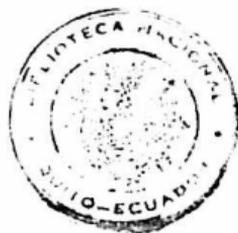


L A F O R M A N A C I O N A L



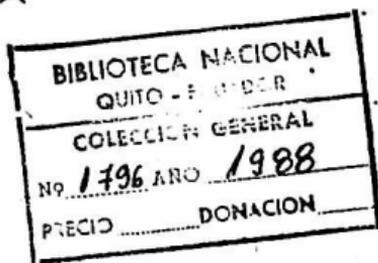
HUMBERTO GARCIA ORTIZ

LA FORMA NACIONAL

ENSAYO DE UNA SOCIOLOGIA
DE LA NACION ECUATORIANA



QUITO - ECUADOR
Imp. de la Universidad
— 1942 —



0000250 - E

DEDICATORIA:

A MIS PADRES.

INFORME DE LA COMISION

Señor Decano:

Dando cumplimiento a la comisión que se nos ha encargado, relativa al estudio de la Tesis, previa al Doctorado en Jurisprudencia y Ciencias Sociales, presentada por el señor Licenciado don Humberto García Ortiz, intitulada **LA FORMA NACIONAL.—Ensayo de una Sociología de la Nación Ecuatoriana**, tenemos a bien presentar el siguiente Informe:

Ante todo, la comisión estima que la Tesis del señor Licenciado García Ortiz, por la profundidad de la investigación, es un Trabajo que escapa de los ordinarios límites a los que frecuentemente se ciñe una tesis doctoral. Es un esfuerzo culminante de ciencia que reafirma y confirma el bien ganado prestigio de su autor, un destacado ex-profesor universitario que tuvo, en todo tiempo, el más franco aplauso por su intensa y extensa labor de Cátedra.

Desde las primeras páginas de tan interesante tesis, se puede apreciar la hondura de la investigación, el análisis lógico y racionalista, el juicio severo y documentado, que permite cristalizar a conciencia el concepto de Nación y los procesos de la forma nacional. La idea céntrica en esta Tesis es la búsqueda de las causas sociológicas que han producido el desplazamiento de la Iglesia, como organización prevaleciente, y su desviación hacia otras formas sociales varias y complejas que configuran el nuevo sentido de la humanidad europea. El Renacimiento, la Reforma, la Teoría de la Soberanía popular, el Historicismo Romántico, son capítulos medulares que preparan

el análisis mismo de la realidad nacional ecuatoriana. Obsérvese en estos Capítulos la más acertada interpretación sociológica de la historia, con un sentido original que demuestra el dominio pleno que tiene el señor Licenciado García en las disciplinas de carácter social, en la historia y en la filosofía de la historia.

Puede decirse que la Parte Segunda, relativa al estudio del Ecuador a través de las formas sociales, contiene la investigación más original y más trascendental, por el sinnúmero de valiosas conclusiones acerca de la realidad nacional del Ecuador. El juicio crítico, la interpretación del dato histórico y el postulado confirmado por la ciencia y la doctrina son verdaderamente ejemplares, sobre todo cuando aplica la teoría de la lucha de razas de Gumpłowicz al medio ecuatoriano, para afirmar que todo el devenir histórico de nuestra nacionalidad es la constante afirmación del principio de la lucha de grupos y en definitiva la dominación organizada del hombre sobre el hombre.

En conclusión, señor Decano, sin que el presente informe, pueda constituir un juicio crítico detenido, la Comisión por Ud. designada opina por la aprobación de la Tesis del señor García, calificándola de trabajo sobresaliente que constituye un magnífico aporte para la sociología nacional, y que debiera, por lo mismo, ser publicado por orden y auspicio de la Universidad Central para estímulo del autor y para eficaz ayuda de quienes aspiren a investigar los problemas nacionales con la precisión, talento y ciencia con que lo ha hecho el señor García Ortiz. Dejamos a salvo su mejor parecer.

Quito, a 23 de Enero de 1940.

(f) **Dr. Luis Bossano.**

(f) **Dr. Aurelio García.**

(f) **Dr. Carlos Salazar Flor.**

ENSAYO SOBRE LA FORMA NACIONAL



ANTECEDENTES.—En el decurso de las investigaciones sobre tan atractivo tema, los criterios han sido diversos, predominando ya uno, ya otro, según la diferente agrupación nacional de que formaba parte el escritor, la diversa época en que vivía, las tendencias del partido en que militaba o las suyas propias, si no militaba en ninguno, y hasta según la distinta especialización científica a que pertenecía. Así, en tanto que todos, al menos la mayoría, se hallaban de acuerdo para reconocer —cosa que, por otra parte, no podían menos que hacer— la existencia de ciertas formas de agrupación humana llamadas **naciones**, cuando se trataba de construir una teoría de la nación, entonces aparecían ya los puntos de vista y los criterios diversos y hasta contrapuestos.

En vano se intentaba descubrir una común razón explicativa de las unidades nacionales; en vano queríase penetrar en la que se juzgaba esencial naturaleza de ellas; la experiencia contradecía muchas veces los asertos teóricos, observándose que las naciones existían independientemente de aquellos factores que habían sido tenidos como sus reales caracteres.

Una primera corriente intentó construir la teoría de las naciones apoyándose sobre el criterio etnográfico. Según ella, la nación no venía a ser sino la resultante de la evolución de la primitiva tribu, la cual constituyendo una unidad racial característica daba la nota fundamental para la futura unidad de la nación. En este sentido, raza y nación, venían a confundirse, pudiendo afirmarse que sólo es posible una formación nacional allí donde preexiste una homogeneidad racial. Uno de los más importantes teóricos de las razas, por ejemplo, Gumpłowicz, cree que todas las formaciones colectivas más no-

tables —familia, nación, Estado— son el producto de la "lucha de razas", esto es, de la lucha de tribus, porque cada tribu representa una raza.

Al hablar de la diferencia de razas, hacíase también hincapié en la de lenguas, por lo que, para mayor comodidad, se llegó a sostener el poligenismo de unas y otras. La tribu, raíz de la futura nación, significaba, pues, un conglomerado humano natural, dotado de caracteres raciales comunes y de un medio de expresión particular. Casi puede decirse que, tomada en este sentido, venía a representar más una especie distinta que una raza específica. A esto había que añadir, como lógica consecuencia, la comunidad de creencias religiosas, consideradas no sin justicia como de trascendental interés para la existencia misma y el desarrollo de la agrupación tribal.

En suma, la nación radicaba esencialmente en la **sangre**, entendiéndose por tal la relación de parentesco entre los diversos miembros de la tribu. La nación —y se apelaba a su sentido etimológico— era así un conjunto homogéneo de individuos cuyo remoto origen era el mismo para todos. Todo ello, claro está, bajo un criterio empírico - evolucionista, hasta darwinista.

Puede afirmarse que esta primera corriente se basaba en el mundo de la naturaleza, partía del concepto de **sangre** que es un concepto de **vida**, y asumía caracteres de explicación naturalista de la nación.

Como contrapartida de la tendencia que acabamos de enunciar surgió luego una doctrina que colocabá el criterio apreciativo de las unidades nacionales en el mundo del espíritu, por sobre la naturaleza, haciendo abstención del firme cimiento de la sangre.

Ni la unidad de raza, ni de idioma, ni siquiera de creencias religiosas, —se dijo—, pueden explicar la existencia y formación de las naciones. Al efecto se aducían pruebas experimentales del mundo real; por dondequiera que dirijamos la mirada —afirmábase— y encontremos una agrupación nacional, podemos estar ciertos de que ella no se debe a ninguno de los factores señalados. Ved la Suiza, Bélgica, etc., heterogéneamente formadas en cuanto atañe a religión, lengua y raza; sin embargo, ¿cómo dudar de que representen unidades nacionales?

"Una nación es un alma —pudo decir entonces Renón—, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no forman sino una, constituyen esta alma, este principio espiritual. La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico tesoro de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo

de vivir en común, la **voluntad** de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido **indivisa**" (1).

Para nada se mencionaba ya la unidad de religión, ni raza, ni idioma; bastaba que un conglomerado humano tuviese **su** pasado, es decir, **su** historia —vale decir, el recuerdo de sucesos pasados comunes— para que pudiese constituir una nación. El factor **histórico** adquirió de este modo inusitada importancia. Era la historia, la conciencia del pasado, el recuerdo de los hechos acaecidos, el verdadero fundamento de la nación. Sin historia, no podía haber la existencia de una **nación**; en cambio, cuanto más largo y gloriosa fuera la historia, tanto más gloriosa y fuerte sería aquella.

Así, pues, un factor hasta entonces olvidado o relegado a segundo término, adquiría relieves de singular trascendencia. En verdad, se había descuidado el atender a la comunidad de recuerdos, se había creído que la **nación** era algo formado de una vez para siempre, como una derivación de la comunidad racial, y no que podía ser un proceso formativo, mejor dicho, una forma social. No se había tenido suficientemente en cuenta que el **presentizar** el pasado, es decir, tener **historia** contribuía poderosamente a fortificar lo que se llamaría luego, **sentimiento nacional**, y, en un alarde de metafórica personalización del grupo, **conciencia nacional**.

Las nuevas corrientes, posteriormente aparecidas pueden, no obstante su gran variedad, encuadrarse dentro de una de las dos fundamentales direcciones que acabamos de exponer. Efectivamente, o se da preponderancia a los criterios de comunidad de origen, como el moderno **racismo**, por ejemplo, y entonces giramos alrededor del polo de la **sangre**; o se subordina ésta al criterio de comunidad de recuerdos y predomina el polo del **espíritu**, si es que la historia puede ser considerada puramente como espíritu. O sangre o espíritu; o naturaleza o historia: he allí, pues, los términos que parecían disputarse la primacía en el papel de caracteres esenciales de una unidad nacional. Pero si la dirección de la **sangre** era rechazada por estar encuadrada dentro de un ámbito evolucionista, naturalista-empírico, la otra dirección corría el peligro de caer dentro del mismo ámbito, pues, como quiera que la historia participase del carácter de ciencia de la naturaleza y de ciencia social, se acababa casi siempre por tomarla únicamente en el primer sentido, por mucho que se la quisiese tomar en el segundo para contraponerla a la dirección anterior.

II.—ESTADO DE LA CUESTION.—Habría sido francamente motivo de serias dificultades para el manejo del problema en general el

(1) Véase: "Discours et Conférences", pág. 306.



no establecer, como se ha hecho y se halla generalmente admitida, una diferenciación entre dos términos las más de las veces confundidos y que en un tiempo relativamente cercano pretendían significar lo mismo. La distinción ha facilitado grandemente un recto planteamiento de la cuestión y ha proporcionado un criterio científico para la dilucidación de los problemas. Nos referimos a la distinción establecida entre el concepto de **nación** y el de nacionalidad. Juzgamos que ahora es imposible comprender integralmente la cuestión si no se parte de la mencionada diferencia como de una positiva verdad.

No siempre se había tenido en cuenta tal distinción; al contrario, ambas nociones andaban entremezcladas y se aplicaban indistintamente al mismo concepto. Durante el siglo XIX acaso desde la primera mitad, empieza a entenderse diferentemente los conceptos de **nación** y de **nacionalidad**. Desde entonces —dice Hayes— mientras "**nación**" continuó principalmente denotando a los ciudadanos de un Estado político soberano, **nacionalidad** fué más exactamente usada con referencia a un grupo de personas que hablaran el mismo idioma y que observasen las mismas costumbres" (1).

Quiere decir, pues, que se comenzaba a distinguir las comunidades primitivas, derivadas de un núcleo etnográfico determinado, sujetas principalmente al poderío de la **sangre** de aquellas otras —formaciones históricas— cuya primitiva unidad de origen, si había existido, nada significaba ya. Además, podía verse claramente que mientras las primeras colocábanse de pronto en un terreno etno-antropológico, las segundas se adscribían al de la historia.

Desde entonces se viene aceptando sin controversia la eficazísima distinción a que aludimos, de la cual pueden deducirse las conclusiones siguientes:

A) La **nacionalidad**, en su acepción general, ha existido siempre, toda vez que no se refiere sino a una comunidad de hombres que tienen origen y lengua comunes y que practican similares costumbres. En este sentido, ya las tribus primitivas, etc., constituían verdaderas nacionalidades;

B) La nación, es una formación histórica que surge, supuestos ciertos factores que en un momento dado convergen a producirla;

C) Los fundamentos de la **nacionalidad** pertenecen al mundo de la naturaleza, deben ser buscados en la sangre y en la vida, a cuyos imperativos inconscientes se encuentra subordinada;

(1) Véase: "Essays on Nationalism", pág. 4.

D) El contenido fundamental de la nación pertenece a la historia empírica, trasciende del mundo de la sangre, aunque sin olvidarlo, y debe buscarse en el fondo histórico de la colectividad.

Como toda comunidad primitiva, la nacionalidad —en este caso, podría también llamarse tribu— es un producto del libre juego de factores naturales que intervienen para su formación. Es innegable la existencia en el hombre de un instinto **gregario** acaso más tarde transformado en sentimiento de grupo e incluso en conciencia de grupo. Este instinto, que Trotter clasifica entre los fundamentales, es con razón considerado por Hayes como el verdadero fundamento de la nacionalidad y de toda forma de asociación en general. El instinto **gregario** obra tanto más fuertemente cuanto más primitiva es la comunidad; luego adquiere el carácter de un sentimiento en virtud del cual el individuo experimenta ser él mismo un miembro integrante del grupo a que pertenece y esta calidad de hombre **social** es sentida con más viva intensidad que la de persona **individual**. En este estado, la adhesión al grupo es ciega e ilimitada, llegando a considerar la misma entrega de la propia vida como muy pequeña cosa, ya que el grupo representa para el individuo todo lo más sagrado que hay sobre la tierra. En la adhesión al grupo se confunden los afectos familiares y la devoción al suelo, el patriotismo naciente y el apego a las creencias religiosas; las prácticas antiguas consagradas por los sacerdotes y las normas dictadas, sacramentalmente también, por los jueces son vínculos que ligan indisolublemente a todos los miembros; los recuerdos perennizados en baladas o leyendas inelegantes, pero sentidas golpean con singular eficacia el espíritu de los asociados, llamándolos a mantener siempre vivo el culto de sus antepasados heroicos y de los hombres taumatúrgicos. En una palabra, el grupo es la raíz del mito y el mito —religioso, político, cósmico— es el alma del grupo primitivo. Quien dice mito, dice comunidad de hombres y dice cultura primigenia; el mito es la fuente de la historia y la historia es un gran sistema mítico que alimenta y vivifica a un pueblo. Grupo sin mitos sería grupo sin alma y sin historia, sería grupo sin cultura, porque toda gran cultura deriva de algún culto y el culto es el trasunto externo de los mitos.

No hay que extrañar, por consiguiente, que en una primitiva asociación el **individuo** no signifique más que una partícula sin vida, ni **debe** sorprendernos el que se sienta impelido hacia la comunidad de un modo inexorable. Es la llamada de la sangre la única a la que se presta atención, por lo cual las nacionalidades de entorces —comunidades raciales— surgen verticalmente apoyadas sobre la piedra angular de la naturaleza y giran alrededor del polo de la vida primaria.

III.—IDEA GENERAL SOBRE LA NACION.—Pero la nacionalidad, tal como acabamos de describirla e interpretarla, apenas si tiene puntos de contacto con el concepto moderno de nación. En estricto sentido se trata de dos conceptos de índole diversa. Así, si es posible anotar, respecto de la nacionalidad, algunos caracteres que la hacen aparecer como primitiva y, casi podríamos decir, pre-histórica, alrededor de la idea de nación gravitan siempre elementos históricos, por lo que justamente se la califica de formación histórica.

Nadie puede negar que la teoría, las ideas y el hecho mismo de la existencia de unidades nacionales son fenómenos peculiarmente europeos, sólo más tarde trascendidos al mundo americano y no europeo en general. Es allí, por consiguiente, donde debemos inquirir sobre los contingentes que han concurrido para dar tal resultado y sobre el proceso mismo de su formación.

¿Por qué determinadas formaciones sociales —Estado, Nación—, ostentan un matiz típicamente europeo? ¿Por qué, sobre todo, la mentalidad europea ha demostrado una especial capacidad para la construcción de teorías sobre esos fenómenos, teorías políticas y sociales? En el reino de los hechos, ciertamente, todos los pueblos y todas las culturas pueden presentarnos caracteres idénticos. Pero, la concepción de esos hechos, su teoría justificativa varían inmensamente de uno a otro. Y es evidente que de todas las diversas concepciones al respecto, son las europeas las que han alcanzado definitiva hegemonía y es evidente, también, que, dentro de la cultura europea, son las teorías políticas y sociales las que en más alto grado revelan lo que Spengler ha podido llamar el *"alma faústica"* del mundo occidental. (V. *"La Decadencia de Occidente"*).

Esta tendencia acaso tiene su remota explicación en las singulares disposiciones espirituales de los grupos humanos derivados del tronco étnico ario-europeo; acaso también se justifica por las peculiares actividades desarrolladas en el seno de esos grupos, gracias a la particular influencia del escenario físico europeo; acaso, en fin, a más de lo uno y de lo otro, explícate aquel predominio del *"tejido político"* que dijera Hauriou, dentro del mundo occidental, por el mayor vuelo metafísico que le ha sido dado alcanzar al hombre europeo. De lo que podemos estar ciertos es de la existencia de esa capacidad que le ha llevado a la formulación de las más valiosas justificaciones teóricas de los hechos del mundo positivo. Prestemos atención a lo que nos dice el profesor citado: "Apenas nos atreveremos a afirmar esto: que el Oriente no parece haber tenido la noción abstracta del Estado en igual grado que el Occidente. Cierta que han existido imperios inmensos en Oriente, pero no se distingue en ellos nada de comparable a la ciudad antigua, ni al Estado moderno. Han existido

gobiernos, príncipes, súbditos, administradores y administrados, pero no asomaban los ciudadanos. El Oriente es esencialmente religioso, muy poco metafísico, es el **tejido** religioso el que instituye todas sus organizaciones sociales; esto es notorio en Egipto, en Asiria, en Judea, en todo el Islam. Sólo los fenicios parecen haber escapado a esta Ley; ellos han fundado verdaderos Estados y aún Repúblicas, pero los fenicios son a medias occidentales. El Occidente es al contrario a la vez religioso y estatal, las organizaciones sociales son instituídas en él, a la vez por la religión y por la razón; es el Occidente el que ha realizado el Estado" (1).

¿Qué significa esta profunda divergencia entre el Oriente clásico y el clásico también Occidente? ¿A qué se debe ese sentido religioso de los pueblos de Oriente y ese sentido metafísico, de predominio de la razón, de los pueblos de Occidente? Siempre será considerado el mundo oriental como la matriz de las teogonías y de las cosmogonías más excelsas; siempre el Oriente representará al hombre de conciencia religiosa, que se siente subordinado a la divinidad. "Dios sobre el hombre" es, por eso, lo que, en frase y pensamiento felices de un escritor contemporáneo, puede simbolizar el más profundo estrato del alma oriental.

A la inversa, el Occidente esquematiza al hombre verticalmente apoyado sobre el limo terrestre. De pié, firme, hasta con aspiración a desasirse de la madre tierra (cosa imposible por cierto), el hombre occidental se lanza en alas de su razón, pretendiendo colocarse sobre Dios. "El hombre sobre Dios", he ahí el genio de Occidente, ha dicho el mismo escritor. A la verdad, el hombre occidental ha recibido y ha dado buena acogida a las creencias religiosas del mundo oriental. Sin embargo, al aceptarlas, ha querido imprimirles un sentido nuevo, las ha juzgado, las ha analizado y ha pretendido interpretarlas racionalmente, como si se tratara de una verdadera teoría filosófica.

Recuérdese las exégesis de los Padres de la Iglesia Católica, por ejemplo, quienes intentaban construir una filosofía de la religión, sometiéndola a pruebas y contrapruebas de rigor lógico hasta los más impenetrables de sus dogmas y misterios. Y, así, surgieron por primera vez las teologías, es decir, literalmente, los verdaderos **"tratados"** sobre Dios. Y, de este modo, la religión, que hasta entonces había sido más vital que racional, empezó a convertirse en metafísica, es decir, en un puro sistema de ideas puras de la razón humana.

El intento del hombre occidental iba a seguir aún: era preciso

(1) V. "La Ciencia Social Tradicional", pág. 211.

hacer de sus creencias religiosas lo mismo que hacía de sus creencias filosóficas. Su razón era potente; había llegado a poseer y a comprender la verdad de los fenómenos del mundo físico; los había sistematizado, es decir, había hecho nacer la ciencia; ¿por qué, entonces, no intentar que la religión integre también el mundo de las verdades científicas? ¿Por qué no intentar, en una palabra, adquirir una clara comprensión de Dios? El intento era grandioso, pero era un tanto vano. El "tejido" religioso no se aviene con el "tejido" metafísico; intentar poseer una fórmula sobre la esencia de Dios, como se había llegado a sentar para el movimiento de los astros o para las combinaciones elementales de la alquimia, era sencillamente irrealizable.

Sin embargo, el reino de la razón humana había crecido desmesuradamente; el mundo de las formas conceptuales desbordaba y la capacidad metafísica del hombre europeo se había desarrollado en mengua del sentido religioso. Es por eso por lo que las concepciones europeas se hallan distintivamente matizadas de sentido metafísico, racionalista, humano; es por ello por lo que surge el Estado en reemplazo de la Iglesia y la política prevalece sobre la religión. Pero al tiempo del surgimiento del Estado, también surgía en aquel mismo mundo una formación específica, característica, inseparable de la construcción estatal: la **Nación**.

LA FORMA NACIONAL Y SUS PROCESOS. PROLEGOMENOS.

El culto católico, que se torna cada vez más imponente, acaba por fundir en el hombre de Europa —y tanto más cuanto menos ha sufrido el influjo del mundo romano, es decir, cuanto más pagano es— aquella profunda conciencia de aspiración universalista, aquel sentimiento máximo de comunidad —en el que se descubren las huellas del "alma mágica" de Oriente— y esa, todavía imprecisa, "tendencia hacia lo infinito". Y, de esta suerte, el cristianismo, que en sus primeros tiempos y en su lugar de origen se presentara como una verdadera "reforma" de la religión mosaica, insuflada genuinamente de una poderosa corriente místico-objetiva, propia de la conciencia religiosa de los pueblos orientales, al pasar a Occidente, matizado de las teorías filosóficas del espíritu griego y de las ideas y moral estoicas, transformase lentamente en un verdadero sistema religioso-político-filosófico que intenta desplazar a todos, adquiere el carácter

de una concepción integral del hombre, de la vida y del universo y aspira, por ende, a erigirse en una religión o política o filosofía de la humanidad entera, ecuménica, **católica**. Y ningún pueblo, como los de Europa de la hora, se hallaba más apto para una **conversión**, para la adquisición de un sentido católico del mundo, precisamente porque no tenían ninguno. De ahí que, justamente, de entre la totalidad de los pueblos europeos, fuesen los llamados "bárbaros", aquellos invasores que se sentían cercados del vacío, los que acogiesen las creencias cristianas como una verdadera "tabla de salvación". Existen también, en el terreno meramente humano, para los pueblos momentos de real salvación o de condenación y hasta pueden ser eternas, o sea, definitivas. La humanidad occidental se hallaba entonces bajo los signos de un momento histórico de gran peligro: o prevalecía la "**barbarie**", es decir, la nulidad de alma, la "**tabla rasa**" de la cultura, el fondo vacío de todo contenido histórico, —y el hombre siempre ha experimentado el "horror vacui"—, o mejor dicho, la ausencia de todo fondo psíquico y entonces consumaba su perdición; o, acogiendo un gran sistema de creencias, que supliese ese fondo psíquico, que llenase esa suerte de "tabla rasa", que, en fin, reemplazase aquel vacío histórico-cultural, salvábase a sí misma. Felizmente, la salvación advino y advino por medio del cristianismo, pues no sólo reemplazó aquel vacío, sino que lo superó, ya que al dotar al hombre de un pasado universal tan viejo y prestante como el pasado de la cosmogonía hebrea, a su vez derivada de las más antiguas de Caldea y Egipto, al simbolizar en todo hombre el género humano todo, al señalar como en un vasto panorama toda la sucesión de hechos y de formas, desde el "fiat lux" de la creación hasta la disolución del planeta en el juicio final; y, lo que es más importante, al enseñar al hombre que todo ese grandioso devenir, cósmico, que todo ese "plan de Dios" le atañía singularmente a él, que él, el hombre, cada hombre, venía a ser el verdadero **motivo** de todo aquel drama estupendo, evidentemente no sólo le suministraba una **historia**, sino que le salvaba y, acaso, de una vez para siempre. Sólo que quien se siente definitivamente salvado acaba por eludir todos los problemas.

Y, efectivamente, una elusión de todos los problemas —problemas del mundo, de la tierra, de la vida, desde luego—, significó, en cierto sentido, aquella época que va de los siglos IX - X a los XIII - XIV.

Allá, por el año 1000 de la era cristiana, la humanidad occidental entró en forma, bajo el emblema de la doctrina católica; una sola unidad de alma había llegado a formarse como verdadero **substratum** espiritual del mundo de las formas histórico-sociales; como sabia, el cristianismo católico había ido ascendiendo desde los más bajos

fondos sociales hasta abarcar capas cada vez más elevadas, matizando a unos y otras con idéntico carácter: el sentido católico de la vida y del mundo.

Todas las religiones tienen que ofrecer a sus adeptos soluciones acerca de esos dos grandes problemas: el mundo y la vida, que implican también los referentes al hombre y a la divinidad. Varían naturalmente, los sistemas en cada religión: ora se predica con Buda la fuga del mundo y de la vida como la máxima aspiración del hombre; ora se considera al mundo como un alegre escenario para la plena realización del drama vital, como dentro de la religión humanizante de Grecia; ora, en fin, situándose en un ángulo de sombras, cual el antiguo Egipto, se enseña que el mundo es una vereda trágica por la que el hombre debe cruzar como una sombra; la verdad es que siempre el hombre ha necesitado urdir la trama solutoria de aquellos problemas capitales.

El cristianismo, una vez en contacto con el mundo occidental, vuelto doctrina de alcances ecuménicos, concibió también una solución negativa, a la manera del budismo, para las formidables interrogantes señaladas, la que consistía esencialmente en una evasión consciente de ellas, con el consecuente desplazamiento del centro de gravedad de la esfera vital humana a un plano transvital.

El hombre europeo aceptó esta solución, porque era necesario tener alguna y, al aceptarla, la volvió en extremo rígida; él mismo contribuyó a elaborarla, a perfeccionarla y con gran premura se sujetó a ella. Desde entonces, la cultura cristiano-católico-europea pudo ofrecer el impresionante espectáculo de un mundo de colores sombríos, cuyo único polo de atracción simbolizaba la muerte. Entre los matices de ese mundo, es verdad, había algunos verdaderamente admirables: el amor al prójimo, la caridad, la confianza en Dios, el anhelo místico de la santidad; pero todos ellos eran simples premisas cuya única conclusión era la muerte, preludio a su vez de la vida eterna.

Pocos sistemas de creencias, a este respecto, pueden presentar tan sorprendentes concordancias y similitudes como el de la cultura europea medioeval y el de la cultura egipcia faraónica. También para el egipcio, el sentido último radicaba en el polo de la muerte y del fin; también para el egipcio la vida era una elegía pavorosa cuya nota final resonaba con estruendo; también el egipcio padecía de la **obsesión mortis** y ansiaba trasponer el linde de la muerte para hallar la vida.

Es así cómo la cultura egipcia y la cultura cristiano-europea del medioevo se nos aparecen como culturas fúnebres. En una y otra, aunque bajo diferentes signos, hallamos la misma concepción del pe-

regrinaje del hombre en la tierra, la misma conciencia de que el mundo es un desierto que sólo un gran castigo obliga a atravesarlo, el mismo anhelo de llegar al fin, el mismo consciente distanciamiento de la vida, la renunciación a ella, el mismo polvo de ceniza esparciéndose sobre las almas, la misma ansiedad porque el cruce definitivo y único aparezca pronto y hasta el mismo deseo —ansia carnal— de abandonar la carne o transmutarla en piedra.

Sea de esto lo que fuere, la verdad es que el hombre europeo, sometido a una trama religioso-cultural que destacaba como su principal creación aquel sentido del más allá, hizo de su vida eterna, de su salvación eterna el problema capital de su vida. Esta vida presente no tenía otra finalidad que la de escamotearla, la de evadirse de ella, la de huirla, aunque realmente se la quisiese eternizar. Y todo aquello que, de un modo o de otro, no tenía relación con el problema de su salud eterna carecía de todo valor para él.

Por consiguiente, dentro del mundo de las formas histórico-sociales de la Edad Media, sólo podía surgir y, sobre todo, prevalecer aquella que fuese capaz de asegurar a los hombres la solución del problema capital de la salvación eterna, es decir, sólo podía surgir y prevalecer la Iglesia. Y efectivamente, sólo la Iglesia —y la Iglesia Católica— significó para el europeo de entonces la única organización que se justificaba. ¿Qué eran, qué podían ser, ante ella, las ciudades, ni siquiera los reinos, ni los imperios? ¿Qué podían significar las demás incipientes formaciones sociales frente a una unidad cargada de siglos y de prestigios, verdaderamente asentada como sobre una roca?

El "tejido religioso", según la expresión de Hauriou, era una estructura formidable sobre la que se basaba la sociedad europea de entonces. Semejante todavía a las sociedades orientales, de las que por cierto había heredado el complejo místico, forjador de sistemas religiosos, la cristiandad —llamémosla de una vez con su nombre propio—, es decir, la comunidad de los hombres creyentes adquirió los relieves de una auténtica unidad moral, **católica**, con fines eternos. Y así como en los pueblos orientales, la Iglesia, en su sentido más literal, había significado y significaba, al mismo tiempo, la familia, el Estado y hasta la misma raza, también para el europeo de aquel tiempo la Iglesia Católica, con sus grados y jerarquías, con sus misterios y sus dogmas, con su liturgia y sus apóstoles, valía más que cualquier otra forma de asociación humana. Tal fué sin duda el motivo por el cual, frente a la unidad de alma que simbolizaba aquella, se desvanecieron todas las demás diferencias producidas por la sangre, por la lengua o por la riqueza y el poder. Nada contaban las desigualdades sociales, ni las étnicas, ni siquiera las de idioma y

cultura, porque la única igualdad posible y la única que se ambicionaba —la igualdad de creencias religiosas— era un hecho. Pobres y ricos, nobles y villanos, hombres de tez morena y hombres de cabellos rubios, se nivelaban en cuanto se les contemplaba desde el ángulo visual de la religión. Cada europeo se sentía primariamente un cristiano antes que un nórdico o un meridional, un aristócrata o un plebeyo, etc.

El "corpus mysticum", síntesis a la que había tendido la Iglesia, se convertía en realidad. De ahí que la conciencia del cristiano no sólo superaba las particularidades, sino que incluso ahogaba todo conato de destacar la conciencia individual. El yo era un mal, era causa de pecado y de ruina, había que sacrificarlo, que sumergirlo en la totalidad salvadora. ¿A qué, pues, esforzarse vanamente por ser un individuo, si lo que importaba era ser un miembro de la Iglesia Católica?

Sin duda, este sentimiento de fraternidad, esta conciencia caracterizada como social significaba una enorme conquista respecto de las épocas precedentes; sin duda también era justa la actitud de la Iglesia al demandar la voluntaria anulación del yo frente a los intereses colectivos que ella representaba, así sean éstos extraños a la esfera mundana. Empero, una tendencia semejante, concebida en toda su extrema rigidez, debía conducir a considerar al hombre como un simple instrumento, como un medio para las últimas finalidades de la comunidad.

El sentido cristiano del mundo y de la vida y la concepción católica medioeval del "cuerpo místico" tenían que referirse, en último término, no sólo a un aspecto íntimo, interno de la vida religiosa, sino, lo que es más interesante, a ese otro aspecto externo de la vida social y política. Si a esto añadimos que, por entonces, las tentativas políticas de la Iglesia Católica eran irreprimibles, bien podemos darnos cuenta del singular ejemplo de asociación universal que ofrecía aquella, universal no tan sólo por sus fines católicos, sino principalmente por la amplitud de esferas que pretendía abarcar y abarcar de hecho: religiosa, política, social y hasta económica.

Efectivamente, la religión de Cristo había sufrido un verdadero proceso de transformación. Cuando, perseguida por los Emperadores romanos y acosada por el vituperio de los últimos patricios, hubo de refugiarse en el subsuelo de las catacumbas, ciertamente no aspiraba a otra cosa que a infundir en sus prosélitos aquel sentido de radical desprendimiento de las "cosas terrenas", de olvido de los negocios temporales. Todavía se preciaba de seguir el lema de Cristo que había dicho: "Mi reino no es de este mundo". Entonces, era menos una asociación de hombres que una comunidad de almas, y entonces

la misma Iglesia habría mirado con profundo espanto la idea de llegar a convertirse en asiento del poder y de los negocios de este bajo mundo.

Mas, cuando, favorecida por los edictos de los últimos Emperadores, adoptada como religión oficial, encumbrada a la categoría de religión de Estado, se transformó en Iglesia y adquirió el sello de la catolicidad, entonces la religión de Cristo fué menos un conjunto de creencias místicas, que un sistema de doctrinas políticas, justificativas del poder temporal de los Pontífices, del acumulo de riquezas y hasta de las luchas mantenidas por asegurarse el efectivo dominio del género humano y de la tierra toda (1).

Todavía, es cierto, —y, en algún modo, acaso más que antes— se predicaba sobre la necesidad de liberarse de las ataduras de la tierra y se elogiaba el espíritu de sacrificio como la más alta conquista del alma humana, pero con la gran diferencia de que mientras antiguamente la Iglesia misma —su representación oficial, como Pontífices, Vicarios, etc.— se apresuraba a someterse a aquel precepto, más tarde, es decir, en la segunda etapa, fué relajándose su espíritu ortodoxo y fueron anudándose grandes ligaduras con la tierra, a medida que desataba o pretendía desatar las de sus fieles.

Y así se pudo ver pronto el espectáculo de una Iglesia ávida de poderes temporales, que fulminaba excomuniones por la boca de sus jefes, contra aquel que se atreviera a disputarle el manejo de las "dos espadas". Toda la gran lucha del Papa con el Emperador, que abarca casi toda la Edad Media, no tiene otro sentido. Es la lucha por el poder temporal, que, ya abominado y maldito por la Iglesia, hasta el punto de considerarlo un verdadero efecto del diablo, "príncipe del mundo", ya ensalzado y justificado como una real emanación de Dios, atraía siempre las miradas y los desvelos de la Iglesia, que bien pronto se dió cuenta de que sólo el poder espiritual no le bastaba y que si en efecto quería la salvación de las almas, debía empezar por sujetar los cuerpos, es decir, por vigilar todos los negocios e intereses de los hombres en la tierra. "¿Quién no sabe —decía Gre-

(1) "Yo los fieles más sinceros —dico, por ello, Schwartz, refiriéndose a esta época— comenzaron a refugiarse en la soledad de los desiertos, porque no encontraban la paz del alma en las naves de la Iglesia imperial, destlustrantes de oro y mármolés. En el puesto que dejó vacío el antiguo pueblo cristiano, el pueblo de Dios, que se propuso heroicamente ser la sal del mundo, vino a establecerse el claustro de los ascetas, cuyos ojos apagados no podían ver en la tierra de Dios otra cosa que el albergue del diablo".—V. "El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana". —págs. 233-34.

gorio VII— que los príncipes han debido el origen de su poder a los hombres enemigos de Dios que, por el orgullo, las rapiñas, el homicidio, la perfidia y todos los crímenes, y como conducidos por el diablo, príncipe del mundo, han querido, con una pasión ciega y una insuperable presunción, dominar sobre sus iguales, esto es sobre los hombres?" (1).

Y otro representante de esa misma Iglesia, el Pontífice Bonifacio VIII, sentaba una doctrina totalmente contraria al afirmar en su Bula "Unam Sanctam", lo siguiente: "En verdad quien niega que la espada temporal está en poder de Pedro (y sus sucesores), interpreta erróneamente la palabra del Señor cuando dice: "Envaina tu espada". Las dos espadas, la espiritual y la material, están, pues, en poder de la Iglesia. Una debe ser esgrimida para la Iglesia, otra por la Iglesia; una por mano del sacerdote, otra por mano de los reyes y caballeros, **pero por voluntad y tolerancia del sacerdote**. La una espada, además, **debe estar bajo la otra**, y la autoridad temporal sometida a la espiritual. Porque cuando el apóstol dice: "no hay poder sino de Dios, y los poderes que son de Dios están ordenados", no estarían éstos ordenados, a menos de hallarse una espada bajo otra, y la inferior, por decirlo así, fuese dirigida por la otra a grandes acciones" (2).

¿Cuál era, en definitiva, la doctrina verdadera, la de Gregorio VII o la de Bonifacio VIII? ¿El poder de los reyes, dimanaba de Dios o del diablo? Para los fines de la Iglesia, tanto daba lo uno como lo otro, porque, en el primer caso, —que es la doctrina que finalmente imperó— considerándose ella como la depositaria de la autoridad divina, razones tenía para reivindicar para sí, ya que no el ejercicio del Poder Civil, al menos una especie de control sobre él. Y en el segundo, cumplíale también purificar ese poder de origen diabólico, hasta entonces **inmundamente** ejercido por los príncipes.

El principio dualista del bien y del mal, último fundamento de la doctrina católica, principio heredado de la concepción hebrea y, sin duda, desprendido originariamente de la religión **mazdeista** de los antiguos persas, (3) hallábase todavía en todo su vigor; por un momento, como nos lo prueba la cita de Gregorio VII, se había atri-

(1) V. Paul Janet.—"Historia de la Ciencia Política en sus Relaciones con la Moral". (cita de Janet). T. I, págs. 353-54.

(2) V. Benjamin Kidd.—"La Civilización Occidental".—Apéndice págs. 469.

(3) Recuérdese la leyenda de Ormuz y Ahimón, la luz y las tinieblas.



buido al principio del mal, es decir, a Satán, el origen del gobierno de los hombres; luego, reaccionando, contra tal punto de vista, se había juzgado necesario atribuir dicho origen, así como el del poder espiritual, al principio del bien, según aparece del texto de la Bula de Bonifacio VIII. Al fin, tal iba a ser la doctrina canónicamente aceptada, no sin cuidarse, desde luego, de establecer la suficiente jerarquía entre los dos: "El príncipe —pudo afirmarse desde entonces— recibe la espada temporal de manos de la Iglesia, porque la espada de sangre no puede ser tenida por ella" (1).

No negamos que en medio de todo podía existir un fondo de sincera creencia. Ciertamente, la Iglesia acabó por propugnar la doctrina de la sujeción estricta del príncipe al Papa y, más de una vez, llegó a propugnarla con armas tan contundentes como la excomunión, que no sólo implicaba la exclusión del soberano excomulgado del seno de la Iglesia, sino —y esto era lo importante— la exención del deber de obediencia impuesto a los súbditos, pues, como nos dice Gettel, "se afirmó, como doctrina indiscutible, que cuando se excomulgaba a un gobernante quedaba excluido de la obediencia de sus súbditos" (2). Ciertamente, además, que la Iglesia no se ablandaba sino cuando los orgullosos soberanos iban a implorar el perdón, cubierta la cabeza de ceniza y con los ojos bajos, como sucedió por ejemplo con el mismo Enrique IV; cierto que puede tachársele de haber sido dura, inmisericorde y hasta cruel. Pero, en todo ello, no latía, acaso, cierto profundo sentido de responsabilidad que asumía totalmente para sí? ¿No le había encomendado Cristo que apacentase sus corderos? ¿Había, por tanto, de permitir que alrededor de ellos rondase otro falso pastor, que tal era el gobernante que pretendía no depender de nadie en la tierra?

