paz. Así, después de entregar el individuo a la voluntad colectiva, el sistema revolucionario hace que la voluntad colectiva se sujete a condiciones que son independientes de ella, y rechaza toda ley, sólo para ser controlado por factores accidentales.

Por tanto, aunque la teoría de la nacionalidad es más absurda y criminal que la teoría del socialismo, tiene una importante misión en el mundo, y marca el conflicto último y, por tanto, el final de las dos fuerzas que son los peores enemigos de la libertad civil: la monarquía absoluta y la revolución. [*Traducción de Fernando Prieto*]

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

Apéndice

Aforismo

Selección del legado de Lord Acton

LIBERTAD

Cómo enseñar a los hombres a desear la libertad, a comprenderla, a prepararse para ella.

Add. Mss. 4941, p. 123.

La teoría de la libertad es la cima, la ley suprema.

Add. Mss. 4945, p. 184.

La libertad es extremadamente contagiosa.

5 de enero, 1862. Acton – Simpson II, p. 252.

I. LA CONCIENCIA, EL REINO DE LA LIBERTAD

Muchas definiciones de libertad –mostrar en qué escasa medida la gente piensa lo mismo sobre ella, ya sea a favor o en contra.

Add. Mss. 5399, p. 21.

Definición de la libertad: 1) garantía para las minorías; 2) la razón impera sobre la razón, no la voluntad sobre la voluntad; 3) que a nadie se le impida cumplir con sus obligaciones hacia Dios; 4) la razón antes que la voluntad; 5) El Derecho por encima de la fuerza.

Add. Mss. 5399, p. 3.

La libertad se identifica con la causa de la justicia y de la virtud –oponerse a la libertad es oponerse a la justicia y a la virtud y defender el error y el pecado.

Add. Mss. 5594, p. 13.

La autoridad y el orden aseguran el bienestar temporal del hombre. La libertad asegura su bienestar espiritual.

Add. Mss. 5552, p. 19.

La libertad nos permite cumplir con nuestro deber sin que lo impidan el Estado, la sociedad, la ignorancia y el error. Somos libres en la medida en que estemos a salvo de estos obstáculos para librar la batalla de la vida y para luchar contra la tentación, con la naturaleza –el enemigo interior.

Add. Mss. 4870, p. 1.

No es solamente el sentido de la responsabilidad individual frente a Dios lo que nos hace exigir la libertad, sino también el sentido de la responsabilidad de los demás, y nos da miedo asumir que esa responsabilidad obliga a conceder la libertad. Ningún hombre es verdaderamente consciente de su propia responsabilidad, pero aquel que desea incrementarla se siente lleno de temor.

Add. Mss. 5395, p. 27.

Libertad: el dominio sobre uno mismo. Lo contrario: el dominio sobre los demás.

Add. Mss. 5604. p. 126.

La libertad supone no estar sometido al control de los demás. Esto requiere control sobre sí mismo y, por lo tanto, influencia religiosa y espiritual: educación, conocimiento, bienestar.

Add. Mss. 4862. p. 126.

Si la verdad no es absoluta, entonces la libertad es la condición de la verdad.

Add. Mss. 4862. p. 126.

Mantén la libertad tan cerca como sea posible de la moralidad. Si persigues fines especulativos, podrías perder el contacto con ella.

Add. Mss. 4916. p. 3.

La libertad es más una cuestión de moral que de política. Add. Mss. 4950. p. 143.

De acuerdo con los conservadores, la libertad es un lujo, no una necesidad para los hombres. Los pobres, la gente ignorante no pueden disfrutarla. Dadles primero otras cosas. Usad el poder para su bienestar y sacrificad la libertad a la seguridad, a la moralidad, a la prosperidad. Todo esto llena la vida de la gente común, contribuye más a su felicidad. Su felicidad depende, si depende de algo, de la apariencia, no de la realidad. Por ello ofrecedles formas engañosas compatibles con la mano dura y con el gobierno desde arriba.

No existe respuesta fuera de la religión. Si la felicidad es el fin de la sociedad, entonces la libertad es superflua. No hace a los hombres felices. Depende del otro mundo. Es la esfera del deber, no de los derechos. Sufrir, sacrificarse por un fin más allá de esta vida. Si no hay ninguno, entonces no hay por qué sacrificar nada.

Add. Mss. 4945, pp. 232-33.

La libertad es la condición del deber, el guardian de la conciencia. Crece en tanto crece la conciencia. Los dominios de ambos crecen conjuntamente. La libertad es seguridad frente a todos los impedimentos, incluso frente al pecado. Por lo que la libertad termina siendo libre voluntad.

Add. Mss. 5006, p. 242.

El centro y objeto supremo de la libertad es el reino de la conciencia. Sólo en el siglo XVII produjo la religión esta fuerza – al igual que sólo en el siglo XIX, en los treinta años que van desde 1833 a 1864, redimió la esclavitud.

Add. Mss. 5006, p. 252.

Libertad y moralidad. Cómo tratan de separarlas para fundar la libertad en los derechos, en los placeres, no en los deberes. Insistir en su identidad. La libertad es la condición que facilita el gobierno de la conciencia. La libertad es el gobierno de la conciencia. El reino de la conciencia.

Add. Mss. 4939, p. 326.

La libertad no ha subsistido fuera del cristianismo. Aunque la Providencia llama a una gran parte de la humanidad al disfrute de la verdad, que es la bendición de la religión, ha llamado a una parte aún mayor de la humanidad al disfrute de la libertad, que es la bendición del orden político —que la libertad debería ser religiosa, y la religión debería ser libre.

Add. Mss. 5392, p. 140.

Definición: la libertad es el reino de la conciencia.

Add. Mss. 4941, p. 332.

II. LA LIBERTAD Y EL ESTADO

La libertad como idea —como una condición de la que se disfruta— como una seguridad establecida.

Add. Mss. 4951, p. 280.

Toda libertad consiste en su raíz en la preservación de una esfera privada exenta del poder del Estado. Esa reverencia por la conciencia es el germen de toda libertad civil, y el modo en que el cristianismo la ha servido. Es decir, la libertad ha surgido de la distinción (separación es una mala palabra) de la Iglesia y el Estado.

5 de enero, 1862. Acton–Simpson, II, p. 251.

La libertad es la ley suprema. Limitada únicamente por una libertad mayor.

Add. Mss. 5611, n.n.

No deberían pesar más los intereses públicos que los privados. Add. Mss. 4980, p. 105.

No existen objetivos públicos, distintos de los privados, que merezcan la pena perseguirse a expensas del alma. Consecuentemente, el interés de los individuos está por encima del exclusivo interés del Estado. En ningún caso debe colocarse en la misma balanza el poder y la libertad —es decir, la conciencia del súbdito. Quienes actúan de otro modo son los peores de los criminales.

Add. Mss. 4960, p. 278.

La libertad es la armonía entre la voluntad y la ley.

Add. Mss. 5552, p. 17.

La libertad equivale a esa condición de la vida política que no depende de intereses, o pasiones, o prejuicios, o clases.

Add. Mss. 4951, p. 211.

La libertad no es nada sin la seguridad.

Add. Mss. 4943, p. 403.

Un derecho puede abandonarse; un deber, no. Por eso la libertad es menos segura como derecho que como deber.

Add. Mss. 4980, p. 28

La libertad requiere sacrificio. Presupone la existencia de muchas condiciones. Exige el sacrificio de muchas ventajas que compiten entre sí.

Add. Mss. 4945, p. 87.

Tanta autoridad como sea necesaria para proteger a los pocos frente a los muchos, o a los débiles frente a los fuertes, no es contraria a la libertad, sino su condición.

Carta a Mary Gladstone, 19 de febrero de 1881, en Paul, p. 177.

El test de la libertad radica en la posición y la seguridad de las minorías.

Carta a Mary Gladstone, 10 de febrero de 1881, en Paul, p. 169.

Ley: las fuerzas que prevalecen en la sociedad tienden a controlar el Estado. Cuando prevalece una sola no hay forma de contrarrestarla. Porque es uniéndonos a otros como prevenimos la preponderancia de una sola. De ahí que la libertad requiera que todos obtengan el puesto que les corresponde, mediante la representación. El esfuerzo de la libertad para prevenir esa preponderancia indebida, para proteger al débil frente al fuerte.

Add. Mss. 5602, p. 114.

La libertad se establece por el conflicto de los poderes. La asegura el equilibrio de poderes.

Add. Mss. 5552, p. 14.

La igualdad incluía un gran elemento de la libertad –implicaba tolerancia.

Add. Mss. 5594, p. 78.

La libertad de expresión sigue a la libertad de conciencia.

Add. Mss. 5594, p. 78.

La corrupción es mucho mejor que el tormento, que las empulgueras o la bota, pero tienden a un fin parecido: reducir la libertad.

Add. Mss. 4945, p. 215.

Las leyes son locales y nacionales. La libertad no tiene nada que ver con la nacionalidad.

Add. Mss. 4938, p. 165.

La esencia de la libertad: no creer en la santidad del pasado.

Add. Mss. 5015, p. 69.

III. LA HISTORIA DE LA LIBERTAD

Historia de la libertad; una historia de los últimos doscientos años. Al final del reinado de Carlos II, se extinguió en Europa. Pero aunque en la práctica empezaba entonces, en teoría había empezado doscientos años antes. En realidad la libertad es la unidad, la única unidad de la historia del mundo; y el único principio de una filosofía de la historia.

Add. Mss. 4991, p. 198.

La tradición, el argumento de la larga duración, no favorece la libertad. Si lo que dura está bien, entonces la libertad está mal.

Add. Mss. 5011, p. 296.

No tenemos más guía a través de la enormemente intrincada y compleja política moderna que la idea de progreso hacia una libertad más perfecta y segura, y el divino derecho de los hombres libres.

Acton, *Lectures on Modern History*, p. 202.

La libertad es el único tema común de la historia antigua y moderna: de cada nación, cada época, cada religión, cada filosofía, cada ciencia.

Add. Mss. 4941, p. 22.

Progreso de la libertad: el conflicto a su favor y en su contra es el único nexo de unión entre la historia antigua y la moderna. Ese es el único tema común en Atenas, en Roma, durante la época de las migraciones, en la filosofía y las iglesias, en el conflicto entre la Iglesia y el Estado, y entre iglesia e iglesia, en la fundación del cristianismo, en sus divisiones y enemigos.

Add. Mss. 4950, p. 332.

La Historia de la libertad no debería ser tanto una historia del mundo como una especie de filosofía de la historia.

11 de febrero de 1881, traducido del alemán. Döllinger, III, p. 231.

Parece como si la libertad, la justicia y la civilización fueran tres fuerzas en lucha constante, unas contra las otras.

8 de julio de 1866, traducido del alemán. Döllinger, I, p. 435.

La libertad no es un don, sino una adquisición; no un estado de calma sino de esfuerzo y crecimiento; no el comienzo sino el resultado del gobierno; o al menos el comienzo solo en cuanto a objetivo –no como dato, sino como objetivo. Así como los movimientos regulares de los cuerpos celestes producen la música de las esferas, la libertad es el resultado del principio *suum cuique* en acción.

23 de noviembre de 1861. Acton – Simpson, II, p. 203.

La libertad es un desarrollo, no una supervivencia. El producto de una civilización avanzada, no de la naturaleza. La idea de que la libertad está bien no aparece durante miles de años, no hasta que se considera que la esclavitud está mal. Durante miles de años la historia del hombre ha sido el desarrollo no de la libertad sino de la esclavitud.

Add. Mss. 4980, p. 192.

Las libertades primitivas existen antes de que surja con claridad la noción de Estado. Mientras ésta no esté bien definida esas libertades no constituyen la libertad real.

Add. Mss. 4980, p. 39.

La teoría de la libertad primitiva descansa en la idea de que los hombres son libres al margen de la civilización, la libertad del buen salvaje. Nosotros consideramos que la libertad es el lento y más elevado producto de la civilización.

Add. Mss. 4951, p. 161.

La libertad originaria: esto es, que había formas primitivas antes de que surgieran los problemas reales del Estado. La tierra se tenía y se administraba en común, un arreglo compatible con la mayor tiranía; hace a los hombres realmente insensibles respecto a ella. Pero la historia activa comienza con el reinado de la fuerza.

Add. Mss. 4939, p. 225.