Es necesario ser justos. No era sólo un desenfadado apetito de dominio terrestre el que impelía al Papa a expresarse en frases conminatorias; no era tampoco que había olvidado su misión, mirando únicamente por los negocios del mundo. Es que, también, sentía so-

(1) V. Paul Janet.—"Historia de la Ciencia Política en sus relaciones con la moral".—Tomo I, pág. 363.

(2) V. Raymond Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Colección Labor.—Tomo I, pág. 176. Es interesante la "destitución" pronunciada por el Papa, en 22 de Febrero de 1076, contra Enrique IV. En el texto, entre otras cosas, se lee: ". . . . y absuelvo a todos los cristianos de los lazos del juramento que le hayan prestado o le presten, y prohíbo a todos que le sirvan como rey".—V. Benjamín Kidd.—"La Civilización Occidental".—Apéndice.—Pág. 465.

bre sus hombros el peso del género humano todo y, consecuente con esa creencia, agitábase ansiosamente por procurar a sus fieles la salud eterna y temporal, valiéndose incluso de medios coercitivos y violentos. Quienes han estado acostumbrados a ver en la actitud de la Iglesia medioeval sólo la realización de planes de dominio universal, quienes nos han presentado una Iglesia desprovista de todo sentido espiritual, sórdida, organización plutocrática que se solazaba en la miseria y en la postración de los de abajo en tanto vanagloriaba y ensalzaba a los ricos y poderosos, evidentemente exageran, pues, a más de estas tendencias que no podemos negar del todo, aunque sin las agravantes consabidas, no cabe duda de que alentaba en Ella la conciencia de su "misión de salvar a los hombres". Tal es, al menos, el espíritu que parece desprenderse, por ejemplo, del fragmento de una carta del Papa al Emperador, inserto por Gettel: "Existen dos sistemas bajo los cuales se gobierna el mundo: la autoridad sagrada de los sacerdotes y el poder de los reyes. La responsabilidad mayor reside en los sacerdotes, que han de **responder** ante el Señor, **aún por los reyes**, el día del juicio final (1).

Por otra parte, era un instinto de defensa propia el que obligaba a la Iglesia a mantenerse erguida frente a las pretensiones del poder civil. Los Emperadores no eran sólo las víctimas de las incursiones de la Iglesia; ellos a su vez, le disputaban el terreno, le acosaban y sencillamente le negaban, en ciertos casos, hasta el derecho de ejercitar su autoridad espiritual, sobre todo, porque muchas veces los súbditos quejosos presentaban sus demandas ante los sacerdotes y Obispos, a fin de que pusieran a la raya a los gobernantes. A la inversa de la Iglesia, los soberanos temporales quisieron también ser ellos los que diesen el carácter pontifical al Papa, mediante su reconocimiento y no que el Papa los consagrara Emperadores o príncipes. Las contiendas eran agrias, fuertes, llegándose de parte y parte hasta el impropio y la calumnia; el Papa excomulgaba al rey y el gobernante burlescamente del Papa, llamándole "falso apóstol", cínico e indigno de decirse Vicario de Cristo; el Papa desligaba a los súbditos del príncipe de los lazos del juramento y el príncipe amonestábale al Papa que su autoridad no sería reconocida en sus dominios; el Papa decía y el príncipe contradecía y cuanto más se esforzaba el primero por humillar al segundo, tanto más éste se ufana de despreciar a aquel (2). Pero lo curioso de todo esto es que unos y otros, Papas y Empe-

(1) V. Raymond Gettel.—Obra citada, pág. 182.

(2) Véase, por ejemplo, la carta dirigida por Enrique IV de Francia a Gregorio VIII, el 24 de Enero de 1076.—Benjamín Kidd. Ob. Cid., págs. 463-64.

radores, partidarios de la Iglesia y partidarios del Estado, llamábanse a sí mismos "fieles cristianos", invocaban en apoyo de sus opiniones la autoridad de los mismos Padres de la Iglesia e incluso los mismos textos, interpretándolos claro está, con diverso criterio. Los príncipes entendían ser también una especie de emisarios de Dios en la tierra y creían que, acaso, era a ellos a quienes correspondía sancionar los extravíos de los sacerdotes. Al atacar a la Iglesia, pues, es decir, al Papa o a algún determinado sacerdote, jamás sospechaban desagradar a Dios, antes al contrario, tenían la evidencia de ceñirse estrictamente a sus deberes de "príncipes cristianos". ¿A qué se debía esta disimilitud de criterio, esta dislocación de un mismo ideal religioso? No cabe duda, el cisma empezaba ya a hacerse camino, a abrir brecha en el seno mismo de la Iglesia romana.

Natural era, según todo lo dicho, que la Iglesia quisiese salvar su hegemonía, que huyese de ser un mero instrumento de dominación utilizado por los gobernantes y, antes bien, puesto que en sus manos residía la más alta autoridad, la espiritual, intentase subordinar a ella la otra, la mera gobernación temporal de los hombres. Y es indiscutible que, desde el punto de vista ortodoxo y dogmático, la Iglesia se hallaba en lo cierto. Sólo que tal punto de vista, entresacado de los textos bíblicos, de la filosofía política de Aristóteles y Cicerón, del recuerdo imperial de Roma y de las doctrinas de los últimos Padres de la Iglesia, no había precisamente sido el punto de vista de Cristo.

Todas las consideraciones últimamente desarrolladas nos permiten reafirmar nuestros precedentes asertos. La Iglesia Católica, en verdad, llenaba en aquellos tiempos todos los órdenes de la vida humana y abarcaba las esferas, por diversas que fueran, de la política, de la economía, de la cultura, etc., asumiendo el carácter de una verdadera **Civitas Máxima**, de una monarquía universal, tal como la quisiera Dante, en su interpretación unitaria del Cosmos. "El Estado Universal era considerado —dice por eso Sukiennicki— por los pensadores de la Edad Media como el **Bien** absoluto en sí. Incluso Dante, partidario convencido del Emperador en su lucha con el Papa, decía en su "De monarchia": "Maxime ens est maxime Unum, et maximum Unum est maxime Bonum" (1).

Es por ello por lo que no hemos vacilado en subrayar el carácter **pan-antropológico** de la Iglesia Católica en aquella época, en el sentido de que era una forma de asociación que envolvía por entero al

(1) V. Sukiennicki.—"La Souveraineté des Etats en Droit Moderne.—Paris. 1927. Pág. 80.

hombre y englobaba todas sus actividades; ni tampoco en poner de relieve que, dentro de una tal organización, por fuerza, el matiz **social**, comunitario, debía prevalecer rotundamente en la conciencia del cristiano. Es sin duda debido a esto precisamente que los hombres sentían ser tan solidarios entre sí cuando eran cristianos, aunque por debajo no se borrasen otras diferencias y que, a la inversa, cuando no lo eran, apenas si reconocían la existencia de lazos o vínculos asociativos —en la mayoría de los casos, ni los de mera humanidad— por similitudes que pudieran ofrecer bajo otros respectos, negándose decididamente y de plano todo deber si se trataba de "infieles" (1).

Puede decirse que en aquel entonces sólo contaba la calidad de **cristiano**, inclusive para los efectos sociales y, con mayor razón, políticos; y que el sentido **adhesitivo** del hombre, producto espiritualizado del instinto gregario, subyacente en el estrato vital, encarnaba admirablemente en la ciega devoción católica del europeo hacia la máxima comunidad posible: la Iglesia. No debemos extrañar, pues, que, hasta fines de la Edad Media, todas las otras formas de asociación, que sin duda empezaban a valer en la contextura de la sociedad europea y a medir sus fuerzas con la Iglesia, estuviesen todavía supeditadas a ella, siendo particularmente digno de anotarse que el término de la Edad Media y los comienzos de la Moderna coinciden, en el plano sociológico, con el decreciente influjo de la teoría **católica** de asociación humana y con el aumento e importancia de otras formas histórico-sociales, evidentemente más reducidas y con esferas de acción más circunscritas, pero dotadas de no menor fuerza de atracción que lo había sido la Iglesia Católica. No que tales formaciones no tuvieran ya su significación, sino que apenas entonces sus respectivos centros de gravedad empezaban a atraer a los hombres, dispersados por el quebrantamiento del hasta allí único eje en torno al cual había girado la humanidad europea, con prevaleciente intensidad. Por ello, consideramos justo el cuadro trazado por Hayes, al respecto: "Los europeos —dice— durante este largo período (justamente la Edad Media) guardaban muchas **lealtades** a la Iglesia Católica, al Obispo o al Abate, al Cura, al señor Feudal, al Jefe de Tribu, al Duque o Conde o Barón, a la **gilda** de artesanos o comerciantes, al señorío o a la ciudad, al realismo o nominalismo, a S. Francisco o a

(1) Es así cómo, por ejemplo, años más tarde, cuando los cristianos españoles invadieron América, cualquiera conquistador entendía que el dar muerte a un indio no importaba "ninguna responsabilidad ante Dios".

Santo Domingo, al Papa o al Emperador. Las nacionalidades subsistieron ciertamente a través de este período e indudablemente hubo una acusada conciencia de diferencia nacional hacia el fin de la Edad Media, como resultado de las cruzadas, del surgimiento de la literatura vernácula y de los ambiciosos esfuerzos de los monarcas en la Europa occidental; pero si algún objeto había en ese entonces de lealtad popular y superior a todas, no fué de seguro la nacionalidad, sino la **Cristiandad**" (1).

Ahora bien, ¿a qué factores y condicionalidades se debió ese desplazamiento del centro de gravedad —indiferenciado y único— de la Iglesia a las varias y nacientes formas sociales, representativas del nuevo sentido, racionalista, de la humanidad europea? Más estrictamente, ¿cómo así este sentido nuevo reemplaza al sentimiento católico-religioso del hombre occidental? Sería necesario un detenido análisis del complejísimo **processus** que se realiza entonces para poder responder eficazmente a las cuestiones planteadas; mas, no permitiéndonos hacerlo la extensión de este trabajo ni los datos de que por el instante podemos aprovechar, apenas vamos a limitarnos a la presentación de algunos hechos explicativos y de algunos principios sociológicos justificativos de la mencionada transformación capital operada dentro del mundo europeo.

(1) V. Hayes.—*Essays on Nationalism*.—Pág. 28.

CAPITULO I

EL RENACIMIENTO

Si admitimos como verdadero el principio formulado por René Worms, con el nombre de "Ley de la constante alternativa de las dos corrientes, **unificadora** y **diversificadora**", podemos, aplicando al caso, estimar que a través del periodo medioeval rige principalmente la corriente unificadora que reduce el número de las agrupaciones y que, alternativamente, traspasada aquella Edad, se inicia con vigor el empuje de la corriente diversificadora, que trae como consecuencia el aumento de las agrupaciones sociales. Pero, en este punto, mejor es que cedamos la palabra al insigne sociólogo francés: "En suma, pues, —dice— la evolución de las estructuras sociales se resume, a nuestro juicio, en dos corrientes: una que disminuye el número de las agrupaciones, y que por consiguiente unifica; y otra que aumenta este número, y por consiguiente diversifica. No hay ninguna contradicción: pues las unidades que la segunda corriente hace nacer no son del mismo orden que aquellas que la primera elimina. Se puede, pues, decir, también esta vez, que la unidad y la multiplicidad simultáneamente crecen" (1).

(1) V. René Worms.—"La Sociologie, sa nature, son contenu, et ses attaches".—Pág. 125.

Según esto, por consiguiente, no andaremos equivocados al afirmar que estas dos corrientes de que nos habla Worms son precisamente las que caracterizaron sucesivamente a la época medioeval y a la subsiguiente.

A guisa de comentario a la enunciación de Worms puede añadirse que cuando predomina la corriente unificadora, las instituciones parecen animadas de un ideal **teocéntrico**, acaso el "tissu" religioso de que nos habla Hauriou (1) y, en cambio, cuando prevalece la corriente diversificadora, de un espíritu que, podemos llamar **logocéntrico**, comparable también al "tissu" metafísico del mismo citado autor. Las primeras épocas son de matiz colectivista, impregnadas de misticismo, generalmente vueltas hacia el lado del espíritu y de la divinidad. Los hombres se sienten como impulsados por una fuerza oculta, pero poderosa a formar asociaciones que sólo tienen valor en cuanto se hallan subordinadas a la máxima organización representativa del ideal religioso, a la Iglesia, entendida literalmente como un verdadero "cuerpo místico", como una comunidad de creyentes. Tal, por ejemplo, la llamada "Edad Media" de la historia europea, cuya breve interpretación trazada ya nos ahorra el trabajo de volver sobre ella. De allí el sorprendente florecimiento, dentro de tal edad, de las Congregaciones, Cofradías, Ordenes monásticas, Comunidades de diversa índole, todas empero comparables a Círculos concéntricos, de los cuales el que encerraba a todos era la Iglesia y cuyo centro de gravedad era la idea de Dios. Son características de estas épocas las teorías místico-filosóficas sobre la organización de la sociedad y la política, la interpretación religiosa del mundo, las doctrinas del origen divino del poder público, ya encarnado éste en el Papa o en el Emperador, la prédica de la fé y de la resignación a los fieles, el elogio del espíritu de sacrificio y de renunciación y, en suma, todas las exhortaciones que tienden a hacer del hombre nada más que un **medio** para la realización de fines más al-

(1) V. Maurice Hauriou.—"La Ciencia Social Tradicional".—Págs. 227 y siguientes.

tos y **transindividualistas**. Es el reino de Dios sobre el hombre, el imperio de la Comunidad sobre el individuo, del estilo y de la costumbre sobre la tendencia a la reforma.

Inversamente en las épocas de predominio de la corriente diversificadora a las que Hauriou ha llamado "Renacimiento", tomándolo justamente del período histórico que con tal nombre se conoce, obsérvase que las formas sociales tienden a desligarse de la trama religiosa y a realizarse alrededor de un ideal humano, alrededor del **logos**, de la razón. Por eso predomina en ellas el "tissu" metafísico, el empeño racionalista del hombre. Son épocas individualistas, en las que la conciencia humana va irguiéndose hasta que el individuo se forma y puede sostenerse por sí solo en posición vertical sobre la tierra. Hasta aparece el intento de reemplazar a Dios por la Razón, como dando a entender que el hombre se basta a sí mismo. Entonces quíebrase la antigua unidad, las asociaciones surgen desconectadas entre sí y responden a diferentes motivos, sin que el significado de ellas importe ahora ninguna trascendencia extramundana. Época de análisis, de crítica, la razón quiere penetrarlo todo, justificarlo todo, y si en su intento tropieza con el insalvable mundo de los hechos y problemas que se presenta lleno de incomprensibles luchas, salta sobre él y se dedica a construir un nuevo mundo —el mundo racional— en el que todo aparece ordenado, previsto y armonizado "de una vez para siempre". Poco importa que este mundo, que surge como contrapartida del físico, por lo que precisamente le conviene el calificativo de metafísico, se haya hecho al margen del mundo real de los fenómenos y hasta en contradicción con él. Ya él se bastará y, lo que es más, podrá llegar a subordinar los hechos, pues todo tendrá que someterse a esta especie de "plan" de la razón humana que viene a reemplazar al "plan" de Dios.

Desaparece lentamente la "vis" mística, informadora de las anteriores agrupaciones sociales y su lugar es llenado por la fuerza lógica, racional, del entendimiento humano que sólo justifica las asociaciones cuyos objetivos claramente humanos están determinados. Asimismo, estas épocas se caracterizan por la interpretación racionalista del cosmos, por la aparición de las **ciencias**, por las teorías filosóficas del "derecho natural" racional, por las doctrinas del libre

examen y de la libertad de conciencia, por el elogio del individuo, colocado por encima de la sociedad, por la teoría del origen popular del poder y de la soberanía, por todos aquellos postulados, en fin, que tienden a hacer del hombre, ya no un **medio** para extrañas finalidades, sino un "**fin en sí mismo**", de acuerdo con la expresión kantiana, fórmula condensadora de una profunda corriente ideológica.

Nuevas costumbres y nuevos estilos tienden por entonces a reemplazar a los antiguos, un espíritu inventivo formidable invade todos los órdenes de la actividad humana y hasta las especulaciones filosóficas abandonan, como dice Messer, "los misterios de la fé y las cuestiones trascendentes, para acercarse cada vez más a esta vida, hasta que poco a poco la investigación del espíritu humano se convierte en centro del pensamiento filosófico" (1).

Pero es preciso que comprendamos mejor el significado de este proceso que se realiza en el subsuelo de la Historia, para lo cual debemos analizar con detención ciertos hechos aislados. Todo el mundo está de acuerdo en señalar aquel fenómeno que comunmente se ha llamado **Renacimiento** como el punto crucial dentro de la Historia europea. En aquel entonces, según el consenso general, hubríase trasmutado el sentido de la vida de católico y teocéntrico en humanista y particularista. Lo que quiere decir que el concepto de **hombre** adquiriría proporciones inmensas, a tal punto que todas las construcciones científico-filosóficas desde entonces iban a reconocerlo como su constante centro de gravedad. Mas, ¿qué implica el Renacimiento? ¿Se trata de un verdadero renacer o, acaso, siguiendo a Spengler, hemos de creer más bien que es un nacimiento, un despertar genuino del "alma fáustica", característico de la cultura occidental? Grave problema, sin duda, pero mal haríamos en detenernos a divagar sobre la esencia misma de dicho fenómeno. Contentémonos con aprisionar ciertos datos de hecho que, interesándonos para el fin que nos proponemos, han de permitirnos llegar a conclusiones lo más precisas

(1) V. Augusto Messer.—"Historia de la Filosofía". Del Renacimiento a Kant.—Pág. 10.

posible. No obstante, podemos opinar, que, en definitiva, el Renacimiento es un fenómeno doble: por una parte, deriva justamente del retorno a las formas clásicas de la cultura pagana (Grecia y Roma); por otra, engendra aquel sentido metafísico, racionalista, humano, a la vez que hace surgir la conciencia y la avalorización de la individualidad, caracteres sobresalientes de lo que habrá de llamarse civilización europea.

Así, pues, el Renacimiento, por una parte, toca lindes con el mundo clásico, es una respuesta del hombre europeo al llamamiento de la antigüedad; pero, por otra, es una respuesta que implica tono propio, y es a su vez una interrogante que, a decir verdad, sólo tendrá solución definitiva a fines del presente ciclo cultural. El Renacimiento es un retorno al pasado, es verdad/ pero no para detenerse en él, ni siquiera para tomarlo como guía, sino para aprovechar los estímulos provenientes de él y trazar o pretender trazar la ruta del futuro en una como previsión o videncia del camino que habrá de recorrerse. El Renacimiento es, en fin, un magno esfuerzo de emancipación de la humana inteligencia que, cansada de haber sido "ancilla Theologiae", la sierva de la Teología, pretende ser a su vez ella misma soberana.

No que durante la Edad Media hubiesen permanecido exhaustas las corrientes de la cultura antigua, ni que hubiese dejado de ejercer su influencia sobre la Europa de entonces, sino que tanto las ideas como las costumbres del mundo greco-romano habían sido sólo parcial y falsamente conocidas, pues, como la apunta Messer, "también en la vida espiritual de la Edad Media habían influido la literatura y la cultura clásicas; pero en forma cristianizada; con selección e interpretación parcial, según los intereses y los postulados teológicos dominantes" (1).

Empero, nos equivocariamos grandemente si quisiésemos explicar el Renacimiento con criterio unilateral, por la sola reversión de los espíritus hacia las formas de la cultura greco-romana. Existen, ade-

(1) V. Messer. Ob. cit. Pág. 25.



más, ocultos antecedentes que motivaron e hicieron posible esa misma reversión. El Renacimiento es un retorno al pasado y estos retornos sólo se dan cuando se realizan en los pueblos grandes procesos de transformación económica o grandes catástrofes guerreras que, después de todo, comportan también una situación crítica en el campo de la economía. Un fenómeno lo más interesante desde este punto de vista debe ser mencionado entre los antecedentes justificativos del Renacimiento. Es un cambio en el régimen económico hasta entonces imperante, cambio de singular importancia si se tiene en cuenta que él implicaba la ruptura de aquel viejo y cerrado sistema de economía medioeval: el sistema feudalista.

Bien merece la trascendencia del asunto que nos detengamos a delinear siquiera los contornos de aquel cuadro. La unidad del mundo europeo, en el período medioeval, había sido, además de espiritual y religiosa y social, también económica. Un mismo régimen de producción, basado en la explotación de las tierras, había dominado con mayor o menor intensidad en todos los países de cultura cristiano-católica. Está por demás que describamos la organización económico-social del régimen feudal; sólo anotemos los caracteres inherentes a él, a fin de precisar el contraste con la época posterior. Tres son los elementos con los que se construye el edificio feudal: las tierras, los súbditos y el señor de las tierras, que, convertidas en única fuente de producción, se encuentran concentradas en manos del señor, único propietario de ellas, quien las concede mediante una especie de estipulación a gentes adictas suyas que se encargan de cultivarlas, a cambio de poder vivir en ellas, y de usufructuar una pequeña parte de los frutos de su trabajo y, principalmente, de merecer la **protección** del señor feudal. Pero por esto mismo, tales gentes convertíanse en vasallos o siervos, según la escala, y se hallaban sometidas a una serie de cargas, tributos y deberes, entre los cuales el más apremiante era el del **servicio militar**, consecuencia inmediata de la fé jurada y retribución necesaria de la tutela señorial. En cuanto al propietario, la concentración de las tierras dióle la riqueza y, por consiguiente, el **poder**; se hizo un verdadero soberano, originándose de este modo el hecho de la dominación de un hombre sobre sus semejantes, el hecho constitutivo de la **soberanía** que, referida más tarde al monarca, iba

a merecer la justificación teórica de Bodín. Tierra y riqueza, autoridad y cobranza de impuestos, administración de justicia y servicio militar, todo, todo vino a depender de la voluntad soberana del gran propietario. Por eso con justicia dice Fustel de Coulanges: "He allí el gran triunfo obtenido. El propietario al despojar al funcionario público de su poder (se refiere aquí a la institución de la **inmunidad**), vino a ser un señor absoluto sobre sus dominios" (1).

No obstante, es preciso subrayar que el lazo de dependencia que unía al feudatario respecto de su señor estaba constituido por un doble nexo: uno, que podemos llamar material, derivado de la posesión de la tierra, lo que, acaso, haciale aparecer ligado, más que con el hombre, con el suelo mismo; y otro, de naturaleza espiritual, no menos importante que el anterior y que en todo caso obraba imperativamente sobre el ánimo del vasallo: la fé jurada, la devoción personal, el deber de acompañar hasta la muerte al gentilhomme bajo cuya protección se había acogido aquel. Pero el uno era complementario del otro y ambos contribuían a hacer de la sociedad feudal un conjunto, particularizado es verdad si se la refiere a la comunidad total, pero internamente cohesionado, orgánico, cuyos vínculos inquebrantables apenas si estaban supeditados a aquel otro más fuerte y trascendente, el que unía a todo "buen cristiano" a la Iglesia Católica.

Las sociedades erigidas sobre la base de una riqueza territorial y organizadas según la distribución parcial de esas mismas tierras son propicias para el apareamiento de una aristocracia —la llamada aristocracia de la **sangre**, que no es otra cosa que una aristocracia de la **tierra** —que, a falta de ocupaciones, pues la única existente es la agrícola precisamente y ésta se encuentra encomendada a los vasallos y siervos, se dedica a beligerancias más o menos largas, más o menos crueles, sostenidas entre sus propios miembros, o, en el mejor de los casos al ocio, al dulce reposo y a ciertos refinamientos del espíritu,

(1) V. Fustel de Coulanges.—"Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France".—Pág. 419.

que por fuerza son patrimonio de gentes que han asegurado por largo tiempo la propiedad de las riquezas.

Así, nuestros nobles señores feudales entregáronse también al mantenimiento de "estados de guerra", por rivalidades, por intereses, por fútiles pretextos, haciendo de la lucha una especie de deporte para el adiestramiento en el manejo de las armas, para el ejercicio del valor y, por qué no decirlo, hasta para alterar el monótono ritmo de los días de paz. Todo parecía conspirar hacia esa finalidad: el sentimiento del honor caballeresco, el amor a la gloria y al triunfo en los combates, el ideal místico, las horas tediosas y, sobre todo, los hombres devotos que sobraban, listos siempre para el sacrificio en honra y provecho de su benefactor. Cuando se tiene todo esto, es absurdo creer que se pueda permanecer en paz.

Se puede creer, por lo que acabamos de decir, que la feudalidad ha sido exclusivamente laica. Nos engañaríamos, empero, si creyésemos tal cosa. También la feudalidad *eclesiástica* llegó a tener notables proporciones. También las abadías, los conventos, las parroquias, las diócesis llegaron a contar por miles sus feudatarios y sus devotos, con la particularidad de que, a la inversa de lo sucedido en la esfera laica, en este caso las tierras habían ido por lo general acumulándose en poder del Obispo, párroco o abad, en virtud de las frecuentes y sucesivas "**recomendaciones**" que hacían los seglares, de sus personas y sus bienes. El laico que se colocaba bajo la protección de la parroquia o abadía (léase del santo cuyo nombre tenían aquellas), arrastraba consigo sus tierras, que desde entonces ya no le pertenecían más, siéndole concedido tan sólo el usufructo.—Fustel de Coulanges, en la obra ya citada, nos trae algunos ejemplos de documentos al respecto. En honor a la verdad, hay que añadir, por cierto, que no siempre el "recomendado" llevaba tierras consigo, sino que, de acuerdo con el principio de la recomendación, ésta servía también algunas veces para adquirir el usufructo de alguna parcela que no le había pertenecido. Esto se desprende claramente de un pasaje del mismo autor, que vamos a transcribir: "Sucedió, sin duda, muy a menudo que, bajo una forma cualquiera, un hombre se "recomendase" al Obispo,

es decir, se pusiese en su mano y en su protección, con el fin de obtener el goce de una parcela de tierra" (1).

También las abadías y parroquias, por consiguiente, adquirieron fueros e inmunidades y se convirtieron más tarde en verdaderos "estados" feudales. Una notable diferencia existió, sin embargo, entre el feudalismo laico y el eclesiástico: en éste no fué el **servicio militar** una carga impuesta al feudatario. En cambio, y a pesar de ello, el vínculo era si se quiere indestructible, porque añádase al ya de por sí sagrado lazo de la estipulación, el carácter más sagrado todavía de que estaba investido el presunto protector o benefactor: Obispo, abad, etc., cosa que hubiera hecho aparecer como inconcebible todo intento de desvinculación. De este modo, el feudalismo eclesiástico fué tanto o más fuerte que el feudalismo laico, y uno y otro dieron a la sociedad de entonces una consistencia realmente inquebrantable.

Toda sociedad feudal es por su propia naturaleza una comunidad firmemente asentada, pues siempre en los momentos en que sociedades de esta clase surgen a la Historia, existe una conjunción de dos profundos sentimientos que impelen a los hombres hacia su formación, a más de la consistente infra-estructura económico-agraria que ya les sirve de base. Tales sentimientos son el **guerrero** y el **religioso**. Es por esto por lo que la sociedad feudal europea era, en realidad, empleando el ya gastado simil geométrico, una verdadera pirámide.

Ahora bien, ¿cómo se compagina esta pluralidad de señoríos feudales con la unidad predicada por la Iglesia Católica y a la que había tendido siempre, no sin éxito? Ante todo, el problema no es sino de deslindamiento de los puntos de vista. La sociedad feudal, es cierto, se hallaba organizada en tal forma que a la cabeza de ella existía un soberano. Pero las relaciones establecidas entre él y sus súbditos, dirémoslo así, no tenían trascendencia fuera del señorío. Ello habría podido estar bien si cada señorío se hubiera hecho "el va-

(1) V. Ob. cit. Pág. 255.

cío", a su alrededor. Pero tal cosa no era posible, por incipientes y vagas que fuesen las relaciones de un pueblo con otro, de una sociedad con las demás. Así, pues, por la naturaleza misma de las cosas y de la situación, era forzoso que existiese una verdadera autoridad máxima y universal; y no siendo por entonces posible por las razones antes expuestas que lo fuera el Emperador, hubo de ser irremediablemente el Papa, como cabeza visible de la Iglesia. Por otra parte, nunca hemos de insistir lo bastante en poner de relieve que, según el criterio católico de la Iglesia, la cuestión trascendental para ella, era la de justificar su supremacía en el mundo entero, sobre el género humano todo, sin que en nada le afectase, desde este punto de vista, estrictamente **católico**, el que esa humanidad estuviese agrupada en reinos, en imperios o en pequeños señoríos feudales. Pero, desde luego, tanto los señores como los Emperadores y los reyes —y éste era el punto capital— habían de someterse, como representantes del poder temporal que eran, al único que tenía en sus manos entrambos poderes, el espiritual para ejercerlo y el temporal para delegarlo, al verdadero Jefe de la humanidad, al Papa. Y, como ya lo hemos afirmado, en realidad la Iglesia realizó la unidad a través del período medioeval. Podían existir los señoríos y los reinos, los gremios y las corporaciones, toda clase en fin, de colectividades subalternas; pero no era posible que exista sino un solo círculo máximo que los contuviese y abarcase a todos, una sola verdadera comunidad a la que todo cristiano, es decir, todo europeo se debiese antes que a ninguna otra y con preferencia a todas: la Iglesia. Por ello, puede decirse, con razón, que un criterio exageradamente monista quería reducirlo todo a unidad en aquella época. Empezando por el planeta, ya a éste se le creía el centro del universo; luego, en la tierra, toda la humanidad debía formar parte de la Iglesia, es decir, girar en torno de un solo centro de gravedad.

Conforme lo hemos expuesto ya antes, en apariencia, la unitaria organización medioeval parecía destinada a perdurar eternamente. Pero ¡quién lo creyera! el mismo agudo sentimiento religioso que había contribuido a realizar la unidad iba a ser el que iniciara la obra de disgregación. Nos hemos referido ya al Renacimiento y de éste hemos pasado a la consideración del cambio previamente reali-

zado en la esfera del régimen económico, la sustitución de la era agrícola-feudal por la era comercial y, más tarde, industrial. Al analizar brevemente la primera, hemos venido a parar en este punto que coincide con el que abandonamos al comenzar el análisis. Fuerza es, pues, que ahora examinemos el por qué del tránsito de la una era a la otra y que justifiquemos nuestro aserto relativo a la parte que en ello le ha cabido al sentimiento religioso en conjunción con el guerrero, combinación de singular trascendencia durante toda la Edad Media.

Ya se comprenderá que aludimos a aquel suceso histórico que se conoce con el nombre de las Cruzadas. Allí, por los años finales del siglo XI, se levantó una voz, al principio aislada que más luego halló respuesta en todos los ámbitos de la Cristiandad, una voz que supo hacer vibrar de entusiasmo al ya de suyo emocional sentido religioso del hombre europeo. Era que Pedro el Ermitaño llamaba a todos los cristianos para que acudieran a realizar una misión suprema, la misión, a la vez mística y caballeresca, de librar el Santo Sepulcro de Cristo del poder de los infieles turcos. Para los cristianos de entonces, en especial para los nobles, gente que por un lado, malgastaba sus ímpetus en acometidas y rencillas señoriales de casi ninguna significación, y que, por otro, llevaba a flor de sangre la doble vehemencia de la lucha y de la fé, el llamamiento no pudo ser más eficaz, y así se vió, en efecto, cómo los ricos empeñaban o vendían sus bienes, los señores abandonaban sus feudos, los clérigos sus abadías, los labradores sus tierras de posesión precaria, a fin de congregarse y partir al lejano país de la cita heroica. Hasta los pobres y miserables, que si nada dejaban era porque nada que abandonar tenían, marcharon también, puesto que, por encima de todo, el cruzado aspiraba a merecer la especial recompensa de salvar su alma y de librarse de toda culpa. ¿Qué de raro, pues, que hayan acudido de todas partes hombres dispuestos a perderlo todo y a no volver jamás a sus países, siempre que tuvieran como aquel Godofredo de Bouillon, el inmenso placer de llorar, desde la cumbre de una colina a la vista de la santa ciudad de Jerusalén?

Pero las Cruzadas, que habían comenzado siendo un movimiento de profunda religiosidad y de exaltación caballeresca, se convir-

tieron más tarde, olvidadas ya tan nobles finalidades transmateriales, en un medio de establecer relaciones comerciales con el lejano Oriente, las cuales a su vez, trajeron como consecuencia el surgimiento de una nueva clase en Occidente, los comerciantes, el progresivo enriquecimiento de éstos, la creciente importancia de la industria y el comercio con mengua de la agricultura y, en suma, el derrumbamiento del sistema económico-social feudal con la lógica aparición de un nuevo régimen de organización de las riquezas y de los mismos hombres.

Poco a poco, los grandes señores habían ido quedando en pobreza, pues sus bienes, ora empeñados a los prestamistas de las ciudades (burgueses), ora enajenados al rey, pasaban con rapidez de unas manos a otras, hasta concentrarse en este o en aquellos. Pero esta concentración económica significaba, más hondamente, también una concentración del poder supremo en la persona del monarca, ya que las ciudades, en una especie de pugna con los señores feudales, preferían apoyar y sostener al rey frente a las pretensiones de éstos. Hubo una especie de coalición entre el rey y las ciudades para desplazar de la soberanía y de las riquezas a los nobles propietarios, coalición ante la cual cedieron, sin gran trabajo, los mismos que habían desarrollado tantos esfuerzos por mantener sus privilegios.

Puestos en contacto con los países de Oriente, los pueblos de Europa aprendieron a apreciar ciertos productos provenientes de allá, importaron a la vez mercaderías y costumbres exóticas que tuvieron la virtud de despertar, en el cristiano europeo, el hasta entonces dormido sentimiento de la vida.

Las ciencias y las artes recibieron también un nuevo impulso; hasta entonces, es verdad, habían florecido en el mundo occidental, pero siempre dentro de los rígidos cánones prescritos por la doctrina imperante, ante los cuales era inútil alzarse, puesto que, sobre ser peligroso, era decididamente pecaminoso. Mas, las nuevas corrientes, que por ser en último término vitales acabaron por triunfar, ayudaron poderosamente al hombre europeo para que llegase a romper esos cánones y a pensar, por primera vez, con relativa independencia. De este subterráneo movimiento habían de salir, en definitiva, las ulteriores conquistas científicas del mundo moderno, con Galileo, Copér-

nico, Keplero y Newton, en el campo de las ciencias físicas y con Giordano Bruno, Bacon, Descartes y Baruch Spinoza en el trascendental de la filosofía; y es que, también merced a las Cruzadas, fué cabalmente conocido en el Continente europeo el pensamiento griego y romano de la antigüedad que, por una feliz casualidad, había sido atesorado en parte por aquellos pueblos contra los que iba a combatir el caballero cristiano. Naturalmente durante la Edad Media se había leído a Aristóteles, a Platón, etc., pero, fuera de que la filosofía **pagana** sólo era recibida a través de la hermenéutica de la Iglesia, la verdadera filosofía cristiana tenía puestos sus ojos más en el Antiguo y Nuevo Testamento que en las siempre dudosas obras de los sabios griegos y romanos.

No que, antes de las Cruzadas, no existiesen comunicaciones con los países orientales. Evidentemente, ya éstos mantenían un pequeño comercio, en especial con las florecientes ciudades italianas, cuya particular situación geográfica les capacitaba para ello, como Venecia y Génova; existía también y había existido siempre cierto tráfico de peregrinos hacia aquellos lejanos países; mas, sólo con posterioridad a las Cruzadas es posible hablar de un intercambio activo así de cosas como de ideas. Y, particularmente, sólo debido a las Cruzadas, según ya lo hemos anotado, fué posible que el mundo europeo en su totalidad sintiese una especie de sismo, al contacto con un mundo del que hasta entonces apenas si se sabía su existencia.

Es precisamente por esto por lo que habíamos aseverado que, sin quererlo, el mismo sentimiento religioso que impulsó a los pueblos de Europa hacia el ideal de libertar el Santo Sepulcro, ese mismo sentimiento que quiso perseguir al infiel hasta exterminarlo, iba a producir, por un fenómeno histórico-social de frecuente realización el quebrantamiento de ese mundo europeo, es decir, de ese mundo cuya arquitectura era de puro estilo católico y, cuyas bases llegaban hasta los más profundos estratos del sentido religioso del hombre occidental.

Una de las primeras y más significativas pruebas de que el movimiento de las Cruzadas contribuyó a transformar la capacidad religiosa del europeo, es el hecho de que ya en la Cuarta Cruzada el an-

tigo objetivo había desaparecido o, al menos, pasado a segundo término.

De modo insensible, pues, el mundo europeo medioeval fuertemente estructurado, había ido cediendo: los cambios se verificaban en todos los órdenes; aparecían nuevos modos de vida y nuevas concepciones acerca del problema que ella encarna; los hombres empezaban a sentirse personalidades individuales, las antiguas clases sociales eran reemplazadas y, al mismo tiempo, las ciudades se poblaban con perjuicio de los campos; una poderosa sed de enriquecerse habíase adueñado del corazón de los hombres, como consecuencia del nuevo sesgo que tomaba la vida, al presentarse como una fuente de placer antes que como un eterno dolor; buscábase un refinamiento espiritual, capaz de producir emociones nuevas y artísticos goces; en fin, enfrentándose el hombre con el mundo, sin rehuírlo, aceptándolo y procurando mejorarlo, abandonaba para siempre la posición horizontal que había tenido a través de varios siglos y adoptaba, aunque con esfuerzo, la posición vertical que iba a guardar hasta ahora. El recorrido de este arco de círculo, que va desde la una hasta la otra, es precisamente lo que en la Historia se representa comunmente por medio de la fórmula Renacimiento-Reforma, y que, en el plano de los estratos sub-históricos, implica el desplazamiento del centro de gravedad de Dios al hombre.

El Renacimiento es un fenómeno que hizo su primera aparición en el mediodía, es un proceso realizado en el ambiente italiano, así como la Reforma fué una especie de Renacimiento para el mundo germánico. Es sintomático que el Renacimiento haya surgido en Italia: ya por de pronto era el país sobre el cual se había erigido aquella soberbia organización político-social que fué el Imperio Romano, cuyos rastros a decir verdad, si habíanse ocultado, no llegaron a extinguirse; a más de ello, en Italia estaban precisamente aquellas ciudades que, las primeras, habían dirigido sus actividades comerciales hacia Oriente. Italia era, pues, el escenario en el que, con harta razón, debía desarrollarse más patéticamente aquel drama del Renacimiento, e Italia debía ser la región en la que éste revistiera formas y caracteres mucho más acentuados que en ninguna otra. Hasta la situación geográfica de la península y las cualidades étnicas de sus pobladores de-

bían contribuir, como contribuyeron, a tal fin. Es por ello por lo que los nuevos estilos y formas de arte, es decir, las nuevas formas de vida, pues siempre los estilos artísticos son los medios primarios de expresión de toda nueva concepción de la vida, es por ello, decimos, que se manifestaron por primera vez en suelo italiano. No es, pues, tan sólo, como generalmente se ha creído, que los pobladores levantinos hayan tenido siempre una especial capacidad artística, que no la negamos; sino que, además, había influido para que el Renacimiento italiano se realizase de modo preferente a través de las formas artísticas el hecho de haber sido Italia el primer pueblo en el cual aquella nueva concepción de la vida irrumpiera con singular anhelo de prevalecer. Una vez más, pues, la vida —y toda cultura arranca de la vida— no procedía por saltos; siendo Italia la llamada a iniciar la nueva marcha, forzosamente debía iniciarla a través del mundo glorioso de las artes. Sin duda, el Renacimiento italiano alcanzaba también otros órdenes de cultura y de actividades humanas en general, puede decirse que los invadía todos; pero siempre, aún en el plano más alejado del reino de las artes debía adquirir tonos artísticos. Sólo así se explica que toda la suma de manifestaciones culturales del mundo italiano de la época se haya caracterizado de tal modo. Sólo así se explica que aún las esferas de la moral y de la religión hayan sido invadidas por ese espíritu artístico —vital, en suma— de los días del Renacimiento. Sólo así se justifica que incluso la política haya sido entendida entonces exclusivamente como un arte, y que las teorías, cuya capital y ejemplar exposición hiciera Maquiavelo, hallasen razonable, bueno y justo aquello que, a los ojos de la posteridad, iba a aparecer como un vil conjunto de métodos injustos, siempre que esos procedimientos estuviesen encuadrados dentro de ciertas prescripciones que pueden ser consideradas como la técnica impecable del hacer político. Maquiavelo era un hombre de su tiempo y, al enseñar en sus doctrinas que el "fin justifica los medios" y que al príncipe le es lícito todo acto por inmoral que sea, con tal de conseguir el engrandecimiento del Estado, no hacía otra cosa que reflejar en la teoría lo que desde tiempos atrás venía ejecutándose en la práctica. Por entonces, practicábase en las ciudades italianas una política inmoral, hasta francamente criminoso, una polí-

tica de **condottieros**, cuya arma más eficaz era el puñal y cuyos argumentos encarnaban en el filo de la espada; para justificar esta realidad —pues siempre los teóricos han tratado de justificar la realidad político-social circundante, como ya lo había hecho, por ejemplo, Aristóteles en cuanto a la esclavitud— era forzoso que surgiese una teoría similar, una teoría, también de **condottieros**, cuyas máximas implicasen el reconocimiento de los hechos, habiéndole cabido este honor, por lo que se refiere a aquella época, de modo principal, al ya citado Maquiavelo.

Desde este punto de vista, se procede, pues, injustamente cuando se reprocha a éste y se condenan sus teorías; para ser más justos, habría que empezar por condenar el sistema de gobierno que, con admirable consenso general y con participación de príncipes y Papas era admitido entonces como un imperativo político insuperable, y después de todo, no hay que olvidar que Maquiavelo había dicho: "Si he enseñado a los príncipes a hacerse tiranos, también he enseñado a los pueblos a deshacerse de sus tiranos", lo cual prueba que, por lo menos, no era tan **parcial** como se ha creído (1).

De todo esto se desprende, con singular evidencia, la validez de nuestra afirmación sobre el carácter vital-artístico que acompaña a las manifestaciones renacentistas italianas, carácter debido menos a las complejidades raciales de los habitantes levantinos que a la particularidad de haber sido Italia, a causa de determinadas condiciones

(1) Sólo así también, por último, se explica que hasta el crimen haya perdido su tradicional sentido, llegando a juzgársele no tanto por su intención, cuanto por su ejecución, pues por páfida que aquella fuese hallaba siempre vindicación ante las gentes, si el delito había sido ejecutado, dirémoslo así, con ingenio, astucia, y hasta con elegancia, es decir, si no había quebrantado ciertas formas exteriores de compostura y ceremonia —fórmulas artísticas— aunque, por otro lado, quebrantase, más todavía, aboliese por completo las reglas de la moralidad y la justicia. Pero no hablemos de moral; viéndolo bien ni siquiera existía quebrantamiento alguno, puesto que, habiéndose refugiado por entonces toda moralidad en las "maneras" y, en la forma; habiéndose exteriorizado en un grado inaudito, hasta el punto de juzgar a un hombre no por lo que hacía sino por el modo cómo lo hacía, bastaba que los actos se acomodasen a esas formas exteriores para que pareciesen líc-

que ya hemos puesto de relieve, el primer país en donde hallaron eco las voces de la "vida nueva".

Empero, la vida es un **fluir** que no se aviene bien con encuadrarse definitivamente dentro de moldes artísticos, pues siempre tiende a superarlos; y si bien es cierto que, en una etapa primaria ella se expresa a través de tales moldes, muy pronto los encuentra rígidos haciéndose entonces necesario sobrepasarlos, so pena de trocarse en muerte. Y éste fué, de modo fatal, el camino recorrido por el Renacimiento italiano; púsose demasiado la atención sobre las formas y sobre los estilos de arte; se descuidó en gran manera el pensamiento filosófico y religioso; hizose caso omiso de los problemas que hasta poco antes habían agitado terriblemente el mundo europeo, problemas tales como la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la esencia del cosmos; a la inversa de la Edad Media, que había significado una elusión de los problemas de este mundo, el Renacimiento significó la de los problemas del "**transmundo**", habiendo llegado la misma Iglesia, que no siempre había estado exenta de las tentaciones de este bajo mundo, a convertirse en una suerte de principado temporal, cuyos Pontífices, como Alejandro VI, como Julio II, procuraban, incluso maquiavélicamente, el engrandecimiento y la prosperidad del Estado pontificio, entonces, es verdad, reducido en la realidad y en las pretensiones —recuérdese que antes éstas eran universales, católicas— a una parte de la península italiana.

Por esto, tiene razón G. de Greef cuando, refiriéndose a esta época, dice: "En aquella época, los papas, si creían en el diablo, no

tas, ya que lo decisivo era **parecer**. En este sentido, pues, en verdad no se trataba de una desmoralización verdadera, sino de una falsificación de la moral, de un descentramiento total de sus mandatos.

Tal es la profunda significación de los tan atacados perversidad y criminalidad de los tiempos renacentistas —ya el **pervertido** no es, literalmente el amoral o inmoral, sino el extraviado—, criminalidad que llegó a invadir no sólo los rincones miserables y las encrucijadas de los caminos, sino, sobre todo, los salones elegantes de las mansiones regias, las galerías de los conventos, los subterráneos y pasadizos de las casas monásticas y hasta las naves de las iglesias y del recinto papal.

creían siempre en Dios; la moral, el derecho y la política resolvíanse en simple cálculo de las fuerzas elementales y brutales.” (1).

Natural era, pues, que el Renacimiento italiano, que no había tocado sino de rechazo el problema religioso, problema que contenía la cuestión capital para los hombres de aquel tiempo, muy pronto llegase a su fin. Como movimiento vital que era, hubo de revestir primariamente formas de arte; empero, para perdurar históricamente habría sido necesario que se esforzase por rebasar aquellas formas y alcanzar más amplias proyecciones, es decir, que intentase romper definitivamente las trabas, incluso religiosas, que hasta entonces habían atado al espíritu del hombre. Esto no lo hizo, y por ello le faltó impulso para dominar el futuro.

Propiamente hablando, el Renacimiento italiano no fué un movimiento ideológico, fué un sacudimiento emotivo; la Reforma, en cambio, superando los sub-yacentes estratos de la vida, implicó una conversión espiritual del hombre europeo, al menos del septentrional.

Es claro que cada época tiene sus problemas peculiares; para la Europa prerrenacentista, conforme lo hemos dicho, ninguno adquiriría las proporciones del problema religioso. Habiendo eludido o, al menos, fingiendo —ficción, artificio también— subestimarlos, el Renacimiento se condenaba a sí mismo a no satisfacer plenamente las demandas formuladas por sus contemporáneos, y a dejar, por ende, en pie la más grave y decisiva interrogante planteada a la razón humana que empezaba a ejercer su poderío. Por cierto, no debemos ver en ello un motivo de desvalorización de tal fenómeno, ni creer que hubiese dejado de llenar su cometido, porque si es cierto que cada época tiene sus problemas, también lo es que la respectiva solución no adviene sino en el momento justo y, para la solución del problema religioso, la hora no era la del Renacimiento.

Hemos analizado ciertas particularidades del Renacimiento italiano; hemos visto cómo, desde tiempo atrás, las corrientes históricas

(1) V. G. de Greef.—“Creencias y Doctrinas Políticas”.—Discurso de Introducción al Curso de Metodología de las Ciencias Sociales.—Pág. 94.

convergián hacia su producción; hemos explicado también, siquiera sea parcialmente, o, al menos, intentado explicar el por qué de su primaria manifestación en suelo italiano; hemos deducido, en fin, que, siendo un término de la fórmula Renacimiento-Reforma, no se logrará aprehender integralmente su sentido, si, no se llega a la esencia del movimiento reformista. Pero, todavía no hemos precisado las conclusiones que nos interesan particularmente para el objeto de nuestro estudio. Y aun cuando ya un poco más arriba hemos trazado los cuadros generales dentro de los que deben ser comprendidas respectivamente las diversas épocas históricas, la medioeval y la subsiguiente, en este punto justamente es preciso y cabe comprobar los enunciados entonces emitidos.

Y, en primer término, ¿por qué, efectivamente, el Renacimiento, como retorno a una modalidad cultural hundida ya, mantiene alguna relación con las Cruzadas, y qué clase de relación es ésa? Todo retorno al pasado, lo hemos dicho, es una especie de auto-afirmación, de arraigo en las más hondas bases de un pueblo o una cultura. Pero ello sólo es empíricamente posible cuando ese pueblo se contrasta respecto de los demás, se especifica, mediante un proceso de cohesión interior y de diferenciación exterior, fenómenos estos subsecuentes a una actitud de enfrentamiento con las otras comunidades sociales.

Ahora bien, tal actitud, que no depende de una causa singular, es producida, principalmente, por el comercio o por la guerra, relaciones entrambas que, suponiendo un espíritu de beligerancia, permiten a un pueblo, como a los individuos, afirmar las características que les son inherentes, delimitarse psicológica y culturalmente, circunscribirse, fortalecer los lazos sociales en un sentido vertical, antes que horizontal, agrandar el espacio espiritual —en el tiempo— aún con detrimento de los lazos que juegan en el espacio geográfico —espacio propiamente dicho— y que tienden a unificar a todos los hombres.

Ya las relaciones que supone la guerra contribuyen a esta actitud de los pueblos en lucha, y, ello se ve con más claridad en este caso, pues la acción de la lucha es doble: si por un lado **excluye**, por otro **incluye** forzosamente, estableciendo una "**socialización**", como

lo afirma Simmel, (1), socialización negativa, si se quiere, pero al fin no menos eficaz y no menos real. Ya por eso siempre se consideró que el **neutral** —es decir, el **excluido**— debía ser mirado como inexistente para los efectos de la lucha y de sus prolongaciones.

Pero, en las relaciones comerciales, aparece, asimismo, esa doble acción y, lo que es más importante, contribuyen ellas también a que los pueblos en ellas participantes se perfilen más y más uno respecto del otro, como diversos u opuestos? ¿O será, al contrario, como cree Fouillée, que el comercio contribuye a borrar los elementos, haciéndolos caer dentro de un mismo orden de ideas y afecciones de sentimientos y de intereses?

El comercio lleva siempre implícita una actitud beligerante, y no sólo en el sentido de que, tarde o temprano, pueda engendrar una lucha armada —corolario que casi siempre acompaña o subsigue a la sórdida lucha comercial— sino en aquel otro sentido, puramente sociológico, de que la socialización por él establecida presupone, como la de la guerra, el mutuo engaño, la desconfianza y el afán de triunfar, por cualquier método que sea, sobre el contendor, conjunto de tácticas que también suele hacerse presente en el plano de la lucha armada, o que, acaso, es un elemento esencial.

Pues, bien; si el comercio es una forma de lucha no cabe duda de su validez como condición sociológica para la verificación de aquel proceso de singular caracterización de un pueblo. Dos pueblos **unidos** por las relaciones comerciales, no sólo no forman realmente una **unidad**, sino que a la larga acaban por sentirse cada vez más **extranjeros**, es decir, por eludir todo contacto espiritual, reduciéndose entonces todas sus relaciones al plano de una fría e inespíritual objetividad, que es propiamente el plano en que se han debatido siempre las contiendas comerciales y, en general, económicas.

Ciertamente, existen signos aparentes que hacen creer al observador que, como consecuencia del comercio, se ha entablado una fuerte compenetración espiritual entre los pueblos comerciantes. Ta-

(1) V. Simmel.—Sociología.—Tomo I.—Pág. 265.

les signos exteriores se refieren principalmente a los usos y costumbres más triviales: género de alimentación, vestidos, esparcimientos, danzas, cantos, etc.; y hasta pueden referirse, eventualmente, a órdenes más altos de vida, como al culto, a las ceremonias, lo mismo que a las artes y a las letras. Pero precisamente estos préstamos mutuos, estas **imitaciones**, que sin duda sirvieron a Gabriel Tarde para la formulación de sus leyes de la **imitación** (1), imitaciones y préstamos localizados todos en el mundo de las formas artísticas y de la vida, nos pueden probar por reversión que tras de esas formas —símbolo, exterioridad, ropaje, arte, en una palabra— existe siempre en cada pueblo —comunidad **en forma**, algo que es **inimitable** y que a él sólo le pertenece, siendo ello justamente lo que le hace aparecer en tal o cual **forma** y no en otra. Y aún puede decirse que si, como lo suponía el ya citado autor, para que esos signos aparentes, esos cambios y préstamos tengan mayor posibilidad y realización, era necesario que se acortaran las "**distancias**" entre el que imita y el imitado —individuos, clases, pueblos— ningún camino ciertamente viene a ser menos a propósito para tal finalidad, salvo el de la guerra, que el de las relaciones comerciales. Así, pues, hemos de concluir que éstas, aun cuando llegan, en algunos casos, a sugerir semejanzas y uniformidades aparentes, en el fondo siempre son condicionalidades sociológicas dentro de las cuales se realiza el proceso de especificación de los pueblos y de su real y constante diversificación.

Esto es, precisamente —y a probar ello es a lo que habíamos tendido— lo que sucedió, en el transcurso del período de las Cruzadas, con los pueblos del mediodía de Europa, especialmente con el italiano. Es verdad que todavía no puede hablarse de **un pueblo** italiano, sino de los pueblos de esa península; es verdad, también, que hasta muy tarde los diversos pequeños Estados italianos parecían repelerse mutuamente, pues se combatían de continuo y con verdadera saña; es verdad, por último, que, según generalmente se cree, la unificación real del **pueblo** italiano fué obra del siglo pasado solamente. Em-

(1) V. Las Leyes de la Imitación.

pero, observemos con cierta atención y deduzcamos la parte de certeza que hay en tales apreciaciones y qué es lo que nos sirve de base para que nosotros no las aceptemos en su integridad.

Merced a la guerra o al comercio, que fueron en definitiva, poderosos móviles de las Cruzadas, o mejor aún, merced al comercio, y a la guerra —pues, dadas las condiciones en que entrambos hechos se realizaban entonces, no eran incompatibles— entablóse un sistema de relaciones entre los pueblos de Occidente —en particular, los de la península itálica— y los pueblos de Oriente, muy en especial los turcos, relaciones que contribuyeron todas, a causa de su carácter negativo, a una lenta, pero real diversificación de las partes en lucha, afirmando los caracteres propios de cada una, trazando una valla, cada vez más insalvable, entre turcos y cristianos, vale decir, europeos.

Pero, de entre éstos, a quienes más de cerca tocaban los asuntos —sean comerciales, sean guerreros— era a los pueblos italianos, aunque más no fuera que por la sencilla razón de su particular posición geográfica. Ya, por eso, casi todas las Cruzadas, salvo la que siguió por vía terrestre, partieron de los puertos italianos, en particular de Venecia, a la sazón en camino de su encumbramiento, consecuencia que fué, sin lugar a duda, de su participación en ellas. Pues, en efecto, como lo dice un autor, "el resultado de las Cruzadas dejó demostrado de modo palmario que la república entró a tomar parte en estas empresas sin que la guiase otro interés que el puramente comercial (1).

Ahora bien, siendo los pueblos italianos los más directamente interesados en aquel movimiento comercial al par que beligerante, nada más natural que fueran ellos los primeros en experimentar aquel proceso de diversificación sociológica frente a los pueblos orientales. Es verdad que, aparentemente, se establecieron lazos positivos de relación entre unos y otros; se hicieron algunos préstamos y lleváronse

(1) "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Universidad de Cambridge.—Tomo I.—Pág. 403.

a cabo determinadas imitaciones, de acuerdo con lo que hemos estado antes. Los europeos, sobre todo, impresionados por las costumbres y los estilos extranjeros hubieron de adoptar, más de una vez, estos y aquellas, siquiera sea como reacción contra las viejas formas medioevales. Ya es bien sabido y lo hemos afirmado nosotros también que en los planos vitales se dejó sentir una irrupción de las maneras orientales; pero todo ello no traspasó los límites del puro reino de las formas exteriores, es decir, no trascendió de la esfera del arte y de la vida.

En cambio, todo ello, por lo que se refiere al plano más profundo, el del espíritu, tendió, más bien, a condicionar el desarrollo de un espíritu propio, permitió que los pueblos italianos, mediante ese proceso de singularización, sacaran a flote los restos culturales del pasado, hicieran **renacer** —renacimiento— viejas formas y conceptos, que, al mismo tiempo que los caracterizaban, implicaba también un ahondamiento en los más ocultos estratos de su esfera cultural. Es decir, aquel proceso encerraba una labor doble: mientras y en tanto que era un proceso de diversificación **exterior** también lo era de cohesión **interior**, gracias a la reviviscencia de la unitaria objetividad cultural del pasado. Es, por ello, por lo que nos habíamos permitido designar al Renacimiento como un suceso matizado de retornos, y por lo que, además, habíamos indicado que tales retornos no suceden sino, en la generalidad de los casos, dadas previas o simultáneamente ciertas condiciones exteriores objetivas, entre las que se destacan las implícitas en el comercio o en la guerra, o, en el comercio y en la guerra.

Contra estas afirmaciones pueden suscitarse dos principales objeciones, provenientes entrambas de la esfera de los hechos históricos, considerados empíricamente.

Primera.—“Si ello es así, ¿cómo se explica que, precisamente en aquel tiempo y aún hasta bastante tarde, Italia —para no referirnos sino al país en mención— haya permanecido dividida en una multitud de “estaduelos” que mantenían perpetuas y enconadas luchas **intestinas** y que incluso dentro de cada Estado las facciones tumultuosas hayan mantenido luchas similares? Y, naturalmente, has-

ta podría respaldarse la validez de esta objeción con transcripciones como ésta: "Hemos visto —dice Fouilleé— cómo el Renacimiento colmó la medida del furor homicida: todas las ciudades estaban en guerra civil; cada municipio desgarrado por facciones que se perseguían con odio sanguinario (1).

Es preciso confesar que la objeción es, a primera vista, contundente y que vendría a desvanecer nuestras aseveraciones anteriores. Confesamos, además, que, en verdad, empíricamente los hechos acaecían tal como se los pinta. Así, pues, **históricamente**, tendríamos que acabar por dar la razón a nuestros presuntos adversarios. Pero es preciso también observar que no nos incumbe, en el momento, analizar el caso **históricamente**, sino **sociológicamente**, es decir, sujetándonos al método rigurosamente sociológico.

Ya, dentro del mismo plano histórico, tenemos que anotar la singular advertencia que, sin quererlo talvez, nos hacen todos los historiadores; la de que aquellas luchas eran **intestinas**. No es que sólo se las haya llamado así por casualidad, sino por la más honda razón de querer diferenciarlas justamente de las guerras con extranjeros o, diremos empleando la terminología de entonces, con los infieles. El italiano de entonces —diríamos mejor, el europeo— entendía que toda guerra llevada a cabo con otros pueblos o ciudades **cristianas** implicaba cierta violación, transgresión o quebrantamiento de un orden objetivo común, de una unidad superior frente a la cual o bajo la cual desaparecían todas las demás diferenciaciones secundarias. Esa unidad superior, ese orden común estaban encarnados precisamente en la palabra **cristiano**, como contrapuesta a **infiel**.

Tan cierto es esto que, a la inversa, en el caso de luchas con los pueblos **infieles**, el mismo italiano —o europeo— suponía una perfecta licitud para realizarlas, y, aún más, creía cumplir con un deber de fiel vasallo de la Iglesia de Cristo, sin que entendiese transgredir orden alguno. Tal fué el criterio —mitad **pagano**, mitad **cristiano**, hoy que confesarlo— con que combatieron, por ejemplo, los

(1) V. "Bosquejo psicológico de los pueblos europeos".—Pág. 137.

mismos cruzados en Tierra Santa y con el que, más tarde, los españoles sojuzgaron a los indígenas americanos.

Es, sin duda, por atender a la existencia de aquella unidad, por lo que los historiadores nos hablan entonces —refiriéndose al caso de las guerras italianas— de guerras **intestinas**. Y es muy curioso hacer notar que el moderno concepto de guerra **internacional** sólo surge, como es natural, con bastante posterioridad, es decir, precisamente cuando se hallan en su proceso gestatorio las entidades nacionales, o sea, cuando se ha producido ya una ruptura definitiva e irremediable de aquella vieja unidad, **quizás super-histórica**.

La incontrovertible existencia de esta unidad es exactamente la que nos prueba que todas aquellas luchas y odios regionales, y ciudadanos, por fuertes y desesperados que parezcan, no alcanzaban a deshacerla, manteniéndose tras ellas, a veces oculta, sin duda, pero siempre operante, hasta que más hondas corrientes, que no esas empíricas diferencias de las luchas, vinieron a hacerla vacilar y a quebrantarla. Pero precisamente cuando la quebrantaron, hubieron de surgir en su lugar unidades menos universales y eternas, es cierto, pero no menos poderosas y dotadas de sentido **cohesivo**: las unidades **nacionales**.

Pero hay algo más todavía. Si, en el plano sociológico queremos representarnos, con relativa fidelidad, una entidad colectiva, una forma **social** —llámese tribu, Iglesia, pueblo, nación, clase o Estado— forzosamente habremos de representarnos como un "sistema de fuerzas sociales", en mucho comparable con un sistema planetario, hasta con los caracteres de centripetalidad y centrifugalidad.

Ahora bien, del mismo modo que en un sistema planetario el equilibrio entre la fuerza centrípeta y la centrífuga, es el resorte que mantiene en vigor la unidad del sistema, así también, en el mundo de las formas sociales, es un equilibrio semejante el que realiza la función de unificación de los grupos o de los pueblos.

Así, pues, es hasta cierto punto forzoso que, junto a las tendencias centrípetas, que se dirigen a realizar una sólida cohesión, subsistan algunas fuerzas centrífugas, necesarias para guardar el equilibrio, necesarias para mantener un estado de **tensión**, índice revelador de la vida espiritual de un pueblo o de una clase. Cuando, pre-

valeciendo absolutamente las fuerzas de la segunda clase, se rompe el equilibrio, entonces es cuando realmente se descompone la unidad, descomposición que se manifiesta rotundamente en el apareamiento de nuevas unidades.

Tal suceso es, precisamente lo que acaeció cuando, quebrantada la unidad religioso-espiritual de la Europa cristiana, roto el "sistema de fuerzas" más amplio que se ha visto en la historia, surgieron las comunidades nacionales, a la manera de dispares sistemas excéntricos, que ya no guardaban conexión entre sí. Pero, de ningún modo era esto lo que sucedía dentro del "sistema" social del pueblo italiano, sistema concéntrico, respecto al más amplio de la cristiandad, durante el período del Renacimiento. Por debajo de las rencillas de las facciones y de las luchas de las ciudades —meros episodios históricos, actuaciones de las fuerzas centrífugas— subsistía un punto de referencia común, que, a pesar de esas agitaciones superficiales y esas quiebras históricas, tenía la suficiente potencia para mantener unidos a los grupos y, así, equilibrar el sistema social, aunque de ello no se dicesen cuenta siquiera los grupos.

Ese bajo fondo unitario, que, desempeñando el papel de una fuerza centrípeta, contrarrestaba la acción de las fuerzas adversas e impedía la ruptura del equilibrio, estaba representado principalmente por la esfera unitaria de las creencias y sentimiento religiosos y por el círculo, no menos unitario, del idioma, fijado ya con singular esplendor por Dante Alighieri; y hasta por aquel sentimiento retrospectivo, que miraba la comunidad cultural greco-romana del pasado y aún la comunidad política del Imperio extinto, como formas de posible reviviscencia, siquiera sea ideal, sentimiento que precisamente constituía una de las **direcciones** del Renacimiento, cuya principal obra fué exactamente la de haber condicionado esa reviviscencia ideal, siendo por ello, al mismo tiempo, un fenómeno condicionante y condicionado, es decir, un fenómeno, en términos de otra relación, dentro del cual aquello mismo que permitía su realización **formal**, era, a la vez, elemento **material** de esa realización.

Más todavía. Podemos incluso afirmar, como ya se puede entrever en las consideraciones aquí apuntadas que, sin duda, es precisamente en este período histórico cuando el "sistema social" repre-

sentado por Italia adquiere mayor tensión y, lógicamente, empiezan los grupos a sentirse atraídos por la unitaria esfera recóndita a que hemos aludido. Ciertamente, todavía el **pueblo** italiano no se halla en **forma**, ni menos aún es una "nación"; podría asimismo decirse que, aparentemente, se encuentra desarticulado, que reina una diversidad irreductible. Empero, también es cierto que existe ya un principio de unidad, que el equilibrio del "sistema" no se rompe, antes bien tiende a hacerse más fuerte, aunque, es verdad, tal "sistema" tiende por otra parte —lo cual corrobora nuestra tesis general— a dejar de ser concéntrico y subordinado para tornarse excéntrico y autónomo. En consecuencia, no vacilamos en afirmar que, durante el período renacentista, el **pueblo** italiano no era en verdad una unidad, **históricamente**, pero sí sociológicamente.

Por ello se equivocan de modo general, quienes creen que la "nación" italiana sólo es producto del siglo pasado. En el siglo pasado, sí, habrá adquirido los caracteres de una unidad política, es decir, habrá recientemente realizado el ideal, ya desde antaño convertido en hecho por los otros países, como Francia, Inglaterra, etc., el ideal del Estado **nacional**; en el siglo pasado, es cierto, habrá llegado a ponerse en **forma**, como manifestación caracterizadamente **histórica**; pero la "nación" italiana, en su más hondo y estricto sentido, sobre todo en sentido sociológico, en el sentido de un "sistema de fuerzas sociales", particularmente caracterizado, sistema de equilibrio real, arranca de los días del Renacimiento. Y lo que decimos de la italiana, es preciso decirlo, **pari passu**, de todas las demás.

De aquí se desprende, por otro lado, que las luchas renacentistas entre los pequeños Estados, no tienen otro significado que el de un periférico vaivén de la supremacía política dentro de la península, supremacía encarnada, ora en Venecia, ora en Florencia, en Génova, ya, en fin, en Roma, considerada aquí, para el propósito del momento, nada más que como uno de tantos Estados maquiavélicos, pues, es absolutamente distinto el plano dentro del cual había desempeñado y desempeñaba todavía, aunque en sentido regresivo, el papel de fuerza centrípeta para la cristiandad.

Segunda: La segunda objeción se halla virtualmente enlazada con la refutación de la primera. En efecto, puede decirse: Admitimos que el Renacimiento haya implicado un proceso de singularización del conjunto de Estados italianos, frente a los pueblos orientales, con los que la península mantuvo más directamente sus relaciones bélicas al par que comerciales; admitimos también que haya constituido una realidad sociológica la unidad sistemática del pueblo italiano, precisamente en relación con aquellos pueblos; empero, ¿puede hablarse de una tal caracterización frente a los demás pueblos europeos? ¿No preveleía, acaso el círculo máximo de la cristiandad, dentro del cual se desvanecían las sub-diferenciaciones?

También el tópico aquí expuesto debe ser considerado desde los planos histórico y sociológico. No cabe negar que, históricamente, apenas sí, a la hora del Renacimiento, era posible trazar los límites caracterológicos de los pueblos europeos. Pero, justamente, el Renacimiento es el período histórico que trasunta la iniciación histórica de ese proceso de diversificación colectiva. El Renacimiento es el **método** —dirémoslo así— en virtud del cual el medioeval "sistema de fuerzas sociales" que representaba la cristiandad con singular supremacía, hubo de ser sustituido por los variados y múltiples "sistemas" parciales que, precisamente a causa de la ruptura del equilibrio de aquel, empezaron a forjarse, en cumplimiento de leyes sociológicas profundas.

Procuremos esclarecer de una vez, definitivamente el punto. No es que durante el período histórico del medioevo no hayan existido diferencias de raza, de costumbres y hasta de idioma, no que durante el mismo tiempo los pueblos no se hayan dado cuenta —con las limitaciones del caso— de esas características diferenciales. Pero todas ellas no alcanzaban a tener la suficiente fuerza centrífuga para hacer que se desequilibrase el grandioso "sistema" medioeval, sencillamente porque éste estaba constituido por el unitario principio de la religión, que, en su calidad de irresistible fuerza centrípeta, hacía que las fuerzas contrarias se sometiesen a su supremacía. Por ello, precisamente, cuando esa centripetalidad fué siguiendo un curso **de-gresivo** —y este proceso es, a no dudarlo, la substancia del período histórico que reseñamos—, entonces inversa pero simultáneamente,

el proceso formativo de los "sistemas de fuerzas sociales" particulares adquirió un ritmo **progresivo**. Desde otro punto de vista, encuadrado siempre dentro del plano sociológico, hemos de recordar con Simmel (1) la teoría del "cruce de los círculos sociales", según la cual un hombre puede pertenecer sociológicamente al mismo tiempo, a diversas **formas** sociales, a diferentes asociaciones de distinta índole, verificándose, entonces en la persona del sujeto en cuestión el llamado "cruce" de esos círculos. Ello no obsta, sin embargo, para que uno de esos círculos —el más fuerte, el de mayor atracción— se superponga y, en caso de colisión, prevalezca sobre los demás, pasados a la categoría de subalternos. Así se explica por ejemplo, que, en nuestros propios días, un individuo que se siente ligado, a la vez, a su cantón, a su provincia, a la Iglesia, a la Universidad, etc., tenga, según los casos, especial y victoriosa adhesión a uno de esos círculos sociales.

Dentro de la terminología que hemos adoptado, nosotros explicaríamos las cosas en la siguiente forma. Dos o más sistemas pueden coexistir, y de hecho coexisten, haciendo que un individuo experimente simultáneamente la acción de las fuerzas centripetas de cada uno de ellos; fuerzas que contempladas desde el singular punto de vista del respectivo sistema parcial y subalterno, resultan centrífugas; pero, como se trata siempre de "sistemas" de diversa magnitud social nunca dejará el sistema de más intensa atracción de controlar la acción de los demás, que, por lo mismo, se truecan en subordinados, y aún de anularlo si llegare el caso, a fin de que su propio equilibrio no se rompa (2).

(1) V. Ob. cit.

(2) No de otro modo se comporta, pongamos por caso, la fuerza de atracción solar respecto de la luna, la cual, no por experimentar la secundaria de la tierra, deja de experimentar —y sin duda en un inverosímil caso de colisión entre las dos, prevalecería la del sol— aquella. Y, todavía, más patéticamente demostrado lo podemos ver en el caso de los **asteroides**. Si es cierta la hipótesis de que no son más que fragmentos de un antiguo planeta, ciertamente hay base para suponer que, sin duda, en un tiempo integraban un sistema subalterno y parcial—el supuesto planeta

Dentro del cosmos social prevalece el sistema de fuerzas dotado de más intensa centripetalidad; así, en el caso que nos ocupa, tenía que prevalecer aquel sistema social representado por la Iglesia Católica, dicho mejor, por la cristiandad, precisamente hasta cuando perdurase el equilibrio debido a la acción ejercida por el eje central del sentido cristiano-católico. Pero, si como ya lo hemos dicho, lo que caracteriza sociológica y meta-sociológicamente al período histórico del Renacimiento —desde las Cruzadas hasta la Reforma inclusive— es exactamente la **degradación** en la intensidad de la acción ejercida por aquel principio, despréndese de todo lo aseverado, con particular claridad, que una vez amenguada esa acción, necesariamente tenían que surgir nuevos "sistemas de fuerza sociales" todo lo parciales y excéntricos que se quiera, pero no menos coordinados y dotados de equilibrio interno.

Ahora bien, volviendo al tema central de la objeción, y de acuerdo con la dogmática sociológica de los "sistemas" cuyo trazado acabamos de hacer, no cabe duda que podemos afirmar que precisamente el inicial momento histórico del Renacimiento corresponde al momento sociológico en que las fuerzas del "sistema máximo" de la Europa cristiana comienzan a relajarse, dando así lugar a que el fenómeno de la cohesión social se realice en torno de otros centros, representativos de nuevas fuerzas en acción, todo lo parciales que se quiera, carentes de un sentido totalitario, católico, pero plenas de poderío congregador de las gentes. Estas, entonces, empezaron a darse cuenta de que ya no ejercía sobre ellas aquel principio universalizante ningún decisivo influjo y de que su natural tendencia a formar

—sistema dependiente del centro de gravedad solar, como los demás. No cabe duda, asimismo, que, sobrevenida la ruptura del equilibrio, despedazado el planeta, desde un punto de vista totalmente singular, podía considerarse como anulada la fuerza de atracción del centro del planeta —y de hecho destruyóse—, siendo la consecuencia de ella la dispersión total de los fragmentos por el espacio. Pero, como, por encima de ella ejercía su acción la fuerza centrípeta del sol siguieron girando los asteroides por la misma órbita como si no hubiese sucedido nada, y de hecho, del punto de vista del sistema solar en general, el suceso no tuvo trascendencia.

grupo, a cohesionarse se veía satisfecha con el nuevo principio particularizante.

Correlativamente a este movimiento, o, acaso, como su precedente real, es preciso apuntar el surgimiento de nuevos y particulares intereses —intereses **nacionales**— que ya no podían entremezclarse y servir indistintamente de móviles políticos a los variados pueblos, sino que sólo podían referirse a uno de ellos, precisamente porque su fomento implicaba el daño o el retraso causado a los intereses de los demás pueblos. Tales intereses habían sido el lógico producto de diversos sucesos acaecidos —que luego, nos merecerá un nuevo examen— en el mundo empírico, como los descubrimientos, el apareamiento de nuevas rutas comerciales y campos de explotación, el tránsito, en una palabra de la etapa de una economía fundamentalmente agraria a una economía comercial industrializada y capitalista, que, a su vez, denunciaba que la potencia del hombre europeo se tornaba ilimitada, en los diversos órdenes, como ilimitado se hacía el escenario físico en que le tocaba actuar.

Así, pues, el correlato de la aparición de aquellos intereses, en el justo momento histórico en que las antiguas fuerzas **unificadoras** comenzaban a quebrarse, fué la aparición del principio **diversificador** que, cada vez con más impulso, tendía a la fortificación de las nuevas entidades colectivas —sistemas parciales de fuerzas—, con matices específicos, con afanes e intereses propios, tanto más perfiladas e inconfundibles cuanto menos hacían valer para ellas los criterios, principios y normas que, hasta ese entonces, les habían servido de sustentáculo común. Tales entidades se llamaron bien pronto naciones, mejor dicho, Estados nacionales, Estados que intentaban abarcar una nación, del mismo modo que —y esto revela que el viejo principio de la teología cristiana, según el cual el hombre se halla compuesto de alma y cuerpo, no había sido olvidado, antes bien había sido aplicado a las colectividades— el cuerpo humano no era sino la forma externa y perecedera tras de la cual latía un principio espiritual, el alma, ontológicamente superior a aquel. Y estaba bien que se las llamase **naciones**, porque, en realidad, **nación**, tal como si se tratase de una **gestación orgánica**, del fondo común de la humanidad europea y cristiana. Emergían a una vida nueva, con marcados inten-

tos de autonomía, de soberanía; con un porfiado afán de situarse, no sólo frente a frente una de otra, sino cada cual **sobre** todas las demás. De esta suerte, puede decirse que la pirámide representativa del mundo europeo medioeval se convertía en un poliedro. Empero, todo poliedro, por irregular que sea implica un punto central de referencia y coordinación; no de otro modo las nuevas unidades nacionales implicaban también un eje de esa naturaleza: la similitud del punto de partido y hasta, diríamos, de la vía formativa misma. No obstante ello, las grandes entidades nacionales, derivándose de un punto de partido genérico y sometiéndose al influjo conformador de métodos similares, llegaron a aparecer en el campo de la historia, mirado escuetamente, como formas disímiles, aunque ocultasen todas un proceso común (1).

Históricamente se manifiesta aquello en el constante ritmo de consolidación nacional que siguen los pueblos europeos, en la consagración de las dinastías nacionales, en el realce de los caracteres singularizadores que van descubriéndose y acentuándose; en todo aquello, en una palabra, que puede caer dentro de la denominación genérica de **fuerzas plásticas —vis formativa—** de las colectividades nacionales.

Y tan cierto es que entonces en el ámbito histórico, los pueblos europeos adquieren facetas especiales, que precisamente el mismo fenómeno del Renacimiento adquirió también características diversas en cada uno de ellos. Siglos atrás, el fenómeno de la cristianización del hombre europeo había revestido una configuración histórica igual en todo el Continente. Y, por eso, de allí hubo de derivarse la unitaria Civitas Máxima del medioevo. Ahora, un fenómeno distinto —hasta puede llamársele **inverso**—, el Renacimiento, que esencialmente significaba un proceso idéntico para todo el mundo europeo, infor-

(1) | Cosa ésta que no nos debe extrañar, ya que, según las modernas teorías sociológicas, el **proceso social** justamente es un elemento invariable y las formas sociales, los elementos variables dentro de toda **realidad social**.—V. Von Wiesse, etc.

mó, de acuerdo con una ley social ineludible, diversas manifestaciones externas, según cuáles eran los reales elementos objetivos de las ya divergentes agrupaciones sociales. Es por esto, justamente, por lo que, conforme hemos apuntado más atrás, el Renacimiento italiano es el correlato histórico-sociológico de la Reforma, expresión ésta típica del espíritu de la raza germánica, como aquel lo había sido del hombre del mediodía. Lo que el Renacimiento fué para Italia y demás países meridionales, fué la Reforma para los países de origen germánico, en primer término para Alemania. Pero este punto merece capítulo especial.

CAPITULO II

LA REFORMA

Quienquiera que trate de hacer un examen de la serie de sucesos históricos que integran el complejo fenómeno que se conoce con el nombre de la Reforma, ha de empezar por reconocer la magnitud e intensidad de él; así como también la lógica diferenciación que es necesario plantear, entre lo que constituye el ámbito puro del hecho histórico en sí considerado y aquello que, sea en calidad de correlato, sea como consecuencia, pertenece a otros ámbitos, ubicados en otras disciplinas o ramas del conocimiento.

Por consiguiente, y por lo que respecta a nuestro actual punto de vista, que no es necesariamente el histórico, aunque por fuerza tenga que apoyarse en él y utilizarlo, se hace necesario discriminar, con toda la pulcritud del caso, aquellos aspectos de pura índole sociológica que los hechos puedan proporcionarnos; y una vez discriminados, referirnos, si no exclusiva, al menos principalmente a ellos.

Hemos de recordar, como un necesario antecedente, nuestra afirmación sobre las calidades esenciales de la Reforma. Ella constituyó, para el mundo germánico, una especie de Renacimiento; y por otro lado, el Renacimiento puede ser considerado como un preludio para la Reforma. Lo cual quiere decir que, ella aparece, o como

una face subsecuencial al Renacimiento italiano —si desde el punto de vista de la Historia general de Europa—; o —si del punto de vista de la historia especial de Alemania— como un auténtico Renacimiento, objetivamente autónomo.

Pero, cualquiera que sea la posición histórica desde la que se contemple el hecho, existe algo que puede valer lo mismo para la una que para la otra, y ese algo, por otra parte, implica el significado más profundo y esencial de la Reforma, al que hemos hecho ya alusión alguna vez. La Reforma implicó fundamentalmente una superación del Renacimiento italiano, en el sentido de que atendió al problema capital de la época, precisamente aquel que el Renacimiento había eludido o fingido eludirlo: el problema religioso. Pero, por lo mismo que atendió a tal problema, la Reforma vino también a significar la quiebra y el hundimiento del "sistema social católico", universalizante y ecuménico, hasta entonces representado aparatosamente y hasta artificiosamente por la Iglesia, si bien es verdad que su relación y fragmentación internas habían venido produciéndose desde los mismos días del Renacimiento.