La libertad comienza sólo cuando existe la obediencia. Hasta entonces es subordinación y anarquía. Así, pues, nosotros no reconocemos como libertad la

condición de la sociedad primitiva. Pero existen algunos de sus gérmenes. No respetan los derechos y apenas conocen los deberes.

Add. Mss. 4980, p. 225.

Nuestras actuales libertades derivan en parte de la revolución, en parte de fuentes más tempranas: 1848, 1830, 1789, 1776, 1688. Esta de 1640, aquella de 1580 y 1517; las libertades de las ciudades y la representación; los conflictos de la Iglesia y el Estado; la política de los germanos y la Cristiandad; la política romana, la filosofía griega, el judaísmo.

Add. Mss. 4939, p. 289.

La idea de la libertad como algo sagrado, como la vida o la propiedad, no es nueva. Esta idea llena el mundo antiguo, el mundo clásico.

Add. Mss. 4915, p. 101.

La libertad no es primitiva, necesaria o hereditaria. Debe conseguirse. Esto es, no consiste en un derecho abstracto, sino en un privilegio. Esta es la teoría medieval; eres libre cuando pruebas tu derecho a la libertad.

Add. Mss. 4941, p. 32.

La libertad era medieval –era el absolutismo lo que era moderno.

Add. Mss. 4982, p. 127.

Se supone que la libertad está relacionada con el gobierno del pueblo. Pero la libertad religiosa fue la obra de la monarquía, a pesar del gobierno popular.

Add. Mss. 5594, p. 36.

En muchas ocasiones la monarquía ayudó a la libertad. Protegía a la nación contra las clases privilegiadas.

Add. Mss. 4939, p. 268.

El carácter nacional: es notorio que la libertad no está reñida con el talento, el pensamiento original, la invención, la lógica, el coraje, la cultura moral o la frugalidad. Se aloja en naciones diversas, sabiendo cómo y qué obedecer; paciente, tenaz, no unida en la fe, lenta de comprensión, amiga del juego limpio, no fanática de las ideas. En Inglaterra la libertad ha dependido durante años de los votos escoceses e irlandeses.

Add. Mss. 5011, p. 278.

La Reforma acabó con la continuidad, la tradición, el respeto por el pasado y con la sabiduría de los muertos. Esto minó una gran fuente del conservadurismo y

provocó rápidos cambios, la independencia del pensamiento.

Add. Mss. 4960, p. 36.

Penn, un tory, un defensor de Jacobo II, fundó el Estado de Pensilvania, alabado por Voltaire como la comunidad más libre de todo el planeta.

Add. Mss. 4969, p. 228.

Los cuáqueros: la última evolución del principio protestante. Fundamenta los derechos del hombre sobre el pilar de la conciencia.

Add. Mss. 4952, p. 205.

Para los cuáqueros, los derechos del hombre son un producto de la religión cristiana que cedió su puesto al deísmo y al escepticismo, una herencia de las épocas religiosas y el último y más maduro fruto del movimiento reformista.

Add. Mss, 4952, p. 204.

El siglo dieciocho aisla al individuo de la sociedad –y de la historia. En lugar de hechos y fuerzas históricas, abstracciones. El sistema es la auténtica corona del siglo XVIII, la negación de la historia, esencialmente revolucionaria y descreída. El Romanticismo se opone a todo esto. Todo deriva de la historia, no de los ideales abstractos.

Add. Mss. 4952, p. 270.

La teoría de las relaciones entre Estados e Iglesias está unida a la teoría de la tolerancia, y en este tema el siglo XVIII apenas supera una visión intermitente, desconcertante y acientífica. Porque la libertad religiosa se compone tanto de las propiedades de la religión como de las de la libertad, y entre los líderes de opinión del momento nunca uno de sus factores se convirtió en objeto de observación desinteresada. Ellos (los pensadores del siglo XVIII) prefirieron el argumento de la duda al de la certidumbre, y trataron de vencer la intolerancia expulsando la revelación, como habían derrotado la persecución de las brujas expulsando al diablo. Aquello fue un defecto de su liberalismo, porque la libertad sin fe queda desposeída de la mayor parte de su sustancia. El problema es menos complicado y la solución menos radical y menos profunda. Ya entonces hubo escritores que adoptaron de alguna manera un poco superficial la convicción, de la que Tocqueville hizo una piedra angular, de que las naciones que carecen de la fuerza de la religión no están preparadas para la libertad.

Acton, *Lectures on the French Revolution*, p. 6.

Idea inglesa: todo hombre tiene derecho a no ser robado por su prójimo –un caballero inglés no debe ser robado por el Estado. Idea abstracta: todo hombre tiene

tanto derecho como un inglés a ser protegido contra el Estado tanto como contra el individuo.

Add. Mss. 4945, p. 36.

La libertad depende de tantas cosas además de la ley —civilización, moralidad, conocimiento— que la cuestión siempre es cuánto aguantará un país.

Add. Mss. 4943, p. 410.

La libertad pertenece a naciones florecientes, no a naciones inmaduras o decadentes. ¿A qué se debe esto? A la presencia de cualidades morales. Una nación que no respeta las promesas, que no está preparada para la justicia, sin educación, que no condena la deshonestidad. ¿No hace todo esto referencia a la conciencia? Donde hay una conciencia ilustrada debe haber libertad. Donde no la hay, no. El puro disfrute de bienes materiales hace a los hombres indiferentes.

Add. Mss. 5011, p. 286.

La libertad es fruto de una lenta evolución. Depende de tantas cosas... Las naciones sin dios, o sin un dios personal, o con dioses infernales, la obstaculizan con distinciones de castas, con ideas subdesarrolladas de la propiedad. Por eso, el conocimiento político avanzó más lentamente que cualquier otra ciencia. Desde Solón a Locke —desde la constitución de Atenas a las leyes de Carolina— el progreso es mucho menor que en cualquier otra rama del conocimiento humano vigente.

Add. Mss. 4939, p. 97.

La libertad implica muchas otras cosas —depende de muchas condiciones. Cuando decimos que es el objetivo del progreso —y su esencia— queremos decir que es el resultado de otras cosas. No puede separarse de las cosas de las que depende. Debe haber independencia, cultura, prosperidad, literatura, religión, una saludable opinión pública —poderosa—, un elevado nivel de moralidad, una larga preparación histórica. Por ello contribuyeron tantos elementos.

Add. Mss. 4951, p. 47.

En ciertas épocas la libertad no progresa porque la sociedad está absorbida por aquellas cosas que la preceden y la permiten existir: la religión, la condición social, la conquista.

Add. Mss. 4916, p. 13.

La educación no es uno de los signos de capacitación para la libertad. Véanse los cantones suizos. Pero, ¿qué moralidad requiere? La opinión pública en el lugar de la ley; la santidad de las promesas; el respeto por la propiedad. Obsérvese bien: el

desprecio por la historia hizo a los hombres incapaces de ver que existe esta diferencia entre las épocas y las condiciones.

Add. Mss. 4916, p. 61.

Signos de libertad: emancipación, abolición, libre comercio, prensa libre, educación, nacionalidad, leyes de pobres, autogobierno.

Add. Mss. 5648, p. 21.

El libre comercio mejora la condición del pueblo y le prepara para la libertad.

Add. Mss. 4945, p. 248.

Defendida como valor en sí misma, la libertad aparece muy tarde en la historia de la humanidad. Esto sólo puede ocurrir cuando prevalecen las ideas, y no los intereses o las tradiciones.

Add. Mss. 4945, p. 280.

No solamente la opresión política o social son obstáculos para la libertad, sino también la pobreza y la ignorancia.

Add. Mss. 4941, p. 131.

La libertad es parte de la misma idea que prolonga la vida de los ancianos, salva a los niños enfermos, promueve la supervivencia de los incapacitados —el soldado desvalido y tullido—, que se esfuerza, a costa de grandes pruebas y penalidades, por reformar al criminal en lugar de dejarlo al cuidado del verdugo, lo que sería más fácil.

Add. Mss. 5399, p. 28.

¿Cuál es el camino de la Providencia? El que lleva a la idea, la seguridad y el disfrute de la libertad.

Add. Mss. 4895, p. 61.

Cómo, a menudo, el progreso de la historia es la ruina de la libertad: el interés, la necesidad, la pasión, la ignorancia y la indolencia contribuyen a ello. Sólo una fuerza espiritual redentora interviene y nos salva. Debe pelear con el reino del pecado, con los vivos y los muertos.

Add. Mss. 4939, p. 316.

La concatenación de razonamientos que dio lugar a la libertad moderna comenzó con una visión espiritual más elevada de la causa de Dios, y acabó en revolución, no porque los hombres no pudieran soportar la pobreza, la miseria y el dolor, sino porque les enseñaron a preferir la ruina y la muerte al error.

Add. Mss. 4982, p. 4.

IV. AMENAZAS A LA LIBERTAD

La lucha de la libertad con los obstáculos – y con los amigos disfrazados. Esto se produce en los momentos de la victoria y roba sus frutos. Deseo de poder, igualdad, comunismo, irreligión.

Add. Mss. 5602, p. 5.

La libertad no sólo tiene enemigos que ella misma se gana, sino amigos pérfidos que roban los frutos de sus victorias: la democracia absoluta, el socialismo.

Add. Mss. 5552, p. 18.

El ateísmo político –el fin justifica los medios. Esta es todavía la más extendida de todas las opiniones enemigas de la libertad. Los utilitaristas no son los más peligrosos porque —sobre todo Mill, su más grande representante— aprecian sinceramente la libertad.

Add. Mss. 5602, p. 45.

Muchos nuevos enemigos de la libertad: Schopenhauer, Hegel, Comte, Fourier, Carey, Prusia, Darwin, Fichte.

Add. Mss. 5551, p. 6.

Se oponen a la libertad: Spencer, Buckle, Fourier, el nacionalismo, Carey, Darwin, Comte.

Add. Mss. 4941, p. 15.

La herencia de Spencer es enemiga de la libertad; la emancipación del entorno, la fuente del progreso. La dependencia respecto a él, a los otros, impide el avance – éste se lleva a cabo escuchando a Dios, no a los hombres. Esto es lo que produce la evolución, incluso la revolución.

Add. Mss. 5011, p. 240.

La doctrina de la raza (Gobineau) una de las muchas teorías que niegan la libre voluntad, la responsabilidad, la culpa, y que suplanta la moral por fuerzas físicas.

Add. Mss. 4940, p. 81.

Insisten en la influencia de la raza – en detrimento de la libertad y negándola. Gran parte de la historia moderna es un alegato contra la libertad. Buckle, Taine, Mommsen. Para nosotros significa el reino de la conciencia.

Add. Mss. 5011, p. 81.

La doctrina de la evolución ha añadido nuevos peligros (al progreso de la libertad) además del nacionalismo, el clan, el partido, la secta, el interés, la escuela. Añade la sutil herencia del prejuicio.

Add. Mss. 4942, p. 14.

El fin es el Reino de Dios que es la libertad. ¡Qué lejos estamos del final! África no ha empezado –Asia, qué poco. Pero las ideas de nuestra revolución gobiernan América, Australia y Suráfrica. Estas ideas gobiernan el mundo. En Europa, su reacción.

Add. Mss. 5504, p. 7.

LAS IDEAS COMO FUERZAS HISTÓRICAS

Lo que realmente distingue la técnica histórica moderna de la de los antiguos es que ahora la historia de las ideas se entiende en relación con la historia de los acontecimientos... La principal función del historiador moderno consiste en exhibir el curso de las ideas y el de los acontecimientos en su progreso paralelo y en su acción recíproca... Si la historia ha de entenderse más como un progreso intelectual que natural, debe estudiarse como historia del espíritu. En la medida en que comprendamos las ideas que han influido en cada país y en cada época sucesiva, la voluntad accidental desaparece, lo que parece episódico y aislado será absorbido y colocado en el armonioso curso de la historia.

Recensión de Schmidt-Weissenfels, *Geschichte der französischen Revolutions-literatur*, en *The Rambler*, n.s. 2 (noviembre 1895): 105-106. Acton – Simpson, I, p. 211.

Cuando se trata de comprender la historia política, religiosa, literaria o científica, el gran objetivo ha de ser situarse más allá de los hombres y atrapar las ideas. Las ideas tienen una radiación y un desarrollo, unos antepasados y una posteridad propios, en los que los hombres juegan el papel de padrinos y madrasas más que el de padres legítimos. Carta a Mary Gladstone, 15 de marzo, 1880, en Paul, p. 99.

El progreso de las ideas, no de las instituciones. Porque el mundo gana con sus fracasos. Hay tanto que aprender de la experiencia de las naciones que han fracasado como del descubrimiento de las verdades. Add. Mss. 5594, p. 45.

No existe unidad en la historia de las instituciones, salvo que se trate de países concretos. Pero existe una gran unidad en la historia de las ideas –de conciencia, o moralidad, y de los medios de asegurarla. Me atrevo a decir que el secreto de la filosofía de la historia reside aquí: es el único punto de vista desde el cual uno descubre un progreso constante; el único, por lo tanto, que justifica los caminos de Dios hacia el hombre.

22 de Septiembre de 1882, Döllinger III, p. 312.

Por qué no instituciones. Sólo en las ideas podemos ver el progreso de la libertad. Es la mejor forma de progreso.

Add. Mss. 5436, p. 7.

Insistimos en la historia de las ideas. Es la que rescata a la historia de las garras de la materia, de la lucha por la existencia, del reino del hambre y de la pasión.

Add. Mss. 5015, p. 118.

Son las ideas las que principalmente gobiernan el mundo. Esa es la razón del progreso. Si solamente gobernaran ellas, el progreso sería constante porque la demostración es irresistible. Pero en parte está gobernado por el hábito, las condiciones, los intereses, la pasión.

Add. Mss. 4941, p. 207.

Una época no comienza con un nuevo hombre, sino con una nueva fuerza o una nueva idea.

Add. Mss. 5692, n.n.

Cuanto mayor es el dominio de las ideas, mayor es la aportación que se hace a la historia contra el prejuicio, la pasión, el interés. Por lo tanto, las ideas, no las civilizaciones, son el objetivo. Las ideas son internacionales – hacen internacional a la historia. A. Smith, Burke, Bentham, Darwin, Hegel, Comte, Helmholtz. Las ideas proveen el eslabón perdido con el pasado – los hombres actúan por sus propias ideas, no por las de sus antepasados.

Add. Mss. 4981, p. 70.

Las ideas son extraterritoriales y cuando pasan de un país a otro no han de pagar aranceles.

Add. Mss. 4981, p. 77.

Hasta que no se prueban, las nuevas ideas son impotentes. La tradición no necesita más argumento que la costumbre.

Add. Mss. 4941, p. 44.

Las instituciones y costumbres gobernaban la Edad Media. La Edad Moderna reconoce el poder superior de las ideas y el carácter y el genio del hombre individual.

Add. Mss. 4960, p. 9.

El gobierno de las ideas tiende a abarcarlo todo; tiende a hacer a toda la sociedad

obediente a esas ideas. Los espacios no gobernados de esta manera son inconquistables; no son susceptibles de ser ni convertidos ni convencidos; son un futuro peligro.

Add. Mss. 4941, p. 44.

Ninguna certeza acerca del advenimiento de grandes hombres lo suficientemente fuertes como para causar grandes cambios de acuerdo con las ideas. Pero es cierto que las condiciones de una época tienden a cambiar despacio, poco a poco, a medida que se descubren los males.

Add. Mss. 4952, p. 220.

El depósito permanente de la historia no es el que dejan los políticos o soldados cuya obra pasa, sino el de los hombres de ideas que ponen los cimientos de la verdad y el conocimiento, y el sugestivo error.

Add. Mss. 4993, p. 238.

Los hombres representativos van por un camino trillado, hablan como hacen los demás, y no nos dicen nada. Los hombres originales abren una brecha y llevan al mundo hacia adelante. Las Universidades tratan principalmente con lo primero, con lo reconocido. Debemos buscar en otro sitio los maestros no reconocidos del pensamiento.

Add. Mss. 5011, p. 22.

(De Cristóbal Colón): sus falacias valían más que la ciencia de todas las Universidades de la Cristiandad.

Add. Mss. 4902, p. 140.

La educación del hombre es tradicional: van con la corriente. Nacen en su entorno y están determinados por los contactos accidentales. Se someten a las influencias, no las resisten ni las controlan. Generalmente representan su tiempo, por el que se entiende el tiempo de su juventud, los años de formación. Raramente alcanzan el punto de Arquímedes.

Add. Mss. 4977, p. 277.

Hasta qué punto un hombre es el fruto de su época, lugar y raza. La cultura lo emancipa, le da el mundo para elegir de acuerdo con las ideas que le gobiernan. A través de la preponderancia del espíritu sobre la materia, le relega de su nación y de su pasado, y por la preeminencia de la moral sobre las materias intelectuales le libera de sus paisanos y de su presente.

Add. Mss. 4981, p. 23.

Es peligroso tomar tus ideas de los demás. De ellos debes recoger información. Pero las ideas, como la experiencia, deben ser de tu propiedad.

Add. Mss. 5011, p. 23.

Cuán necesario es para la gente tener un objeto ideal que excite sus energías más allá de cualquier cosa material aunque el ideal nunca se realiza— afortunadamente, quizás, por lo general.

12 de marzo de 1860. Acton – Simpson II, 52-53.

Los hechos, como las palabras, son los signos del pensamiento, y si consideramos únicamente los acontecimientos externos, sin seguir el curso de las ideas cuya expresión y resultado son, no tendremos más que una noción coja de la historia y olvidaremos el eslabón alternativo en la cadena del progreso humano. La toma de la Bastilla, por ejemplo, fue un gran signo; el panfleto de Sieyès *¿Qué es el tercer estado?* fue un hecho aún mayor.

Recensión de Schmidt-Weissenfels, *op. cit.*, p. 107. Acton – Simpson I, p. 211.

La gran y constante influencia de la Edad Media sobre la Edad Moderna no se produjo sobre las instituciones o las costumbres, sino en las ideas. Se hizo a través de los libros. Y por los escritores individuales de los libros, muchos de los cuales no fueron escuchados en su época.

Add. Mss., 4960, p. 131.

El gobierno rige el presente. La literatura, el futuro.

Add. Mss. 4982, p. 141.

El mundo está gobernado por las ideas. También por los hechos. Estos representan el pasado, las ideas el futuro.

Add. Mss. 4960, p. 141.

Aquellos libros que más a menudo han influido en los hombres —los escritos polémicos de los teólogos y las especulaciones políticas de filósofos y hombres de Estado— raramente poseen esa clase de mérito que asegura el renombre. Pero para el historiador son más importantes que las obras de un gran genio, está más interesado en la *Nueva Atlántida* que en *Advancement of Learning*, en la *Areopagitica* que en *el Paraíso Perdido*.

Recensión de Schmidt – Weissenfels, *op. cit.*, p. 106. Acton – Simpson, I, p. 211.

Fue a través del método como Bacon y Descartes renovaron el mundo.

Add. Mss. 4978, p. 20.

Vicio de los historiadores: preocuparse de los hechos más que de las ideas. Por lo tanto, viven en la superficie de las cosas y no llenan sus mentes de sabiduría.

Add. Mss. 5692, n.n.

[\[Ir a tabla de contenidos\]](#)

- [1] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton, A Study in Conscience and Politics* (Chicago: Chicago University Press, 1952), p. 241.
- [2] Citado por Rufus Fears en la introducción al tercer volumen de ensayos de Lord Acton, *Essays in Religion, Politics and Morality* (Indianápolis: Liberty Fund, 1985), p. xliv.
- [3] Véase G. Himmelfarb, *op. cit.*, p. 199.
- [4] Véase Lord Acton, «Letter to Mary Gladstone», en *Essays in Religion, Politics and Morality*, cit., p. 515.
- [5] Lytton Strachey comenta esta violenta respuesta de Lord Acton a la *Historia del Papado* de Creighton, y escribe: «Lord Acton montó en cólera (...). Se advierte con sorpresa y alegría el cambio de papeles: el fervor inflexible del católico reclamando el fuego del cielo contra sus propios papas abominables, y contra el mundano protestantismo que los disculpaba.» Véase *Retratos en miniatura* (Madrid: Valdemar, 1997), pp. 198 y 199.
- [6] G. Himmelfarb, *op. cit.*, p. viii. También pensaba Acton que las ideas «son extraterritoriales y no pagan derechos de aduanas cuando pasan de un país a otro» (Lord Acton, *Essays in Politics, Religion and Morality*, cit., p. 644), lo que recuerda la frase de S. Zweig en el sentido de que «Les idées n'ont pas de véritable patrie sur terre». Véase Sigmund Freud y Stefan Zweig, *Correspondance* (París: Bibliothèque Rivages, 1991), p. 117. Es Mathew quien señala «ese mundo de ideas que él consideraba su propio mundo». Véase David Mathew, *Acton. The Formative Years* (Londres: Eyre and Spottiswoode, 1946), p. 103.
- [7] John Emerich Edward Dalberg-Acton (Nápoles, 1834-Baviera, 1902) pertenecía a una familia de aristócratas tanto por parte de padre como por parte de madre. Los Acton ocupaban Aldenham (Shropshire) desde el siglo XIV y los Dalberg tenían casa solariega en Herrnsheim. El padre de Lord Acton, Sir Ferdinand Richard Edward Acton, hijo de Sir John Francis Edward Acton, ministro del rey de Nápoles Fernando IV, le dejó al morir el título de octavo barón, y su madre, Marie Louise Peline von Dalberg, hija del duque Emerico José de Dalberg que representó a Luis XVIII en el Congreso de Viena, estaba ligada a la familia imperial austriaca. Después de haberse quedado viuda con tan sólo veintitrés años, su madre contrajo nuevas nupcias con Lord Leveson Gower, con quien no tuvo hijos. El futuro conde Gran ville, a pesar de tener un temperamento completamente opuesto al de Acton, siempre lo apreció mucho. A su vez, John Emerich, cumpliendo con una promesa que le había hecho a su madre, se casó con su prima Marie Anna Ludomilla Euphrosyne Acton- Valley, hija de un conde bávaro con la

que tuvo cuatro hijos, de los que no todos le sobrevivieron. Así, pues, Acton se movió siempre entre lo más granado de la aristocracia europea.

[8] Antes de llegar a Alemania, Acton había estudiado en París en San Nicolás de Chardonnet con Monseñor Félix Dupanloup, confesor de la familia. En 1843 se incorporó a St. Mary's College, Oscott (Warwickshire), dirigido por Nicolás Wiseman, centro del mundo católico británico en el que algunos profesores de Oxford impartían clases. Después de un breve periodo en Edimburgo con un instructor privado, Mr. Logan, y tras el rechazo de su solicitud en Cambridge a causa de su catolicismo, entra en contacto con Döllinger, de quien varios autores aseguran que representaba para él la figura paterna.

[9] Véase Rafael Olivar Bertrand, *Dos católicos frente a frente: Lord Acton y Ramón Nocedal* (Madrid: Ateneo, 1955), p. 23. Lord Acton consiguió su primer escaño en 1859 en Carlow (Shropshire, Irlanda) gracias a su padrastro Lord Granville. En 1865 consigue de nuevo, y con muy pocos votos de diferencia respecto a su rival, otro escaño por Bridgnorth, cerca de Aldenham, en Shropshire. Pero ya en 1868, al no conseguir escaño alguno, abandona definitivamente su escasamente brillante carrera política. Por otra parte, Acton poseía una estupenda biblioteca en Aldenham. Acaparaba libros y documentos de todos los viajes que realizaba con su maestro Döllinger o con familiares y amigos. No obstante, en 1890, debido a una crisis financiera, tuvo que venderla. Aunque gracias a Chamberlain, su comprador, Andrew Carnegie, le permitió su cuidado y su uso a condición de que nunca se le revelara el nombre de su benefactor. Hoy sus setenta mil volúmenes se encuentran en Cambridge.

[10] Parece ser que Lord Acton fue muy apreciado por Su Majestad por sus maneras, conocimientos e integridad. En virtud de este nombramiento, Acton se dedicaba al cuidado de la biblioteca y documentos de la corte. Pero E. Capozzi asegura que para Lord Acton el nombramiento fue «casi humillante». Véase su Introducción a Lord Acton, *Storia della libertà* (Roma: Ideazione, 1999), p. 33. No obstante, Andrés de Blas Guerrero, escribe: «Acton disfrutó de una siempre envidiable condición para un intelectual con vocación pública: la de consejero del poder.» Véase «Lord Acton y el pensamiento político liberal», en *Sistema*, n. 93, noviembre de 1989, p. 29.