El problema religioso, según se ha dicho, tenía que ser lógicamente descartado del Renacimiento. Lo que hizo el Renacimiento no fué, pues, sino aplazar la solución para un momento posterior. El Renacimiento se detuvo en las fronteras de la vida y en esa detención no hubo otra cosa que una lógica delimitación del poderío que encarnaba, pues, de acuerdo con su índole y su sentido más hondo, estuvo de antemano determinado a no invadir el plano **transvital** de los grandes problemas del espíritu. Y esa detención fué justamente la que hizo posible el advenimiento de la Reforma protestante exactamente del mismo modo como es la vida la que hace posible el surgimiento del espíritu.

Ahora bien, ¿a qué se debió el que la Reforma expresase fundamentalmente el planteamiento y acaso la solución del problema religioso? Evidentemente, a más de que ella constituía una ascensión al plano del espíritu de aquella impetuosa corriente que se iniciara en el Renacimiento; a más de que, hasta entonces, las condiciones objetivas de la institución eclesiástica en general habían ido en sorprendente transformación, lo que hizo pensar en la necesidad de trans-

formar el espíritu mismo que la informaba; a más de ello, decimos, obraba también un factor de carácter psíquico-histórico, contribuyente a que la Reforma significase, una evidente transposición en materia religiosa. Cada hecho o suceso histórico mirado empíricamente, requiere, para su realización, de un escenario adecuado que le sirve de contorno, lo que hace que haya de realizarse precisamente en tal o cual pueblo y no en otro, comprobándose de este modo aquel aserto spengleriano de que la historia en general (1) no se halla presidida por el azar, pero sí por el *sino*. Y si el *sino* histórico del pueblo italiano fué producir el Renacimiento, el *sino* histórico de la raza germana fué realizar la Reforma protestante. Este *sino* histórico de Alemania nos descubre, si verificamos una especie de retrosección histórica, que, por debajo de todo y en el más profundo estrato de la psicología colectiva del pueblo alemán, yace latente una vieja y potente raíz, la grandiosa fuerza mística —vis mística—, idealismo místico o misticismo idealista, que, aunque parezca paradójico explica suficientemente la incomparable capacidad de vuelo metafísico de ese pueblo a la vez que el sentido de religiosidad que posee.

La poderosa corriente idealista del pueblo germano es, como lo dice Sauer (2), su más típica actitud o creación. La mística alemana tiene una vieja y gloriosa estirpe, posee prestigios milenarios. Se hizo patente ya, en los días más remotos, en las inmortales producciones de su literatura, como los Nibelungos, fuente inspiradora de nuevas creaciones posteriores; luego, en las teorías filosóficas de los siglos XIII y XIV, en obras de maestros tales como Eckehart, el místico y Nicolás de Cusa, precursores en cierto modo de las direcciones renacentistas; más tarde, en las mismas especulaciones doctrinarias de la Reforma; y, por fin, con más vigoroso empuje todavía, en las actitudes metafísicas de los idealistas, ora subjetivos como Kant y Fichte, ora objetivos como Schelling y Hegel.

(1) V. Spengler.—“La decadencia de Occidente”.

(2) V. Sauer.—“Filosofía Jurídica Social”.

Y no sólo en el campo de la filosofía, de la religión o de la literatura se hizo patente aquel impulso. También en las esferas del arte hubo de expresarse positivamente, desde cuando surgió el goticismo en la arquitectura de las catedrales medioevales, hasta cuando el alma germana se superó a sí misma en las óperas de Wagner y en las cantatas y fugas de Juan Sebastián Bach.

Esta "dilatada corriente de la mística alemana", en frase de Heimsoeth (1), es, pues, la que satisface plenamente nuestra demanda sobre el motivo fundamental para que la Reforma haya revestido caracteres germánicos y, más todavía, haya sido virtualmente una actitud cristiano-germana. En un pueblo dotado de esta suerte, todo suceso histórico ha de tener resonancias trascendentes, como si lo importante y decisivo para él fuese, no tanto el hecho histórico en sí mismo, sino la fuerza espiritual que, animándolo, corre tras él o, mejor dicho, bajo él. Y así, substancialmente, la Reforma implicó para el pueblo germano, menos un caecer temporal en cuya virtud se transformasen ciertos elementos de cultura, que una auténtica trasposición de actitudes humanas, frente al grandioso tema intemporal de la Metafísica cristiana: el destino del hombre, bajo el dedo de Dios.

Pero si tal es el sentido recóndito del suceso reformista, cabe también y es preciso analizar someramente los contornos del cuadro histórico. Y como en el plano histórico los sucesos suelen realizarse dentro de determinadas condiciones objetivas, que son las que los facilitan y les sirven de fondo explicativo, estará bien que nos detengamos en el examen de alguna o algunas de esas condiciones, con el desapasionado ánimo de buscar, no datos que afirmen un prejuicio, sino razones que expliquen el hecho y sean las premisas lógicas de las que se deduzca el corolario del juicio definitivo.

(1) V. Heimsoeth.—"Los seis grandes Temas de la Metafísica Occidental".—Pág. 16.

No sólo que sería innecesario, sino también supérfluo el que repitiéramos aquí lo que anteriormente hemos afirmado ya respecto de la capital transformación sufrida por la religión cristiana, al pasar del ámbito de la mística oriental, engendradora de misterios a la esfera de la metafísica de Occidente, propicia a las elucubraciones y fundamento de tratados racionales acerca del alma, del Universo y de Dios.

En cambio, no sería supérfluo insistir sobre las nuevas situaciones producidas, desde los albores del Renacimiento, en el sector cultural religioso-católico, preferentemente en su aspecto exterior, temporal, mundano, principal aspecto que, por entonces, podía descubrirse en el seno de la Religión Católica. El Renacimiento invadió las esferas de la Religión Católica, pero sólo desde el punto de vista del arte. Y, al invadirlas, las alejó más todavía del verdadero sentido cristiano, que hasta entonces las había informado, lo que quiere decir, que, respecto de la posición auténticamente cristiana, habíase operado una relajación, una **perversión**. Era, pues, necesaria una **conversión**, esto es, una vuelta a la más íntimamente cristiana concepción de la vida y del mundo.

Además, según se ha dicho ya, el Renacimiento, al alcanzar exclusivamente hasta el aspecto externo de la Religión, precisamente hasta el aspecto en que no reposa su virtualidad, no hizo sino eludir el auténtico problema religioso; ya que éste radica siempre más allá de todo signo. Lógicamente, debía venir como correlato del Renacimiento, una irrupción, más potente aún, al mundo esencial de las fuerzas religiosas. Y tal irrupción, verdaderamente profunda, fué lo que significó ante todo la ya mentada Reforma protestante.

La Iglesia Católica se había convertido en una organización de puro carácter temporal, habíase trasmutado toda la escala de valores, respecto de la dogmática cristiana de los primeros días, hasta tal punto que la moral católica de entonces apenas si puede ser tomada como una caricatura de la moral cristiana del período de las catacumbas. La Iglesia aspiraba a trocarse en un Estado, ora universal, ora uno de tantos, pero siempre colocado a la cabeza, como cabeza que quería ser, institución eterna y única, en medio de la fluctuante secesión de las generaciones, dentro de la sucesión de los tiempos.

Hasta las verdades cristianas, que habían sido sustentadas por los "Padres" de la Iglesia, comenzaron a vacilar; en parte, es cierto debido a las primeras acometidas de la razón humana que despertaba con singulares bríos, pero, en parte, también, debido a que los mismos que las predicaban eran quienes más dudaban de ellas. Se convirtieron los dogmas en fáciles medios para la consecución de fines temporales, como la dominación de las gentes, el amontonamiento de riquezas, el lucro y la comodidad terriblemente materiales. Poco importaba, entonces, a los sacerdotes ni a los mismos papas, la salvación de la grey; lo importante era que ellos pudiesen también vivir, —de acuerdo con el tono de la época, que había trasladado el acento del polo de la renunciación y del sacrificio al polo del bienestar y de la vida placentera—, como príncipes orientales, rodeados de siervos y mujeres, en regocijos y fiestas que eran una reviviscencia de los días decadentes de la Roma pagana.

Hasta la "salvación eterna" del alma humana, la gran coyuntura de la teología católica, para llegar a la posesión total de los hombres, había perdido sus dificultades y había venido a parar en un fácil y expeditivo negocio mundanal, que se lo resolvía con una sencilla operación aritmética, siendo los sumandos las erogaciones que daban los fieles por las indulgencias, y su resultado, la compra del Reino de Dios, cuyos administradores —los frailes— acabaron por convencerse de que si, en verdad, posiblemente no existía un Cielo, era necesario crearlo, puesto que tan buenos ingresos les proporcionaba (1).

Nunca se pudo contemplar mayor corrupción en el seno de una Iglesia, como dentro de la Católica de entonces. Todos los pastores, desde el sucesor de San Pedro hasta el más bajo se dieron a la tranquila tarea de esquilmar a sus corderos, sin que les conmoviese nada las resistencias, débiles o fuertes, de ellos, como puede leerse en el siguiente texto: "Protestas y amonestaciones se perdieron en el vacío: el Papado se secularizó más cada día, creció su opresión de una manera inexorable, y la humanidad se preguntó admirada, cómo, si

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna, etc."—Pág. 574.—Tomo II.

la autoridad suprema de San Pedro se fundaba en el mandato de Cristo de apacentar a sus ovejas, era posible que el sucesor de San Pedro aprovecharse de su autoridad para trasquilarlas y llevarlas al matadero" (1).

El Vaticano mismo se había vuelto un gran mercado, en el cual, a la vez que se vendía las gracias e indulgencias para esta vida y la otra, hacía también negocio con los cargos de aquellos que iban a administrarlas —Obispos, Cardenales, etc.—, toda vez que dichos cargos eran vendidos, hasta en pública subasta, pudiendo alcanzarlos, como se comprende, no los más preparados ni los más dignos, sino cualquiera que pudiese pagar por ellos el más alto precio. Léase, al efecto, lo que entresacamos de la misma obra que acabamos de citar, refiriéndose al período del Papa Alejandro VI, época, sin duda, en la que la degradación de la Iglesia llegó a límites inconcebibles: "Fueron creados doce cardenales nuevos que pagaron al precio de 10.000 ducados sus promociones, y el tráfico en materia de beneficios alcanzó proporciones escandalosas, sin precedentes conocidos" (2).

Si nos preguntásemos por las causas de esta relajación moral, habríamos de responder que, en definitiva, la Iglesia como institución integrada por hombres que era, hallábase también sujeta a las influencias de la época histórica y que, en consecuencia, también dentro de ella habíase operado aquella "falsificación" de la moral, a la que nos hemos referido antes, propia, muy propia del estadio vital, por el que atravesaba entonces el pueblo italiano y, en general, la cristiandad toda. Esto, empero, no quiere significar una justificación, sino tan sólo una explicación. El mal, por así decirlo, había venido *in crescendo*, pues ya desde los primeros días del Renacimiento, la Iglesia comenzó a preocuparse con menos ardor de los negocios espirituales que de los temporales. Por ello "cuando hacía el año 1280 ofreció Nicolás III el birrete cardenalicio al Beato Juan de Parma, rehusó éste, manifestando que efectivamente le habilitaría para dar

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna, etc."—Pág. 557.—Tomo II.

(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna", etc.—Tomo I.—Pág. 376.

un buen consejo, dado el caso que hubiese quien quisiera escucharlo, pero que en Roma, la salvación de las almas apenas si tenía importancia en comparación con las guerras e intrigas" (1).

Cualquiera puede sorprenderse del cambio que había experimentado la Iglesia en el tiempo que va desde cuando sus apóstoles y sus fieles hacían gala de pobreza, en un afán de seguir los preceptos de Cristo, hasta cuando cardenales y obispos, vestidos a la usanza pagana, alababan las virtudes y eficacia que producían buenas sumas de dinero entregadas en honor de Dios o por la redención del alma. No obstante, tal cambio se produjo y fué una realidad. Y lo más curioso de todo esto era que los mismos sacerdotes enseñaban que, por ejemplo, los pecados, que según la concepción teológica eran ofensas directas contra Dios, podían ser objeto de algo así como una compraventa, con lo cual las doctrinas mismas de la Religión tambaleaban, pues si sólo el dinero bastaba para conseguir el perdón de Dios, ya podía el rico pecar cuanto quisiese, que su salvación estaba asegurada. En tal virtud, la pobreza vino a constituir verdaderamente un mal, más todavía, un **pecado**, y, claro está, pecado imperdonable. "Desde los mismos comienzos del siglo XIII —dícese en la Historia a que venimos aludiendo— acostumbraba la Penitenciaría Papal dar la absolución **in foro conscientiae** a cuantos la solicitaban. En el siglo XIV, esta costumbre se convirtió en manantial de ingresos para la Curia, en virtud de la escala graduada de derechos que se exigieron y de la imposición de la llamada Penitencia pecuniaria, por medio de la cual compraba el pecador el perdón de sus pecados" (2). Ya Borgia, por eso, había dicho, con sobrada lógica, parodiando cínicamente una frase cristiana, que "Dios no quiere la muerte del pecador, sino que **pague** y viva" (3).

Cuánto y de qué magnitud había sido este cambio basta a probarnos el hecho de que mientras siglos atrás todos los príncipes y se-

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna", etc.—Tomo II.—Pág. 556.

(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 553.

(3) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 573.

ñores habían acudido fervorosos al llamamiento de un cuasi visionario, Pedro el Ermitaño, para ir a la liberación del Sepulcro de Cristo, ya en 1462 aquellos mismos príncipes desoyeron la voz de Pío II, que les llamaba para combatir a los turcos, "pues todos contestaron que la idea del Papa era recoger el dinero y no combatir al infiel" (1).

Causa, ciertamente, un profundo asombro e incluso, puede decirse tristeza, el espectáculo que ofrece la Iglesia en aquel entonces. No que la corrupción imperante se hubiese extendido; de arriba para abajo, hasta los más insignificantes clérigos; nó, tampoco, que no resonase voz alguna de protesta por tantos escándalos; nó, en fin, que todos los fieles experimentasen complacencia por este nuevo ritmo impreso en su antigua religión. Nada de esto. Pero era la Iglesia oficial, la Iglesia representada por sus Pontífices y sus jerarcas, por sus Cardenales y por sus Obispos, era la Iglesia taumatúrgica la que padecía aquel eclipse. ¿A dónde había ido aquel antiguo espíritu de austeridad, de pleno renunciamiento a los encantos del mundo, propio de los primeros tiempos de la cristiandad? ¿Qué se habían hecho las enseñanzas vivas y ejemplares, prodigadas por aquellos viejos ascetas y Padres de la Iglesia? ¿Quién, que no sea algún fraile mendicante y humilde, quería seguir escuchando las palabras de Cristo y, sobre todo, imitando los pasajes de su vida?

Todo había sido alterado y todo parecía indicar la crisis definitiva de la Religión cristiana. Pero, si bien es cierto que los acicates de la vida habían logrado transformar a los sacerdotes en hombres de mundo y en sujetos epicúreos, por lo que sus costumbres se contaminaron de los vicios de la época, en cambio, es preciso confesar que, al menos, no llegaron al cinismo de predicar a sus fieles como virtuoso el sendero que prácticamente era por ellos transitado. Esta duplicidad moral, es cierto, denota debilidad de espíritu y hasta una insinceridad, pero no cabe duda de que es menos grave predicar la virtud aunque no se la practique, que practicar y predicar el vicio. Y evidentemente, esto fué lo que salvó a la Religión, porque, de esta

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 561.

suerte, siempre pudieron quedar al margen de las tendencias libidinosas dominantes, espíritus puros destinados a combatirlos y a lanzar contra los abominables desvíos de su tiempo, grandes voces conminatorias, henchidas de indignación y de vergüenza.

No todo era, pues, y significaba corrupción y ruina. En tanto que en los palacios episcopales y cardenalicios, en tanto que en las mismas mansiones del Vaticano, transformado ya desde antes en una verdadera **corte real**, la virtud y el espíritu de lucha contra el mundo habían pasado a ser motivo de picantes epigramas o de graciosas anécdotas, y la concupiscencia y hasta la herejía eran miradas como notas de distinción, elegancia y refinamiento espiritual, por lo que eran celebradas y ensalzadas; allá, en el fondo oscuro de los claustros de algunos conventos, habíase refugiado, en un desesperado afán de subsistencia, aquel viejo sentido cristiano de abnegación y sacrificio. Eran ellos, los frailes humildes y menesterosos, pero incontaminados, quienes iban a preguntarse con verdadero asombro, si, en verdad, ello significaba el fin mismo del género humano, tal como había sido profetizado en el Apocalipsis. Y eran ellos los que iban a alzar su voz, de admonición, voz a través de la cual sentían ellos mismos que hablaba la de la gloriosa tradición cristiana, en apariencia muerta, pero en realidad viviente todavía; eran ellos los que iban a lanzar anatemas contra los mismos frailes y sacerdotes prevaricadores, hasta contra el mismo Papa, si también él, como en el caso de un Alejandro VI, había hecho de la fé de Cristo nada menos que un disfraz de sus venalidades.

"Ya en fecha tan remota —léese en la Historia del mundo en la Edad Moderna—, como la de la celebración del Concilio de Viena en 1311, Guillermo Durando, sobrino del Dr. Denodado, al ser requerido por el Papa Clemente V, para que le aconsejase acerca del procedimiento que convendría seguir en aquella Asamblea, contestó en un libro que todavía podemos consultar, que la "Iglesia debía ser reformada en su cabeza y en sus miembros" (1).

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 481.

Y, como Durando, casi en las mismas palabras, pedían igual cosa las voces aisladas de un Pedro de Osma, profesor de Salamanca, de un Savonarola, fraile florentino, místico y visionario, y tantas otras más, que proclamaban la necesidad de que, si la Iglesia no quería ser reformada, debía empezar por reformarse ella misma.

Pero todas estas voces se apagaban antes mismo de llegar a Roma y, si llegaban, eran tranquilamente ahogadas por medio de las censuras eclesiásticas, de las excomuniones y, si era necesario, hasta de la pena capital, realizada en la forma de un auto de fé, como en el caso del infeliz Savonarola, cuyo recuerdo, sin embargo, o mejor dicho, a causa de ello, ha de perdurar en los espíritus tanto o casi más, pero en todo caso con más gloriosos caracteres, que el de su condenador y de su juez, Rodrigo Borgia.

La Iglesia se relajaba cada vez más; puede decirse que se convertía en su caricatura. Al mismo tiempo que favorecía, es cierto y fomentaba el desarrollo artístico y literario, favorecía también —acaso, sin premeditada intención—, el desarrollo de las costumbres paganzantes y del vicio; siendo nada raro, por ello, que un León X, un Julio II, un Alejandro VI, por ejemplo, hombres bien dotados sin duda, hombres contagiados del sentido vital renacentista, después de todo, protegiesen con igual munificencia a un artista o bandolero, si uno y otro servían para dar mayor grandeza y gloria al César de la nueva Roma del Renacimiento. ¿Era que los dirigentes de la Iglesia, personas ilustradas, comprendían el tono vital contemporáneo y querían, lógicamente, acomodarse a él, mientras que los pobres clérigos de los conventos, como Savonarola, ignorantes del fenómeno que se operaba, sin medir sus alcances, se aferraban tenazmente a la pureza de las máximas y de las prácticas cristianas, en una como necia conservación del pasado? ¿Era, en suma, que la Iglesia marchaba hacia delante, por medio de sus **condottieros** con sotana como lo fueron los Borgias, en tanto que los monasticones, alejados de todo lo que significaba progreso, pretendían absurdamente mantener una Iglesia primitiva y rígida frente a una sociedad que había descubierto que toda estética y hasta ética se hallaban precisamente lejos de toda rigidez?

No, ciertamente. El problema no era, con justeza éste, porque, si bien es verdad, que el problema de la hora estaba constituido por una pugna de valores, sujetos a límites históricos, no hay que olvidar que la Iglesia exactamente había puesto su importancia decisiva sobre su carácter de supertemporalidad, de eternidad, no debiendo, por lo mismo, aquejarla ni conmoverla en lo más mínimo las variaciones introducidas en la conducta de los hombres por el juego de las contingencias históricas. Había predicado y predicaba todavía la Iglesia oficial, con tal ardor, la eterna validez de sus principios y de sus normas, que hubiera resultado paradójico, por decir lo menos, que fuese ella misma la primera en reconocer la necesidad de transformarlas, de **transformarse** a sí misma, de acuerdo con las cambiantes situaciones de la hora.

Y, no obstante, la **Reforma**, en otro sentido, era indispensable. Y lo era precisamente porque ella hacía difícil y evitaba todo contacto de **adecuar** la Iglesia a las circunstancias del momento, que era lo que acaso estaba sucediendo. Es decir, que justamente porque la Iglesia, en queriendo amoldarse a los contornos históricos de entonces, quería, en cierto modo, **temporalizarse**, se hacía necesaria la **conversión** al primer sentido de dicha religión; el permanecer sobre todo plano histórico, tal como lo había dicho Cristo.

En definitiva, el problema era, pues, centralmente, el que acabamos de esbozar. Problema que surgió con el Renacimiento y que, por lo mismo, no podía ser resuelto por él; problema que, tornándose cada vez más grave, provocó, como problema religioso que era, un nuevo suceso histórico, de mayor hondura y de más alcances que el Renacimiento. El problema radicaba en que la Iglesia Católica había, por una causa u otra, sacrificado el primordial significado de que estuvo dotada cuando apenas era una comunidad perseguida por los Césares, ante un mero triunfo, efímero, de pequeños y nada gloriosos intereses temporales. Cristo había dicho que, "nada prevalecería contra ella", en tanto se conservase por encima del tiempo y despreciase al mundo, en tanto que viviese del espíritu. Pero el tiempo y el mundo influyeron sobre ella, hasta el extremo de tornarla Estado mundanal y desespiritualizado. Y, entonces, el mismo espíritu prevaleció contra ella, pues el espíritu, cuando se ve pospuesto, "no

permite que se burlen de él", como lo dice Schuartz, y suele tomar venganzas; y precisamente para este caso histórico concreto, la Reforma protestante fué la dura venganza del espíritu.

Ordinariamente suele considerarse el hecho histórico de la Reforma sólo desde el punto de vista religioso y, en efecto, de lo que acabamos de exponer, también podría deducirse la justificación de tal examen. Ello no obstante, debemos aclarar que pecaríamos de unilateralidad, si solamente nos atuviéramos al citado punto de vista.

Así, pues, urge puntualizar que, si bien reconocemos, según tantas veces hemos expresado ya, que la Reforma encarna un profundo sentido religioso, nos vemos obligados a admitir, además, que, como hecho histórico que es, se halla encuadrado dentro del marco proporcionado por las condiciones objetivas, **materiales** del proceso histórico-social de su tiempo, siendo, de este modo, un verdadero **resultado** de la interferencia de los diversos factores y modalidades concurrentes, motivo por el cual es necesario analizar más de uno de ellos, ya que no todos.

Por demás está indicar seguramente, que entre las llamadas condiciones materiales descuellan y sobresalen por la capital importancia que juegan, las condiciones de carácter económico, lo que nos induce a plantearnos, como cuestión previa, la siguiente: ¿Hasta qué punto los sucesos históricos son, como lo asevera la interpretación materialista de la historia, nada más que resonancias lejanas y superestructurales del proceso económico —cambio en el sistema de producción de la riqueza—, verdadera estructura, trama fundamental sobre la que reposan los demás sucesos, sobre la que se realiza, constantemente el tejer y destejer de la historia?

Nos abstenemos de hacer una crítica de la interpretación materialista de la historia, porque rebasaría nuestro intento y no lo permitiría la índole de este trabajo. Así, pues, apenas nos satisfacemos con orillarla, y discriminar, tan sólo, sí, en verdad, la interpre-

tación materialista de la historia, de acuerdo con la concepción marxista más estricta, alcanza a la categoría de una explicación monista integral; o sí, de acuerdo con una concepción, que se la puede denominar **neomarxista**, hemos de ver en el fenómeno económico un factor de inexcusable importancia, es verdad, pero también hemos de concederla, y no menos, a los demás "factores" individuales y espirituales".

El factor económico, no cabe duda, es uno de los que juega más decisivo papel en el desarrollo histórico de los pueblos, pero, con toda evidencia, no ha sido demostrado aún lo suficientemente, el que los demás factores no influyesen también sobre él, con predominio alternativo, según las razas y los pueblos. Es así cómo, por ejemplo, la misma Reforma, aunque históricamente delimitada por contornos que pueden revelar claramente una afirmación del criterio materialista, es también, y acaso principalmente, según se ha establecido ya, una respuesta del espíritu del hombre cristiano-germánico al inquietante problema religioso del momento.

Cierto que posiblemente la Reforma no hubiese tenido sentido, en caso de no precederle una situación eclesiástica tal como la que hemos descrito; cierto, también, que, conforme nos lo dice un reputado autor, "los motivos verdaderos, (de la Reforma), no hay que buscarlos en los descubrimientos e invenciones de una era de suyo progresiva, sino en los males morales, profundamente arraigados, y sobre todo, en la avaricia y ambición de prelados mundanos, entronizados sobre las sedes de la cristiandad, saltando sobre disposiciones terminantes del derecho canónico" (1). Pero no hay que olvidar que, por un lado, aquellos males morales que aquejaban a la Iglesia habían venido en el momento justo en que ésta, sin ningún escrúpulo, se entregaba de lleno a ejercer un rol preponderante dentro de campo de la economía; y que, por otro, si esto sucedía, era precisamente porque las "invenciones y los descubrimientos" no tan al azar realizados, al abrir unos y otros ilimitados horizontes para el

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 538.

ejercicio y el éxito de las capacidades económicas del hombre occidental, permitan que éste —fuese laico o religioso— transformase el sistema económico dominante y, por ende, se transformase a sí mismo.

Por otra parte, es también cierto que, como lo ha puesto de relieve magistralmente Stammler —y téngase en cuenta que no se trata precisamente de un marxista— la concepción materialista de la historia no es de tal naturaleza que se requiera siempre que tras de todo suceso histórico, salte a la vista inmediatamente, como su sombra, el aspecto económico que lo ha determinado. Al contrario, bien puede darse el caso de algún hecho cuya realización haya obedecido inmediatamente a influjos de carácter espiritual o moral y sólo de un modo lejano e inmediato se refiera al punto fundamental de la economía. Efectivamente, oigamos a Stammler: "En nada contradice, pues —afirma— a la teoría del materialismo histórico demostrar que en un caso concreto la causa **inmediata** de un fenómeno social no puede verse en fundamentos económicos, sino en momentos ideales: si seguimos remontándonos en la cadena de las causas, hasta alcanzar a discernir plenamente la conexión que las reduce a unidad siempre nos encontraremos en **último término** con la base de la vida social toda: con la economía social" (1). Y finalmente añade: "Y el que halla un goce en poder descubrir los puntos flacos del materialismo histórico en un caso concreto, alcanzando a demostrarle que si cabe sacar a luz los motivos ideales **inmediatos** de un determinado movimiento social, es, por el contrario, imposible reducir estos motivos de **modo mediato** a los factores de la economía social decisivos en último término, podrá compararse al pobre ajedrecista afanoso de ganarle a su adversario un alfil, sin ver que deja en descubierto a su rey para el mate" (2).

(1) V. Stammler.—"Economía y Derecho, según la concepción materialista de la Historia",—Pág. 64.

(2) V. Stammler.—"Economía y Derecho, según la concepción materialista de la Historia",—Pág. 66.



-Pero es que, por el momento, lo que nos interesa no es la investigación filosófico-social —que, sin duda, puede verificarse—, del desenvolvimiento histórico total, tarea propia de una Filosofía de la Historia, en cuyo plano puede lícitamente discutirse la veracidad absoluta de la interpretación materialista de la historia, sino apenas la visión descriptiva de un suceso histórico concreto, alrededor del cual naturalmente pueden examinarse, como labor de una historia descriptiva, unos cuantos factores y condiciones, y entre ellos, claro está, el de orden genético-económico; suceso que, por otra parte, bien puede estar situado —y éste parece estarlo típicamente— entre aquellos **"cuya causa inmediata no pueda verse en fundamentos económicos, sino en momentos ideales"**. . . . En consecuencia, tenemos que vernos obligados a servirnos de la sistemática marxista, para los fines inmediatos de este párrafo.

Si, guiándonos por esta clase de criterios, tratamos de echar una mirada sobre la realidad económico-social pre-reformista y reformista, hemos de descubrir en primer lugar, que aquel proceso de transformación de la economía —de territorial en comercial e industrial— al que hemos hecho mención en el capítulo anterior, hallando en él un valioso factor contribuyente a la realización del mismo Renacimiento, aquel proceso, repetimos, había venido en aumento, hasta determinar completamente el tránsito de una era económica a otra. Hay que indicar, además, que tal proceso, cuyas primeras manifestaciones se habían dado en la península italiana, sólo más tarde empezó a realizarse en Alemania, exactamente en época coincidente con el suceso reformista. Bastará, para probarlo, aducir el testimonio del economista Werner Sombart, quien, al respecto, dice: "Lo que a Italia le ocurrió en los siglos XIII y XIV, le ocurrió también a Alemania en los siglos XV y XVI. Fórmase entonces la gran riqueza en las ciudades de la alta Alemania, como consecuencia de haberse abierto a la explotación las minas de oro y plata de Bohemia y Hungría, los ricos tesoros de América y los negocios financieros íntimamente ligados a estos hechos. Es la "época de los Fugger" (1).

(1) V. Sombart.—"Lujo y capitalismo".—Pág. 20.

Evidentemente, el cambio económico se generalizaba. En todos los países, cual antes, cual después, el sistema económico agrario era sustituido por un sistema **capitalista**. A la antigua noción de la **tierra**, propiedad inmueble, como fuente principal de la riqueza, reemplazaba la noción de la propiedad **mueble**, preferentemente del **capital**. "Ahora, pues, —dice el mismo Sombart—, surgen fortunas **burguesas**, es decir, capitales muebles, que pueden compararse con los de nuestros días" (1). Y la sustitución de una nueva era económica a otra traía también, como consecuencia, la transformación de los elementos componentes de las clases sociales. Es precisamente en estos momentos históricos cuando surge una "nueva nobleza" en el sitio ocupado hasta entonces por la nobleza territorial. Esta nueva nobleza finca su valor en los capitales que posee, es una nobleza mixtificada, dentro de la que existen familias cuyos ascendientes podían haber sido indistintamente "propietario territorial, funcionario ministerial o mozo de cuerda".

Los capitales, que eran la base de sustentación de esta nueva nobleza, de médula burguesa, habían venido y seguían formándose, merced al incremento de las relaciones comerciales, de las industrias y del tráfico en general, hechos éstos, a su vez, en no pequeña parte determinados por la nueva situación advenida en el mundo gracias a los descubrimientos de rutas y vías de comunicación con países menos civilizados, pero aptos por lo mismo para ser tomados como campo de explotación. Fué así cómo nuestro Continente justamente, una vez conquistado por los españoles e ingleses, hizo alterar fundamentalmente el escenario comercial y económico del mundo, haciendo que su centro de gravedad, que hasta entonces habíase hallado en el Mediterráneo, se desplazase hacia el Atlántico.

Es en este sentido cómo debemos entender aquella afirmación de que los descubrimientos, la amplitud de los horizontes comerciales, etc., han contribuido a que se realizase el tránsito de la economía agraria a la economía industrial. Y son las consideraciones antecede-

(1) V. Sombart.—"Lujo y capitalismo".—Pág. 22.

dentes las que nos permiten aceptar, como una deducción lógica, la opinión de que si, en efecto, el trato comercial y las relaciones llevadas a término con los pueblos orientales, a través del Mediterráneo, influyeron notablemente sobre el fenómeno del Renacimiento, iguales motivos, referidos ahora al Continente americano, decidieron, si no sobre la génesis, al menos sobre el éxito del movimiento reformista. Y como puede suponerse legítimamente, hasta la contra-reforma, en la parte que le tocó a España, obedeció sin duda a ello, pues, de lo que se trataba ocultamente en esa pugna, en apariencia religiosa, era, ante todo, no de dirimir la supremacía de un credo, sino la de las influencias metropolitanas adquiridas o por adquirir sobre América, respectivamente por España e Inglaterra, convertida ésta ya desde temprano en el campeón más importante del protestantismo, en todo caso del anglicanismo, o sea, la iglesia nacional inglesa.

Ahora bien, del mismo modo que el comercio, cuando realizado por la vía mediterránea, condicionó el proceso del Renacimiento, así también cuando empezó a realizarse por la vía del Atlántico, favoreció el de la Reforma, lo cual, además, hizo que bien pronto la primacía adquirida por los puertos meridionales pasase a los puertos del Norte, de modo especial a los ingleses, acabando Inglaterra por despojar del señorío de los mares a la misma España. Y así como Venecia y demás ciudades comerciales del mediodía, una vez adquirida la hegemonía del caso bajo la égida del Renacimiento, no tardaron en gozar de una cierta independencia respecto de la Curia Romana y de los demás Estados, y aún en luchar por ella, también los países septentrionales, en vías de asegurarse el dominio marítimo, aceleraron su independencia respecto del Levante, para lo cual venía a maravilla la autonomía religiosa predicada por la Reforma.

Se había hecho necesario alcanzar alguna libertad de movimiento, obrar sin control extraño en cuanto a extender la esfera de influencias comerciales y de explotación en general. Y cuando, efectivamente, se hubo llegado ya *de facto* al goce de aquellas ventajas, no hacía falta sino sellar definitivamente estas conquistas, merced a un movimiento que implicase, como uno de sus postulados fundamentales la concesión de una amplia libertad de comerciar y de luchar, contando con las propias fuerzas y con los recursos propios, en el ári-

do campo de las contiendas económicas. Tal movimiento, típico de una raza y de una hora determinada de la historia, fué la Reforma protestante.

En conclusión, cabe, pues, manifestar que si, en realidad, la Reforma fué, por un aspecto, la voz mística de un pueblo que quería salvar el espíritu de una Religión que vacilaba, en cambio, por otro, ese mismo hecho no fué más que el remate ideológico del proceso materialista de **autodirección** económica de los pueblos del Norte de Europa, que, valiéndose de esta especie de consagración oficial de sus tendencias, pretendían ahora elevar a la categoría de principio doctrinario aquello mismo que ya desde antes había venido siendo la práctica común en el terreno de los hechos. En este sentido, aquella **autodeterminación** económica que generalmente se cree ser una consecuencia de la Reforma, puede más bien ser considerada como uno de sus factores condicionantes materiales.

A buen recaudo de posibles objeciones, a este respecto, nos coloca la siguiente cita que entresacamos: "**Las ambiciones** que despertó la era de los descubrimientos robustecieron el sentimiento nacional, proporcionando un campo sin límites donde pudieran luchar las rivalidades nacionales y las diferencias religiosas, que acentuaron las divisiones de la cristiandad, convirtieron en emblema, en símbolo conveniente de esa lucha, el sentimiento de religión nacional" (1).

Uno de los contenidos doctrinarios que generalmente se suele inscribir entre los inherentes a la Reforma, es ese profundo sentido individualista de la autonomía del hombre frente a toda clase de reglas o normas heterónomas, sentido que ya primordialmente se manifestó, dentro de la esfera religiosa, en el principio del libre examen

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 307.

y de la absoluta independencia de la razón en cuanto a la interpretación de los mandatos a los que ha de someterse. Pero si se acierta con asignar este contenido a la Reforma, en cambio no parece reinar igual acierto tan pronto como se trata de resolver si tal principio individualista, como inmediata expresión de una más honda concepción del mundo y de la vida, pertenece por entero a la constelación histórico-sociológica de la pura Reforma, a si, acaso, trasunta también una innegable concatenación con el ámbito, históricamente anterior y ya lejano, del Renacimiento.

Y si se trata de responder a ello, podemos decir que todo lo que nosotros hemos aseverado hasta aquí, casi nos exime de hacerlo, puesto que desde el principio de la exposición hemos reconocido en el Renacimiento el verdadero punto de partida de todo aquel grandioso proceso que había de culminar en la transferencia total de valores, de la concepción estrictamente medioeval-cristiana del mundo y de la vida a la concepción esencialmente moderna de la vida y del mundo.

Claro que nunca como desde la Reforma se afirmó el sentido individualista que ella misma había encarnado; claro que nunca como desde entonces la razón humana propugnó su autonomía con decidido afán; claro en suma, que nunca como desde entonces, la nueva conquista pareció ir extendiéndose gradualmente, en sentido horizontal y vertical, ya por entre todos los pueblos del Occidente, ya por entre las diversas capas culturales de un mismo pueblo. Pero se equivoca quien, guiado sólo por este cuadro, pretenda conceder únicamente a la Reforma los méritos de haber **creado**, por así decirlo, en el hombre europeo, esta nueva **personalidad**. La auténtica raíz de ello está en el Renacimiento y es, sin duda, en este sentido cómo debemos tener por verdaderas las siguientes palabras de un distinguido historiador: "El período, o movimiento, al que en tiempo relativamente reciente se ha dado el nombre de "**Renacimiento**" puede desde luego asegurarse por muchos conceptos que no ha terminado aún; ni parece posible que ningún acontecimiento inferior a una nueva invasión de los bárbaros pueda detener o trastornar los impulsos que numerosas causas se coligaron para estimular en el siglo XV, ni contener el desarrollo de las ideas en todas sus múltiples ramas, ética,

política, religiosa, social o científico, en el camino que se trazaran, o sea el de un libre y constante examen, exento de concepciones **a priori** y de implícitas condescendencias con ninguna autoridad" (1).

Naturalmente, lo que sí es lícito conceder es que la Reforma reafirmó, mejor dicho, hizo progresar, dándole caracteres acaso definitivos, tal espíritu de autonomía individual, hasta el extremo de poder considerarse como la más poderosa de sus fuerzas, según puede desprenderse de la siguiente cita: "Radica su fuerza en el llamamiento que hizo a la conciencia; en haber emancipado al individuo de un sistema antiguo, pero algún tanto opresor; en haber declarado que la salvación está a todos abierta, sin que ni el sacerdote, ni el Papa puedan arrebatarla a nadie; que la fé individual basta y que todo el aparato de mediación clerical es engorroso y nulo. La dependencia absoluta, inmediata, de Dios, sobre la cual insistió Lutero con toda energía, excluía toda clase de dependencia respecto al hombre, al paso que el egoísmo individualista y el avivamiento de la conciencia, **peculiares de la época**, se exaltaron merced al estímulo de la recién nacida libertad espiritual" (2).

Sin duda, más todavía, lo que hizo la Reforma fué declarar, de una manera oficial, que ella implicaba el triunfo del espíritu de raciocinio individual sobre la valía contingente de máximas autoritarias; que ella encarnaba los nuevos impulsos que demandaban una esfera de libertad, primero en el ámbito religioso, luego en el político, impulsos que reconocía lícitos puesto que eran propios del hombre que ella había ayudado a emancipar del todo. Sin duda, la Reforma hizo estas declaraciones, y aún algo más, que no declaró, fué también implícito en ella.

Empero, como no raras veces ocurre con esta clase de construcciones doctrinarias, tales declaraciones de principios, si así pueden llamarse, no eran sino ratificaciones, es decir, el reconocimiento teórico de un estado de libertad que se vivía en la práctica y que, rela-

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo VI.—Pág. 147.

(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo III.—Pág. 384.

tivamente, se había venido viviendo desde algún tiempo atrás, justamente desde el período renacentista. Es más, hasta pudiéramos afirmar que no estaría errado quien viese en la Reforma, entre otras cosas, el corolario ideológico inexcusable y la proclamación solemne de aquellas, pocas sin duda, y relativas, garantías y libertades, de las que el hombre europeo había prácticamente ya gozado, como situaciones efectivas, mucho antes de proclamarlas como verdades inconcusas, pertenecientes al campo de una doctrina religiosa. Es tan cierto esto que, no podemos menos de concluir manifestando que si precisamente la Reforma llegó a producirse como suceso histórico, y a reivindicar, como una conquista la autoridad de la razón sobre la razón de la autoridad, fué sin duda, porque ya con anterioridad a ella, la razón humana se había de hecho emancipado. "Aseguran —dice, por eso uno de los historiadores a que nos hemos referido— que en la refinada corte de León X, no pasaba por culto y bien nacido el hombre que no profesaba alguna opinión herética, y es creencia corriente que, después de haber sido definidas con toda rigidez las doctrinas de Lutero, Melancton volvió sus miradas a los días que precedieron a la Reforma, como envidiando un tiempo en que realmente fué un hecho la libertad de pensamiento" (1).

Vano intento sería el de trazar la configuración histórica de la Reforma, si de inmediato no procediésemos a fijar lo que ella significó y trajo, desde el punto de vista sociológico, para el proceso de formación de las unidades nacionales, iniciado ya bajo las influencias de la constelación renacentista. Evidentemente, la Reforma como tal, no nos interesa sino desde esta posición, la posición contemplativa de quien pretende captar en toda su fina urdimbre, aquella

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo II.—Pág. 585.

larga gestación, característica del mundo europeo-cristiano, que dió como resultado, aprehensible y concreto, el aparecimiento de un verdadero sistema de organizaciones colectivas, en parte configuradas singularmente, en parte bajo matices especiales; y que se denominaron, con notoria propiedad y justeza, "las naciones".

Si ya el Renacimiento, por haber entrañado un proceso de singularización evidente de los pueblos meridionales, logró hacer que éstos surgiesen con vivos caracteres diversificadores, como retazos desprendidos de la mayestática e imponente unidad de la Edad Media; si ya la ruptura de este "sistema" social-religioso del Continente había sido inevitable ante las miradas del hombre del Renacimiento y, por serlo, éste buscó —consciente o inconscientemente— los **sustitutivos** de tal sistema, encontrándolos en las agrupaciones de carácter nacional, no es menos evidente que la constelación histórico-sociológica de la Reforma vino a coadyuvar admirablemente la realización de este fenómeno social de la **sustitución**, afianzando el valor de las nuevas entidades, aún a trueque de disolver definitivamente —tal podía ser la dirección— los últimos lazos que mantenían o querían mantener aún, si bien visiblemente debilitado, el antiguo y universal "sistema" de la Iglesia Católica.

Tal era exactamente el momento preciso en que sobrevino la peripecia de la división y subdivisión de la ecuménica cristiandad, no sin que ésta, es verdad, dejase de luchar hasta lo último —y aún, una vez acaecida la Reforma, siguiese luchando— por conservar y mantener el equilibrio con el mismo poderío con que lo había mantenido a través de la Edad Media, entendiendo, sinceramente acaso, que sólo de esta suerte era posible guardar sobre la tierra, imperturbablemente, la faz estática de un mundo dentro del cual todo era armonía, sin duda alguna porque su centro, eternamente incommovible, el Papa, como representación de Dios, no permitía que fuerza alguna se dispersase y saliese de la órbita trazada de una vez para siempre.

Y, a decir verdad, esta visión **ptolemaica** del cosmos social humano, paralela a la otra del universo físico, parecía estar destinada a durar siempre. Representaba el principio metafísico del **ser**, principio estático, en cuya virtud la Iglesia Católica, como viva imagen de la visión teórica del Cielo, acaso mejor, como su contrapartida te-

rrenal, debía, si no rivalizar, al menos ser la copia de la magnífica *Civitas* divina, en cuanto a firmeza, estabilidad y permanencia.

Pero, he aquí que empezaron a surgir nuevas tendencias metafísicas, actitudes dinámicas, al principio sólo en las construcciones especulativas, luego en los tratados de carácter teológico o científico, hasta que dieron al traste con las antiguas teorías de que todo sistema debía tener siempre "un centro inmóvil y la convicción de que todo movimiento se refiere a algo en reposo" (1), y, abrieron el camino para la sustentación definitiva de una nueva teoría dinámica del *cosmos*, inusitadamente planteada por un hasta entonces oscuro canónigo polaco, en virtud de la cual aquello que ya había sido vislumbrado místicamente y de un modo vago por Nicolás de Cusa, fué confirmado por las investigaciones astronómicas de Nicolás Copérnico (2).

(1) V. Heimsoeth.—"Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental".—Pág. 197.

(2) "Ningún descubrimiento, —dice Goethe—, ninguna nueva convicción ha producido mayor efecto sobre el espíritu humano que la teoría de Copérnico. Apenas se había visto y recorrido la redondez de la tierra, cuando ésta queda despojada de su posición privilegiada como centro del universo. Quizá nunca se ha pedido tanto a la humanidad; ¡tantas cosas se convertían en nada por su reconocimiento: un segundo paraíso, un mundo de la inocencia, poesía y piedad, el testimonio de los sentidos, la firmeza de una creencia poético-religiosa! No es de extrañar que no se la dejara pasar sin más, sino que se le opusieran toda clase de obstáculos, y que aquellos que la aceptasen se consideraran incitados y hasta justificados para una forma de libre pensamiento y de generosidad intelectual desconocida hasta entonces". (Goethe, citado por Tonnies, en su "Hobbes".—Págs. 119-20.

"Un hombre solo se adelanta a proponer este atrevido sistema, que trata de sustituir con una verosimilitud intelectual, reconocida por un contado número de filósofos, una evidencia de los sentidos que tiene consigo a toda la masa. Y no es esto todo: destruye al mismo tiempo un sistema aceptado en tres Continentes; destronaba a Tolomeo, que había recibido el vasallaje de catorce siglos". "Vailly, citado por Tonnies en su "Hobbes".—Pág. 120).

"Toda la mentalidad religiosa que se levanta sobre la antigua concepción del mundo, pierde, mediante el sistema copernicano, su apoyo más firme. La aceptación del movimiento de la tierra provoca una revolución en todos los ámbitos del pensar; había que echar por la borda casi todas las ideas cósmicas que se habían sustentado hasta el día". (Appely, citado por Tonnies en su "Hobbes".—Pág. 120).

Ahora bien: no era precisamente que, debido a esta alteración de las concepciones físicas y metafísicas, iba a sobrevenir la consiguiente alteración de la teoría católica del mundo social místico y religioso, de la cristiandad; sino que la nueva fuerza de la actitud dinámica, introducida ya en el patrimonio de adquisiciones culturales de la humanidad europea, tenía que provocar "revoluciones copérnicas" en los diversos órdenes, inevitablemente.

Era, a no dudarlo, por todo esto por lo que el ángulo histórico de la Reforma aparecía como singularmente grave. Era en él donde iban a debatirse, en contienda final, por un lado "el sistema" católico de la Iglesia Romana, que todavía ansiaba detener la historia; por otro, los nacientes grupos nacionales, sistemas aislados, que, gracias a la nueva actitud metafísica de que eran fruto, la concepción dinámica, querían habérselas, cada uno de ellos por su cuenta, con la Historia. Esta lucha se había entablado ya, desde mucho antes, según tantas veces se ha expresado, pero acaso fué en aquel ángulo histórico-sociológico de la Reforma en donde la victoria se decidió por las nuevas formas, por las **naciones** en marcha, acaso, más que por otra cosa, por esto de hallarse en marcha, es decir, por hallarse patéticamente inclinadas más hacia el futuro que sobre el pasado.

Y esa decisión significó, además, tan sólo el cumplimiento neto de aquellas leyes sociológicas que han sido mencionadas ya, tanto de las "corrientes" unificadora y diversificadora (Worms), como de la de los "sistemas" sociales (nosotros, siguiendo a Simmel), cuya formulación detallada hecha en las anteriores páginas, nos exime de la tarea de volver a hacerla.

Efectivamente, si, desde el punto de vista de la primera ley, analizamos el tópic —lo cual supone la admisión de la convergencia real de las dos "corrientes" en el plano de los sucesos históricos, hemos de convenir que verdaderamente nada nos impide ver cómo precisamente el último de aquellos, la Reforma, cooperando a la obra iniciada por el Renacimiento, acusa la culminación parcial del proceso dúplice que va implícito en la realización de la mentada ley sociológica de Worms. A medida que el primitivo sistema religioso-social, grandioso y único, de virtualidad máxima, se hunde, se despedaza y se fragmenta, dando así término a una larga etapa histórica,

frente a frente, surgen los modernos "sistemas" sociales particulares, en trance de autodeterminación y de propia suficiencia abriendo con ello un nuevo ciclo de la historia, hasta tal punto que, con razón, ha sido tomado este hecho de la realización histórica de las "naciones", como uno de los más señalados caracteres de la instauración de la que ha dado en llamarse Edad Moderna, según lo dice la siguiente cita: "Resulta, pues, que los dos rasgos principales de la historia moderna son el desenvolvimiento de las naciones y el progreso de la libertad individual" (1). Y cabe respaldar la afirmación (2) antecedente, haciendo notar que entrambos rasgos, si bien fueron originariamente producidos dentro del ámbito histórico renacentista, hallaron su más cabal y adecuada expresión en el suceso de la Reforma. La Reforma fué, por eso, y ha sido siempre considerada, no sin cierta justeza, como el ángulo socio-histórico en el que se efectivizan y hallan matiz de conquistas tanto la una como la otra de las nuevas direcciones anotadas, esencialmente concatenadas entre sí por otra parte.

Después de todo lo dicho, nadie querrá poner en duda ahora que la Reforma haya consolidado, merced al rudo golpe que ella asestó sobre la catolicidad europea, las modernas formaciones sociales, las naciones, utilizando todavía, es cierto, el mismo antiguo espíritu de la comunidad cristiana de la sociedad europea, "naturaliter christiana", pero con impulso totalmente desconocido hasta entonces, cuyos alcances por otro lado, ni siquiera estaba en posibilidad de discernirlos, menos de regularlos.

La segunda ley sociológica no hace sino corroborar los contenidos de la primera, con la única particularidad de que aquella tiene en cuenta, además, la representación psíquica del o de los "sistemas"

(1) V. "Historia del Mundo en la Sociedad Moderna".—Tomo I.—Pág. 62.

(2) "En el tránsito de la Edad Media a la Moderna, se ha señalado siempre, como uno de los fenómenos más significativos, aquel proceso de autodiferenciación interna de Occidente, que condujo a la formación de nuestras actuales naciones, con su idiosincracla y multiformidad". (Heimsoeth.—"Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental".—Pág. 17).

sociales; en la mente de los mismos individuos que participan de ellos. Ahora bien, así como la primera, según vemos, se patentiza en el hecho histórico que nos ocupa, del mismo modo la segunda, adquiere la validez de una ley social, también dentro de la misma constelación de la Reforma.

Para entonces, conforme lo hemos aseverado, el "sistema" social católico, había perdido su validez centrípeta, siendo cada vez más prevaiente la centrifugalidad. Llegó un momento —justamente el del período reformista— en que el centro de gravedad de aquel no disponía ya de la primacía que le había correspondido anteriormente; al contrario, había pasado a segundo término, pues el primer plano ocupábanlo ya, con marcado poderío, los diversos centros, antes subalternos, de las formas nacionales. De esta suerte, en la lucha entre un "sistema" antiguo, venerable, pero gastado y varios "sistemas" nuevos, impregnados de carácter dinámico, la victoria hubo de corresponder a éstos, aunque más no sea que por aquel impulso dinámico de que se encontraban animados. Las naciones, formas sociales parciales, pero dotadas de una poderosa fuerza cohesiva, concluyeron con una vieja formación de aspiraciones ecuménicas y de innegable y lejano arraigo místico. ¿Era que la *vis mística* de Oriente acababa de ser sometida a la *vis racionalis* de Occidente? No que los nuevos miembros de las naciones hubiesen perdido del todo su sentimiento de adhesión a la Iglesia; no tampoco, por otro lado, que estas nuevas agrupaciones estuviesen exentas de cierta virtualidad mística: nada de esto. Antes bien, podríamos afirmar que ese sentimiento permanecía aún dentro de la escala de adhesiones del hombre europeo de entonces; y que las naciones, a pesar de reconocer un origen diverso del de una Iglesia, implicaban también una ligera mística (que, como la veremos, hubo de exaltarse después hasta grados increíbles), no muy diversa de la mística de las formaciones religiosas. Empero, así mismo, hemos de reconocer que, con el florecer de las nuevas formaciones se produjo una trasmutación del sentimiento místico de adhesión a la Iglesia a una racional conciencia de pertenencia a una nación.

El verídico cumplimiento de estas dos leyes sociológicas nos prueba contundentemente la parte que a la Reforma cupo dentro del

proceso de realización de las naciones europeas. Podría plantearse como una hipótesis, si no hubieran llegado éstas a la misma efectividad histórica, aún en el caso de que la Reforma no se realizase; pero sería inútil querer problematizar algo que está ya realizado.

Generalmente suele ser difícil presentar, como rasgo esencial de un hecho histórico, alguna de las múltiples facetas que, por lo común, reviste todo acontecer de aquella índole. Mas, en el caso concreto que analizamos, nos parece que disminuye un tanto la dificultad, cuando se penetra en la trama secreta del proceso histórico-social de la Reforma, pues éste nos revela con claridad que ella sólo pudo verificarse en un momento en que la actitud **vertical** del hombre europeo, actitud nueva, había adquirido ya firmes contornos, esto es, cuando la autonomía personal se había afirmado, sin vacilaciones. Y precisamente, a nuestro entender, es éste el sentido más hondo de la Reforma, su valor esencial: haber declarado, subyogado y puesto en alto la valía inmutable de la individualidad frente a las hasta entonces avasalladoras máximas de la comunidad, de la comunidad católica.

Y, sobre todo, es esta significación la que iba a volcarse sobre los siglos venideros, en una especie de alarde de la razón humana, haciendo que todas las nuevas construcciones, de cualquier orden que fueren, se amoldasen a aquella creencia ciega en la potencia infinita de la razón humana, eje central a cuyo rededor giraban y girarán todos los posteriores "**progresos**" de la humanidad. El individuo, como tal, adquiriría de este modo una suprema jerarquía dentro del sistema de valores humanos. Doctrina valiosa para esa época, doctrina audaz y fecunda que iba a engendrar un nuevo sentido o, mejor dicho, una nueva concepción del mundo y de la vida; doctrina que, por el momento, satisfacía, acaso con plenitud, las demandas espirituales que, desde tiempos atrás, habían venido formulando los hombres de Occidente.

Y es por esta significación por la que la Reforma, más sin duda que el Renacimiento, se caracteriza y se señala en mayor grado como un suceso de alcances y repercusiones seculares, sea que en el plano religioso su teoría del libre examen y de la relación directa con Dios haya llegado a hacer posible la existencia de una **religión personal**; sea que en el aspecto político-social, el principio de la supremacía del individuo haya logrado configurar externamente, tras de algún tiempo, creaciones tales como el "Estado de Derecho" y los "Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano"; sea, en fin, que dentro de la esfera económica, la máxima de la autodeterminación y de la suficiencia económica haya engendrado el más desenfrenado apetito de enriquecimiento personal y la más concupiscente voluntad de dominio, forma psicológica, que no es sino el correlato de una realidad material.

En suma, pues, si la Reforma pudo verter un contenido ideológico-espiritual sobre un mundo nuevo que paralelamente se formaba y que, gracias a ella misma, en parte, surgía del pasado, fué principalmente porque encarnaba un principio dinámico, el principio de la auto-perfección del individuo y del progreso indefinido de la humanidad hacia metas cada vez más distantes. Principio que a más de ser la expresión rigurosa del anhelo espiritual de aquellos hombres, parecía descubrir ante ellos y sus sucesores, nuevos mundos, para cuyo descubrimiento, por otra parte, la misma voluntad del hombre europeo de la hora se encontraba ya madura.

Y tal principio, que luego hubo de tonalizarse como el criterio capital del sistema cognoscitivo de la mentalidad europea de entonces, como una verdadera **categoría** filosófica e incluso metafísica, no se detuvo sólo en los límites del individuo físico; antes bien los trascendió bien pronto, invadiendo —aunque al hacerlo, cometiérase un error metodológico, y se iniciara, además, de esta manera ya entonces mismo, el proceso de desnaturalización de la forma nacional—, la esfera de las formaciones sociales. También éstas, entonces, fueron concebidas y analizadas **individualistamente**, fueron concebidas **a la manera de los individuos**, esto es, hubieron de **personalizarse**, de revestir caracteres **subjetivos** transformándose así, en una especie de

"hipostásis", en seres colectivos no menos reales que los seres físicos individuales.

Evidentemente, fué esta trascendencia del criterio individualizante la que permitió considerar a los grupos humanos como agrupaciones aisladas, desconectadas entre sí, sucediendo que allí donde la antigua mentalidad europea había estado acostumbrada a ver una sola totalidad conexas y cerrada, comparable a un cosmos, la nueva sólo viese, al modo de varios montículos en una planicie, las diversas naciones que se realizaban a despecho y aún a costa de esa misma entidad maximalista. Y, entonces, del mismo modo que, poco antes, el europeo pudo hablar de la autonomía de la persona individual, de su libertad sólo limitada por la de los demás, de una esfera dentro de la cual el sujeto era un auténtico soberano, puesto que sobre sí no tenía sino a Dios; así también muy luego, ese mismo europeo habló de la soberanía ilimitada de los pueblos, de su autarquía, de la ruptura de todo nexo inter o supernacional; y predicó con firmeza que, si se admitía que el individuo gozaba de independencia moral frente a todos, dentro de su esfera, con mayor razón había que admitir para el Estado una esfera, la política, en la que gozase de una autodeterminación casi omnipotente, sin que para gozar de ella —y esto era lo más grave— estuviese en la obligación de contemplar las posibilidades de lesionar la de los otros pueblos.

De este modo, se acabó por sentar la máxima de que cada nación —entonces empieza a generalizarse el término, como paralelo al de Estado— podía desentenderse del resto del mundo, teniendo por misión sólo su engrandecimiento, el engrandecimiento nacional, tanto más glorioso si se lo forjaba a trueque de la ruina y del descalabro de los demás. Y cada nación llegó a admitir como doctrina cierta la de que al lado o por encima de ella no existía ninguna "humanidad", sino tan sólo pueblos enemigos, si no siempre temibles, al menos despreciables, pero en todo caso inferiores.

Podría discutirse si esta nueva criteriología individualizante y analítica, nueva postura intelectual personalizadora, precedió al fenómeno histórico de la formación de las naciones, o, si, al contrario, vino sólo a ser el corolario de una situación ya realmente producida en el terreno de los acontecimientos; pero, a nuestro parecer, no pue:

de ponerse en discusión el que ese concebir a los pueblos y a las naciones, como individuos reales acompañó, desde entonces, como un supuesto ineludible, a la generalidad de las teorías que acerca de ellas habían de forjarse.

Y precisamente, en haber reemplazado la antigua actitud filosófica o metafísica del hombre occidental, la actitud totalizadora y estática, cuyo valor esencial radicaba en el principio de que el todo está por encima de las partes, la síntesis por sobre el análisis, la humanidad y la sociedad sobre el individuo, la Iglesia sobre el Estado y, el sér fijo sobre el impulso dinámico de sus componentes parciales; en haberla reemplazado, repetimos, por la nueva actitud inversa, analítica, crítica, racional y disolvente, que atribuye mayor valor al impulso dinámico del individuo frente a la mayestática comunidad, a la corriente diversificadora sobre la tendencia unificadora, a la razón humana antes que a la autoridad de un dogma, y a la voluntad soberana del pueblo antes que a la despótica autoridad de un príncipe, en ello yacen el mérito y el carácter esencial y perviviente de la Reforma, cuya ingerencia en la afirmación de las unidades nacionales y en la construcción de las nuevas teorías políticas, aparece, así, irrefutablemente demostrada.



CAPITULO III

LA TEORIA DE LA SOBERANIA DEL PUEBLO

Parece ya algo generalmente aceptado aquella creencia de que lo que ha dado en llamarse **mundo moderno** es fruto directo de la Reforma protestante. La gran mayoría de los autores se halla en perfecto acuerdo sobre la materia, y si surgen algunas discrepancias sobre la validez de sus prolongaciones ideológicas, políticas, sociales, etc., es preciso convenir en que aquellas están probando la realidad de éstas. Es decir, que los juicios de valor recaídos sobre los efectos histórico-sociológicos de la Reforma, varían considerablemente; pero que se da por presupuesta la existencia objetiva de esos efectos dentro de la historia.

Empezaremos por respaldar nuestras afirmaciones con los textos citados de algunos autores distinguidos que han tocado directa o incidentalmente el punto. "Sólo nuestro tiempo, dice Paul Janet, el ilustre historiador de la Ciencia Política, es el que se ha remontado hasta el siglo XVI buscando en él la fuente originaria de las ideas que el siglo XVIII y la revolución extendieron por Europa, habiendo venido a ver en aquel siglo una especie de campo de batalla sobre el

cual luchan los amigos y los enemigos de la sociedad moderna" (1). Y el mismo autor añade, más abajo, como explanando lo antedicho: "El siglo XVI ha introducido en la ciencia dos grandes ideas: la libertad política y la libertad religiosa; y estas dos ideas son debidas al protestantismo" (2).

Asimismo, Raymond Gettel, refiriéndose a la influencia ejercida por los escritores del siglo XVI sobre los siglos posteriores, afirma: "Las ideas de este grupo de pensadores (los del siglo XVI), estado natural, primitivo, entre los hombres; existencia de un derecho natural y de derechos naturales, origen contractual del Estado y del Gobierno; **soberanía** suprema del pueblo, dominan en su mayor parte las tendencias del pensamiento político hasta el siglo XIX" (3).

Alfredo Weber, tratadista político de nota, singularizando su estudio al especial punto de vista del origen histórico del Estado moderno y de la construcción ideológica que le sirve de base, dice: "Ahora bien: la base de la posición ideal adoptada frente al nuevo Estado era —como es sabido— desde la Reforma, **individualista**", exponiendo, a continuación, que ha brotado (el Estado) de una singular constelación histórico-sociológica, de la coincidencia entre la aparición de los comienzos de formaciones políticas racionales, para fines capitalistas, desde el siglo XVI y la gran transformación del espíritu humano, procedente, ante todo, de Italia, en aquellos días" (4).

Acotando el período filosófico posterior a la Reforma, Tonnies, cuyo "Tomás Hobbes" es sencillamente magistral, se expresa así: "Pero pronto, y por encima de ella (la época pre-reformista) la época siguiente, que es la que vamos a estudiar ahora, ve nacer una nueva filosofía, llamada con frecuencia filosofía **reformada**: en el fondo, en

(1) V. Paul Janet.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo II.—Pág. 106.

(2) V. Paul Janet.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo II.—Pág. 229.

(3) V. Raymond Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo II.—Pág. 284.

(4) V. Alfredo Weber.—"La Crisis de la Idea del Estado Moderno en Europa".—Págs. 18 - 20.

profunda oposición a la primera; exteriormente, apoyándose en ella, buscando fórmulas de transacción, pero con frecuencia también especialmente en sus comienzos, manifestándose con decisión y violencia contra ella" (1). A renglón seguido, continúa: "En puridad de verdad, la importancia de las luchas filosóficas está en el ocaso de la concepción cristiana del mundo y de la vida y en el orto de la nueva, que busca su apoyo en el conocimiento científico, en lugar de en las creencias tradicionales, y que, por eso mismo se opone a todas las opiniones espontáneas, habituales, sagradas" (2). Y no nos resistimos al placer de cerrar estas citas, con otras palabras del mismo Tonnies, en las que puede apreciarse la rara virtud de la exactitud del juicio histórico-crítico del ilustre sociólogo alemán: "Existe —dice— una analogía completa entre las condiciones sociales y las políticas. En los dos medios prospera el tipo humano libre de prejuicios y hasta de escrúpulos; ansioso de poder, adaptando a sus fines los medios a su alcance, arbitrario y que actúa como lo que es. Individuos, grupos, Estados se particularizan cada vez más, compiten y luchan, aprenden a servir al propio interés sin muchas contemplaciones. Y junto o en medio de estos tipos, el pensador "ilustrado" e "ilustrador" cuya actividad es también un agudo diferenciar y combinar, que encuentra su expresión más acabada en el cálculo y, en general, en la Matemática. También se vierte hacia afuera: de la contemplación de sí mismo, del cuidado por su alma y por su fé, pasa al mundo, que ya no es un medio auxiliar del conocimiento, sino el objeto propio y real del mismo. Y no revela en ese mundo el estado de reposo, como el más natural, por más divino y animado, sino que no ve otra cosa que movimiento; descompone la curva en diversos movimientos rectilíneos, y todo lo dado en elementos simples, para aclarar lo confuso. No se pregunta por los fines, sino por las causas eficientes de los movimientos, y prescindiendo de todas las distinciones incrustadas en el lenguaje y las creencias, pretende reconstruir

(1) V. Hobbes.—Ob. cit.—Pág. 114.

(2) V. Hobbes.—Ob. cit.—Pág. 115.

conjuntamente todos los fenómenos, luego de haberlos reducido a factores comunes. Así, construye los derechos de los individuos, iguales por naturaleza, como esferas de poder afirmadas por una voluntad común. Y el Estado, como la personificación de esta voluntad común y también de naturaleza individual" (1).

Con sobra de intención hemos escogido estas citas, relativas casi todas al fenómeno político-social, porque, si vamos a tratar de una teoría que contempla primordialmente tales aspectos, como es la de la soberanía popular, quiere decir que nos incumbe variar de posición, colocándonos dentro del ángulo visual de las ideas y formas políticas de la época post-reformista. De todo lo expresado por los citados autores, y de lo que nosotros, además, hemos venido afirmando explícita o implícitamente, a lo largo de estas páginas, fluye principalmente una idea central, que se ve confirmada por innumerables testimonios: el mundo moderno o edad moderna, —sin meternos a precisiones cronológicas— es inmediatamente procedente de la Reforma.

Sin duda, esto no implica que haya de mirarse, a todo lo anterior a la Reforma o a lo más, al Renacimiento, como no existente; sin duda, no significa que haya de considerarse a la Edad Media, como una verdadera noche de cuyo seno no hubiese brotado la más leve chispa para producir los incendios de la época moderna. Nada de esto. Al contrario, hay que subrayar, para evitar la caída en el error común de juzgar o través de prejuicios el devenir histórico de Europa y del Occidente en general, el inextinguible caudal de impulsos que deriva de los sectores culturales medioevales, y no en pequeña escala dentro del matiz filosófico-político. En este sentido, —y sólo en éste— tiene razón Heimsoeth, cuando afirma lo que sigue, respecto al curso de la filosofía general: "Esto resulta evidente de suyo, si reflexionamos en que los sistemas filosóficos siempre expresan la íntima actitud de la conciencia de sus creadores y difusores y en

(1) V. "Hobbes, etc."—Págs. 117-118.

que han sido precisamente los mismos pueblos los que han meditado e indagado en la Edad Media y en la Moderna; los mismos pueblos y además influidos por la misma experiencia fundamental de la común religión cristiana" (1).

Sin embargo, cabe aclarar que si admitimos esta especie de enlace oculto entre las dos diversas edades históricas mentadas, es tan sólo dentro del plano del puro pensar filosófico-político, conforme se ha expresado; y que, en cambio, en cuanto a las formas exteriores de ese pensamiento y a la realización de los hechos sociales en general se refiere, no sólo no propugnamos la validez de ese enlace, sino precisamente la inevitabilidad histórica de su ruptura. Es más, en ella consiste medularmente toda nuestra construcción sociológica aquí trazada. Pues, por lo mismo que admitimos una cosa de tanta gravedad para nuestras teorías sociológicas, claro está que lo hacemos únicamente con las reservas de referirse a un plano de especulación metafísica, esto es, exactamente, a un plano que se encuentra por encima o fuera de la pura realidad histórico-social, la misma que se encargaría de desmentirnos rotundamente si pretendiésemos hacer extensiva también a ella la afirmación anterior.

La ubicación analizadora a la que acabamos de acogernos, según se desprende de todo lo antedicho, nos permite ver con claridad que no solamente vamos a realizar un cambio de posición histórica, al trasladarnos del ámbito reformista al de las teorías de carácter político de los siglos posteriores; sino también, además, que el examen parcial, propio de este capítulo, va a girar, ya no sobre el mundo especial de los hechos, sino especialmente sobre el de las teorías. Este desplazamiento, que de modo consciente lo verificamos, nos coloca en el caso de interrogarnos si es posible, si es lícito, desde la posición cardinal dentro de la que nos hallamos encuadrados, acometer una empresa de tal clase.

Y respondiendo directamente a la cuestión, podríamos decir que nuestro intento no es desordenado por dos razones poderosas. En pri-

(1) V. Heimsoeth.—Ob. cit.—Pág. 25.

mer lugar, cabe considerar que una posición histórico-social omnicompreensiva no tiene por qué —ni debe hacerlo— mirar el ámbito de las doctrinas y teorías políticas como extraño a ella (entonces no sería posible una Historia de las Ideas políticas), puesto que, en último término, son formas parciales integrantes del total objeto humano-cultural sobre el que versa el trazado de la historia, en su más honda significación. Y luego, no hay como olvidar que, conforme ha sido puesto en claro multitud de veces por diversos autores, muy particularmente por la concepción materialista de la Historia, las mismas formaciones ideológicas —teorías políticas y sociales, entre ellas— están condicionadas y no se explican sino por el juego de las fuerzas del mundo fáctico; primordialmente por las del proceso dialéctico de la economía. Y hasta los menos adictos a mirar las cosas desde un ángulo materialista tienen que reconocer que tales formas ideales —incluso las más aparentemente desconectadas del mundo real— aparecen sólo en función de éste, sea para explicar, justificar, teorizar, lo que sucede en él, sea para, en una anticipación aparente al curso de los hechos, determinarlos y configurarlos, trazar moldes ideales para el desenvolvimiento justo de ellos.

Así, pues, nuestro intento no sólo está justificado, sino que resulta ahora ser ineludible, si queremos verdaderamente obtener conclusiones, si no indiscutibles, al menos objetivamente legítimas, pero, en todo caso, conclusiones **omnicomprensivas**.

Parece conveniente que, para los fines especiales de este capítulo, antes de entrar a la consideración esencial de los problemas, tratemos de esclarecer ciertos puntos confusos acerca de la terminología de los mismos, singularmente de aquel vocablo tan vulgar y, sin embargo, o, acaso, por eso, tan mal entendido, el vocablo **pueblo**. Por lo mismo, bien visto está que queremos depurar el concepto que se encierra en aquel término, procurando precisar sus contornos en la medida de lo posible. Para ello hemos de adoptar un criterio realis-

ta, tanto más si, por el momento vamos a considerar dicho concepto, no en su faz técnico-jurídica, ni en la sistemático-formal, sino, apenas, en sus matices histórico-políticos.

Por de pronto aparece que, aún dentro de esta posición, lo primero que nos impresiona es la aguda diferencia que existe entre la concepción teórico-política del pueblo y, lo que éste **ha sido** dentro de la realidad política, en los diversos períodos históricos, diferencia que también en nuestros días, —o, acaso, más en ellos—, es asimismo valedera. Una cuestión es, ante todo, digna de subrayarse, la de que vamos a hacer caso omiso del **pueblo**, en un sentido biológico-genético, por considerar que tal punto de vista escapa de los límites técnicos de nuestro estudio, si bien, desde otros aspectos, no deja de prestar gran utilidad; así como también del **pueblo** en cuanto **objeto de poder**, por ser ésta una realidad que se confunde con el pueblo en sentido biológico-genético. Sin duda, la palabra pueblo ha sido empleada, sin precisarse sus acepciones, desde mucho antes que el **pueblo** griego le diera un significado político del que antes carecía. No obstante, es solamente dentro del ámbito político del mundo griego en donde vemos surgir el concepto de pueblo como correspondiente a una realidad político-jurídica. Así, como, según lo dice Hauriou (1), antes de Grecia en las comunidades orientales, "aparecen príncipes y súbditos, mas no aparecen **ciudadanos**"; así también, podemos aseverar que si bien, en los tiempos pre-helénicos, existen pueblos, los pueblos naturales ciertamente, en cambio es sólo la vida cultural de Grecia lo que hace aparecer el concepto político de **pueblo**, justamente el **demos** griego.

Empero, un análisis exacto no debe satisfacerse si no es con penetrar hasta la esencia del concepto encerrado en la palabra. ¿Qué era, en la realidad, el **demos** griego? No cabe duda de que, teóricamente, la concepción filosófico-política de **pueblo**, en las ideas de tal naturaleza de los tratadistas griegos, significa, ante todo, que una comunidad debe gobernarse por sí misma y, lo que es más importan-

(1) V. Hauriou.—Ob. cit.

te, mediante la participación, en ese gobierno, de todos los ciudadanos, de todo el **pueblo**. Es decir, que, frente a los otros tipos conocidos de gobierno estatal: el monárquico y el aristocrático, surge, como una conquista de valor, el tipo de gobierno democrático. Es en virtud de ello que casi todos los teóricos políticos del mundo griego están acordes en creer que el gobierno democrático es el que más fácilmente asegura la libertad de los ciudadanos.

Mas, exactamente, el problema radica en saber cuál era la realidad correspondiente a esta concepción política de Grecia. Hay que recordar, en primera línea que, de acuerdo con una institución viejamente sancionada, la suma total de las gentes de una ciudad o Estado, se dividía en dos grandes categorías: hombres libres y no libres o esclavos. Por demás está señalar que los segundos no eran tomados en cuenta absolutamente para la vida civil, toda vez que ni siquiera eran considerados como personas, sino como bienes; ello no obstante, componían la gran mayoría de la población, pues, estando ésta aristocráticamente constituida desde el punto de vista económico-social, apenas si era una **minoría** exigua la que tenía en sus manos la riqueza y, por ende, el poder político (1).

En segundo término, es necesario que descartemos a un buen número de hombres que, a pesar de su libertad reconocida oficialmente, no gozaban de la calidad de **ciudadanos**, la única que daba derecho a intervenir en los negocios del Estado y, en consecuencia, a integrar el **pueblo**. Es una falsa ilusión, que es preciso destruir, la de creer que todos aquellos que no eran esclavos, integraban **ipso jure** la comunidad política. Esta estaba integrada por los miembros de determinadas familias, ora hubiesen heredado ese derecho de sus antepasados ilustres, fundadores o primeros pobladores de la ciudad, ora lo hubiesen adquirido posteriormente, cuando, como una consecuencia del desplazamiento de la riqueza de manos de la aristocracia religioso-militar a las de la clase media adinerada y burguesa, hubieron de reformarse las primitivas leyes, en el sentido de comprender también dentro de las asambleas políticas —en las que se estaba

(1) V. Fustel de Coulanges.

la voluntad del Estado— a algunos miembros de esa plutocracia amenazante (1).

Por último, no es posible olvidar que determinadas gentes, si bien concurrían a las asambleas y hasta tenían voz en ellas, carecían de la facultad de poder emitir sus decisiones, con lo que se restringía considerablemente el número de aquellos que intervenían, de modo decisivo, en la realización de los negocios estatales.

Ahora bien, tras de todo esto, ¿qué queda de lo que primitivamente pudo entenderse por **demos**? Que el **pueblo**, como realidad político-jurídica, dentro de la vida griega, estaba integrado por una agrupación minoritaria, en la mayor parte de los casos, si no siempre, oligárquica, minoría que gozaba de algo así como una "tabla" de privilegios de carácter político, frente o por encima de una gran mayoría de trabajadores —libres o esclavos—, cuyo trabajo, justamente, era el que permitía y hacía posible que aquella minoría, como todas las de su clase, pudiese dedicarse con fervor y hasta apasionadamente a las actividades políticas, para justificar en cierto modo, el trabajo incesante de los demás. Era esta situación real, a no dudarlo, la que, impresionando a los teóricos de la política, Aristóteles entre ellos, hizo que surgiera el convencimiento de que los negocios públicos debían estar exclusivamente en manos de aquellos que, digámoslo de una vez, no necesitasen trabajar para vivir. Es decir, se llevó a la categoría de principio doctrinario de política aquello que aparecía en el mundo real de los hechos, a consecuencia de una organización social esclavista por esencia. Es justamente refiriéndose al filósofo de Estagira, que el profesor Gettel nos dice lo siguiente: "Aristóteles opinaba que las clases trabajadoras no debían gozar (de hecho, no gozaron sino en los últimos tiempos) del privilegio de la ciudadanía, porque la estrecha dependencia en que vivían con respecto a otros representaba un obstáculo para acreditar su capacidad en el gobierno" (2).

(1) V. "Fustel de Coulanges, Letourneau, etc."

(2) V. "Raymound Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—
Pág. 104.

Y era una tal situación, también la que, por asentarse en una real y profunda divergencia, político-social, exasperaba continuamente al verdadero **pueblo**, a la "**masa**", —que diríamos, con terminología moderna— haciendo derivar, más de una vez, al Estado de la **democracia** a la tiranía o dictadura, acaso porque el tirano tenía más en cuenta los intereses populares que las minorías escudadas tras de un gobierno ficticiamente democrático. Es mejor que, en este punto, cedamos la palabra al distinguido sociólogo francés Letourneau: "Si ahora —dice— vamos al fondo de las cosas, si relacionamos los sucesos con sus causas, se puede ver que el acceso o accesos de tiranía, que sufrieron algunas ciudades griegas, no fueron de ninguna manera la necesaria consecuencia del régimen democrático. Lo que los suscitó no fué la igualdad política, sino antes bien la desigualdad económica. Casi todas esas revoluciones resultaron de explosiones furiosas de la masa **legalmente** (subrayado por el autor) expoliada por una oligarquía de ricos" (1). Y bien, volvemos a hacernos la pregunta después de todo esto, ¿qué viene a ser el **pueblo**, el **demos** griego? Se argumentará que, conforme a la concepción filosófico-política de entonces, el esclavo no contaba para nada, y que no es justo, por lo mismo, extender hasta él las miradas de nuestras consideraciones políticas. Convengamos en que así sea, respecto a la masa de esclavos, pero todavía subsiste el problema en cuanto atañe a las clases bajas, trabajadoras, pero libres, de la ciudad (artesanos, menestrales, comerciantes, etc.); pues no hay razón posible para que en un Estado sedicente democrático existan hombres libres alejados de las gestiones y de la vida políticas, solamente por el interés del Legislador. Y, sin embargo, esto era lo que acontecía en Grecia.

En fin de cuentas, podemos concluir que lo que se denominaba **pueblo**, dentro de las concepciones políticas griegas, era apenas el grupo de hombres libres que disponía de la riqueza (especialmente la territorial) haciéndose caso omiso de todos los que no estuviesen incluidos dentro de una de las clases privilegiadas. Cuando, por con-

(1) V. "La Evolución de las Instituciones Políticas".—Pág. 355.

siguiente, hablamos de **pueblo** y de gobierno democrático, refiriéndonos al mundo griego, debemos cuidar muy bien de hacerlo con las reservas del caso, tomando como tal, una situación real que se hallaba y se halla muy distante de la que ahora entendemos expresar siempre que usamos tal lenguaje.

Si de aquella época histórica nos trasladamos al mundo romano, no nos será difícil subrayar hechos—talvez semejantes y concepciones coincidentes, cosa nada extraña si se recuerda la similitud de los orígenes históricos de Grecia y Roma, así como también la semejanza, muy estrecha, de sus respectivas instituciones.

También en Roma solía hablarse del **populus romanus**, como de una realidad político-jurídica igual a la del **demos** griego. Y también, durante largo tiempo, justamente a través de la República, Roma pudo hacerse la ilusión de gobernarse democráticamente. Sólo que, en guarda de la estricta precisión de un análisis maduro, es forzoso empezar a establecer las restricciones del caso.