[11] Véase Rocco Pezzimenti, *Il pensiero politico di Lord Acton. I cattolici inglesi nell'Ottocento* (Roma: Edizioni Studium, 1992), p. 235. El concepto religioso de la libertad propio del historiador británico ha sido señalado por varios autores, entre los que destacamos a E. Capozzi y Bruno Leoni. El primero escribe sobre este concepto de libertad que se trata de «libertad como religión, autonomía de la esfera espiritual respecto al dominio material del poder político». *Op. cit.*, p. 13. Y Leoni: «La libertad que tenía en mente era la que Franklin Delano Roosevelt, en el más famoso de sus slogans, denominó libertad de religión... Muy probablemente, esto mismo era también lo que los miembros de las iglesias libres en el Reino Unido y muchas otras personas de la era victoriana entendían por

‘libertad’, término entonces ampliamente relacionado, entre otras cosas, con tecnicismos legales como la *Corporation Act* o la *Test Act*.» Bruno Leoni, *La libertad y la ley* (Madrid: Unión Editorial, 2.^a ed. 1995), p. 44.

[12] Véase Mathew, *op. cit.*, p. 177.

[13] Lord Acton, *Essays in Religion, Politics and Morality*, cit., p. 529

[14] Véase J.R. Fears, en la introducción a los *Essays in Religion, Politics and Morality*, cit., p. xxiv.

[15] Además de describir muy acertadamente el ambiente que reinaba en Roma durante la celebración de este concilio, Strachey dice de Lord Acton que se trataba de un historiador a quien «no se le había otorgado la sabiduría y el juicio en igual proporción, y que, después de años de investigaciones increíbles, y, a decir verdad, casi míticas, había llegado a la conclusión de que el papa podía errar.» Lytton Strachey, *op. cit.*, p. 107.

[16] Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra* (Madrid: Alfaguara, 1998), p. 108.

[17] Las cifras a las que alude el texto son las que ofrece Paolo Alatri en su introducción a los ensayos de Acton en italiano, *Cattolicesimo liberale, Saggi Storici* (Florenca: Le Monnier, 1950), p. xiii.

[18] Véase la introducción de Paolo Alatri, *op. cit.*, p. xxii.

[19] L. Strachey afirma irónicamente no saber si a Lord Acton no le excomulgaron por ser demasiado importante o por no serlo en absoluto. Véase *op. cit.*, p. 111. Sin embargo, Capozzi afirma que la excomunión no llegó porque se habría producido un gran escándalo, al tratarse de un hombre conocido y bien relacionado con los gobiernos europeos. *Op. cit.*, p. 10.

[20] Tal vez convenga recordar aquí que Acton era católico por tradición familiar y educación. Los Acton se hicieron católicos en 1750, mientras que la familia de su madre, los Dalberg, pertenecía a la aristocracia católica de Baviera. Cuando —tras la muerte de su padre— su madre, que era una mujer muy piadosa, volvió a casarse, exigió a su marido, Lord Granville, que era anglicano, que el niño fuera educado dentro del catolicismo.

[21] G. Himmelfarb, *op. cit.*, p. 182, escribe que Acton deseaba una aproximación espiritual a la economía política, algo probablemente muy difícil de conseguir. Parece, pues, que el Acton maduro no se mostraba totalmente hostil a un tipo de socialismo ético compatible con la libertad y el individualismo.

[22] *Ibidem*, p. 183.

[23] Véase D. Mathew, *op. cit.*, p. 170.

[24] Acton había escrito que tanto el absolutismo como la revolución son enemigos de la libertad, pero cuando se trata de una revolución liberal como la que protagonizaron los EE UU, su opinión es favorable. De hecho, llegó a escribir que el liberalismo es «esencialmente revolucionario». Véase G. Himmelfarb, *op. cit.*, p. 205.

[25] Véase J.R. Fears, en su introducción al primer volumen de ensayos de Lord Acton, *Essays in the History of liberty* (Indianápolis: Liberty Fund, 1985), p.

xv. También Andrés de Blas señala la autoridad y la influencia de Lord Acton en lo que se refiere a la reflexión liberal sobre el nacionalismo, y asegura, asimismo, que esta influencia es comparable a la ejercida por la obra de E. Renan *¿Qué es una nación?* Véase *op. cit.*, p. 30.

[26] G. Himmelfarb, *op. cit.*, p. 153. También Eugenio Capozzi asegura que fue siempre un *outsider*, extraño al *establishment* político y cultural británico. Véase *op. cit.*, p. 7.

[27] Lytton Strachey, *op. cit.*, p. 107.

[28] Lo expresa muy bien un autor ya citado con estas palabras: «Sus escritos son, en buen número de ocasiones, oscuros y barrocos... Su estilo tortuoso y la acumulación de matizaciones y cautelas en nada ayudan a la lectura de sus textos por un lector del siglo XX.» A. de Blas., *op. cit.*, p. 37.

[29] Paloma de la Nuez es Doctora en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense con premio extraordinario. Actualmente es Profesora de *Historia del Pensamiento Político Contemporáneo* en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. Especialista en teoría política liberal, es autora de los libros *La política de la libertad. Estudio del pensamiento político de F.A. Hayek* (Unión Editorial, Madrid, 2010, 2.^a ed.) y *Turgot, el último ilustrado* (Unión Editorial, Madrid, 2010).

[30] De los «Tracts for the Times» del «Movimiento de Oxford». Véase *supra*, p. 21.

[31] Poynt, en su *Treatise on Political Power*.

[32] Lugar de ejecuciones capitales en Londres, junto al río Tyburn [N.T.].

[33] Juego de palabra entre *matter* ('materia') y *to matter* ('importar') [N.T.]

[34] «Le vrai principe de Luther est celui-ci: La volonté est esclave par nature... Le livre examen a été pour Luther un moyen et non un principe. Il s'en est servi, et était contraint de s'en servir pour établir son vrai principe, qui était la toute-puissance de la foi et de la grâce... C'est ainsi que le livre examen s'imposa au Protestantisme. L'accessoire devint le principal, et la forme dévora plus ou moins le fond» (Janet, *Histoire de la Philosophie Morale*, ii, 38, 39).

[35] «Si prohíben la verdadera doctrina y castigan a sus súbditos por recibir el sacramento completo, como Cristo lo ordenó, si obligan al pueblo a practicar la idolatría con misas por los muertos, indulgencias, invocación de los santos y cosas así, entonces, en estos asuntos, se exceden de su cargo y pretenden privar a Dios de la obediencia que le es debida. Porque Dios exige de nosotros sobre todo esto: que escuchemos su palabra y le sigamos. Pero cuando el gobierno desea impedirlo, los súbditos deben saber que no están obligados a obedecer» (Luther's *Werke*, xiii, 2244). «Non est, mi Spalatine, principium et istius saeculi Pontificum tueri verbum Dei, nec ea gratia ullorum peto praesidium» (Luther's *Briefe*, ed. De Wette, i, 521, Nov. 4, 1520). «Yo no obligaré ni coaccionaré a ningún hombre por la fuerza. Porque la fe debe ser voluntaria y no impuesta, y debe adoptarse sin violencia» («Sermón en Carlstadt», *Werke*, xx, 24, 1522).

[36] «Schrift an den christlichen Adel» (*Werke*, x, 574, junio 1520). Su proposición, *Haereticos comburi esse contra voluntatem spiritus*, fue una de las que condenó León X como pestilente, escandalosa y contraria a la caridad cristiana.

[37] «Nihil non tentabunt Romanenses, nec potest satis Huttenus me monere, adeo mihi de veneno timet» (*De Wette*, i, 487). «Etiam inimici mei quidam miserti per amicos ex Halberstadio fecerunt moneri me: esse quemdam doctorem medicinae, qui arte magica factus pro libito invisibilis, quemdam occidit, mandatum habentem et occidendi Lutheri, venturumque ad futuram Dominicam ostensionis reliquiarum: valde hoc constanter narratur» (*De Wette*, i, 441). Est hic apud nos Judaeus Polonus, missus sub pretio 2000 aureorum, ut me veneno perdat, ab amicis per litteras mihi proditus. Doctor est medicinae, et nihil non audere et facere paratus incredibili astutia et agilitate» (*De Wette*, ii, 616). Véase también Jarke, *Studien zur Geschichte der Reformation*, p. 176.

[38] «Multa ego premo et causa principis et universitatis nostrae cohibeo, quae (si alibi essem) evomerem in vastatricem Scripturae et Ecclesiae Romanae... Timeo miser, ne forte non sim dignus pati et occidi pro tali causa: erit ista felicitas meliorum hominum, non tam foedi peccatoris. Dixi tibi semper me paratum esse cedere loco, si qua ego principi illi, viderer periculo hoc vivere. Aliquando certe moriendum est, quamquam jam edita vernacula quadam apologia satis aduler Romanae Ecclesiae et Pontifici, si quid forte id prosit» (*De Wette*, i, 260, 261). «Ubi periculum est, ne iis protectoribus totus saevius in Romanenses sim grassaturus, quam si sub principis imperio publicis militarem officiis docendi... Ego vicissim, nisi ignem habere nequeam damnabo, publiceque concremabo jus pontificium totum, id est, lernam illam haeresium; et finem habebit humilitatis exhibitae hactenusque frustratae observantia qua nolo amplius inflari hostes Evangelii» (*Ibid.*, pp. 465, 466, julio 10, 1520).

[39] «Estas mentiras diabólicas salen del Evangelio y de la divina verdad... la corrupción sale de la sangre de nuestro cuerpo; de Lutero salen Müntzer y los rebeldes, anabaptistas, sacramentarios y falsos cofrades» (*Werke*, i, 75).

[40] «Habemus —escribió Erasmo— fructum tui spiritus... Non agnoscis hoc seditiosos, opinor, sed illi te agnoscunt... nec tamen efficis quominus credant homines per tuos libellos... pro libertate evangelica, contra tyrannidem humanam, hisce tumultibus fuisse datam occasionem.» «¿Y quién negará —añade un autor clásico del protestantismo— que, en parte, su error se debía a ellos mismos?» (Planck, *Geschichte der protestantischen Kirche*, ii, 183).

[41] «Ich sehe das wohl, dass der Teufel, so er mich bisher nicht hat mögen umbringen durch den Pabst, sucht er mich durch die blutdürstigen Mordpropheten un Rottengeisten, so unter euch sind, zu vertilgen und auffressen» (*Werke*, xvi, 77).

[42] Schenkel, *Wesen des Protestantismus*, iii, 348, 351; Hagen, *Geist der Reformation*, ii, 146, 151; Menzel, *Neuere Geschichte der Deutschen*, i, 115.

[43] Véase la mejor de sus biografías, Jürgens, *Luther's Leben*, iii, 601

[44] «Quid hoc ad me? qui sciam etiam Turcam honorandum et ferendum

potestatis gratia. Quia certus sum non nisi volente Deo ullam potestatem consistere» (De Wette, i, 236).

[45] «Ante todo, le ruego que no contribuya a apaciguar al Conde Alberto en estos asuntos, sino que le deje seguir como ha empezado... Anímele a continuar con energía, a dejar las cosas en manos de Dios y a obedecer su divino mandamiento de manejar la espada mientras pueda hacerlo.» «No permitáis que esto os perturbe demasiado, porque redundará en beneficio de muchas almas que se aterrorizarán y se salvarán.» «Si entre ellos hay personas inocentes, es seguro que Dios los salvará y preservará como hizo con Lot y Jeremías. Si no lo hace, entonces es que en realidad no son inocentes... Debemos rogar por ellos para que obedezcan; por lo demás, estos no son tiempos para la compasión. Dejad simplemente que las armas se las entiendan con ellos.» «Sentio melius omnes rusticos caedi quam principes et magistratus, eo quod rustici sine auctoritate Dei gladium accipiunt. Quam nequitiam Satanae sequi non potest nisi mera Satanica vastitas regni Dei, et mundi principes etsi excedunt, tamen gladium auctoritate Dei gerunt. Ibi utrumque regnum consistere potest, quare nulla misericordia, nulla patientia rusticis debetur, sed ira et indignatio Dei et hominum» (De Wette, ii, 653, 655, 666, 669, 671).

[46] «Wir lehren die christliche Obligkeit möge nicht nur, sondern solle auch sich der Religion und Glaubenssachen mit Ernst annehmen ; davon halten die Wiedertäufer steif das Widerspiel, welches sie auch zum Theil gemein haben mit den Prälaten der römischen Kirche» (Declaración de los Protestantes, citada en Jörg, *Deutschland von 1522 bis 1526*, p. 709).

[47] «Respecto a tu pregunta sobre cómo deben ser castigados, yo no los considero blasfemos, sino que los veo como a los turcos o falsos cristianos, a quienes el poder civil no debe castigar, al menos corporalmente. Pero si rehúsan reconocer y obedecer a la autoridad civil, entonces pierden todo lo que son y lo que tienen porque la sedición y el asesinato se hallan ciertamente en sus corazones» (De Wette, ii, 622; la opinión de Osiander en Jörg, p. 706).

[48] «Dass in dem Urtheil und desselben öffentlicher Verkündigung keines Irrthums oder Ketzerein... sondern allein der Aufbruch and fürgenommen Morderei, die ihm doch laut seiner Ursicht nie lieb gewesen werde» (Jörg, p. 708).

[49] «Principes nostri non cogunt ad fidem et Evangelium, sed cohebent externas abominationes» (De Wette, iii, 50). «Wenn die weltliche Obrigkeit die Verbrechen wider die zweite Gesetzestafel bestrafen, und aus menschlichen Gesellschaft tilgen solle, wie vielmehr denn die Verbrechen wider die erste?» (Lutero, *apud* Bucholtz, *Geschichte Ferdinands I*, iii, 571).

[50] Planck, iv, 61, explica por qué no se pensó en esto.

[51] Linde, *Staatskirche*, p. 23. «De Papst sammt seinem Hayfen glaub nicht; darum bekennen wir, er werde nicht selig, das ist verdammt werden» (*Table-Talk*, ii, 350).

[52] Kaltenborn, *Vorläufer des Grotius*, 208.

[53] Möhler, *Symbolik*, 428.

[54] «Quodsi unam legem Mosi cogimur servare, eadem ratione et circumcidemur, et totam legem servare oportebit... Nunc vero non sumus amplius sub lege Mosi, sed subjecti legibus civilibus in talibus rebus» (Lutero a Barnes, septiembre 5, 1531; De Wette, iv, 296).

[55] «Todas las cosas que hicieron los Patriarcas en el Antiguo Testamento debían ser libres y no estar prohibidas. La circuncisión está abolida, pero no de modo que sea un pecado practicarla; de ser opcional, no sería algo pecaminoso, pero tampoco totalmente aceptable. De la misma manera, no está prohibido que un hombre tenga más de una mujer. Incluso hoy en día no podría prohibirlo, aunque no lo recomendaría» (Comentario del Génesis, 1528; ver Jarcke, *Studien*, p. 108). «Ego sane fateor, me non posse prohibere, siquis plures velit uxores ducere , nec repugnat sacris literis: verum tamen apud Christianos id exempli nollem primo introduci, apud quos decet etiam ea intermittere, quae licita sunt, pro vitando scandalo, et pro honestate vitae» (De Wette, ii, 459), enero 13, 1524). «De estos ejemplos de bigamia (Lamech, Jacob) no puede deducirse ninguna ley para los tiempos actuales. Y esos ejemplos no tienen poder entre nosotros los cristianos, porque nosotros vivimos bajo nuestras autoridades y estamos sujetos a nuestras leyes civiles» (*Table-Talk*, v, 64)

[56] «Antequam tale repudium, probarem potius regi permitterem alteram reginam quoque ducere, et exemplo patrum et regum duas simul uxores seu reginas habere... Si peccavit ducendo uxorem fratris mortui, peccavit in legem humanam seu civilem; si autem repudiaverit, peccabit in legem mere divinam» (De Wette, iv, 296). «Haud dubio rex Angliae uxorem fratris mortui ductam retinere potest... docendus quod has res politicas commiserit Deus magistratibus, necque nos alligaverit ad Moisen... Si vult rex successioni prospicere, quanto satius est, id facere sine infamia prioris conjugii. Ac potest id fieri sine ullo periculo conscientiae cujuscunque aut famae per polygamiam. Etsi enim non velim concedere polygamiam vulgo, dixi enim supra, nos non ferre leges, tamen in hoc casu propter magnam utilitatem regni, fortassis etiam propter conscientiam regis, ita pronuncio: tutissimum esse regis, si ducat secundam uxorem, priore non abjecta, quia certum est polygamiam non esse prohibitam jure divino, nec res est omino inusitata» (*Melanchthonis opera*, ed. Brestschneider, ii, 524, 526). «Nolumus esse auctores divortii, cum conjugium cum jure divino non pugnet. Hi, qui diversum pronunciant, terribiliter exaggerant et exasperant jus divinum. Nos contra exaggeramus in rebus politicis auctoritatem magistratus, quae profecto non est levis, multaque justa sunt propter magistratus auctoritatem, quae alioqui in dubium vocantur» (Melanchthon a Bucer, Brestschneider, ii, 552).

[57] «Suadere non possumus ut introducatur publice et velut lege sanciantur permissio, plures quam unam uxores ducendi... Primum ante omnia cavendum, ne haec res inducatur in orbem ad modum legis, quam sequendi libera omnibus sit potestas. Deinde considerare dignetur vestra celsitudo scandalum, nimirum quod Evangelio hostes exclamaturi sint, nos similes esse Anabaptistis, qui plures simul

duxerunt uxores» (De Wette, v, 236. Firmado por Lutero, Melanchthon y Bucer).

[58] «El que se cree sabio nunca estará satisfecho con las cosas que hacen los demás. Debe hacer algo por sí mismo, y lo que haga debe ser mejor que todo lo demás. Este loco (Copérnico) quiere trastocar toda la ciencia de la astronomía. Pero, como nos dicen las Sagradas Escrituras, Josué dijo al sol, y no a la tierra, que no se moviera» (*Table-Talk*, iv, 575).

[59] «Das ist die christliche Freiheit, der einige Glaube, der da macht, nicht dass wir müssig gehen oder übel thum mögen, sondern dass wir keines Werkes bedürfen, die Frömmigkeit und Seligkeit zu erlangen» (*Sermon von der Freiheit*). Un historiador protestante que cita este párrafo continúa diciendo: «Por otra parte, debe disciplinarse el cuerpo por todos los medios para que obedezca y no sea una carga para el hombre interior. La servidumbre exterior, por lo tanto, colabora en el progreso hacia la libertad interior» (Bensen, *Geschichte des Bauernkriegs*, 269).

[60] *Werke*, x, 413.

[61] «Según las Escrituras, no es en absoluto adecuado que aquel que se dice cristiano se oponga a sus superiores que con el permiso de Dios actúan justa o injustamente. Por el contrario, un cristiano debe sufrir la violencia y el error, especialmente si vienen de sus superiores. Mientras el emperador siga siendo emperador y los príncipes sigan siendo príncipes, aunque transgredan todos los mandatos de Dios, incluso aunque sean paganos y no cumplan con sus compromisos ni con su deber... el pecado no suspende la autoridad ni la obediencia» (De Wette, iii, 560).

[62] Ranke, *Reformation*, iii, 183.

[63] Ranke, iv, 7; Jürgens, iii, 601.

[64] Newman, *Lectures on Justification*, p. 386.

[65] «Was durch ordentliche Gewalt geschieht, ist nicht für Aufruhr zu halten» (Bensen, p. 269; Jarcke, *Studien*, p. 312; Janet, ii, 40).

[66] «Los príncipes y todos los gobernantes, por muy piadosos y temerosos de Dios que puedan ser, no pueden desempeñar su cargo y su administración temporal sin caer en el pecado... no pueden ser siempre tan perfectamente justos y afortunados como algunos sabihondos suponen. Por lo tanto, por encima de todo lo demás, de lo que están necesitados es del perdón de sus pecados» (Véase Kaltenborn, p. 209).

[67] «Desde tiempos remotos, bajo el Papado, los príncipes y los señores, y todos los jueces, se mostraron muy timoratos respecto al derramamiento de sangre y al castigo de los ladrones, asesinos, bandidos y cualquier otro agente del mal. Porque no sabían cómo distinguir al individuo particular que no desempeña ningún cargo del que sí lo hace y está encargado del deber de castigar... El verdugo tenía siempre que hacer penitencia y disculparse de antemano con el criminal convicto por lo que le iba a hacer como si fuera algo malo y pecaminoso.» «Así, los monjes les persuadían de que debían ser clementes, indulgentes y pacíficos. Pero las autoridades, príncipes y señores, no debieran ser misericordiosos» (*Table-Talk*, iv).

159, 160).

[68] «Den weltlichen Bann sollten Könige und Keiser wieder aufrichten, denn wir können ihn nicht anrichten... Aber so wir nicht können die Sünde des Lebens bannen und strafen, so bannen wir doch die Sünde der Lehre» (Bruns, *Luthers Predigten*, 63).

[69] «Wo sie solche Rottengeister würden zulassen und leiden, so sie es doch wehren und verkommen können, würden sie ihre Gewissen gräulich beschweren, und vielleicht nimmermehr wieder stillen können, nicht allein der Seelen halben, die dadurch verführt und verdammt werden... sondern auch der ganzen heiligen Kirchen halben» (De Wette, iv, 355).

[70] «Nu ist alle Abgötterey gegen die Messe ein geringes» (De Wette, v, 191; sec. iv, 307).

[71] Bucholtz, iii, 570.

[72] «Sie aber verachten die Schrift muthwilliglich, darum wären sie billig aus der einigen Ursach zu stillen, oder nicht zu leiden» (De Wette, iii, 90).

[73] «Wollen sie aber wie die Juden seyn, nicht Christen heissen, noch Keisers Glieder, sondern sich lassen Christus und Keisers Feinde nennen, wie die Juden; wohlan, so wollen wir's auch leiden, dass sie in ihren Synagogen, wie die Juden, verschlossen lästern, so lang sie wollen» (De Wette, iv, 94).

[74] Riffel, *Kirchengeschichte*, ii, 9; *Table-Talk*, iii, 175.

[75] «Ego ab initio, cum primum coepi nasse Ciconiam et Ciconiae factionem, unde hoc totum genus Anabaptistarum exortum est, fui stulte clemens. Sentiebant enim et alii haereticos non esse ferro opprimendos. Et tunc dux Fridericus vehementer iratus erat Ciconiae: ac nisi a nobis tectus esset, fuisset de homine furioso et perditae malo sumptum supplicium. Nunc me ejus clementiae non parum paenitet... Brentius nimis clemens est» (Bretschneider, ii, 17 feb. 1530).

[76] «Sed objiciunt exemplum nobis periculosum: si haec pertinent ad magistratus, quoties igitur magistratus judicabit aliquos errare, saeviet in eos. Caesar igitur debet nos opprimere, quoniam ita judicat nos errare. Respondeo: certe debet errores et prohibere et punire... Non est enim solius Caesaris cognitio, sicut in urbibus haec cognitio non est tantum magistratus prophani, sed est doctorum. Viderit igitur magistratus ut recte judicet» (Bretschneider, ii, 712). «Deliberint igitur principes, non cum tyrannis, non cum pontificibus, non cum hypocritis, monachis et aliis, sed cum ipsa Evangelii voce, cum probatis scriptoribus» (Bretschneider, iii, 254).

[77] «Quare ita sentias, magistratum debere uti summa severitate in coercendis hujusmodi spiritibus... Sines igitur novis exemplis timorem incuti multitudini... ad haec notae tibi sint causae seditionum, quas gladio prohibere oportet... Propterea sentio de his qui etiamsi non defendunt seditiosos articulos, habent manifeste blasphemias, quod interfici a magistratu debeant» (ii, 17, 18). «De Anabaptistis tulimus hic in genere sententiam: quia constat sectam diabolicam esse, non esse tolerandam: dissipari enim ecclesias per eos, cum ipsi nullam habeant certam

doctrinam... Ideo in capita factionum in singulis locis ultima supplicia constituenda esse iudicavimus» (ii, 549). «Es claro que es deber del gobierno secular castigar la blasfemia, la falsa doctrina y la herejía en el cuerpo de aquellos que son culpables de ellas. Puesto que es evidente que existen grandes errores en los artículos de la secta anabaptista, la conclusión es que en este caso de obstinación deben ser castigados con la muerte» (iii, 199). «Propter hanc causam Deus ordinavit politias ut Evangelium propagari possit... nec revocamus politiam Moysi, sed lex moralis perpetua est omnium aetatum... quandocumque constat doctrinam esse impiam, nihil dubium est quin sanior pars Ecclesiae debeat malos pastores remove et abolere impios cultus. Et hanc emendationem praecipue adjuvare debent magistratus, tanquam potiora membra Ecclesiae» (iii, 242, 244). «Thammerus, qui Mahometicas seu Ethnicas opiniones spargit, vagatur in diocesi Mindensi, quem publicis suppliciis adficere debebant... Evomuit blasphemias, quae refutandae sunt non tantum disputatione aut scriptis, sed etiam officio pii magistratus» (ix, 125, 131).