También en Roma nos encontramos con la división de la sociedad, cardinal para las ciudades antiguas, en libres y esclavos, siendo éstos, claro está, la mayoría. Por otro lado, como la organización social romana, muy semejante a la griega, erigíase también sobre la base de la existencia de una minoría poseedora de la riqueza, aparece, a consecuencia de ello, una desigualdad económica idéntica a la del mundo griego, a despecho de la cual se construye la democracia romana. Roma, es cierto, con más sentido de realidad no se jactó de ser un Estado democrático puro y siempre tuvo buen cuidado de acompañar a la palabra **Populus** la palabra **Senatus**, como para dar a entender que su tipo de gobierno conservaba un elemento aristocrático junto al democrático. Pero como de la expresión, harto conocida, **populus romanus**, podrían acaso derivarse conclusiones inciertas, tenemos que aclarar tales conceptos.

El concepto del **populus romanus**, contra lo que parece enunciarse, era tan restringido con el del **demos** griego, y puede decirse que aún más. Pues, efectivamente, junto, al lado, o sobre el **populus**, estaba el **senatus**, como organismo aristocrático, expresión del **patricia-**

do (1). El Senado romano, que en los primeros tiempos, era el único órgano de poder, la única institución gubernativa, dando así origen a un tipo de gobierno aristocrático, habíase visto obligado a ir paulatinamente concediendo atribuciones políticas a la clase media (plutocracia), presionado por el poderío económico que ella iba adquiriendo en progresión. Hasta que acabó por concederle las magistraturas más altas, hasta entonces reservadas sólo a los miembros de las familias más ilustres, como el Pontificado, a más, naturalmente, de participar también en la gestión política general, constituyéndose de esta manera un tipo mixto de elementos aristocráticos y democráticos, tan bien expresado en el "Senatus Populusque Romanus".

Algún autor ha dicho que la vida política de Roma se resuelve en la lucha, dramáticamente sostenida, entre el patriciado y la plebe (la plebs), a todo lo largo de la cual ésta resultó la vencedora, arrancándole a la otra todos los privilegios que le correspondían. Cierito que esto puede observarse en los diversos pueblos, pero en ninguno llega a hacerse tan patética —y casi visible, diríamos— la gradual obtención de las prerrogativas políticas, por parte del pueblo como en el caso de la República romana. En efecto, desde el tribunado de la plebe hasta el pontificado máximo hay una verdadera escala que la plebe ascendió con lentitud al par que con firmeza. Oigamos lo que nos dice Fustel de Coulanges a este respecto: "Cuando la clase inferior hubo consumado esos diferentes progresos; cuando dispuso de riquezas, soldados, sacerdotes; cuando reunió todo aquello que da al hombre el sentimiento de su valor y de su fuerza; en fin, cuando hubo obligado a la clase superior a tenerla en cuenta, entonces fué imposible retenerla fuera de la vida social y política, y la ciudad ya no pudo cerrársele por más tiempo" (2).

De las breves consideraciones precedentes se deduce que el **populus romanus**, igual que el **demos** griego, es un concepto cuya realidad correspondiente era notablemente diversa de la que a primera

(1) V. Fustel de Coulanges, etc.—Ob. cit.

(2) V. "La ciudad antigua".—Pág. 388.

vista se suele imaginar. El **populus romanus**, como la forma aristocrática contrapuesta, el **senatus**, era, en cierta manera, para la plebe verdaderamente tal, nada más que una abstracta figura política, que podía considerarse, es cierto, como una forma democrática, pero dentro de la cual de ningún modo se agotaba, ni mucho menos, la configuración social real de la **plebe**. Lo que nos lleva, lógicamente, a concluir que en Roma, menos aún que en Grecia, la realidad político-social correspondía a las formas, figuras y doctrinas de la teoría democrática.

Parece, por lo que llevamos dicho hasta ahora y lo más que se dirá posteriormente, que, en efecto, el destino, siempre adverso, del concepto **pueblo** fuese el de expresar un contenido siempre restringido cuando se lo entiende en su sentido político-jurídico bajo un aspecto democrático, y, en cambio, abarcar todo el contenido humano posible, en aquellos casos en que, desatendiéndose de significaciones políticas, se lo enuncia como dotado de carácter **metapolítico** (sociológico, económico, étnico, etc.). Con lo cual se pone de relieve el verdadero **fatum** de la doctrina democrática, que no parece ser otro que llevar implícita una contradicción esencial, algo así como un pecado original, del que difícilmente logra convalecer en sus aplicaciones.

Podría creerse que, derrumbada la Antigüedad y erigida sobre sus escombros una nueva sociedad, la sociedad europea, infiltrada profundamente del espíritu cristiano, es posible hallar en ella, toda vez que la nueva Religión había predicado con marcado énfasis la libertad y la igualdad humanas, realidades más aproximadas a la teoría democrática. A mayor abundamiento se podría recordar que el elemento **germánico**, factor formativo de esa nueva sociedad, se caracterizaba también como más apegado a las formas democráticas, incluso frente al civilizado latino.

Nos equivocariamos, no obstante, si, dejados llevar por tan engañosas apariencias, diéramos carácter de verdades a las que no pasan de ser simples conjeturas. El Cristianismo, es cierto, había insistido, dicho sea en su honor, sobre la igualdad natural de todos los hombres y sobre su consiguiente libertad; pero, ante todo, esto se refería a la posición del hombre ante el Padre, ante Dios, no ante ninguna legislación humana, y eso en su carácter de **alma** por salvarse, antes que como un ser terrestre. De este modo, el género humano se nivelaba, a no dudarlo, mas, tan sólo para los efectos —diríamos así— ultraterrenales. De allí que no quepa reclamar al Cristianismo libertad e igualdad de otra naturaleza, ni, por ende, tachar a la dogmática cristiana de inconsecuente, acusándola de no haber logrado realizar la democracia, ya porque no la ha predicado, ya porque ni le correspondía predicarla, en su calidad esencial de sistema religioso, no político.

Se engañan, pues, grandemente, quienes, dando a las palabras de Cristo un alcance que, sin duda, ni El mismo quiso darles, creen lícito referirlas, no sólo a la situación del **alma** ante Dios, sino también a la del hombre ante la ley, y en su rol —harto diverso— de animal político. Se podría, con todo, respondernos que, habida cuenta de que ese mismo negocio de la salvación del **alma** ha de conexasarse naturalmente con las maneras todas de vida que el hombre lleve aquí abajo, (política, social, etc.), no es lícito contemplarlo aisladamente, sino como una meta a la cual hay que aspirar, pero a través de las ineludibles realidades terrenas, entre ellas, la de la convivencia política; y que, por lo mismo, cabe concebir que la doctrina cristiana, diga también referencias a esas realidades de este mundo. Nosotros, redargüiríamos, empero, que aquello que prueba, demasiado, nada prueba y que la objeción presentada es justamente la que nos permite reafirmarnos en nuestra primitiva posición; porque, en efecto, si, como se enseña y como parece desprenderse de la objeción supuesta, la salvación del alma es un negocio que se decide en un instante, pero siempre en atención a los méritos de la vida terrena, no pudiendo por lo tanto considerársele sin relación con ésta, y sí, por otra parte, para asegurar aquella es necesario de acuerdo con la misma doctrina, despreciar esta vida terrena hasta el extremo

de que, en aras de la humildad, virtud suprema, pueda el individuo llegar a ser considerado como un **paria** por sus semejantes; si esto es así, decimos, bien claro está que el Cristianismo, en su sentido más esencial, no sólo no debe predicar igualdad política y social ninguna, sino al contrario, la desigualdad en la tierra, justamente como antecedente y supuesto justificativo de una igualdad y una justicia ultraterrenas. Y bien claro aparece, igualmente, que el perfecto cristiano no debe andar a caza de igualdades terrenas, sean éstas la económica, la política, la social, etc., complaciéndose, antes bien, en que subsistan la desigualdad y la injusticia, precisamente para, a causa de ellas, siendo aceptadas, padecidas y hasta deseadas, hacer mayor acopio de méritos para el reino de la justicia y de la equidad del más allá. No en vano y sin razón dijo, por ello, el mismo Cristo, entre múltiples pasajes, éste, que, en su elocuente laconismo, nos da toda la clave de la epistemología cristiana: "Los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros" (1). Y, a buen seguro, Cristo fué uno de los pocos predicadores del mundo que con su vida, confirmase su doctrina, acaso porque sabía de antemano, que sus sedicentes continuadores, los más, habían de contradecirla rotundamente en los hechos.

Y que no se nos venga con que la injusticia, la desigualdad, etc., son males, que es necesario desterrarlos de este mundo, porque precisamente para la doctrina cristiana los males, el mal, tienen su justificación, siendo esencial para ella la máxima de la "no resistencia al mal"; puesto que los males —dentro de los cuales está incluido el mismo Estado —según la exégesis cristiana más pura y más antigua, (San Agustín, entre otros) derivan con necesidad de la misma condición natural del hombre, a causa del pecado original y como sus compensaciones. Transcribimos, para reforzar lo dicho, las siguientes frases de Raymond Gettel: "Para explicar —escribe el distinguido profesor— la existencia de las sociedades, la realidad del gobierno, la esclavitud y la propiedad privada, tuvo que hacer la Iglesia (re-

(1) V. "Los Evangelistas".

fiérese ya a la forma católica del Cristianismo) una adaptación a los hechos del aspecto ideal de su doctrina. Fué necesario, por esto, compaginar la doctrina de la ley natural en sentido relativo, con la condición pecadora del hombre después de su caída. En este respecto, la coacción del gobierno civil, la existencia de la esclavitud y la regulación de la propiedad privada constituían, a la vez, modos representativos de penalidad, nacidos del pecado, y medios conducentes para remediar la triste condición del hombre" (1). De donde se deduce, además, una conclusión importante, la de que si existe una igualdad natural entre los hombres es a causa del pecado original; esto es, en otras palabras, que si todos los hombres son naturalmente iguales es, principalmente, porque todos son hijos del pecado. Evidentemente, de acuerdo con este dogma, puede fundarse una Iglesia, pero creemos que dista mucho de ser el posible fundamento filosófico para la construcción de una teoría democrática.

Las posibilidades de análisis del punto en referencia, empero, no están agotadas con el examen realizado. El Cristianismo es, no sólo una ideal, doctrina religiosa, sino también fenómeno histórico, sujeto, por lo mismo, a determinadas condiciones reales. Como tal analizado, es evidente que correspondió a un período histórico, de transición, dentro del cual se liquidaba el mundo esclavista de la antigüedad para dar paso a una etapa histórico-social que iba a tener otras características.

En este sentido, por lo tanto, hay que convenir en que; acordándose al espíritu revolucionario de aquella época, el Cristianismo no pudo menos de contribuir a la prédica y a la difusión de las ideas igualitarias, coadyuvando decididamente al desprestigio de las formas e ideas aristocráticas y plutocráticas, que hasta entonces habían prevalecido. Es ésta —que, de acuerdo con una terminología moderna, podríamos llamar —táctica de propaganda la que es transfigurada en carácter esencial de la doctrina, con lamentable confusión, por los supuestos defensores de un supuesto **democratismo** de la Religión

(1) V. "Los Evangelistas", etc.—Tomo I.—Pág. 186.

Cristiana, sin caer en la cuenta de que, como táctica que era, sólo podía servir para los fines especiales y circunscritos de la hora, mas no para la finalidad íntima y esencial del Cristianismo, por naturaleza universal y **metahistórica** según su propia confesión. Y que tal prédica insistente de la libertad y de la igualdad de los hombres no fué sino un método de propaganda acorde con los intereses y reales necesidades de aquel tiempo, un método para hacer del Cristianismo una Iglesia **Católica** (literalmente) podemos comprobarlo con facilidad con sólo observar cómo ésta, apenas transcurrido el período de prueba fué rápidamente estructurándose como una comunidad típicamente y en esencia autocrática, esto es, antidemocrática. Por lo que tiene sobra de razón Paul Janet al afirmar que "de esta manera, una revolución nacida a favor de la libertad acaba por convertirse en una nueva especie de absolutismo, el absolutismo católico-teocrático" (1).

Sin embargo, y a pesar de lo expuesto hasta este instante, es preciso confesar que nunca, como en aquella edad, que se nos aparece como fundamentalmente cristiana, el medioevo, aunque ya sea sólo bajo la forma occidental de **catolicidad**, nunca, decimos, se habló más de fraternidad universal, de comunidad igualitaria de los hombres, de **pueblo** cristiano, —palabras con que se designaba a todos los creyentes— de **civitas máxima**, en suma, como de una comunidad que estuviese constituida **democráticamente**. Y es desde entonces desde cuando data la aspiración perenne de la Iglesia —aspiración sincera, hay que suponerlo— a transformar a la humanidad en una perfecta democracia, en cuyo seno se realice la justicia. Sólo que, como puede comprenderse sin más, por lo que hasta aquí llevamos dicho, esa no es precisamente la actitud esencial que quiso infundirle su Fundador —no quería la paz, sino la lucha—, ni la que, por ende, le corresponde; y despréndese, además, por iguales razones, que la democracia cristiana puede constituir un ideal místico, que se sabe no ha de

(1) V. "Historia de las Ideas Políticas en sus relaciones con la Moral".—Tomo I.—Pág. 339.



ser nunca realizado y que, no obstante ello, se persigue, pero nunca un ideal racional, asequible a las corrientes democráticas, aunque no sea sino porque tal concepto de democracia cristiana, mirado en su esencia, implica ya una **contradictio in adjecto**.

¿A qué se debe, pues, que en aquella edad histórica a la que nos hemos referido se haya hablado firmemente de pueblo cristiano, y en un sentido comprensivo de la humanidad católica toda? ¿Qué realidad verdadera corresponde, en estricto sentido, a ese concepto cristiano-medioeval de **pueblo**? Precisamente lo que acabamos de afirmar nos releva de intentar nuevas explicaciones. El concepto de pueblo, de la antigüedad, bien se ve, ha sufrido una metamorfosis importante. Ahora no se lo toma ya, en su sentido primitivo, como una categoría jurídico-política, sino como una figura conceptual de contenido religioso, esto es, como un concepto correspondiente a una realidad mirada desde aquel ángulo visual. Cuando, en las épocas griega y romana, se hablaba de **pueblo**, se entendía expresar una realidad, ficticia es cierto, según se ha demostrado, contemplada desde el punto de vista de los hechos, pero que, en todo caso, caía dentro del sector **político**. En el período histórico, posterior, en cambio, siempre que se hace uso de un tal concepto, se entiende adjudicarle un contenido, más ajustado a los hechos reales, en verdad, pero desprovisto ya de su específica virtualidad político-jurídica, porque la posición ha variado, desplazándose de esta esfera a la religiosa.

Así, evidentemente, era posible y era lícito que se hable de pueblo cristiano, de pueblos cristianos y, hasta puede decirse, bajo cierto aspecto, con más justeza que cuando se hablaba del **demos** griego o del **populus** romano. Porque, si bien se mira, la expresión pueblo cristiano entendía abarcar toda la masa de creyentes y, en siéndolo todos los componentes del pueblo real, (sentido biológico-genético) en ese entonces, todos ellos integraban el contenido real de tal concepto. Lo que quiere decir que, casualmente, coincidía el concepto en fidelidad con la realidad. Sólo que, por desgracia, paralelamente a cuanto ganaba el concepto en fidelidad a la realidad de los hechos, perdía en **especificidad**, trocándose, **ipso facto**, de político jurídico en religioso. Y, puesto que, aún dentro del sector político-jurídico, puede hablarse de una dualidad: el concepto democrático (pue-

blo-sujeto) y el concepto autocrático (pueblo-objeto) de pueblo, bien puede afirmarse que el concepto religioso estaba más cerca de éste que de aquél.

De este modo, la metamorfosis del concepto contenía su desnaturalización. La expresión "pueblo" cristiano, "pueblo" de Dios, digámoslo de una vez, generalmente concebido supraindividualmente, como un organismo, podía referirse adecuadamente a una comunidad religiosa existente en la realidad, pero de ningún modo a una realidad política de caracteres democráticos, ni siquiera en el sentido harto relativo de la Antigüedad. Tal desfiguración, por otra parte, fué acompañada de un fenómeno innegable: la caracterización eclesiástica que adquirieron desde entonces las teorías justificativas del poder civil, según las cuales la única autoridad suprema sobre el haz de la tierra era la religiosa, con su representante visible, el Papa, no viendo en los gobernantes temporales otra cosa que o delegados de esa autoridad o, en el peor de los casos, detentadores injustos del poder, por ello convertidos en representantes del espíritu del mal, del "príncipe de las tinieblas", sobre este mundo. Y esa misma desfiguración, además, operó notoriamente en el sentido de transformar a las comunidades políticas que pugnaban ya por aparecer en meras provincias, según se ha dicho en anteriores páginas, dependientes de la gran comunidad católica; intento que, si no siempre pudo llegar a verse realizado, fué al menos la pauta ideológica a la que hubo de acomodar la Iglesia sus doctrinas y sus prácticas.¹

De la concepción tanto griega como romana, de "pueblo", en consecuencia, no quedaba casi nada, habiéndose desvanecido tal concepto en el que dejamos analizado. Y, lo que es más interesante, asimismo en la realidad social apenas si había también trazas de "pueblos" o de "pueblo", ya que lo único que ella daba de sí era un conjunto de clases, (estamentos, brazos, estados, etc.), estrictamente delimitados, en los que, por así decirlo, habíase disuelto el "pueblo" como comunidad política, cuando no en las únicas dos grandes categorías sociales que presentaba entonces toda realidad social: siervos y señores, nobles y villanos, cabeza y cuerpo de la sociedad total.

Así, las teorías democráticas, tan limitadas ya de suyo, de la Antigüedad, hubieron de sufrir una caída y un rechazo, dando lugar

a que, en vez de ellas, surgiesen las doctrinas, impregnadas de absolutismo y autocracia, ya eclesiásticas, ya regalistas, que comenzaron a enseñar que una teoría justificativa del poder civil tenía que considerar al "pueblo", (a un hipotético pueblo), apenas como objeto de él.

Y ocurrió, entonces, que las disquisiciones filosófico-políticas versaron sobre el origen, más o menos mediato o inmediato del poder de los reyes, pero en todo caso divino; sobre si el Papa estaba por encima del rey o éste por encima de aquél, en fin, sobre problemas de primacía de uno de los dos poderes, descartando, sin más, toda idea acerca de una posible justificación democrático-racional de la autoridad civil. Esta idea, renovada y purificada por el tiempo y por las luchas, por la experiencia histórica y por el espíritu crítico de la Reforma, volverá a preocupar mucho más tarde, en los tiempos denominados modernos, aunque con más vigor y con más ímpetu.

Es cosa corriente, siempre que se trata de tópicos relacionados con la teoría de la soberanía popular, no ver los orígenes de ella más allá del siglo XVIII, considerándola, así como a sus derivaciones democráticas, como un producto de la filosofía política de aquel siglo. Evidentemente, fué entonces cuando se construyó el **sistema** doctrinario, pero las ideas, las tendencias, ora vagas, ora admirablemente anticipadas, venían ya flotando en la atmósfera intelectual, desde mucho tiempo atrás.

Por otro lado, cierta interesada manera de ver las cosas, en la que juega gran papel el sentimiento religioso, quiere encontrar, la fuente primaria de tales ideologías en el seno de la Iglesia Católica e incluso dentro del mismo período medioeval. Y hasta un autor de tanto prestigio e ilustración, como el tantas veces citado Paul Janet, afirma, aunque, como se verá, con una reserva harto significativa, que "no es, pues, de todo punto inexacto decir que en la Edad Media y en los claustros fué donde nació la doctrina de la soberanía del

pueblo (controlado por la Iglesia, desde luego) y del derecho de resistencia a los abusos del poder civil" (1). Sin duda, la reserva hecha por Janet destruye su misma afirmación, pero ello no quiere decir que no exista todavía cierto tenaz empeño de ver en la Iglesia la inspiradora de las mentadas doctrinas democráticas. Hemos de afirmar a este respecto, que lo que sucede es que la Iglesia, más de una vez, flexibilizó y hasta quebrantó la línea doctrinaria que pretendía seguir, cuando así era conveniente para sus intereses. Y así, por ejemplo, cuando, por atacar y combatir al poder civil, su encarnizado adversario, decía, por boca de Gregorio VII, que los "príncipes han querido, como conducidos por el diablo, con una ciega y una insuperable presunción, dominar sobre sus iguales, esto es, sobre los hombres"; y cuando, "en su labor de oposición a la Reforma, que había sido acogida y propagada por los monarcas de algunos países, predicaba la resistencia a los gobernantes (e incluso el **tiranicidio**)", indudablemente lo hacía, ante todo, porque de este modo defendía sus posiciones, si bien, además, proporcionaba, con tales argumentos, las necesarias armas al pueblo, que había de servirse de ellos contra sus monarcas y, sin que pudiera evitarlo, también contra la misma Iglesia, una monarquía en definitiva.

Estos hechos son los que han inducido a algunos autores a afirmar que la Iglesia, en su rol de defensora de los derechos del pueblo, es la que ha dado margen para la creación de una doctrina democrática. Defensora fue, en efecto, aunque momentánea, de los derechos populares, mas, solamente frente o contra los reyes procurando, en cambio, que ese **pueblo**, (si existía), abdicase tales derechos frente al Papa. Sólo que, desgraciadamente, esto no podía suceder, pues, si los individuos habían aprendido a gozar de ciertos derechos, era ilusorio querer hacerles renunciar a ellos, justamente en favor de quien, si les había enseñado, quería, no obstante, despreciarlos.

Si procuramos, empero, colocarnos en una posición imparcial respecto a las dos afirmaciones mencionadas, hemos de lograr dar-

(1) V. Ob. cit.—Pág. 385.

nos cuenta de que cada una de las tesis puede tener razón, a su manera, toda vez que hay dos teorías divergentes acerca de la soberanía popular, más precisamente dos aspectos peculiares de ella. Entendemos referirnos, con estas palabras, a la teoría católico-escolástica de la soberanía popular y a la teoría democrático-racionalista de la misma. Por demás está advertir que una de ellas ha de implicar necesariamente un punto de vista falso del problema, si, como no puede menos de admitirse, la verdad, siempre relativa, ha de reforzar solamente en uno de los dos aspectos. Y, naturalmente, no pueden ser ambos aspectos expresiones verdaderas de la teoría de la soberanía popular, porque los respectivos puntos de partida fundamentales son esencialmente contrapuestos: en el un caso, el dogma; en el otro, la razón.

Todavía es más interesante subrayar que las primeras expresiones de la teoría democrático-racional de la soberanía popular se dejan advertir, dentro de la misma Iglesia, es cierto, pero justamente contra ella, cosa por completo inadmisibles y hasta heréticas para el punto de vista católico-ortodoxo. Efectivamente, no son uno ni dos, sino muchos, que pueden ser llamados los precursores, los que empiezan a criticar la organización y constitución autocrática de la Iglesia, acusándola de ejercer un absolutismo sin límite, respaldada por el dogma de su sustentación ultraterrena, y pregonan la necesidad de que se le organice de acuerdo con un principio y un espíritu democráticos, esto es, que la autoridad tenga sus frenos y sea validada, mediante su participación en erigirla, por aquellos que han de someterse a ella.

Y, así, tras de Marsilio de Padua, vienen Wyclif y Juan Huss, defendiendo a entrambos, según el decir de Gettel, "la tesis de que la Iglesia está formada, en realidad, por la comunidad y los creyentes y que la preeminencia del Pontífice y la jerarquía del Papa ni eran esenciales, ni se habían establecido por mandato de la divinidad" (1). Y, así, también como ellos, y acaso superándolos, Juan Jerson, Nicolás

(1) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 226.

de Cusa y Eneas Silvio, (más tarde Pío II), predicaron una doctrina limitativa del poder del Papa, la supremacía del Concilio y la construcción de la Iglesia sobre la base de la comunidad de los fieles. En todos ellos hay un matiz democrático, precursor de las doctrinas políticas posteriores. Gerson, en especial, "llegó a justificar la resistencia al Pontífice, cuando así lo exigiera el interés general" (1). Y no se crea que sólo se trataba de autores aislados. Durante la primera mitad del siglo XV, uno tras otro, dos Concilios, el de Constanza (1414-1417) y el de Basilea (1431-1449), discutieron árdamente estos problemas, llegando incluso el primero de ellos a decretar que su autoridad estaba por encima de la del Pontífice, por lo que, con razón dice el mismo Gettel que tal decreto ha sido considerado "como el documento oficial más revolucionario en la historia del mundo" (2). Pero, más luego, tendremos que volver a tratar sobre este punto.

De las dos teorías de la soberanía popular, que hemos mencionado, es forzoso que examinemos primeramente la católica, por así exigirlo la ilación de este capítulo. La teoría católico-escolástica, como por otra parte toda la filosofía política de la Iglesia, hállase impregnada de un dogmatismo rígido, tradicionalmente mantenido, y que nos deja entrever su vieja ascendencia bíblica. Puede decirse, por más de un respecto, que las antiguas ideas políticas de la teocracia hebrea perduran con fidelidad en toda la sistemática de la Iglesia. Ciertamente que, junto a ellas, existe el entremezclado contingente de las teorías aristotélicas y del pensamiento político de Roma, pero el verdadero fondo ideológico de todo el cuerpo de las doctrinas políticas católicas yace en la Historia Sagrada del pueblo de Israel. Leamos, al efecto, lo que nos dice Gettel: "Se presentó a la historia del pueblo de Israel como un símbolo de la vida de la Iglesia, y la descripción del Estado israelita, a través del Antiguo Testamento, influyó notablemente en las teorías políticas medioevales. Se conside-

(1) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 229.

(2) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 227.

ra a la ley como la expresión directa de la voluntad divina, al sacerdocio como la autoridad gubernamental más importante y se tomó como punto de apoyo de las pretensiones de la Iglesia a las tradiciones teocráticas que limitaban los poderes de los monarcas. Y como el Antiguo Testamento unge con el éxito y la prosperidad a cuantos reyes siguieron a los profetas, los escritores de la Iglesia proclamaron que la dependencia y la subordinación del orden secular a la autoridad espiritual satisfacían los planes del gobierno divino (1).

Hay que confesar que no siempre fué la Iglesia partidaria de los derechos populares, según se deja dicho, y sí, incidentalmente, los defendió, casi nunca, empero, quiso reconocerlos frente a sí misma. El ideal que alimentaba era el que se desprende de la anterior transcripción, esto es, que todo poder civil se sometiese de hecho al suyo, en uno como reconocimiento de la subordinación teórica que predicaba. Cuando los reyes daban cumplimiento a este anhelo, la Iglesia se cuidaba muy bien de advertir a los súbditos que poseían determinados derechos; mas, apenas algún príncipe se manifestaba reacio a aceptar la supremacía del poder de la Iglesia, alegando que él también había recibido directamente de Dios su poder sobre los hombres, entonces, la Iglesia se apresuraba en aleccionar a éstos y en inducirlos incluso a la resistencia y al desconocimiento de la autoridad real. La táctica, como es natural, daba sus efectos, pues siempre el súbdito apreciaba más su fé que su adhesión al príncipe.

Así, por consiguiente, sólo con estas reservas hemos de aceptar la existencia de una doctrina católica de la soberanía del pueblo y veamos cuáles eran los puntos fundamentales sobre los que se apoyaba tal doctrina. Partiendo de la base, principio dogmático, de que todo poder viene de Dios, el "omnis potestas a Deo" de San Pablo, se llegó a afirmar que también el poder civil tenía que referirse necesariamente a un origen divino, aun cuando no quisiese reconocer al poder espiritual como su fuente inmediata. Presionada por determinadas circunstancias históricas la Iglesia hubo de admitir esta po-

(1) V. Gettel.—"Historia de los Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 181.

sibilidad; pero el problema esencial, justamente, radicaba en saber si la autoridad temporal recibía ese carácter **mediato** o **inmediatamente** de Dios. La fracción eclesiástico-escolástica, que llamaríamos más avanzada, en la que cuentan como sus más destacados representantes Belarmino, Santo Tomás, Suárez, y, posteriormente, Balmes, no vaciló en sustentar que, si bien el poder deriva de Dios, en cambio sólo podía encarnar en un determinado sujeto, a través del pueblo, del "consensu multitudinis" siguiendo la expresión usada. De aquí se deducía, pues, que la potestad civil debía encontrarse en toda comunidad, si ésta había de ser considerada como perfecta, pues solamente gracias a esa suprema potestad ésta podía alcanzar sus fines.

No obstante, restaba averiguar si este poder, una vez transferido al príncipe, seguía existiendo encarnado en la "multitud", como en su verdadero sujeto, o si tan pronto como se realizaba la transferencia, el único sujeto de poder era ya sólo el príncipe. Por demás está advertir que en este punto era en el que se dilucidaba la cuestión toda. Naturalmente, de acuerdo con su posición fundamental, ni la fracción más avanzada de la filosofía política escolástica pudo aceptar que la potestad continuase en el pueblo, después de la elección; con lo cual la "multitud" no venía a ser sino un intermediario que gozaba del poder tan sólo por breves instantes.

La primera observación que cabe hacerse a esta teoría es la de que en definitiva, según ella, no hay tal soberanía popular, pues si, en efecto, la función político-jurídica de la "multitud" es únicamente la de recibir y entregar la potestad, sin siquiera tener la facultad de retenerla por más tiempo que el de la elección, bien claro se deduce que la soberanía es ilusión y falacia solamente. ¿A qué se reduce, preguntamos, la potestad de un **pueblo**, si, una vez transferida, éste queda ya exclusivamente a merced de la voluntad del o de los gobernantes elegidos? Con razón, y con harta lógica, los sustentadores de esta doctrina hubieron de pensar en el "tiranicidio" e incluso de justificarlo.

Desde otro punto de vista, no menos interesante, hemos de considerar la validez de la existencia de un "**pueblo**" dado para doctrina semejante. Debemos recordar, a este propósito, las distinciones

lógicos poco antes establecidas acerca del concepto de "pueblo". Hemos seguido, por así decirlo, la trayectoria de esta concepción, procurando aislarla rigurosamente dentro de un conjunto heterogéneo de conceptos, en su carácter puro de configuración político-jurídica. Y hemos llegado a la conclusión de que, infaustamente, ésta se había visto siempre sometida a restricciones tales, ya en cuanto al contenido real social que pretendía abarcar (el caso de Grecia y Roma, ya en cuanto a su misma específica naturaleza conceptual (el caso del concepto cristiano-religioso de pueblo), que acaban por invadirla para un punto de vista metódicamente suyo.

Ahora bien, la construcción teórica de la soberanía popular llevada a cabo por la filosofía política eclesiástica, reposa, no sobre ninguno de los conceptos de "pueblo", de la antigüedad, sino sobre el concepto propio de la Iglesia: el de "pueblo" cristiano, comunidad de creyentes. Pero, según se ha demostrado, tal concepto no es, no puede ser, por su propia índole, una categoría conceptual político-jurídica, aun cuando se hiciese más materialmente. Lo más que puede descubrirse, analizándola, es que encierra una lamentable confusión lógica; pues, al mismo tiempo, por medio de una interferencia muy usual en estos casos, dice relación al sector científico biológico-genético (pueblo real) y al sector extra-científico de la Religión (comunidad de fieles). En ningún caso, por lo mismo adquiriría los contornos de un concepto de orden político. Y si se dijese que, en relación con aquel tiempo, lo político ha de considerarse como involucrado en lo religioso, ello no es, de ningún modo, una explicación metodológica, sino, más bien, la confesión de la misma invalidez de aquella categoría conceptual.

Era, sin duda, por todo esto, por lo que los más ilustres defensores de esta pretensa soberanía popular, como Suárez y Tomás de Aquino, dándose cuenta de que un tal concepto como el de "pueblo" cristiano no era propiamente utilizable para una constitución jurídico-política, relativamente independiente de la Religión, prefirieron emplear la expresión "multitud", aunque con esto, precisamente, se desbaratase toda posible base para esa construcción. Efectivamente "multitud" es un concepto aritmético que dice mucho y que no dice

nada, pero que, técnicamente, está lejos de entrañar una significación de derecho público.

De aquí se desprende que los constructores escolásticos de la teoría de la soberanía popular habían, pues, erigido un edificio en el aire; ya que, al querer levantarlo sobre el cimiento, harto deleznable del concepto de "multitud", impropio y desprovisto de significado político, aquella construcción tenía que caer, apenas se la hiciese objeto de una crítica científica. En otros términos, al convertir al "**pueblo**" en sujeto de poder, siquiera sea perentoriamente, no existiendo, empero, tal "**pueblo**" ni como configuración conceptual de carácter político, ni, correspondientemente, en una realidad determinada, lo que se había hecho, es edificar en el vacío. Se hablaba de un sujeto de poder, por transitoriamente que lo fuese, y, sin embargo ese sujeto no existía.

Y, ciertamente, no queremos detenernos a hacer una consideración objetiva sobre el otro punto, cardinal para la teoría en discusión, aunque por ahora ya definitivamente descartada de la ciencia positiva, el de que la "**potestad**" es otorgada directa e inmediatamente por Dios a la comunidad; pero basta remarcar que, de tal modo, la soberanía de ésta, ya ficticia por lo que se refiere al sujeto, vendrá a serlo mucho más considerada en sí misma, aunque llegásemos a admitir la real existencia de un sujeto. Pues es evidente que si éste no hace más que recibir una cosa que no tiene —y, con esto, aunque el sujeto existente realmente, dejaría de serlo conceptualmente, **ipso jure**—, Dios, que es el otorgante, puede incluso retirar la potestad donada, con lo que la pretendida soberanía popular queda reducida literalmente a una ficción vana.

Así, su conclusión, vemos que, lógicamente, la teoría católica de la soberanía del pueblo se refuta por sí misma **ad absurdum**. No obstante ello, se sigue creyendo y se seguirá, por parte de algunos autores, que los orígenes de tal doctrina hay que buscarlos en la Iglesia y dentro del período medioeval.

De acuerdo con el plan que preside este capítulo, en este punto debiéramos analizar la teoría democrático-racionalista de la soberanía popular y, previamente, precisar el concepto de "pueblo", respecto a los alcances asumidas dentro de ella. Antes, sin embargo, nos vemos obligados a realizar una digresión preferentemente histórico-sociológica, sobre la soberanía del rey o del monarca, único método que nos permitirá ver con claridad, más luego, en qué consiste la esencia de la teoría democrática.

De lo que con insistencia se ha dicho en los capítulos anteriores nos interesa recordar particularmente, ahora, una cuestión, la de que el rompimiento de la unidad máxima europea, representada por la "civitas máxima", significa esencialmente la aparición de nuevas unidades parciales, siempre en progresiva auto-afirmación, las unidades nacionales. Este proceso, empero, que es necesario considerarlo más en su validez sociológica que en su efectividad empírica, era complejo, hondo, irradiaba, por así decirlo, en varias direcciones. De ahí que con una faz histórica de tal proceso sociológico, se realizase —la aparición histórico-formal del Estado, en el sentido moderno del vocablo.

Desde un aspecto estrictamente histórico-genético puede discutirse si el Estado ha precedido a la nación o si la nación ha precedido al Estado. Esto, por el momento, no nos interesa, aun cuando podemos adelantar una afirmación: generalmente el Estado ha precedido a la nación. Como lo dice Sukiennicki: "Es necesario no olvidar que la organización del Estado precedía ordinariamente a la formación de la nación. Es dentro de los cuadros de la organización estatal unificada donde se formaba esta unidad psicológica e intelectual, llamada nación. Sin la existencia del Estado francés, apenas tendríamos la nación francesa" (1). Lo que importa especialmente es subrayar que el Estado y la nación, dentro del mundo europeo, aparecen históricamente el uno junto a la otra, acaso porque, de acuerdo con un análisis más hondo, éntrambas formas son manifestacio-

(1) V. Sukiennicki.—Ob. cit.—Pág. 229.

nes, sistemáticamente simultáneas del complejo y profundo conjunto de procesos sociológicos concretos que en esencia se desarrollaban entonces. Ahora bien, nuestra tesis sociológica sobre este punto, se encuentra ya fundamentalmente en el primer capítulo, y todavía volveremos sobre ella, de modo especial en las conclusiones de esta primera parte. Por consiguiente, reducamos ahora nuestro intento al ámbito de la digresión ya enunciada.

La organización progresiva del Estado, su formación, o como quiera llamarse, podría estudiarse, principalmente, desde dos puntos de vista: histórico-sociológico y jurídico-político. Para los fines de este capítulo, nosotros lo haremos desde el segundo, aunque intencionalmente sin descuidar al primero.

Por una parte, oigamos por un instante lo que nos dice Alfredo Weber: "Ahora bien: no es indiferente —y éste es el segundo punto esencial en este tema— recordar que el Estado, así nacido, es, al propio tiempo, un producto de decadencia del ecuménico medioeval. Como es sabido, éste, en su idea, sólo conocía el *imperium* y sus formaciones subordinadas, que se hallaban casi todas en una relación jerárquica feudal y de dependencia con la cabeza política o espiritual, según el juego de las fuerzas europeas. No conocía la existencia de cuerpos políticos cohesistentes, con los mismos derechos, "**soberanos**", del mismo rango y dignidad, como elementos de su ser y pensar político". . . . "El comienzo de una lucha nacional ha de buscarse, quizá, a fines de la guerra feudal de los cien años entre las coronas francesa e inglesa, que por ello sin duda —en este punto tiene razón Ranke— constituye la primera chispa de la idea moderna del Estado" (1).

La cita en referencia nos ilumina sobre un punto esencialísimo. Los surgentes Estados aparecen como poseedores de derechos "**sob**eranos", cual entidades políticas y dependientes, esto es, como que ahora, cada una de ellas poseía el *imperium, su imperium*. ¿Cómo, pues, se había operado esta transformación? A qué era debida?

(1) V. Alfredo Weber.—Ob. cit.—Págs. 15-16.

Bien se observará que con ello rozamos uno de los problemas fundamentales del derecho público, el de la **soberanía estatal**. La soberanía, potestad suprema ha sido identificada, por largo tiempo, con el Estado mismo y aún las más modernas doctrinas que intentan construir una teoría del Estado, descartando la idea de soberanía, o reduciéndola a su mínima expresión, acaban siempre por volver, más o menos veladamente, a sustentarla, aunque sea valiéndose, para ello, como lo hacen Krabe, Kensen y Laški, por ejemplo, del recurso de la vuelta a través del derecho internacional de la "comunidad jurídica internacional". "El Estado es soberano —dice Harold Laski (1) —en tanto que miembro de la comunidad internacional, y no miembro de ella, en tanto que es soberano". De cualquier modo, sin embargo, el Estado resulta soberano, y esto es lo importante.

Por otra parte, Sukiennicki afirma: "Como lo hemos anotado ya, la concepción teórica de la soberanía estatal ha nacido para sancionar el hundimiento definitivo de la antigua organización universal y para contribuir al establecimiento del nuevo orden de cosas" (2). Substancialmente, la idea aquí encerrada es la misma que hemos hallado en la afirmación de Weber. Y, consecuentemente, las interrogaciones planteadas poco antes son válidas también para este instante.

Es preciso tener previamente en cuenta que la soberanía es, también, una categoría, sin que creamos, desde luego, que sea sólo esto, como parece desprenderse de las siguientes palabras del ya citado Sukiennicki: "De otra parte, la cualidad muy importante, que caracteriza al Estado en una cierta época de su evolución; ha de ser la organización suprema, no formando parte de ningún sistema jurídico más vasto, es contemplada como la esencia misma del Estado, y de esta manera se confunde una calidad del poder estatal con el poder mismo" (3). Y si recordamos, exactamente en este momento, que la soberanía es una categoría histórica, esto es una "cualidad muy

(1) V. Laski.—"Derecho y Política".

(2) V. Ob. cit.—Pág. 228.

(3) V. Ob. cit.—Pág. 46.

importante, que caracteriza al Estado en una cierta época de su evolución", es porque para responder a las preguntas formuladas necesitamos contemplarla como a tal.