[78] «Voco autem blasphemos qui articulos habent, qui proprie non pertinent ad civilem statum, sed continent 'theorias' ut de divinitate Christi et similes. Etsi enim gradus quidam sunt, tamen huc etiam refero baptismum infantum... Quia magistratus commissa est tutela totius legis, quod attinet ad externam disciplinam et externa facta. Quare delicta externa contra primam tabulam prohibere ac punire debet... Quare non solum concessum est, sed etiam mandatum est magistratui, impias doctrinas abolere, et tuere pias in suis dictionibus» (ii, 711). «Ecclesiastica potestas tantum iudicat et excommunicat haereticos, non occidit. Sed potestas civilis debet constituere poenas et supplicia in haereticos, sicut in blasphemos constituit supplicia... Non enim plectitur fides, sed haeresis» (xii, 697).

[79] «Notum est etiam, quosdam tetra et 'dyspsema' dixisse de sanguine Christi, et exempli causa» (viii, 553). «Argumentatur ille praestigiator (Schwenkfeld), verum externum non esse medium, quo Deus est efficax. Talis sophistica principum severitate compescenda erat» (ix, 579).

[80] «El oficio de predicador es distinto del del gobernante, aunque los dos deben contribuir a la gloria de Dios. Los príncipes no deben proteger exclusivamente la vida y los bienes de sus súbditos, sino que su principal función es promover la gloria de Dios y evitar la blasfemia y la idolatría (iii, 199). «Errant igitur magistratus, qui divellunt gubernationem a fine, et se tantum pacis ac ventris custodes esse existimant... At si tantum venter curandus esset, quid differrent principes ab armentariis? Nam longe aliter sentiendum est. Politias divinitus admirabili sapientia et bonitate constitutas esse, non tantum ad quaerenda et fruenda ventris bona, sed multo magis, ut Deus in societate innotescat, ut aeterna bona quaerantur» (iii, 246).

[81] «Necque illa barbarica excusatio audienda est, leges illas pertinere ad politiam Mosaicam, non ad nostram. Ut Decalogus ipse ad omnes pertinet, ita iudex ubique omnia Decalogi officia in externa disciplina tueatur» (viii, 520).

[82] «Legi scriptum tuum, in quo refutasti luculentur horrendas Serveti

blasphemias, ac filio Dei gratias ago, qui fuit 'brabentex' hujus tui agonis. Tibi quoque Ecclesia et nunc et ad posteros graditudinem debet et debebit. Tuo iudicio prorsus adsentior. Affirmo etiam, vestros magistratus juste fecisse, quod hominem blasphemum, re ordine iudicata, interfecerunt» (Melanchthon a Calvino, Bretschneider, viii, 362). «Iudico etiam Senatam Genevensis recte fecisse, quod hominem pertinacem et non omissurum blasphemias adversus filium Dei, sublato Serveto Arragone pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum» (ix, 133).

[83] «Abusus missae per magistratus debet tolli. Non aliter, atque sustulit aeneum serpentem Ezechias, aut excelsa demolitus est Josias» (i, 480). «Politis magistratibus severissime mandatum est, ut suo quisque loco manibus et armis tollant statuas, ad quas fiunt hominum concursus et invocationem, et puniant supplicii corporum insanabiles, qui idolorum cultum pertinaciter retinent, aut blasphemias serunt» (ix, 77).

[84] «Si la comunidad francesa e inglesa de Frankfort compartieron los errores de Servet o de Thamer, o de los otros enemigos de los Símbolos, o los errores de los anabaptistas sobre el bautismo de los niños en contra de la autoridad del Estado, etc., yo recomendaría y aconsejaría sincera y vigorosamente que se les apartara inmediatamente. Porque el poder civil está obligado a evitar y a castigar la blasfemia probada y la sedición. Pero entiendo que esta comunidad es ortodoxa en los artículos simbólicos sobre el hijo de Dios y en otros artículos del Símbolo... Si en cada ciudad se preguntara a los ciudadanos sobre su fe, qué de problemas y confusión no se producirían en muchos países y ciudades» (ix, 179).

[85] Schmidt, *Philipp Melanchthon*, p. 640. Sus exhortaciones al Landgrave para que acabara con los zwinglianos son características: «Los zwinglianos, sin esperar al Consejo, persiguen a los papistas y a los anabaptistas. ¿Por qué debería estar mal que otros prohibieran su indefendible doctrina al margen del Consejo?» Philip replicó: «Creo sinceramente que no es correcto prohibir una doctrina que ni contradice los artículos de la fe ni anima a la sedición... Cuando Lutero comenzó a escribir y a predicar, amonestó e instruyó al gobierno diciendo que no tenía derecho a prohibir libros o a impedir la predicación y que sus competencias no se extendían tanto, sino que sólo debía ejercer su gobierno sobre vidas y bienes... Nunca antes había oído que los zwinglianos persiguieran a los papistas. Pero si así eliminan los abusos, no sería injusto, puesto que los papistas desean merecer el cielo por sus obras y blasfeman contra el hijo de Dios. Tampoco está mal que persigan a los anabaptistas, porque su doctrina es en parte sediciosa.» Los teólogos contestaron: «Si por la gracia de Dios nuestra doctrina verdadera y necesaria es tolerada como en otro tiempo lo ha sido —aunque a regañadientes— por el emperador, pensamos que no deberíamos evitarlo asumiendo la defensa de la doctrina de Zwinglio, por si esta no fuera a ser tolerada... En cuanto al argumento de que deberíamos perdonar al pueblo mientras se persigue a los líderes, nuestra respuesta es que no se trata de una cuestión de personas, sino solamente de doctrina, tanto si es falsa como si es

verdadera» (Correspondencia de Brenz y Melanchthon con el Landgrave Felipe de Hesse, Bretshneider, ii. 95, 98, 101).

- [86] Hardwicke, *Reformation*, p. 274.
- [87] Seidemann, *Thomas Münzer*, p. 35.
- [88] Schenkel, iii, 381.
- [89] Heinrich Grosbeck's *Bericht*, ed. Cornelius, p. 19.
- [90] Herzog, *Encyclopädie für protestantische Theologie*, ii, 418.
- [91] Bussierre, *Establishment du Protestantisme en Alsace*, p.429.
- [92] Baum, *Capito und Butzer*, p. 489.
- [93] Baum, p. 492; Erbkam, *Protestantische Sekten*, p. 581.
- [94] Ursinos le escribe a Bullinger: «Liberavit nos Deus ab idolatria: succedit licentia infinita et horribilis divini nominis, ecclesiae doctrinae purioris et sacramentorum prophanatio et sub pedibus porcorum et canum, conniventibus atque utinam non defendentibus iis qui prohibere suo loco debebant, conculcatio» (Sudhoff, *Oleviannus und Ursinus*, p.340).
- [95] «Adserere audemus, neminem magistratum recte gerere ne posse quidem, nisi Christianus sit» (Zwinglio, *Opera*, iii, 296). «Si no proceden de un modo fraternal y si proceden contra los mandatos de Cristo, entonces deja que sean depuestos en el nombre de Dios» (Schenkel, iii, 362).
- [96] Christoffel, *Huldreich Wzingli*, p. 251.
- [97] El consejo de Zwinglio a los protestantes de St. Gall, en Pressel, *Joachim Vadian*, p. 45.
- [98] Pestalozzi, *Heinrich Bullinger*, p. 95.
- [99] *Ibid.*, *Leo Judä*, p. 50.
- [100] Pestalozzi, *Heinrich Bullinger*, p. 146.
- [101] *Ibid.*, p. 149.
- [102] *Ibid.*, p. 270.
- [103] Pestalozzi, *Heinrich Bullinger*, p. 426.
- [104] En el año 1555 escribe a Socino: «Yo también soy de los que opinan que se debe atajar la herejía con la espada espiritual... Al principio los luteranos no comprendieron que se debía castigar y reprimir a los sectarios, pero tras la caída de Münster, cuando perecieron miles de pobres hombres descarriados, muchos de ellos ortodoxos, se vieron obligados a admitir que el gobierno haría mejor no solamente en reprimir a los hombres que yerran, sino también en ejecutar a los pocos que merezcan la muerte para proteger así a miles de ciudadanos» (*Ibid.*, p. 428).
- [105] *Leben Oekolampads*, ii, 197.
- [106] *Ibid.*, 189.
- [107] *Ibid.*, 206.
- [108] Herzog, *Leben Oekolampads*, ii, 195. Herzog excusa la severidad de los luteranos en Basilea por el trato aún más severo que los seguidores de la Reforma en Suiza recibieron de las iglesias luteranas (*Ibid.*, 213).
- [109] Hundeshagen, *Conflikte des Zwinglianismus und Calvinismus*, 41.

[110] «Huc spectat (politia)... ne idolatria, ne in Dei nomen sacrilega, ne adversus ejus veritatem blasphemiae aliaeque religionis offensiones publice emergant ac in populum spargantur... Politicam ordinationem probo, quae in hoc incumbit, ne vera religio, quae Dei legi continetur, palam, publicisque sacrilegiis impune violetur» (*Institutio Christianae Religionis*, ed. Tholuck, ii, 477). «Hoc ergo summopere requiritur a regibus, ut gladio quo praediti sunt utantur ad cultum Dei asserendum» (*Praelectiones in Prophetas, Opera*, v, 233, ed. 1667).

[111] «Huic etiam colligere promptum est, quam stulta fuerit imaginatio eorum qui volebant usum gladii tollere e mundo, Evangelii praetextu. Scimus Anabaptistas fuisse tumultuosos, quasi totus ordo politicus repugnaret Christi regno, quia regnum Christi continetur sola doctrina; deinde nulla futura sit vis. Hoc quidem verum esset, si essemus in hoc mundo angeli: sed quemadmodum jam dixi, exiguus est piorum numerus: ideo necesse est reliquam turbam cohiberi violento freno: quia permixti sunt filii Dei vel saevis belluis, vel vulpibus et fraudulentis hominibus» (*Pr. in Michaeam*, v, 310). «In quo non suam modo inscitiam, sed diabolicum fastum produnt, dum perfectionem sibi arrogat; cujus ne centesima quidem pars in illis conspicitur» (*Institutio*, ii, 478).

[112] «Tota igitur excellentia, tota dignitas, toda potentia Ecclesiae debet huc referri, ut omnia subjaceant Deo, et quidquid erit in gentibus hoc totum sit sacrum, ut scilicet cultus Dei tam apud victores quam apud victos vigeat» (*Pr. in Michaeam*, v, 317).

[113] «Ita tollitur offensio, quae multos imperitos fallit, dum metuunt ne hoc praetextu ad serviendum armentur Papae carnifices.» Calvino conocía por experiencia la imprudencia del lenguaje de Lutero. «In Gallis proceres in excusanda saevitia immani allegant auctoritatem Lutheri» (Melanchthon, *Opera*, v, 176).

[114] «Vous avez deux espèces de mutins qui se sont eslevez entre le roy et l'estat du royaume: Les uns sont gens fantastiques, qui sous couleur de l'évangile voudroient mettre tout en confusion. Les autres sont gens obstinés aux superstitions de l'Antechriste de Rome. Tous ensemble méritent bien d'estre réprimés par le glayve qui vous est commis, veu qu'ils s'attaschent non seulement au roy, mais à Dieu qui l'a assis au siège royal» (Calvino a Somerset, Oct. 22, 1540; *Lettres de Calvin*, et. Bonnet, i, 267. Véase también Henry, *Leben Calvins*, ii, Apénd. 30).