Cuando se trata de satisfacer tales interrogaciones, sucede que, de modo general, los autores se inclinan por una de estas dos direcciones: algunos, como Duguity, siguiendo a éste, Posada, quieren ver en la soberanía "una noción de origen preponderantemente romano"; otros, en cambio, como Carre de Malberg, Esmein, Laski, Gettel, etc., acentúan el origen **feudal** de la soberanía. Entendemos nosotros que si bien las formas políticas romanas prestan un contingente para la elaboración del concepto clásico de soberanía, no son sin embargo, las verdaderas fuentes. Estas deben ser reconocidas en las relaciones económicas de la organización social feudal, con sus tres instituciones características, el **"beneficio**, el **patronaje** y la **inmunidad**", admirablemente descritas por Fustel de Coulanges en su libro "Instituciones políticas de la antigua Francia". Como en el primer capítulo hemos tratado ya sobre este tópico, creemos conveniente insistir en ello. Haremos hincapié, únicamente, en que si, de acuerdo con nuestra concepción, la soberanía, puede decirse, ha recorrido tres etapas: **económica**, **política** y **jurídica**, en la primera de ellas, que corresponde más precisamente al régimen feudal, forzosamente había de estar identificada, más que en ninguna otra, la soberanía con la propiedad, el **"imperium"** con el **"dominium"**. Y que, efectivamente, así ocurrió nos prueba una multitud de textos, de entre los cuales sólo extractaremos el siguiente, muy expresivo, del ya mencionado Sukiennicki: "El príncipe era entonces —dice—, considerado, en algún modo, como propietario de su dominio y de su Estado y su **"imperium"** (la soberanía) era por muchos respectos asimilado a la noción del **dominio** individual. Es verdad que algunos autores (por ejemplo Loyseau) hace una distinción entre los señoríos públicos y los señoríos privados, pero el señorío es siempre propiedad y, como el **"imperium"** (la soberanía) es asimilado al señorío público, también él es una propiedad" (1).

(1) V. Sukiennicki.—Ob. cit.—Págs. 39-40.

El señor territorial adquiere, entonces, el carácter de verdadero soberano, pues, en la administración interna de sus propiedades y de los hombres a ellas adscritos, su voluntad personal será, para la mayoría de los casos, la norma jurídica suprema y las funciones correspondientes a las autoridades políticas y judiciales serán ejercidas por él solo las primeras, y las segundas, mediante colaboradores prácticamente sometidos a su mando.

Más tarde, como ya se sabe, merced a una serie de procesos sociales, ya descritos en anteriores páginas, las propiedades señoriales irán reconcentrándose en manos del monarca o rey, y, junto con las propiedades, el poder; es decir, junto con el "**dominium**" el "**imperium**". Es cierto que la aristocracia territorial conservará todavía, dentro del Estado absolutista y centralizado, determinadas facultades políticas y determinados privilegios, al igual que el Clero, pero esto será ya, más con el carácter de concesiones reales que con el de títulos jurídicos de validez independiente. Por ello, tiene razón Posada cuando dice que la soberanía se reconstruye (?), por los legistas, sobre la base de los tres títulos que el monarca logra, como señor de la tierra, merced a la "confusión inmemorial de la soberanía y de la propiedad", como ungido del Señor "delegado de lo alto, investido de un sacerdocio laico", y como supremo magistrado, de poder absoluto, de ilimitadas facultades, irresponsable ante los hombres, superior a la Ley misma" (1).

Es ésta justamente, la esencia del Estado autocrático de "L'ancien regime", que se condensa en aquella célebre frase de Luis XIV: "El Estado soy yo". Dentro de un Estado semejante, como es lógico, desaparece por completo la noción jurídico-política de "pueblo"; y si, de vez en cuando es empleada dentro de la terminología usual, es tan sólo para designar, como objeto de poder, a la masa anónima de súbditos, muy particularmente a las clases inferiores de la sociedad. Las peripecias por las que hubo de pasar este "**pueblo**", durante el largo predominio del Estado autocrático no son para descritas, ni en-

(1) V. "Teoría social y jurídica del Estado",—Pág. 127.



tra en nuestro plan el describirlas; pero el sólo hecho de que apenas llegó a sus oídos un susurrar de libertades se adhiere ciegamente a su conquista, es suficiente para probarnos cuán incómoda debió haber sido su situación bajo el poder de quienes, endurecidos por el uso y el abuso de la soberanía, llegaron a creer que en verdad eran de origen divino.

De esta manera, cuando, derrumbado el Estado del "antiguo régimen", inquietan los tratadistas por los caracteres fundamentales que lo señalaban, descubren que son tres. Pero cedamos la palabra al ilustre Henri Michel: "El autor de los "Orígenes de la Francia contemporánea" —dice— ha sometido al análisis la noción del Estado tal cual se presentaba al espíritu de los hombres de entonces. Ha distinguido tres elementos, el elemento **romano**: la soberanía entregada al príncipe; el elemento **crístico**: el príncipe es el representante de Dios sobre la tierra; el elemento **feudal** (¿germánico?): el príncipe es el soberano universal, el verdadero propietario de los bienes de los vasallos, no poseyendo éstos otra cosa que el "**dominio útil**" de aquellos. En la realidad, como en la teoría, el Estado se confunde con el príncipe, se encarna en su persona" (1).

Es; pues, contra este tipo de Estado, que hace irrupción la teoría democrático-racional de la soberanía del pueblo.

Giorgio del Vecchio, el profesor de Roma, ha dicho: "Las nuevas doctrinas (democráticas), por lo tanto, tienen que surgir repetidamente y aparecer en diversos aspectos, según las particulares exigencias como sistema; históricas, antes que puedan presentarse y sostenerse como sistema; frecuentemente tienen que avanzar por medio de

(1) V. Michel.—V. L'idée de l'Etat en France depuis l' Revolution.—Pág. 4.

transacciones y sin anunciarse desde el principio con su verdadero carácter, estando condenadas a dar gradualmente un nuevo significado a fórmulas y conceptos que lo tenían diverso" (1). En un párrafo anterior hemos expuesto, cómo, en verdad, si bien ciertas vagas expresiones democráticas se habían dado ya desde mucho antes, es, en cambio, sólo en el siglo XVIII cuando revisten una configuración sistemática. Por ello, dice Gettel: "La teoría de la soberanía popular llega a tener trascendencia y efectividad en la práctica, cuando se funda en un amplio sistema democrático" (2).

Por consiguiente, podría decirse que existen dos etapas en la historia de la doctrina democrática: una, pre-sistemática, y otra, sistemática, correspondiendo la primera a una posición conceptual racionalista y la segunda, a una decididamente racionalista, cuyo espíritu constituye, en frases de Laski, "una fé en el ilimitado poder de la razón, reforzada por la confianza en el porvenir de los descubrimientos científicos, la seguridad en el poder de la investigación racional para revelar los principios estructurales del universo moral" (3).

Aquellos autores, a los que ya nos hemos referido: Marsilio de Padua, Nicolás de Cusa, eran, en cierto modo, los precursores, meritorios sin duda, pero, en fin, sólo eso: precursores. "Puede decirse —afirma Gettel— que Marsilio de Padua es uno de los autores políticos de criterio más democrático de su tiempo" (4); y Paul Janet añade por su cuenta: "Marsilio de Padua fue, relativamente a su tiempo, un verdadero espíritu liberal, pues llegó a sostener los tres puntos siguientes, fundamentales de la doctrina democrática: 1º) que el Poder Legislativo pertenece al pueblo; 2º) que el mismo Poder instituye al Ejecutivo; y 3º) que también pertenece al primero el juzgar, cambiar, deponer al segundo si falta a sus deberes (5).

(1) V. Giorgio del Vecchio.—"Los derechos del hombre y el contrato social".—Pág. 39.

(2) V. Gettel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 285.

(3) V. Gettel.—"Derecho y Política".—Pág. 13.

(4) V. Gettel.—Ob. cit.—Pág. 209.

(5) V. Janet.—Ob. cit.—Tomo I.—Pág. 474.

Nicolás de Cusa —sigue Gettel— defendió en la época del Concilio de Basilea (siglo XII); ideas más radicales y democráticas. . . . Consideraba al universo como un organismo o conjunto armónico de partes, estrechamente relacionados entre sí. (Influencia pitagórico-estoica) Consideraba al Concilio o Asamblea representativa como el órgano central de la Iglesia y el Estado, radicando la fuerza de su autoridad en el consentimiento de todo el pueblo. Al sostener que todos los hombres son libres e iguales, por naturaleza, hallaba el origen de la autoridad y de la Ley en el mismo pueblo" (1).

Las citas transcritas podrían multiplicarse y, así como respecto a otros muchos, no menos interesantes, como aquel glorioso autor anónimo (¿Hubert Laguet?) que suscribió la "Vindice contra Tyrannos", como aquel célebre filósofo inglés Harrington autor del "Oceana"; como en fin aunque ya en otro terreno, aquel "loco sacerdote", un tal Juan Ball, instigador del movimiento de campesinos de Inglaterra, ya a fines mismo del siglo XIV.

Sin embargo, es justo reconocer que faltaba mucho en estos autores, excepción hecha, quizás, de Nicolás de Cusa, para la elaboración de una verdadera doctrina democrática, especialmente para la purificación de la teoría de la soberanía del pueblo, cosa que, por otro lado, hubiese sido demasiado exigirles, aunque más no sea sino porque, en su tiempo, la noción política fundamental de "pueblo" hallábase, según se ha visto, en extremo desfigurada, diremos mejor, desvalorizada. Y quién sabe si el mérito de la posterior construcción sistemática de dicha teoría no haya consistido, no consista, precisamente, en haber dado un nuevo valor a esa noción.

De todos modos, es evidente que una noción nueva de "pueblo", sujeto de poder, como concepto específicamente político-jurídico, como concepto propio de una investigación política, sólo reaparece, o, acaso, sólo aparece por primera vez en el cuerpo doctrinario del sistema nuevo. Pero, en fin de cuentas, este reaparecer o aparecer, en el campo de las especulaciones teóricas, sólo puede comprenderse si,

(1) V. Goethel.—Ob. cit.—Tomo I.—Pág. 229.

al mismo tiempo, podemos encontrar, en el sector material del acontecer histórico, algún o algunos hechos cuya justificación pretenda la teoría. Y dicha sea la verdad, no es imposible hallar tales realidades.

Dentro de los cuadros tradicionales del Estado autocrático, absoluto, centralizado y despótico, desde el comienzo mismo de su organización (1), había venido formándose una clase social numerosa y consistente, la **burguesía**, que, al haber logrado acaparar las fuentes de riqueza y, en cambio, estar excluida del poder, hallábase, por decirlo así, en una posición contradictoria. A resolver tal contradicción, a suprimirla, había tendido la naciente clase desde sus orígenes, alcanzando finalmente su objetivo, hacia la época de la Revolución. Para ello, hubo de empezar, tácticamente, por revestir sus pretensiones materiales con el disfraz de ideologías, más o menos satisfactorias en apariencia para los intereses y demandas de la colectividad total, pero que, en el fondo, iban a servir, unilateralmente, a sus propios intereses de clase. Construyó, elaboró, se dió, en fin, digase como se quiera, una concepción del mundo nueva, justamente la individualista, la liberal, bajo las decisivas influencias de la Reforma, a cuya sombra había, si no nacido, por lo menos prosperado grandemente. Luego, de acuerdo con esta concepción, teorizó sobre política, pero sobre política a desarrollarse, es decir, trazó una teoría del Estado que ella, más que nadie, **sabía** que estaba organizándose con caracteres de inminencia, y del cual, **presentía**, ella iba a ser la principal gestora. Por último, como era natural, dentro de la nueva teoría política surgieron fórmulas que se convertirían en nociones fundamentales, como las de "**pueblo**", "**sociedad**", "**individuo**", "**libertad**", "**derecho natural**", etc.; y, puesto que al hablar de "**pueblo**" y "**sociedad**", nociones privativas de la burguesía y que, en esencia se referían sólo a ella—, lo hacía en nombre de todos, como asumiendo la representación de todos, ya que para ello su ideología tenía matices universalistas, —no sin razón, desde cierto aspecto y en cierta medida—, resulta que a la postre, las nociones de "**pueblo**" y

(1) V. Weber.—Ob. cit.

"**sociedad**" acabaron por querer designar respectivamente, al pueblo y a la comunidad empíricamente existentes (1).

Es esto mismo lo que nos dice Gumplowicz en el siguiente texto: "Por medio de la proclamación de los "**derechos generales**" del hombre, las clases medias se convirtieron en procuradores de la masa, con lo cual podían contar, para el caso de una revolución, con el auxilio de aquella esperanza que se vió efectivamente realizada" (2).

Después de lo dicho, parece innecesario que tratemos de analizar cuál es el contenido real de este nuevo concepto político-jurídico de pueblo; pues, bien claro está que, siendo en los comienzos y en estricto sentido un concepto de clase, a ella sola referido, fué casi al punto y, por inevitable extensión, referido también a todo el **pueblo**. Y es, precisamente, este concepto jurídico-político de "**pueblo**", transferido de la clase a la totalidad, el que se convierte en la base cardinal de la nueva teoría democrático-racionalista de la soberanía popular, expresión que por primera vez, —y éste es el mérito que nadie lo querrá negar—, entiende referirse, y de hecho, se refiere, a la "suma total de los individuos, libres e iguales". Con esto, estamos entrando ya a la exposición de la teoría misma.

A menudo ha sucedido que el criterio con que generalmente se ha analizado los problemas planteados por la doctrina democrática, ha sido un criterio apasionado, ya sea en su favor, ya en contra de ella. Como quiera que la ideología de la libertad lograse emocionar a los pueblos, durante un largo período de tiempo, era natural que tal conjunto de principios fuese objeto de una ciega adhesión o de una malquerencia concentrada, según se viese en ellos la panacea li-

(1) V. Revista de 'Derecho Público.—Madrid.—Enero.

(2) V. "Derecho Público Filosófico".—Pág. 301.

beradora de los hombres y de los pueblos o, a la inversa, "una peligrosa y letal doctrina", para éstos y aquellos.

Pero ha sido muy difícil que los observadores mantuvieran un criterio ecuánime, sincero, y, sobre todo, desapasionado y racional; es decir, en suma, un criterio objetivo y científico. A pesar de que la doctrina democrática se caracteriza como una construcción racionalista, no se ha querido examinarla, deponiendo todo ánimo preformado, con la sola luz de la razón. Y, sin embargo, esto era y es lo que se debe hacer, si ese examen ha de conducirnos a sentar conclusiones ciertas y evidentes.

Es por ello por lo que nosotros intentamos cumplir con esta norma, que la consideramos científicamente valedera, al analizar, así sea en breve esquema, el contenido ideológico de la teoría democrático-racionalista de la soberanía del pueblo.

Entendemos que, dadas las condiciones de este estudio, no es posible, ni sería metodológicamente ambicionable, hacer una exposición, histórico-política, de las diversas modalidades revestidas por la doctrina, desde sus primeros planteamientos hasta su constitución definitiva, a través de los varios autores, siguiendo la trayectoria usual.

Parécenos mejor descubrir cuáles son los rasgos característicos fundamentales de la doctrina, los que integran, por decirlo así, la textura ideológica central, y, en descubriéndolos, analizarlos con imparcialidad. Es posible, ciertamente, que haya de destacar, en casos determinados, el nombre de tal o cual autor; mas, ello no impedirá que, por encima de todo, aparezca la visión objetiva de la teoría democrática integral. Y, ante todo, ¿es lícito, es posible subsumir en líneas generales abstractas, las particulares posiciones concretas de los diversos autores, hasta el punto de poder relieves una sola construcción objetiva, una sola teoría democrática de la soberanía del pueblo? O, al contrario, ¿no tiene cada autor una doctrina peculiar, que, aunque posea muchos puntos similares con las otras, es, no obstante, fundamentalmente irreductible?

Podría decirse que, si bien las teorías sustentadas por los diversos tratadistas mantienen algunas diferencias doctrinarias, se apoyan, sin embargo, sobre algunas ideas, pocas por cierto, fundamentales, que son siempre las mismas en cualquiera de las teorías que se

estudie, ideas comunes que forman lo que Boutry ha llamado "el gran movimiento de los espíritus del siglo XVIII"; esto es, "una causa indivisible" (1). Este, que podríamos llamar en frase filosófica, "espíritu del tiempo", "espíritu del siglo" cristaliza en un cuerpo de ideas generales, estrechamente conectadas entre sí, de tal modo que, ningún autor ha podido, al hacer su construcción teórica, omitir o rechazar alguna de ellas (2).

Evidentemente, antes del siglo XVIII, se había hablado ya, más o menos enfáticamente, de la soberanía del pueblo y de su necesaria participación en la formación de las leyes. Así, por ejemplo, Tomás Hobbes, aunque con ciertas restricciones, propias de quien considera todavía la "monarquía" como la mejor forma de Estado, nos habla ya de éste como de una "persona cuya voluntad, nacida de los contratos de muchos hombres, debe ser considerada como la voluntad de todos ellos" (3). Y predica, también, "como condición primera para la fundación del Estado el **principio mayoritario**, mediante el cual una multitud se transforma en una **asamblea deliberante**" (4), la que se convierte, en frase de Tonnies, en el "momento esencial de la teoría" hobberiana (5). "Es en Hobbes, —dice Comte— donde tienen su origen principal las ideas críticas más importantes, que una tradición infundada atribuye a la Filosofía francesa del siglo XVIII, a la que debemos solamente su difusión sin duda necesaria. Hobbes es el verda-

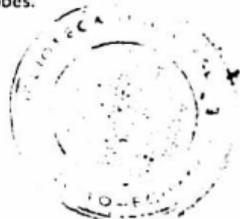
(1) V. Jellinek.—"La declaración de los Derechos del Hombre".—"Introducción de Posada"—Págs. 64-65.

(2) "De tal manera que los propagadores del individualismo en el siglo XVIII no sólo se han apoyado sobre principios comunes, no sólo han trabajado en una obra común; ellos, además, han tenido la convicción común de que el mundo se hallaba en trance de una nueva época, en la que la alta doctrina que ellos proclamaban iba a reinar y resplandecer". (El autor se refiere aquí a Rousseau, Condorcet, Montesquieu, Kant, Fichte y, por fin, a Adam Smith). V. Michel. "L' Idee de l'Etat en France depuis la Revolution".—Pág. 61.

(3) V. Tonnies.—"Hobbes".—Pág. 70.—V. Hobbes.

(4) V. Ob. cit.—Pág. 270.

(5) V. Ob. cit.—Pág. 271.



dero padre de la filosofía revolucionaria" (1). Y añade Tonnies: "En realidad, la dureza y acritud de su filosofía revolucionaria fué lo que conmovió a su época e hizo de su nombre una cosa vitanda" (2).

Y Spinoza, filósofo también, aquel célebre autor de la "Ethica tractata, sub methodo geométrico", fué otro ardiente partidario de las doctrinas democráticas, llegando a afirmar, como una de las "proposiciones fundamentales", la de que "para vivir con seguridad y de la mejor manera posible, los hombres debieron, necesariamente, ponerse de acuerdo y decir que el derecho no sería ya determinado por la fuerza y por el deseo de cada cual, sino por la voluntad y el poder de todos juntos" (3). "Spinoza tendrá —dice, por eso, de Greef— el eterno honor de haber sido el teórico, metafísico es verdad, de la democracia; el pensamiento humano vibra hoy todavía al gran impulso progresivo que supo imprimirle" (4).

Por fin, John Locke —para no citar sino a los tres grandes defensores de las ideas democráticas— acaba por dar aire más severo y sistemático al conjunto de principios enunciados por los anteriores, Locke, relativista, por temperamento, amante fervoroso de la libertad y de los derechos del individuo, es, el primero que asume una actitud realmente crítica frente al Estado antiguo, acentuando la necesidad de defender a los individuos de los excesos del Poder. De Locke dice, por ello, del Vecchio, con justicia: "Así, especialmente, la obra de Locke, que representa la primera constitución verdaderamente sistemática de los derechos naturales del individuo dentro de los límites del Estado. . . ." (5). Empero, no es menos evidente que las doc-

(1) V. Tonnies.—Pág. 307.

(2) V. Tonnies.—Pág. 307.

(3) V. De Greef. Cita de Spinoza.—Pág. 111.

(4) V. Ob. cit.—Pág. 113.

(5) V. Ob. cit.—Pág. 197.—"Tales son las limitaciones que la confianza depositada en él (Poder Legislativo) por la sociedad y la Ley de Dios y de la naturaleza, han puesto al Poder Legislativo de toda comunidad, bajo cualquiera forma de gobierno: Primero: debe gobernarse por medio de leyes previas promulgadas, que

trinas democráticas sólo reciben caracteres de generalidad, y, principalmente, se convierten en programa reivindicatorio sólo merced a la brillante exposición de ellas, hecha por la filosofía francesa, en particular por J. J. Rousseau, aunque más tarde tengan que recibir una confirmación racionalista más completa, de parte del ilustre Manuel Kant. Así, pues, si queremos trazar la esquemática de la teoría democrático-racionalista de la soberanía del pueblo, hemos de descubrir que ella puede reducirse, esencialmente, a la teoría del Derecho y del Estado sustentada por el filósofo de Ginebra:

A) El hombre vive en "estado de naturaleza", feliz y dichoso.

B) La división del trabajo, como resultado del desarrollo de las artes y de la aparición de la propiedad privada, crea distinciones entre ricos y pobres que rompen la felicidad natural de los hombres y hacen necesaria la sociedad civil. Esta es, por consiguiente, un mal necesario.

C) La sociedad civil (Estado) originase de un pacto.

D) Por el pacto "cada individuo cede a la comunidad sus derechos naturales; pero, luego los recobra asegurados y protegidos por el Estado".

E) Las voluntades individuales de los resignantes, al unirse, dan nacimiento a la voluntad general.

F) Esta voluntad general es la expresión viva del real poder de la comunidad o sea, de la soberanía, propia exclusivamente de ella.

no varien en los casos particulares, sino que sean las mismas para el rico y para el pobre, para los favorecidos por la corte y para los sujetos al yugo del arado. Segundo: estas leyes deben inspirarse únicamente en el bien de la comunidad. Tercero: no deben imponerse gravámenes a la propiedad privada sin el consentimiento del pueblo, dado por él mismo o por sus diputados. Cuarto: el Poder Legislativo no puede transferir a nadie la facultad de hacer las leyes o colocarla donde el pueblo no lo ha puesto". V. Locke. "Two Treatises of Government". Cita de Kidd. "La Civilización Occidental".—Pág. 488. Y un glosador de Locke dice: "Cada una de sus obras es una defensa de la libertad individual: la libertad religiosa en las *Letters on Toleration*, la libertad política en sus *Treatises on Government*, la libertad intelectual en el *Essay*". V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo XII.—Pág. 712.

G) La voluntad general se halla representada por la voluntad de la mayoría.

H) La voluntad **general** se actualiza por medio del sistema de representación (que impone las **elecciones**) el gran medio de aplicación de la soberanía. (Y aun cuando Rousseau creía que no era un medio ceñido a justicia, pues, cuando los ciudadanos eligen, es como si abdicaran de su **potestad**, sin embargo, se vió forzado a admitirlo, por no encontrar otro con qué reemplazarlo).

Las categorías doctrinarias alrededor de las que gira toda la teoría son, por consiguiente: la libertad y los derechos del individuo; el acuerdo mutuo (pacto) de las voluntades individuales, en cuya virtud surge el Estado provisto de un poder supremo; y, finalmente, la penetración de este poder soberano con la comunidad, que lo ejerce como su indiscutible titular.

Sin duda, podría, inquirirse si la teoría rousseauiana ha logrado encerrar dentro de sí toda la fundamentación democrática; podría discutirse mismo, si, en su más estricto significado, es la expresión de un individualismo rígido o desemboca en un socialismo de Estado, como ya lo han querido algunos, podría, en fin, debatirse acerca de la poca o mucha trascendencia que tal teoría ha tenido para el mundo moderno. Pero, lo que, a nuestro modo de ver, no puede ponerse en duda es que una teoría del Estado moderno, del llamado Estado de Derecho sólo puede ser construída de acuerdo con las fórmulas racionalistas de Kant y de Rousseau. Es esta idea la que ha llevado al distinguido profesor Alfredo Weber a proclamar: "El sentimiento y pensamiento del Estado, que creó el Estado moderno europeo en su segunda forma, lleva en la frente y en el corazón el nombre de Rousseau" (1).

Esencialmente, pues, la teoría democrática de la soberanía popular reposa sobre la idea, por más de un aspecto característico, de contrato, esto es, del sometimiento voluntario del individuo a las leyes en cuya formación ha participado en una forma más o menos in-

(1) V. Ob. cit.—Pág. 36.

mediata. En otros términos, reposa sobre la idea de que todo Estado u orden político ha de ser concebido como si dentro de él ninguna ley pueda o deba imponerse autocráticamente, sino que siempre tenga necesidad de ser elaborada por los mismos que componen la comunidad y van a someterse a sus mandatos.

Con esto se ponen de relieve dos consecuencias particularmente interesantes. En primer lugar, la de que, por primera vez, dentro de la literatura político-jurídica, la noción de "soberanía del pueblo", entraña una significación legítima, aunque pueda verse, a las veces, defraudada tal soberanía en la realidad de los hechos. Y, en segundo término, la futilidad de aquellas objeciones que se esgrimen contra la teoría del pacto, afirmando que en la experiencia histórica no existen trazas del pacto. Como si el contrato debiera ser entendido a la manera de un hecho histórico, efectivamente acaecido, y no como una idea abstracta y reguladora, desde la cual únicamente es posible concebirse todo orden social.

Así, por ejemplo, aún el mismo Sukiennicki, cuando nos dice: "Se ha hecho notar con justicia que la noción del contrato, noción por excelencia jurídica, es lógicamente inconcebible sin la existencia de reglas de derecho objetivo. Es de acuerdo con esas reglas que el contrato ha debido ser hecho y son ellas las que la confieren en valor obligatorio y eficaz. Pero no es posible figurarse la existencia de reglas jurídicas fuera de una sociedad más o menos organizada y, en consecuencia **no se puede considerar** como causa primaria y original de la sociedad aquello que presupone ya su existencia" (1). Como si lo que necesitara probarse fuera la posibilidad o imposibilidad empírica del contrato.

Pero ya este problema, al parecer insoluble, habiase planteado desde los tiempos de los primeros teóricos de la democracia. Y, también, desde aquellos tiempos, éstos habían sabido responder en el sentido que dejamos indicado. Así, respecto a John Locke, nos dice el profesor del Vecchío: "Locke deduce, lógicamente, del contrato so-

(1) V. Sukiennicki.—Págs. 11-12.

cial los principios del orden jurídico del Estado, los límites del poder de los gobernantes y las garantías de los derechos de los ciudadanos; de donde resulta evidente que el contrato mismo, aunque todavía supuesto como *acaecido*, ya es usado substancialmente por aquel escritor como un principio regulador, el cual, más que un *hecho*, desde ese momento, ya representa un *derecho* del pueblo, y precisamente la fuente ideal de todas las determinaciones jurídicas que aseguran la condición del individuo dentro del Estado" (1). Y en cuanto a Rousseau, bien sabido es que llegó a afirmar que no era necesario que el contrato se hubiese realizado históricamente, puesto que debía ser entendido como supuesto racional de todo Estado.

Aunque para combatirla Radbruch expone que admirablemente la idea pura del contrato social en las siguientes palabras: "Fundar el Estado con su poder coactivo sobre un contrato entre sus miembros, significó al parecer, mostrar, en fin de cuentas, toda obligación como un auto-obligarse" (2). Sin pretenderlo, Radbruch nos descubre en esta frase la esencia de la idea democrática del pacto.

De esta manera, en definitiva, la idea del contrato se nos aparece, en su pureza, como una norma directiva, como un punto de llegada antes que como un punto de partida; como una lejana aspiración normativa, —en frase de Sauer—, y no como un suceso empírico y causal.

Las críticas más acerbas, dirigidas contra la teoría democrática, sin embargo, no afectan tanto a este aspecto de la cuestión, sino a aquel otro, implícito en la primera de las consecuencias a que nos hemos referido. Esto es, refiérense al aspecto del cumplimiento y efectividad de la teoría en el terreno de la realidad fáctica, acusándola de contener una ficción vana, arbitrariamente elaborada, de ser un frío esquema racional que, diríamos, se desvanece al ponerse en contacto con el calor humano de la realidad. "Podría creerse —dice, a este respecto el mismo Kelsen, ilustre defensor, por otra parte,

(1) V. Vecchio.—Págs. 197-98.

(2) "Filosofía del Derecho".—Pág. 189.

de la democracia—, que la función especial de la ideología democrática consiste en mantener una ilusión insostenible en la realidad social, como si la melodía sonora de la libertad, grata siempre a los anhelos de los hombres, pretendiese amortiguar los motivos sombríos con que suenan las férreas cadenas de la realidad social" (1).

Salte fuera de nuestro intento y de los límites de este estudio el planteamiento de una amplia refutación de tales críticas. Pero no será por demás que hagamos notar el absurdo que implica juzgar pragmáticamente una teoría por su grado de utilidad real, como si de la posible realización total de la doctrina pudiese deducirse, ya sin más, su verdad. La teoría democrática de la soberanía del pueblo es, —lo repetimos—, una construcción racional, una ideología reguladora, una aspiración normativa político-jurídica, siendo, por lo mismo, una infantilidad el querer verla cumplida de inmediato, en todas sus partes, en el ámbito de la realidad, a raíz mismo de haberla enunciado.

Podrá tener, no lo dudamos, —y es esta crítica, más bien, la que cabría hacerse, de acuerdo con lo que acabamos de decir—, algunas fallas técnicas y metodológicas, respecto de esa misma creciente realización del ideal democrático; podrá también descubrirse en la admirable trabazón lógica de la teoría, ciertas deficiencias e incluso inexactitudes conceptuales; mas, todo ello en nada amengua el mérito esencial de ella, el ser la expresión político-jurídica de una posición gnoseológica racionalista, fundamental y pulcramente racionalista. Justamente, es la teoría que, por primera vez, contempla el orden jurídico estatal como una creación de la razón y de la voluntad de los individuos a él sometidos, y no como una autoridad dogmáticamente sustentada por encima de los súbditos, gracias a ciertos misteriosos mandatos, racionalmente inexplicables. No en vano los revolucionarios franceses que entendían encarnar en sus hechos los principios doctrinarios de la democracia pura llegaron, aunque parezca paradójico, a rendir culto a la Razón.

(1) V. "Esencia y Valor de la Democracia".—Pág. 110.

Por otra parte, el que dentro de la teoría democrática de la soberanía del pueblo, esta expresión de "**pueblo**", como concepto político-jurídico, todavía no llegue a extenderse al mayor sector posible de el **pueblo** real (sentido biológico-genético), prueba más en favor que en contra de ella. Pues, de un lado, la noción político-jurídica de "**pueblo**", no llegará jamás a confundirse con la totalidad de un pueblo real, ni ello sería lícitamente exigible, ya que siempre quedarán al margen por lo menos los inválidos y los niños.

Y, de otro lado, si, como se ha dicho, la democracia es una aspiración racional, esa discordancia entre las dos nociones de "**pueblo**" mencionadas, que, en definitiva no es sino la discordancia entre pueblo-sujeto y pueblo-objeto, habrá de mantenerse siempre —y es, acaso, mejor que se mantenga—, puesto que, de este modo, la democracia conviértese a la vez, en meta y en acicate para llegar a ella, en límite final y en impulso por alcanzarlo. Sin duda, por esto, Hauroiu tenía, acaso, razón cuando comparaba a la igualdad con el infinito matemático. No en vano, también, los revolucionarios de Francia reclamaron insistentemente, haciendo de ellas su lema, libertad e igualdad, esto es, democracia como conquista política inmediata y democracia como ulterior aspiración racional.

En conclusión, pues, la única observación posible respecto a la teoría democrática es, más bien, la de que debe esforzarse por tener efectividad creciente en el terreno empírico. En otras palabras, si la teoría democrática quiere justificarse plenamente, debe devenir **pan-democrática**, crecer en extensión y aumentar en intensidad, tratando de infundir una nueva calidad a la noción de pueblo, de modo que ella quiera significar no sólo una realidad jurídica sino que, además, contenga una realidad económica; un pueblo que ya no se reduzca a ser una categoría jurídico-política, valiosa desde luego, sobre todo, para un tiempo en que se desconocía al hombre como un sujeto **libre**, sino, también, una categoría económica, esto es, una comunidad de hombres trabajadores, ya que, debiendo a las condiciones objetivo-históricas de nuestro tiempo, el supuesto ineludible de toda categoría conceptual de pueblo ha pasado a ser el hombre **libre**, es cierto, de acuerdo con el ideal democrático, pero no ya sólo políticamente, sino, ante todo, económicamente. Es un mérito innegable de la

doctrina marxista, —que sería supérfluo discutir—, el haber de este modo, facilitado el tránsito de una democracia limitada a una democracia integral.

Pero, con esto, ¿no se ataca, por ventura, a la teoría democrática en su esencia, en su idea de libertad? Repetimos: para nosotros el ideal de libertad es ya un ideal insuperable. Habrá de mantenerse siempre a flote, por encima y a pesar de cuantos embates esté forzado a padecer; es, pues, una conquista definitiva de la humanidad. De ahí que sea imposible, por ahora, el mantenimiento de un Estado de fuerza o de violencia sobre ningún pueblo que haya pasado ya por una etapa democrática; pues, como lo afirma Alfredo Weber, "el cesarismo y cualquier otro régimen de fuerza, sólo puede mantenerse sobre una población cuya conciencia y voluntad de libertad se hallen de hecho quebrantadas" (1).

Por lo mismo, bien se comprenderá que no estamos de acuerdo con las extremadas tesis políticas del bolchevismo, según las cuales toda libertad individual ha de sacrificarse irremediablemente y el Estado mismo ha de hacerse, a la larga, superfluo; ni menos con las prédicas de un conservadorismo que quiere retornar a las formaciones medioevales, reconstruyendo el Estado **corporativamente**, lo que, en definitiva, acaba también por desembocar en el aniquilamiento de la libertad. Sólo queremos que, descendiendo de la esfera abstracta de la teoría democrática primitiva, el nuevo Estado se construya democráticamente al no dudarlo, pero "no sólo sobre la base de la igualdad de todos los ciudadanos, principio individualista vigente, sino también sobre la estructura social económica" (2).

Y entendemos que todo hombre del siglo XX, si no ha de estar en desacuerdo con el "espíritu de su tiempo", ha de defender este nuevo ideal de libertad, inexcusable para toda teoría y realidad del Estado contemporáneo. Pues, en último término, la misión fundamental de todo Estado no es otra que la de hacer posibles, coordinándolos,

(1) V. Ob. cit.—Pág. 147.

(2) V. Ob. cit.—Pág. 134.

el bienestar y la libertad sus subordinados. Y, dígame lo que se quiera, en fin de cuentas, o el Estado es una realización progresiva de la justicia y de la libertad, o tan sólo un hecho físico del poder. Pues un último análisis nos revela que, como lo cree Kelsen, sólo son posibles dos tipos fundamentales de Estado: o el Estado como construcción racional del hombre o el Estado como una manifestación de fuerza. Esto es, o la democracia y, por ende, la libertad y la razón; o la autocracia y, consecuentemente, la opresión y el dogma. **Tertium non datur.**

Y bien, ¿de qué modo la teoría democrática de la soberanía del pueblo ha ejercido alguna influencia en el fenómeno de consolidación de las unidades nacionales y estatales europeas? Con esto hemos llegado a la esencia del problema que entrañaba este capítulo, esto es, revelar las conexiones, a primera vista no muy claras, entre un proceso sociológico complejo como es el de la realización creciente de la forma nacional y algunas de las ideas encerradas en la teoría de la soberanía del pueblo.

En alguna de las páginas anteriores hemos hablado sobre que parecía ser una suerte común a todo movimiento ideológico, o suceso histórico-social, la de aparecer llevando dentro de sus propias entrañas el germen reaccionario que ha de combatirlo o desplazarlo. Dijérase que se trata de una ley inmanente en todo devenir, en cuya virtud —para expresarlo en terminología hegeliana—, la tesis implica ya la antítesis y ésta, a su vez, la síntesis, que no es sino una nueva tesis. Así, pues, nos va a ser indispensable tener en cuenta esta posición criteriológica para el breve análisis del tópico planteado.

Sin duda, la teoría democrática, como conjunto de concepciones racionales, es un producto de la inteligencia humana, "ilustrada", despojada de tradiciones y prejuicios, del siglo XVIII; sin duda, en ella puede descubrirse, antes que nada, la contribución de la razón

y de la crítica (criticismo y racionalismo tienen muchos puntos de contacto) del hombre-tipo científico, propio de aquella época; finalmente, hasta se ha querido ver en ella, extremando el empeño combativo, nada más que una fría esquematización racional, condenada a perecer por rigidez, haciendo justamente de esto, causa y motivo de críticas constantes. No obstante ello, según puede observarse con facilidad, ya en el mismo Rousseau hay una deslizamiento, una penetración de factores irracionales, místicos, emotivos.

No hay que olvidar que Rousseau estuvo dotado de un temperamento desigual, paradójico, en el que podía abrirse una ancha brecha, como en efecto se abría de continuo, la vida emocional. De este modo sin que acaso él mismo se diera cuenta y, de todas maneras, sin que pudiese evitarlo, dejó que sus teorías políticas, en apariencia exclusivamente racionalistas, contuviesen también elementos de procedencia irracional. No de otro modo se explica, por eso, que precisamente la teoría rousseauiana haya sido la que lograrse difundirse más que ninguna otra, de entre las muchas teorías democráticas; y, principalmente, la que obtuviese una acogida tan cordial de parte de las gentes, hasta el extremo de conmovérlas y lanzarlas a la revolución. No que la revolución francesa haya de ser considerada como una obra directa de la filosofía rousseauiana, pero, a no dudar, ella no habría cristalizado, tras las vicisitudes de la hora, en el moderno Estado democrático, a no ser por el impulso doctrinario de Rousseau. Al efecto, oigamos lo que nos dice Weber: "Pero el que la revolución francesa pudiera alzarse en Europa, destruyendo Estados y destruyendo también en sus consecuencias la antigua sociedad entera, en un sueño como el europeo, cubierto de una espesa flora histórica, sólo es comprensible teniendo en cuenta aquel estallido, que socavó lo existente de un modo sentimental, mucho más hondamente, hasta sus últimas raíces. Sólo es explicable por aquella apertura de un mundo de sentimientos pretradicionalista, que no conocía precedentes en ningún terreno, que se inicia con el período de la llamada sensibilidad, en unos sitios de un modo claro, en otros disfrazadamente, que en Alemania se llama *Sturn und Drang* y que en el conjunto europeo irá siempre ligado al nombre de Rousseau, así en



aquello que éste derribó, como en lo conseguido por obra suya" (1).

De entre aquellos elementos —no racionales, o, al menos, escasamente pasados a través de un tamiz científico seguro, cabe destacar principalmente, para los fines que por el momento nos interesa—, y, acaso, sea también el elemento más digno de tenerse en cuenta para un examen general, cabe, decimos, poner de relieve el principio, tan fervorosamente defendido por Rousseau, de la existencia real de una **voluntad general** (*volonté générale*), (2), como algo fluyente constantemente, siempre renovado, expresión del conjunto de individuos, al que se denomina, desde entonces, "**pueblo**".