[115] «Abdicant enim se potestate terreni principes dum insurgunt contra Deum: imo indigni sunt qui censeantur in hominum numero. Potius ergo conspuere oportet in ipsorum capita, quam illis parere, ubi ita proterviunt ut velint etiam spoliare Deum jure suo, et quasi occupare solium ejus, acsi possent eum a coelo detrahere» (*Pr. in Danielelem*, v., 91).

[116] «Quant au serment qu'on vous a contraincte de faire, comme vous avez failli et offensé Dieu en le faisant, aussi n'estes-vous tenue de le garder» (Calvino a la duquesa de Ferrara, Bonnet, II, 338). Ella hizo juramento, a la muerte de su esposo, de no mantener correspondencia con Calvino.

[117] «In aulis regum videmus primas teneri a bestiis. Nam hodie, ne

repetamus veteres historias, ut reges fere omnes fatui sunt ac bruti, ita etiam sunt quasi equi et asini brutorum animalium... Reges sunt hodie fere mancipia» (*Pr. in Daniele*, v, 82). «Videmus enim ut hodie quoque pro sua libidine commoveant totum orbem principes; quia produnt alii aliis innoxios populos, et exercent foedam nundinationem, dum quisque commodum suum venatur, et sine ullo pudore, tantum ut augeat suam potentiam, alios tradit in manum inimici» (*Pr. in Nahum*, v, 363). «Hodie pudet reges aliquid prae se ferre humanum, sed omnes gestus accommodat ad tyrannidem» (*Pr. in Jeremiam*, v, 257).

[118] «Sur ce que je vous avais allégué, que David nous instruit par son exemple de haïr les ennemis de Dieu, vous repondez que c'estoit pour ce temps-là duquel sous la loi de rigueur il estoit permis de haïr les ennemis. Or, madame, ceste glose seroit pour renverser toute l'Escriture, et partant il la fault fuir comme une peste mortelle... Combien que j'aye tousjours prié Dieu de luy faire mercy, si est-ce que j'ay souvent désiré que Dieu mist la main sur luy (Guise) pour en deslivrer son Eglise, s'il ne le vouloit convertir » (Calvino a la duquesa de Ferrara, Bonnet, ii, 551). En este aspecto Lutero era igual de poco escrupuloso. «Este año en nuestras oraciones debemos pedir la muerte del duque Maurice, debemos matarlo con ellas. Porque será un hombre malvado» (MS. citado en Döllinger, *Reformation*, iii, 266).

[119] «Quod de praepostero nostrorum fervore scribis, verissimum est, neque tamen ulla occurrit moderandi ratio, quia sanis consiliis non obtemperant. Passim denuntio, si judex essem, me non minus severe in rabiosos, istos impetus vindicaturum, quam rex suis edictis mandat. Pergendum nihilominus, quando nos Deus voluit stultis esse debitores» (Calvino a Beza; Henry, *Leben Calvins*, iii, Apénd.164).

[120] «Il n'a tenu qu'à moi que, devant la guerre, gens de faict et d'exécution ne se soyent efforcez de l'exterminer du monde (Guise) lesquels ont esté retenus par ma seule exhortation» (Bonnet, ii, 553).

[121] «Hoc nobis si assidue ob animos et oculos obversetur, eodem decreto constitui etiam nequissimos reges, quo regnum auctoritas statuitur; nunquam in animum nobis seditiosae illae cogitationes venient, tractadum esse pro meritis regem nec aequum privatis hominibus semper loquor. Nam si qui nunc sint populares magistratus ad moderandum regum libidinem constituti (quales olim erant... ephori... tribuni... demarchi: et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, quum primarios conventus peragunt)... illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto» (*Institutio*, ii, 493, 495).

[122] «Quum ergo ita licentiose omnia sibi permittent (Donatistae), volebant tamen impuni manere sua scelera: et in primis tenebant hoc principium: non esse poenas sumendas, si quis ab aliis dissideret in religionis doctrina: quemadmodum hodie videmus quosdam de hac re nimis cupide contendere. Certum est quid cupiant. Nam si quis ipsos respiciat, sunt impii Dei contemptores: salten vellent nihil certum esse in religione; ideo labefactare, et quantum in se est etiam

convellere nituntur omnia pietatis principia. Ut ergo liceat ipsis evomere virus suum, ideo tantopere litigant pro impunitate, et negant poenas de haereticis et blasphemis sumendas esse» (*Pr. in Danielem*, v, 51).

[123] «Defensio Orthodoxae Fidei... ubi ostenditur Haereticos jure gladii coercendos esse», 1554.

[124] «Non modo liberum esse magistratibus poenas sumere de coelestis doctrinae corruptoribus, sed divinitus esse mandatum, ut pestiferis erroribus impunitatem dare nequeant, quin desciscant ab officii sui fide... Nunc vero quisquis haereticis et blasphemis injuste poenam infligi contenderet, sciens et volens se obstringet blasphemiae reatu... Ubi a suis fundamentis convellitur religio, detestandae in Deum blasphemiae proferuntur, impiis et pestiferis dogmatibus in exitium rapiuntur animae; denique ubi palam defectio ab unico Deo puraque doctrina tentatur, ad extremum illud remedium descendere necesse» (véase Schenkel, iii, 389; Dyer, *Life of Calvin*, p. 354; Henry, iii, 234).

[125] *De Haereticis an sint persequendi*, Magdeburgi, 1554. Chataillon, a quien generalmente se le atribuye, no fue el autor (véase Heppe, *Theodor Beza*, p. 37).

[126] Hallam, *Literature of Europe*, 11, 81; Sclosser, *Leben des Beza*, p. 55. Esto queda probado por el siguiente párrafo de la dedicatoria: «Lo digo no por favorecer a los herejes a los que aborrezco, sino porque hay aquí dos peligrosos escollos que deben evitarse. En primer lugar, que nadie debe ser considerado hereje cuando no lo es... y que debe distinguirse a un auténtico rebelde de un cristiano que, siguiendo la enseñanza y el ejemplo de su Maestro, se separa necesariamente de los malvados e incrédulos. El otro peligro es que los verdaderos herejes no sean tan duramente castigados como requiere la disciplina de la Iglesia» (Baum, *Theodor Beza*, i, 215).

[127] «Multis piis hominibus in Gallia exustis grave passim apud Germanos odium ignes illi excitaverant, sparsi sunt, ejus restinguendi causa, improbi ac mendaces libelli, non alios tam crudeliter tractari, quam Anabaptistas ac tubulentos homines, qui perversis deliriis non religionem modo sed totum ordinem politicum convellerent... Haec mihi edendae Institutionis causa fuit, primum ut ab iniusta contumelia vindicarem fratres meos, quorum mors pretiosa erat in conspectu Domini; deinde quum multis miseris eadem visitarent supplicia, pro illis dolor saltem aliquis et sollicitudo exteras gentes tangeret» (*Praefatio in Psalmos*. Véase «Historia Litteraria de Calvini Institutione», en *Scrinium Antiquarium*, ii, 452).

[128] Baum, i, 206. «Telles gens —dice Calvino— seroient contents qu'il n'y eut ne loy, ne bride au monde. Voilà pourquoy ils sont basti ce beau livre *De non comburendis Haereticis*, où ils ont falsifié les noms tant des villes que des personnes, non pour aultre cause sinon pource que le dit livre est farcy de blasphèmes insupportables» (Bonnet, ii, 18).

[129] *De Haereticis a civili Magistratu puniendis*, 1554.

[130] «Absit autem a nobis, ut in eos, qui vel simplicitate peccant, sine aliorum pernicie et insigni blasphemia, vel in explicando quopiam Scripturae loco dissident

a recepta opinione, magistratum armemus» (*Tractatus Theologici*, i, 95).

[131] Esta fue una práctica que en ocasiones se siguió en los países católicos donde la herejía y la traición eran equivalentes. El duque Guillermo de Baviera ordenó que quemaran a los anabaptistas recalcitrantes; a los que se retractaran debían cortarles la cabeza. «Welcher revocir, den soll man köpfen; welcher nicht revocir, den soll man brennen» (Jörg, p. 717).

[132] «Ex quibus omnibus una conjunctio efficitur, istos quibus haeretici videntur non esse puniendi, opinionem in Ecclesiam Dei conari longe omnium pestilentissimam invehere et ex diametro repugnantem doctrinae primum a Deo Patre proditae, deinde a Christo instauratae, ab universa denique Ecclesia orthodoxa perpetuo consensu usurpatae, ut mihi quidem magis absurde facere videantur quam si sacrilegas aut parricidas puniendos negarent, quum sint istis omnibus haeretici infinitis partibus deteriores» (*Tract. Theol.*, i, 143).

[133] «Verum est quod correctione non exspectata Ananiam et Sapphiram occidit Petrus. Quia Spiritus Sanctus tunc maxime vigens, quem spreverant, docebat esse incorrigibiles, in malitia obstinatos. Hoc crimen est morte simpliciter dignum et apud Deum et apud homines. In aliis autem criminibus, ubi Spiritus Sanctus speciale quid non docet, ubi non est inveterata malitia, aut obstinatio certa non apparet aut atrocitas magna, correctionem per alias castigationes sperare potius debemus» (Servetus, *Restitutio Christianismi*, 656; Henry, iii, 235).

[134] «Nam si venerit, modo valeat mea auctoritas, vivum exire nunquam patiar» (Calvino a Farel, en Henry, iii, Apénd. 65; Audin, *Vie de Calvin*, ii, 314; Dyer, 544).

[135] «Spero capitale saltem fore iudicium: poenae vero atrocitatem remitti cupio» (Calvino a Farel, Henry, iii, 189). Henry no hace ningún esfuerzo para exculpar a Calvino de la muerte de Servet. Sin embargo, algunos años más tarde propuso que se celebrara en la Iglesia de Ginebra el trescientos aniversario de la ejecución con un acto solemne. «En este acto se debe declarar con un contenido y en una forma acorde con nuestros principios, que en el pasado las autoridades de Ginebra se equivocaron; proclamar en voz alta la tolerancia, que es la verdadera corona de nuestra Iglesia, y se debe rendir a Calvino el honor que se merece, porque no tuvo nada que ver en el asunto (*parce qu'il n'a pas trempé dans cette affaire*) del que injustamente le hicieron responsable.» Aún supera la impudicia de esta declaración el editor de una publicación periódica francesa que extractamos aquí. Como glosa a las palabras de nuestro paréntesis añade la siguiente nota: «Lo subrayamos, a efectos de llamar la atención sobre la opinión del Dr. Henry, que tan profundamente conoce todo el asunto» (*Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, ii, 114).

[136] «Qui scripserunt de non plectendis haereticis, semper mihi visi sunt non parum errare» (Farel a Blaarer, Henry, iii, 202). Durante el juicio escribió a Calvino: «Si deseas rebajar el horrible castigo actuarás como un amigo de tus más peligrosos enemigos. A mí mismo me consideraría merecedor de la muerte, si

apartara a alguien de la verdadera fe. No puedo juzgar a otro de manera diferente a como me juzgo a mí mismo» (Schmidt, *Farel und Viret*, p. 33). Antes de que se pronunciara la sentencia, Bullinger escribió a Beza: «Quid vero amplissimus Senatus Genevensis ageret cum blasphemo illo nebulone Serveto. Si sapit et officium suum facit, caedis, ut totus orbis videat Genevam Christi gloriam cupere servatam»» (Baum, i, 204). En relación a Socino escribió: «Sentio ego spirituali gladio abscindendos esse homines haereticos» (Henry, iii, 225). Pedro Mártir Vermili dio también su adhesión a la política de Calvino: «De Serveto Hispano, quid aliud dicam non habeo, nisi eum fuisse genuinum Diaboli filium, cujus pestifera et detestanda doctrina undique profliganda est, neque magistratus, qui de illo supplicium extremum sumpsit, accusandus est, cum emendationis nula indicia in eo possent deprehendi, illiusque blasphemiae omnino intolerabiles essent» (*Loci Communes*, 1114. Véase Schlosser, *Leben des Beza und des Peter Martyr Vermili*, 512). Zanchi, quien instigado por Bullinger, también publicó un tratado, *De Haereticis Coercendis*, dice de la obra de Beza: «Non poterit non probari summopere piis omnibus. Satis superque respondit quidem ille novis istis academicis, ita ut supervacanea et inutilis omnino videatur mea tractatio» (Baum, i, 232).

[137] «El juicio de Servet —dice un ardiente calvinista— es ilegal sólo en un punto: el crimen, si lo hay, no se ha cometido en Ginebra. Pero desde hacía mucho tiempo el Consejo había usurpado el injusto privilegio de juzgar a los extranjeros que paraban en Ginebra, aunque los crímenes de los que se les acusara no se hubieran cometido allí» (Haag, *La France Protestante*, iii, 129).

[138] *Literature of Europe*, ii, 82.

[139] Este es el argumento que esgrimieron los dos teólogos holandeses como respuesta a la consulta de Juan de Nassau en 1579: «Neque in imperio, neque in Galiis, neque in Belgio speranda esset unquam libertas in externo religionis exercitio nostri... si non diversarum religionum exercitia in una eademque provincia toleranda.... Sic igitur gladio adversus nos armabimus Pontificios, si hanc hypothesim tuebimur, quod exercitium religionis alteri parti nullum prorsus relinquere debeat» (*Scrinium Antiquarium*, i, 335).

[140] Véase *supra*, p. 160.

[141] Alusión a la creencia, divulgada por los opositores a Jacobo II, relativa al inesperado y tardío nacimiento de su hijo, de que el embarazo de la reina había sido inventado y que el recién nacido había sido introducido en su lecho dentro de un calentador.

[142] Véase nota de p. 178.

[143] *Hellen*, i, 7, 12.

[144] Andocides, *de Myst (or. Att.)*, ed. Dobson, i, 259).

[145] Madison, *Reports*, 162.

[146] *Ibid.*, 135, 138.

[147] *Ibid.*, 196.

- [148] *Ibid.*, 433.
- [149] Hamilton, *Works*, ii, 413-417.
- [150] Madison, *Reports*, 244.
- [151] Hamilton, *Works*, ii, 440.
- [152] Rayner, *Life of Jefferson*, 268.
- [153] Madison, *Reports*, 202.
- [154] *Ibid.*, 166.
- [155] *Ibid.*, 234.
- [156] Madison, *Reports*, 173.
- [157] *Ibid.*, 170.
- [158] William, *Stateman's Manual*, 268
- [159] *Reports*, 171.
- [160] Madison, *Reports*, 163.
- [161] Madison, *Reports*, 201, 212.
- [162] *Ibid.*, 218, 248.
- [163] Elliot, *Debates*, i, 35
- [164] *Federalist*, 2.
- [165] *Federalist*, 10, 51.
- [166] *Works*, ii, 414, 415.
- [167] *Works*, vi, 225.
- [168] *Memoir*, 417.
- [169] *Works*, ii, 415.
- [170] *Works*, vii, 164.
- [171] *Ibid.*, ii, 421, 450.
- [172] *L'ancien Régime et la Révolution*, p. 13.
- [173] *History of the U.S.*, vi, 70.
- [174] *l.c.*, 378.
- [175] *History of the U.S.*, v, 414.
- [176] *Works*, vii, 852.
- [177] *Works*, ii, 433.
- [178] Hildreth, *History of the U.S.*, vi, 100.
- [179] *Life*, i, 185.
- [180] *History of the U.S.*, vi, 120.
- [181] *Ibid.*, vi, 117.
- [182] *Life*, i, 187.
- [183] *Correspondence*, iv, 148.
- [184] *Life*, i, 185.
- [185] *Life of Jefferson*, 322.
- [186] *Works*, ii, 444.
- [187] Madison, *Debates*, 148.
- [188] Elliot, *Debates*, i, 450.
- [189] *Life*, i, 385.

- [190] *Life of Calhoun*, p. 34.
- [191] Calhoun, *Works*, vi, 12.
- [192] Elliot, *Debates*, iv, 272.
- [193] *Political Works*, vi, 662.
- [194] *Works*, iv, 181.
- [195] *Works*, vi, 77, 78.
- [196] *Ibid.*, vi, 31.
- [197] *Ibid.*, vi, 80.
- [198] Elliot, *Debates*, iv, 498.
- [199] *Works*, vi, 32.
- [200] *Works*, i, 7-83.
- [201] *Writings of Legaré*, i, 272.
- [202] *Quarterly Review*, ii, 522.
- [203] Elliot, *Debates*, iv, 519.
- [204] Colton, *Life of Clay*, v, 392.
- [205] Jenofonte, *Athen. Repub.*, i, 8.
- [206] *Statesman's Manual*, 953-960.
- [207] *Memoir of Webster*, p. 101.
- [208] Vol. ii, cap. vii.
- [209] Hay un párrafo notable en las cartas de Story acerca del celebrado libro de Tocqueville: «El trabajo de De Tocqueville ha obtenido una gran reputación en el extranjero fundada, en parte, en que se desconoce que para la mayor parte de sus reflexiones se había apropiado de obras americanas, siendo muy pocas el fruto de su propia observación. La mayor parte de sus materiales pueden encontrarse en el *Federalist*, y en los *Commentaries de Story*» (*Life of Story*, ii, 330).
- [210] *Life*, i, 311.
- [211] *Works*, iv, 351, 550, 553.
- [212] *Works*, vi, 68
- [213] *Memoir of Channing*, 418, 419.3
- [214] *Memoir of Channing*, 421.
- [215] Brownson, *Quarterly Review*, 1844, ii, 515, 523.
- [216] *Ibid.*, i, 84, 19.
- [217] *Works*, v, 357.
- [218] *Historical Collections of Virginia*, 128.
- [219] *Life*, ii, 307.
- [220] *Lectures on America*, p. 27.
- [221] *Works*, iv, 386.
- [222] *Works*, vi, 556, 561.
- [223] *Ibid.*, vi, 578.
- [224] *Essays and Reviews*, pp. 357, 359.
- [225] *Works*, iv, 360.
- [226] *Works*, vi, 567, 582.

- [227] *Works*, iv, 395.
- [228] *Ibid.*, 542, 556.
- [229] *Memoir of Channig*, p. 43.
- [230] *l.c.*, 35.
- [231] *Works*, iii, 609.
- [232] *Works*, 609.
- [233] *Ibid.*, 618.
- [234] *Ibid.*, 505.
- [235] Vol. lxxxvi, 477.
- [236] I Cor. vii, 21. La interpretación opuesta, común entre los comentaristas protestantes, es incompatible con los versículos 20 y 24 y con la tradición de los Padres Griegos.
- [237] Cicerón, *Somnium Scipionis*, 3.
- [238] *L'ancien Régime et la Révolution*, p. 219.
- [239] *Esquisse d' un Tableau historique des Progrès de l' Esprit humain*, pp. 285, 313.
- [240] La Harpe cita las frases siguientes elogiándolas certeramente (*Cours de Littérature*, xiv. 86, 112, 113). «La pitié est si méprisée qu'il n'y a plus d'hypocrites.» «Nous savons que toute ignorance volontaire et affectée, loin d'être une excuse, est elle-meme un crime de plus.» «Nos instructions ont dégénéré; elles se ressentent de la corruption des moeurs qu'elles combattent; elles ont perdu de leur première onction en perdant de leur ancienne simplicité. Nous nous le reprochons en gémissant, vous nous le reprochez peutêtre avec malignité; mais ne vous en prenez qu'a vous-mêmes.»
- [241] *Vid.*, p. 293.
- [242] *Esquisse*, p. 279.
- [243] *Ibid.*, p. 263
- [244] Pp. 60, 61.
- [245] *Réflexions philosophiques sur le Système de la Nature*.
- [246] Vol. xvi. Pp. 279, 284, 304, 305.
- [247] *Lettre d'un Solitaire, en Recueil de Pièces sur Damiens*, 1760, p. 146.
- [248] *Mémoires de Mme. Hausset*, p. 37.
- [249] Soulavie, *Mémoires de Louis XVI*, i, 95.
- [250] Ver la colección: *Les Efforts de la Liberté contre le Despotisme de Maupeau*, 1772, pp. 70, 75, 83.
- [251] Soulavie, ii. 208
- [252] *Moniteur*, i, 45.
- [253] *Oeuvres de Turgot*, iii, 195.
- [254] *Art de vérifier les Dates depuis 1770*, 1821, i, 18.
- [255] Montgaillard, *Histoire de France*, 1827, i, 345.
- [256] «Cette familiarité du Genevois fit sentir à cette princesse plus que les infractions des droits du roi, que le trône était ébranlé.» *Observations sur les*

ministres de finances, 1812, p. 216.

[257] Sallier, *Annales Françaises*, 1813, p. 199.

[258] Montgaillard, i, 424.

[259] *Ibid.*, p. 428.

[260] Montgaillard, p. 373.

[261] Sallier, p. 186.

[262] *Travels in France in 1787*, p. 66.

[263] Montgaillard, i, p. 358.

[264] Marmontel, *Mémoires*, iv, p. 77 sqq.

[265] Fantin Desodoards, *Histoire de France*, xxiii, 244. Ese mismo año, en 1775, Delille hizo circular una rima profética de los buenos tiempos que se avecinaban. Citamos algunos de esos versos: *Des biens on fera des lots Qui rendront les gens égaux... Du même pas marcheront Noblesse et roture; Les Français retourneront Au droit de nature Adieu parlements et lois Ducs et princes et rois!... Les Français auront des dieux à leur fantaisie.*

[266] Guibert, *Essai général de Tactique, tome i, Discours préliminaire*, pp. Ix, xiii, xix.

[267] El mayor de los Mirabeau dice en el *Ami des Hommes* (iii, 33), «la loi des plus forts fait de la révolte le droit des gens».

[268] Pp. 76, 78, 80, 85.

[269] Es la derrota definitiva de los Estuardo (jacobitas porque la dinastía comienza con Jacobo I) que lucharon por recuperar la corona que habían perdido en 1688 (N. del T.).

[270] «Observations of the Conduct of the Minority», *Works*, V. 112.

[271] Hay algunas ideas notables sobre nacionalidad en los Escritos Políticos del Conde de Maistre: «En premier lieu les nations sont quelque chose dans le monde, il n'est pas permis de les compter pour rien, de les affliger dans leurs convenances, dans leurs affections, dans leurs intérêts les plus chers... Or le traité du 30 mai anéantit complètement la Savoie; il divise l'indivisible; il partage en trois portions une malheureuse nation de 400.000 hommes, une par la langue, une par la religion, une par le caractère, une par l'habitude invétérée, une enfin par les limites naturelles... L'union de nations ne souffre pas de difficultés sur la carte géographique, mai dans la réalité, c'est autre chose; il y a des nations *immiscibles*... Je lui parlai par occasion de l'esprit italien qui s'agite dans ce moment; il (Count Nesselrode) me répondit: "Oui, Monsieur; mais cet esprit est un grand mal, car il peut gêner les arrangements de l'Italie."» (*Correspondance Diplomatique de J. de Maistre*, ii. 7, 8, 21, 25). En el mismo año, 1815, Görres escribió: «In Italien wie allerwärts ist das Volk geweckt; es will etwas grossartiges, es will Ideen haben, die, wenn es sie auch nicht ganz begreift, doch einen freien unendlichen Gesichtskreis seiner Einbildung eröffnen... Es ist reiner Naturtrieb, dass ein Volk, also scharf und deutlich in seine natürlichen Gränzen eingeschlossen, aus der Zerstreung in die Einheit sich zu sammeln sucht.» (*Werke*, ii. 20).

[272] *Considerations on Representative Government*, p. 298.

[273] Mill, *Considerations*, p. 296.

[274] «Le sentiment d'indépendance nationale est encore plus général et plus profondément gravé dans le coeur des peuples que l'amour d'une liberté constitutionnelle. Les nations les plus soumises au despotisme éprouvent ce sentiment avec autant de vivacité que les nations libres; les peuples les plus barbares le sentent même encore plus vivement que les nations policées.» (*L'Italie au Dix-neuvième Siècle*, p. 148, Paris 1821).

[275] «Remarks on the Policy of the Allies» (*Works*, V, 26, 29, 30).

[276] *Oeuvres*, i. 593, 595, ii. 717. Bossuet, en un pasaje de gran belleza sobre el amor al país, no logra acercarse a la definición política de la palabra: «La société humaine demande qu'on aime la terre où l'on habite ensemble, ou la regarde comme une mère et une nourrice commune.. Les hommes en effet se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils songent, que la même terre qui les a portés et nourris étant vivants, les recevra dans son sein quand ils seront morts» («Politique tirée de l'Écriture Sainte», *Oeuvres*, X. 317).