Pero, en estricto análisis, ¿qué es esta voluntad general? ¿Existe realmente, o bien es algo místico que flota, por así decirlo, como un hálito por encima de la comunidad? Evidentemente, no nos vamos a detener a hacer la crítica y la defensa de este postulado rousseauiano, pues nada de eso nos parece pertinente a los objetivos de este estudio. Conviene, sí, responder a las interrogantes enunciadas, para lo cual seguiremos a Hoffding, notable interpretador de Rousseau. "La voluntad de los individuos —afirma el autor citado— debe fundirse en una voluntad general. ¿Cómo se engendra esta voluntad general? La difícil pregunta no obtiene respuesta con la sola idea del contrato. Hay cierto misticismo en esta voluntad general, que debe expresar el impulso más íntimo del pueblo entero, orientado hacia el interés general, hacia aquello que puede asegurar y estimular la salud del pueblo, a lo largo de las múltiples generaciones" (3).

He aquí cómo esta voluntad general se nos aparece, según la expresión de Weber, como "algo que, aunque aparezca envuelto racionalmente, es, en último término, emocional. . . ." (4). ¿A qué se reduce, por consiguiente, la voluntad general? A un supuesto mis-

(1) V. Weber.—Ob. cit.—Pág. 36.

(2) V. Rousseau.—"Du Contrat Social".

(3) V. Hoffding. "Rousseau".

(4) V. Weber.—Ob. cit.—Pág. 37.

tico, en mala hora entendido como una realidad psicológica, de cuyo malentendido van a derivarse consecuencias erróneas. Ya el pecado de Rousseau radicaba en haber concebido al Estado como originado de la **voluntad** de los individuos, lo que implicaba el predominio del contingente voluntarista, dinámico es cierto, pero difícilmente controlable, en el proceso de creación del orden estatal.

Y aunque llegáramos a suponer, de buen grado, que el pensamiento de Rousseau haya sido el de concebir a la **voluntad general**, no como una realidad psíquica, sino sólo como una "ordenación social" (Kelsen), —lo cual sería ir más allá de lo que el mismo Rousseau quiso—, el hecho es que todo el mundo, después de él, sólo entendió, o quiso entender, que, al hablarse de voluntad general, se quería expresar una auténtica realidad psicológica.

Ahora bien, como quiera que en tratándose de los individuos, la noción de **voluntad** tiene que ir siempre acompañada de la de un sujeto de ella, siguiendo un paralelismo, método analógico de fácil acceso al entendimiento, se llegó a concluir que, pues existía una **voluntad general**, debía también darse en la realidad una entidad colectiva, como sujeto de dicha voluntad. Y bien pronto, esta entidad colectiva, mítica, ilusoria, arbitrariamente forjada, a causa de una falsa interpretación de un postulado ambiguo y confuso, fué denominada "**pueblo**", "**el pueblo**", y siguió existiendo en la mente y en los labios, no ya sólo de los **dilettantes** de la política y de los demagogos, sino incluso de los tratadistas de Derecho Público.

De este modo, el concepto de "**pueblo**", que sólo debía tener, dentro de las doctrinas jurídico-políticas, una significación restringida, fue casi al punto interpretado, en un sentido sociológico, mejor dicho, genético-biológico, como la totalidad del **pueblo real**, viniendo a parar, de esta manera, en una lamentable confusión conceptual, de la que difícilmente iba a poder desembarazarse después la teoría democrática. Acaso, pudo haber también de por medio, en esta confusión de dos conceptos divergentes, algo de **táctica** de la clase social —la **burguesía**— interesada en disfrazar la conquista de sus posiciones de clase con el manto de una conquista de ideales comunes a toda la sociedad; pues, efectivamente, conforme se ha dicho atrás, sólo merced a esta hábil estrategia política, pudo ser un

hecho el que la masa popular, en un momento dado, atraído por la prédica de una libertad y una igualdad que creyó iban a ser pronto alcanzadas, se lanzase con todo frenesí hacia la implantación del orden nuevo. O, acaso, se trató, en verdad, de una reacción natural de todo el **pueblo**, que, en un ataque emocional al antiguo régimen, juzgaba que cualquier grado de libertad que le correspondiese en el nuevo orden de cosas, por reducido que fuese, significaba, en todo caso, una conquista ambicionable.

Sea de ello lo que fuere, la verdad es que por largo tiempo se tuvo como evidente que existía una **voluntad colectiva**, expresión psíquico-social de toda la masa —“el pueblo”—, y que había llegado el momento en que sólo a esta voluntad iba a tōcarle y le tocaba decidir sobre la suerte del Estado, puesto que, en definitiva, éste era obra exclusivamente suya, más todavía, era la **voluntad** misma en perpetua actividad. Indudablemente, en esta creencia ingenua había algo de romántico, cosa perfectamente comprensible si se recuerda que, como lo hemos afirmado, el racionalismo de aquel entonces, por una ley dialéctica casi inexorable había permitido que, por así decirlo, se engendren en su seno aquellos elementos emotivos, no racionales —gérmenes del romanticismo— que, por de pronto, lo contradecían inmanentemente y que, más tarde, habían de combatirlo sin reposo.

Pero, evidentemente, esta **voluntad general**, entendida en un sentido psicológico, y este “pueblo”, como sujeto de ella, no existían, a despecho de que sobre su base se construyesen las teorías. Podía hablarse, es cierto, de un pueblo, en el sentido jurídico-político, dándole un contenido diverso, tal como en esencia debe propugnarlo y lo propugna una teoría racionalista-democrática y tal como nosotros lo hemos hecho en este capítulo, ratificando la estrictez de posiciones analíticas; podía, también, hablarse de una **“voluntad”** colectiva, entendida como una pura **“ordenación social”**, sin querer expresar con ello ningún contenido psicológico. Pero, a la inversa, hablar de una **voluntad** real de la colectividad y, sobre todo, hipostatizar el concepto jurídico del **“pueblo”** —que, en este estricto sentido, no implica más que algo **relacional**—, con la realidad fáctica de la **masa** popular —pueblo natural—, que implica algo **substancial** y, en todo caso, algo **meta-jurídico** o **extra-jurídico**, en verdad, era y es algo real-

mente insostenible por ilógico y absurdo. Pues, como lo afirma Kelsen: "Si con objeto de exponer los conceptos de manera fácilmente asequible se toma a la letra la metáfora según la cual el Estado es una "voluntad", es decir, una realidad específica psíquico-social, situada, naturalmente, en una esfera distinta de la de las psiquis individuales, entonces, quiérase o no, hay que admitir que posee, además de un "querer", un sentir y un pensar; pues esa alma colectiva creada a imagen y semejanza del alma individual no puede subsistir como un fragmento dotado solamente de poder volitivo" (1).

Sin embargo, la hipostatización no paró en eso. Como, al mismo tiempo, ocurría en el campo de la actividad social algo que, analizado desde un estricto punto de vista sociológico, podemos ver que era la realización del proceso formativo de las **naciones**, adquiriendo ya estas formas, para ese entonces, una dominante consistencia poderosa, resulta que la corriente doctrinaria, no satisfecha con haber mixtificado el "**pueblo**", como realidad natural, hubo de terminar por subsumir ambos conceptos en el de "nación", que sin duda lo creyó más expresivo y más real. Y, así, la expresión "**soberanía del pueblo**", fué pronto reemplazada, al parecer con ventaja, por la expresión "**soberanía nacional**" o de la **nación**. Sólo que, de este modo, la hipostatización se hacía cada vez más insoluble.

Desde entonces, y esto era lo que nos interesaba a nosotros particularmente demostrar, para la finalidad de este capítulo y de la tesis, toda esta nueva forma sociológica, la Nación, respaldada por una teoría política que le había, acaso sin quererlo, adjudicado, por decirlo así, una **voluntad** y, por ende, **personalidad**, apareció engrandecida, tanto más cuanto que esa "**voluntad soberana**", dicho mejor, como la **soberanía** misma, justamente, el error estaba en considerar que la soberanía y la voluntad eran una misma cosa, y, claro, en siéndolo, forzosamente tal soberanía-voluntad necesitaba de una **persona** que la encarnase. De allí se dedujo que, pues la Nación era la poseedora de esa voluntad, ella era una verdadera personalidad so-

(1) V. "Teoría General del Estado".—Pág. 13.

berana, con lo que se cerró el círculo vicioso: sólo la **persona** es capaz de tener **voluntad** y la **soberanía** es **voluntad**; luego la Nación, que es **soberana**, tiene **voluntad** y es **persona**.

He aquí cómo, merced a una serie de continuas mixtificaciones hipostáticas, a la que es tan propensa la mente humana, la **Nación** acabó por ser personificada. Es decir, aquel conjunto de relaciones generatrices de los procesos sociológicos específicamente formativos de la categoría histórico-social denominada Nación, apareció de pronto, substancializado, como una verdadera entidad aparte, mítica es verdad, pero no menos imponente, de la que, lo mismo que del **Leviathan** de Hobbes, podía predicarse que era "no otra cosa que un hombre artificial de mayor fuerza y tamaño que el natural, cuya protección y defensa le incumbe" (1).

La Nación, es cierto, había traído un origen racionalista, hasta podríamos afirmar que había surgido bajo el influjo de una secreta idea de combate contra la comunidad católica considerada como Iglesia; pero, a medida que la forma nacional había ido aumentando su prestigio y su poder, había también ido infiltrándose en ella un raro acopio de elementos místicos, en todo caso emocionales, que, al mismo tiempo, iban a conducirla a la culminación de su esplendor y a la desfiguración de su carácter primitivo, transformándola, a su vez, en una nueva, aunque extraña especie de comunidad místico-religiosa. La teoría democrática de la soberanía del pueblo, con su idea central del contrato, coadyuvó eficazmente para esa transformación, no a causa de su base racionalista, sino precisamente debido a los factores emotivos que inadvertidamente había dejado deslizar en su seno.

Otra consecuencia, muy importante, hubo de derivarse —y capital, para nuestro punto de vista— de la hipostatización antes mencionada, la relativa a la ecuación Nación-Estado. Si la Nación resultaba ser, tras el razonamiento del caso, el único sujeto real de la voluntad colectiva y, por ende, de la soberanía, era evidente que el nue-

(1) V. Tonnies. Cita de Hobbes.—Pág. 268.

vo Estado, que era obra exclusiva de esa voluntad colectiva, que era esta misma voluntad en incesante actividad, venía, en fin de cuentas, a identificarse con la Nación y hasta tal extremo se convirtió esta idea en creencia dogmática que ya, desde entonces, se creyó cosa imposible una construcción teórica del Estado sin contar con la existencia real de una Nación, por mucho que la realidad de los hechos se encargase, más de una vez, de demostrar lo contrario. En suma, se acabó por admitir que, incluso en el terreno empírico, allí donde existía un Estado, debía necesariamente darse también una Nación. Es, sin duda, bajo el influjo de este dogma como razona todavía Esmein, cuando afirma que el Estado es la "personificación jurídica de la Nación" (1).

En la formación histórica de los Estados europeos, evidentemente, había sucedido así, es decir, la forma social de la Nación se había dado en la realidad, ora previa, ora simultáneamente con el Estado; mas, querer dar a este hecho empírico la categoría de momento esencial de la teoría del Estado era, sin duda, verificar una transferencia antimetódica, de algo situado en la esfera de las contingencias históricas a la esfera de las categorías conceptuales.

Sucedió, no obstante, que, a causa de esta tesis, firmemente predicada del **Estado nacional**, cada Estado pretendió ser el correlato de la Nación y viceversa, haciéndose doctrina cada vez más extendida la de que cada Nación, como cada individuo, tenía la facultad, inalienable e indiscutible, de decidir de su destino. Como nos dice del Vecchio, "hacer de la autonomía de los individuos y naciones el principio constitutivo de toda organización política, fué el pensamiento fundamental de la declaración de derechos, o, mejor dicho, el problema que ella debía resolver" (2).

La inusitada grandeza que con estas ideas adquiere la Nación es fácilmente comprensible. Convertida en una entidad supra-subjetiva, merced a la teoría democrática de la soberanía popular o nacional,

(1) V. "Droit Constitutionnel".

(2) V. Del Vecchio.—Ob. cit.—Pág. 134.

yérguese por encima de los individuos con cierto aire de Iglesia. Ella, que había surgido como un "sistema" social laico en pugna con la Iglesia Católica, camina a grandes pasos, a tomar los caracteres de un nuevo sistema religioso; y ella, que había sido bañada, en sus orígenes, por los destellos luminosos del racionalismo (Renacimiento, Reforma), parece querer opacarlos con el sombrío manto de un nuevo misticismo religioso.

La teoría democrática de la soberanía nacional obró, pues, positiva y negativamente sobre el proceso formativo de las naciones europeas. Positivamente, en cuanto las dotó de admirable consistencia, como "sistemas" sociales coordinados con la forma político-jurídica del Estado; negativamente, en el sentido de que infundió en ellas algo así como un hálito *mitógeno*, un fuego sagrado que la próxima corriente del romanticismo iba a encargarse de atizarlo, hasta tal punto que, según veremos en el capítulo siguiente, podría creerse que esa misma llama estuviese destinada a devorarlas, precisamente en nuestro tiempo.

CAPITULO IV

EL HISTORICISMO ROMANTICO

Cualquiera puede suponer que el tránsito a este capítulo, tras de haber tratado sobre etapas históricamente anteriores, (Renacimiento, Reforma, etc.), indica la sujeción a un plan cronológico determinado. No obstante, sólo en segundo término hemos tomado en cuenta este criterio, y ello, no tanto como principio de investigación cuanto como método expositivo. Tan cierto es esto que, podría, por ejemplo, sin que ello entrañe peligro alguno, conocerse independientemente y, en general, siguiendo cualquier orden, cada uno y todos los capítulos, como si se tratase de algo aislado, autónomo y cerrado en sí; del mismo modo que se podría —y, sin duda, esto es más de acuerdo con la índole del trabajo—, seguir el plan de exposición aquí cumplido, trabando cada uno de los capítulos con los demás, en tal forma que el conjunto ofrezca el aspecto de algo sistemático.

Fué preciso llegar al siglo XX para que la humanidad culta se diera cuenta de que aquella corriente emotiva y vital del romanticismo, que había alcanzado su apogeo en la primera mitad del siglo XIX, se había originado en la matriz del racionalismo de fines del siglo XVIII como su antítesis negativa. Y ha sido preciso un detenido análisis de ese momento de culminación del racionalismo, para

comprender cómo, al punto mismo que alcanzaba una meta y parecía más lozano y vigoroso, tambaleaba internamente por obra de los gérmenes emocionales latentes en su entraña. Y el factor emotivo por excelencia, el ímpetu romántico, que, digamos de una vez, las implicaba y condensaba a todos, era, como es de suponer, el de más arrolladores impulsos.

A pesar de que a nosotros sólo nos interesa principalmente una de las múltiples facetas del movimiento romántico, empecaremos por extraer de éste su más hondo sentido, ya que evidentemente tenía uno y, a decir verdad, bastante valioso. Capitalmente, es cierto, el romanticismo ha sido considerado como corriente literaria, pero nos engañaríamos si creyéramos que realmente con ellos se agota toda su posible significación. Movimiento literario fué, sin duda, en primer término; mas, bien sabido es ya que incluso las formas artísticas de la literatura, como todas las formas del arte en general, o, mejor dicho, éstas, con más razón que toda otra manifestación cultural, no aparecen azarosamente, sino siempre en función de algo sub-histórico, del profundo espíritu o sentido vital —actitud cardinal ante el mundo y la vida— de un pueblo en un momento de su historia.

Estaríamos, pues, autorizados a deducir de lo dicho que el movimiento romántico es, en verdad, una "revolución espiritual" integral, si no nos asaltase al punto una doble duda, digna de tenerse en cuenta. Por un lado, si contemplamos el curso posterior seguido por la corriente romántica, nos hallamos con que su reinado —diríamos— fué, aunque absoluto, efímero, pues bien pronto su progenitor, el racionalismo, que era más fuerte que él, hubo de contrareaccionar y dominarlo. De otra parte, puesto que el romanticismo puso en juego elemento emotivos de eterna validez para el corazón del hombre, hemos de reconocer que, aunque antes no había surgido con tan visible arrogancia y aun cuando, después, declinase su glorioso imperio, siempre, bajo cierto aspecto, pervive en la humanidad, como si se tratase de un huésped, ora importuno, ora agradable, pero del cual en todo caso, es imposible deshacerse.

Tales dudas, sin embargo, bien miradas, se refieren a un solo problema, problema y su correspondiente solución contenidos en el seno de las mismas. Efectivamente, si por una parte el romanticismo

puso en marcha —digámos así— ciertos elementos emocionales del hombre, inextinguibles en él, y si, de otra, al hacerlo así, logró alcanzar un poderío, aunque pronto menguado, nunca destruido del todo; ello quiere decir, en definitiva, que el movimiento romántico no fue sólo una configuración histórico-cultural pasajera, sino, además, bajo algún aspecto, la expresión viva —y, por el momento, grandiosa— de las fuerzas elementales del hombre, las que, por el simple hecho de serlo, habían estado y habrán de estar yacentes en él perennemente. Expresaríamos esta verdad, en otros términos, diciendo que, puesto que el romanticismo tiene su altar y trono, sienta sus reales, en la parte irracional del hombre, siempre habrá de existir en el ser humano un campo propicio para su florecimiento, como quiera que su parte emotiva subsistirá siempre, sin perjuicio de que, en determinados casos personales o determinadas condiciones históricas generales, pueda ser subyugada.

Pero, en fin de cuentas, si queremos expresar en pocas palabras el contenido esencial del romanticismo, ¿cómo hacerlo? Encontramos una adecuada fórmula en la siguiente cita: "El grito de la emoción por largo tiempo reprimida y del "retorno a la naturaleza", en el sentido más general que esa frase puede tener; la manifestación de la personalidad individual; el resurgimiento del amor a la naturaleza externa y el sentimiento de un vínculo vivo de unión entre ella y el hombre; el nuevo despertar de la religión; el revivir del humorismo; el recuerdo de los tiempos medioevales; el anhelo de lo remoto y de lo sobrenatural. . . ." (1).

Y, no obstante todas estas características que en justicia le corresponden, aún ha quedado una, fuera de la fórmula, y, sin duda, la más interesante para nuestro punto de vista. Nos referimos a la **pasión** histórica, correlato del sentimiento vital de lejanía, y fuente de una especie de metafísica de la historia que dará por resultado ulterior la aparición de una filosofía de la historia.

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo XII.—Págs. 729-730.

La corriente romántica halló, fuerza es decirlo, uno de sus más preclaros representantes y, en todo caso, uno de los primeros y más conocidos, en el mismo J. J. Rousseau, quien, si en su **Contrat Social** teorizó racionalmente —y ya se ha dicho con qué limitaciones—, en sus **Discursos** y demás escritos talló de cuerpo entero su figura romántica, como si su destino singular fuese el de experimentar dramáticamente dentro de sí mismo, ese engendrarse del impulso romántico en el seno, —¡tal vez cansado por tanto alumbramiento!—, del racionalismo dieciochezco. “Los escritos, —dice, por eso, a este respecto, el autor ya citado—, en que ese anhelo de vida primitiva recibe más cumplida expresión son los dos **Discursos** (1750, 1755) y el **Emilio** (1762), los cuales conmovieron a toda Europa con una especie de sacudida eléctrica. La delirante acogida que se les otorgó prueba que Rousseau había escrito sus obras en el momento oportuno, cuando todos los hombres aguardaban inconscientemente oír acentos parecidos, que, sin embargo, ninguno había sabido concebir, ni osado pronunciar” (1).

Y estas últimas palabras que citamos nos prueban a su vez, que el ilustre Rousseau, no obstante toda su grandeza, era menos un hijo de la Enciclopedia y del racionalismo, que un progenitor, acaso inconsciente, de las corrientes románticas. Situado lejos de Diderot, en pugna con Voltaire y hasta con el mismo Montesquieu, Rousseau es el último conscripto del racionalismo de aquel siglo que tuvo la gloria de producir la Revolución, a la vez que él ha adelantado del movimiento romántico, cuyos posteriores secuaces reconocerán en aquel su iniciador. Ya es característico que, más tarde, se haya combatido sólo al Rousseau teórico del Derecho y del Estado, mas no al Rousseau cantor de la naturaleza y literato, pero ni siquiera al pedagogo.

Ahora bien, el romanticismo, ¿fue sólo un movimiento concentrado en las capas cultas de la población, en las **élites** intelectuales, en aquellos círculos amenos, propios de la época de la Ilustración, que solían disertar sobre temas incluso de alta metafísica, en las ter-

(1) V. “Historia del Mundo en la Edad Moderna”.—Pág. 734.

tulias cortesanas? ¿O fue, a más de ello, corriente popular, palpitante también entre las masas, entre aquellas gentes que, hasta entonces, sólo habían experimentado la miseria y la opresión? Difícil responder a ello. Sin embargo, nos permitimos afirmar que, sin duda, el romanticismo tuvo más de lo primero que de lo segundo. Y si se nos objetara diciendo que cómo se explicaría entonces el que, más luego, considerado el impulso romántico en la esfera política, esas masas hubiesen batallado por el triunfo de unos ideales teñidos de romanticismo, primero, y, a renglón seguido, se hubiesen aferrado a la idea, harto emocional y mítica, de una Nación omnipotente y gloriosa, habremos de contestar sencillamente que ello, todo lo más, no hace sino demostrar, en primer término, que las fuerzas elementales son siempre las mismas en todos los hombres y, por fin, que aquel impulso romántico, tenía la suficiente capacidad para mover a aquellas masas, sumidas todavía, a pesar de la Revolución, en una opresora y trágica ignorancia.

En verdad, que la misma Revolución francesa no se podría explicar sin el contingente, más o menos relevante, del ímpetu romántico; pero acaso convenga recordar, por lo que respecta a nuestra preinserta afirmación, que tan sólo las masas urbanas de Francia, sobre todo de París, tuvieron alguna participación en ella, por cierto, más como actores de última hora, antes que en calidad de sus gestores inmediatos y que, desde luego, las masas campesinas de las pequeñas ciudades, el verdadero bajo pueblo, permanecieron estoicamente al margen de tan dramático suceso, cuando no lo combatieron con denuedo.

Sea de esto lo que fuere, el hecho es que el romanticismo surgió con bríos invencibles y bien pronto hubo de tomar las varias direcciones en que logró manifestarse, siendo una de ellas la historicista. La dirección histórico-romántica significaba, en cierto aspecto, una vuelta cariñosa al pasado, tanto más atractivo, cuanto más lejano y enigmático. Una tan infatigable actitud retrospectiva tenía lógicamente que engendrar al mismo tiempo una **pasión** desmedida por la historia y el ansia infinita de tenerla una. Y, efectivamente, fué esto lo que sucedió.

Pero, como quiera que las "naciones" europeas, gracias a las condiciones objetivas ya anotadas, habían llegado a ser consideradas como verdaderas **personas** colectivas, esa pasión y esa ansia se dirigían al logro de una historia exclusivamente **nacional**, de la que fuera sujeto cada "nación", exactamente del mismo modo que, en el caso de las personas individuales, una biografía no puede referirse sino a una de ellas. Y fue así cómo, entonces, cada Nación llegó a su historia particular, dándose el caso de que, a través de esas historias nacionales, todas las naciones aparecían como otros tantos centros de gravedad de la historia continental y hasta mundial. Esta vana creencia, justamente, debe ser tenida como la contribución más característica del romanticismo, porque, así como en los sujetos particulares había logrado despertar el sentimiento egocéntrico, así también en las "naciones", cada una de las cuales, siguiendo la técnica romántica, llegó a considerarse como el verdadero eje del drama universal de la historia.

La pasión histórica, de esta manera, había formado una historia nacional y había creado un vigoroso sujeto de ella, agigantándose, a su vez, dicha pasión cuanto más ésta se hundía en el pasado y, a causa de ello, se engrandecía tal sujeto. De aquí a dejar definitivamente sentado que la "**nación**", sujeto de la historia, a la que ya la teoría democrática se había encargado de dotarle de una real **voluntad** colectiva, era efectivamente un sér orgánico, hasta provisto de una "**conciencia**" nacional, no había sino un paso. Y precisamente el romanticismo fué el que ayudó a darlo.

Esta consideración de la "**nación**", como un organismo supraindividual, dado en la realidad de una manera natural, dentro del que los individuos apenas si podían considerarse como meros accidentes, es algo que, en parte, nos recuerda la concepción católica de la Iglesia y, por otro lado, denota cómo el romanticismo histórico sublevó en los pueblos todo ese cúmulo de fuerzas místicas, apenas adormecidas por el influjo racional precedente, que siempre se encuentra en toda formación religiosa, concluyendo por despertar en los individuos un cierto religioso sentimiento nacional. "No sólo es esto, —añadiremos, con Hayes—, sino que en la historia romántica y en la personificación idealizada de la nación propia, uno se imagina descubrir

algo eterno, la vida de un grupo que ha existido sin comienzo desde mucho antes que existan sus actuales miembros y que, por la misma razón, existirá sin fin largo tiempo después de que éstos hayan ido a reunirse con sus padres en la tumba" (1).

Y cuando se recuerda que las masas de todos los países, arrastradas por la corriente romántica, llegaron a ver en las historias nacionales, —que de ser escritas razonadamente sólo hubieran debido relatar las seculares opresiones de que ellas habían sido objeto—, tradiciones gloriosas capaces de entusiasmarlas y de llevarlas incluso al sacrificio, no sabe uno qué admirar más, si el poderío de los factores místicos y elementales sobre las masas de todos los tiempos, o la infinita capacidad de tergiversar la historia, propia de todos aquellos pseudo-historiadores.

Podría decirse que el siglo XIX fué el siglo del predominio de las corrientes románticas. Lo fué también del triunfo del Estado **nacional**, así como de los idiomas **nacionales**, de las costumbres nacionales, hasta de una hipotética economía nacional. Cada **nación** aspiraba a constituir un todo cerrado y concluso, que no tuviese que contar para nada con las demás. Aspiración ingenua, porque, del mismo modo que en la esfera celeste es imposible que uno de los "**sistemas**" planetarios pueda considerarse sin conexión con todo el universo, en la esfera social, lo es el que cada "**sistema**" nacional pretenda valer de modo enteramente autónomo.

El ímpetu romántico se encuentra, a través de todo el siglo, encubierto o no, en casi todas las manifestaciones, patentizándose, ora en las reacciones anti-democráticas de aquellos grupos católicos, cuyo representante más insigne es José de Maistre; ora en la dirección

(1) V. Hayes. "Essays on Nationalism".—Págs. 17-18.

filosófica idealista hegeliana, a pesar de su fundamentación racionalista; y hasta en las direcciones histórico-jurídicas (Savigny, etc.) y sociológico-positivista (Comte, Spencer), por mucho que la segunda de ellas hubiese aspirado a la construcción de una ciencia despojada de toda metafísica, aunque sin lograr desprenderse de ella. El historicismo jurídico, en especial, con Savigny a la cabeza, al querer atribuir al Derecho, como a todas las otras expresiones de cultura, un origen manifiestamente místico, el "espíritu" del pueblo, acabando por no considerar valederos sino a esos brotes inconscientes del "alma" popular, nos indica cómo se había adentrado en su sistema la idea, muy romántica, de que existía realmente una entidad **transubjetiva**, fuente y origen de las manifestaciones de cultura de un pueblo.

Todas estas direcciones, disimuladamente emparentadas con el romanticismo, infundieron nuevo vigor en la creencia, ya de por sí arraigada, de la existencia de una entidad **nacional** casi visible, y, a consecuencia de ello, engendraron un exaltado sentimiento de adhesión a ella en todos quienes la integran, sin percatarse de que tal sentimiento, más luego exacerbado, se traduciría en **nacionalismo**, esto es, en un desaforado intento de predominio nacional. Así como en la entraña del racionalismo se había engendrado el romanticismo, en el seno del romanticismo proliferó el nacionalismo, corriente que, en su justa significación, es menos la expresión del apogeo de las naciones, que la de su inevitable decadencia. Siempre la última etapa de lozanía, en casi toda forma, suele ofrecer un engañoso aspecto de rejuvenecimiento.

Hablando sobre el **nacionalismo** nos dice Hayes lo que sigue: "El nacionalismo es una moderna fusión emotiva y una exageración de dos muy antiguos fenómenos: nacionalidad y patriotismo. Siempre han existido, al menos desde cuando se tiene conocimiento por los historiadores y los antropólogos, entidades humanas que pueden ser consideradas con propiedad como nacionalidades. Desde el más remoto tiempo, el amor a la tierra o comarca nativa ha sido patriotismo. Pero el nacionalismo es un fenómeno moderno, casi reciente" (1). Pues bien, este **nacionalismo**, hijo legítimo del romanticis-

(1) V. Hayes.—Ob. cit.

mo, significa, en nuestro concepto, la última jornada de las naciones, como poderosos "sistemas" de fuerzas, atreviéndonos a ver en aquella corriente que tanto hará llegar a las naciones a su máxima intensidad como las sumirá en caducidad.

Porque hay que tener en cuenta, después de todo, que este nacionalismo, aunque originariamente romántico, luego ha revestido formas antinómicas, al convertirse en nacionalismo económico. Es cierto que el ideal de la **autarquía** económica, de la suficiencia, no fue nunca extraño a los Estados; es verdad que, durante algunos períodos, cada Estado intentó prácticamente alcanzarlo y que, incluso teóricamente, como observa Adolfo Weber (1), una economía nacional bien dirigida tendría lógicamente que dirigirse a él. Mas, nunca antes se convirtió en una obsesión nacional el ideal de la autarquía, como cuando hizo su aparición el nacionalismo económico, siguiendo el cual toda Nación, puédalo o no, tendría que planear su economía como si en todo el mundo no hubiese más países. El solo hecho de que, a tenor de la doctrina del nacionalismo, tengamos que llegar lógicamente a dicha conclusión, nos hace ver que tal doctrina se refuta por sí misma **ad absurdum**.

Ya Fichte había hablado del "Estado mercantil cerrado", pero reconociendo la imposibilidad de implantarlo, lo había presentado únicamente como una meta ideal a la que deberían acercarse los Estados, según él decía. Pero, por desgracia, ni el ideal era otra cosa que una mera aspiración del momento de los Estados nacionales entonces florecientes, ni, aunque duplicaran sus esfuerzos, podrían jamás verlo alcanzado. Y ahora, en cambio, los modernos paladines del nacionalismo económico, generalmente poco economistas, como observa Nitti, pretenden que los Estados lo pongan en práctica inmediatamente, sin cuidarse de si ello es materialmente posible o no (2).

(1) V. "Economía Política".—Pág. 107.

(2) Y así, por ejemplo, tenemos el caso, presentado por el mismo Nitti, de una Italia nacionalista que, como no produce trigo ni quiere importarlo, se ve obligada a comer pan de centeno. (V. "La inquietud del mundo").

El nacionalismo económico, en su intento de llegar a la autarquía nacional, recorre casi siempre el mismo camino: primero, alza de las tarifas aduaneras con el fin de impedir o al menos dificultar la importación; luego, prohibición de importar determinados artículos, principalmente los de lujo; por fin, consumo de los artículos producidos dentro del país, exclusivamente. Lo curioso de todo esto es que, en tanto cada país entiende defender así su economía, quiere a la vez que sus productos hallen mercado en los demás, ya que siempre habrá un excedente que no se consume en el mismo país productor (1).

Ahora bien, un análisis más detenido y, en todo caso, más pertinente al objeto de nuestra investigación, nos demuestra que el nacionalismo económico es una forma adoptada por el capitalismo de cada país, que, en su afán por salvarse de las agudas crisis a que viene viéndose condenado justamente desde sus orígenes, que coinciden, en la mayoría de los casos, con los del Estado (2), busca soluciones artificiosas como la del **proteccionismo**, fórmula que, si en el nombre persigue el aumento de la producción nacional y su defensa, lo que hace en la realidad es apuntalar el sistema capitalista de producción, minado ya por sus contradicciones internas.

Es sin duda por esto por lo que puede observarse que la prédica del nacionalismo económico comienza a hacerse más insistente desde cuando la Revolución Industrial conduce al sistema capitalista, a un tiempo mismo, otra vez de acuerdo con la ley dialéctica, a su esplendor y a su ocaso. El método y la argumentación que entonces adoptan las clases dominantes, —porque hay que convenir en que ellas son las más interesadas en el sistema proteccionista—, para convencer a las masas de la bondad de su sistema, son harto ingeniosos y, desde luego, disfrazados con el ropaje emotivo del patriotismo. Se les habla del deber de contribuir al engrandecimiento de la **Nación**; de que ésta, como una madre, necesita del sacrificio de sus hijos; de que, finalmente, los productos nacionales, por este solo hecho, son

(1) V. Adolfo Weber.—Ob. cit.

(2) V. Alfredo Weber.—Ob. cit.

hasta de mejor calidad que los extranjeros; y entonces, claro está, las masas —entre las que cuentan los mismos obreros que han producido los artículos—, se ven inducidas a consumirlos, coadyuvando en esta forma al aplazamiento de la bancarota del capitalismo, sistema bajo el cual viven en perpetua explotación. Entre esta didáctica económica nacionalista del capitalismo, de acuerdo con cuyas máximas siempre los productos nacionales están por encima de los extranjeros, y la didáctica historia oficial, que enseña igualmente que los héroes y batallas del pasado son, también, los más gloriosos dentro de la historia del mundo, apenas si existe fundamentalmente diferencia alguna.

Es fácil darse cuenta, a causa de lo anteriormente expuesto, de cómo el nacionalismo, este sentimiento exaltado de la Nación, se halla íntimamente vinculado con otras formas patéticas, de gran boga en nuestro mismo tiempo, tales como el militarismo, el imperialismo, etc. Pero sobre esto volveremos más adelante. Por el momento, bástenos subrayar el hecho de que el nacionalismo ha servido admirablemente a los intereses del capitalismo de los diferentes países. Al convertirse en una suerte de culto religioso, con símbolos, emblemas, himnos y hasta, podríamos decir, altares y ministros, el nacionalismo, soliviantando audazmente los elementos primarios yacentes en el fondo de las masas, ha precipitado a éstas en una boraúnda de misticismos y emociones de la que no saben ya salir. El nacionalismo, diríamos, desencadenó las fuerzas emotivas de la masa, al mismo tiempo que, por encauzarlas contra las masas de otras naciones, ponía a buen recaudo de sus posibles acometidas, a las clases superiores. El capitalismo, en consecuencia, encontró su salvaguardia en el nacionalismo, por lo que acabó por identificarse con él, no sin cierta habilidad. Ahora podemos explicarnos por qué las clases dominantes tornáronse de buena gana nacionalistas. Pero será mejor que apelemos al testimonio de Hayes al respecto: "El movimiento (refiérese al nacionalismo liberal) —dice— atrajo el apoyo de las clases medias, particularmente de la reciente clase de capitalistas industriales, incluyendo entre ellos hombres tales como el banquero Laffite en Francia, los constructores de ferrocarriles Hausman y Mevissen en Alemania, y los manufactureros Cobten y Bryght en Inglaterra; Cavour

fue no solamente un liberal doctrinario y un hombre de Estado nacionalista, sino, además, el padre de la revolución industrial en Italia y un gran capitalista" (1).

Esa digresión era necesaria. Los hechos todos nos demuestran que este nacionalismo económico, no obstante su matiz nada romántico, así como todas las otras formas de nacionalismo, reconoce también como uno de sus factores originarios al movimiento romántico. Bastará remarcar el hecho de que el nacionalismo económico no puede sostenerse sino sobre la idea mítica de una "nación", como ser orgánico, idea fuertemente impregnada de romanticismo, para que se nos haga fácil descubrir la dosis romántica infiltrada en tal nacionalismo.

He aquí, pues, cómo las corrientes románticas, aparentemente extrañas a las formas nacionales, hubieron de ejercer sobre ellas cierta notoria influencia, y, a decir verdad, más negativa que positiva, por mucho que las apariencias denotasen lo contrario. Efectivamente, el criterio del simple historiador podrá tener por cierto que nunca como nos haga fácil descubrir la dosis romántica infiltrada en tal nacionales aparecieron poderosamente erguidas, tanto que podía juzgarse que la "nación" era la forma histórico-social definitiva de la humanidad; pero el investigador sociológico no puede menos de ver en ese hiper-nacionalismo agudizado, por desgracia prolongado hasta nuestros días, otra cosa que una manifestación sintomática de una innegable relajación, tal vez quiebra, de las naciones como sistemas de fuerzas sociales.

Y lo patético y singular del caso es que esta ruptura del sistema nacional viene tornándose más grave justamente desde cuando

(1) V. Hayes.—"El Desenvolvimiento Histórico del Nacionalismo Moderno".—Pág. 158.

los factores místicos y los elementos emotivos irrumpieron, pasando a servir de soporte para al construcción fantástica de una hipotética "conciencia" nacional y, por ende, de una entidad orgánica real; en otras palabras desde cuando el romanticismo penetró en la concepción de la nación, transformándola en una idealización mística de un supuesto, no digamos metafísico, sino más bien mitológico.

Si es evidente que cada forma social, cada "sistema", cumple una función determinada e irremplazable, de acuerdo con su contenido, no siéndole por lo mismo lícito transgredir esta regla fundamental, bien se echa de ver que a la forma nacional le incumbe conservar la caracterización que le proviene de sus calidades específicas y hasta —históricamente— de su mismo origen; dejando, por otro lado, que la Iglesia, como forma religiosa, dé cuenta de las fuerzas místicas, toda vez que la función específica de las iglesias ha sido siempre y es precisamente esa. La "nación" había aparecido, lo hemos dicho algunas veces, como una contrapartida de la Iglesia; era un sistema surgido en momentos que el unitario de la Iglesia Católica se sentía resquebrajado; encarnaba, por eso, aquellas corrientes espirituales e ideológicas que habían decidido de la suerte de la Iglesia, es decir, las tendencias racionalistas y críticas; cumpliase finalmente, al realizarse el proceso de su formación, una ley sociológica fundamental. Mas, al operarse modernamente una transformación de su naturaleza, a causa de apoyarse sobre las ciegas fuerzas de la mística humana, evidentemente se halla sufriendo una descaracterización, a más de que este mismo proceso ha de significarle su próxima desaparición; pues una forma sociológica descaracterizada no puede mantenerse largo tiempo.

Pero, después de todo, hallamos dos cuestiones que plantear: a) ¿quiere con ello insinuarse la posibilidad de un mantenimiento, quizá eterno, de las "naciones", como formas sociales, con sólo que no se borre en ellas su carácter esencial? ; y luego, b) ¿no es la misma corriente racionalista la que, en fin de cuentas, ha operado esa descaracterización de las "naciones" a través del racionalismo dieciochesco primero y, más tarde, del romanticismo y del nacionalismo?

Respecto a lo primero, hemos de responder que sin duda no se trata de insinuar una posibilidad semejante, pues estamos convenci-

dos de que ninguna forma sociológica es eterna, ni siquiera cabe suponer que lo sea. Inclusive la Iglesia Católica ha tenido, por lo menos, un origen históricamente determinado y determinable y es de presumir que tendrá también un fin histórico. Todo lo más de lo que se trata es de sentar un principio científico cierto: toda forma social, si ha de perdurar por largo tiempo, dando la impresión de poseer una consistencia intachable, ha de conservar puramente su carácter esencial y, lógicamente, su función específica. La misma Iglesia Católica puede servirnos de ejemplo aún en este caso. No se puede negar que, a pesar de ciertos extravíos y vicisitudes históricas, ha logrado preservar su carácter, pudiendo afirmarse que incluso la misma Reforma protestante contribuyó indirectamente a ello, porque sirvió para que la Iglesia Católica, volviendo sobre sí misma, procurase afirmarse en su esencialidad. Y es por esto, posiblemente, por lo que dicha Iglesia ha perdurado y podrá todavía perdurar por algún tiempo. La "nación", a la inversa, se ha desnaturalizado pronto, correspondiéndole una duración relativamente corta, pues todo parece indicar que su fin, como forma social predominante, se aproxima ya.

En cuanto a lo segundo, acaso podamos convenir en que efectivamente la misma corriente racionalista es la que ha tendido a desnaturalizarse, dando así lugar a que de su propio seno surgan las contracorrientes que habían y han de amenazarla.

En conclusión, pues, las naciones, una vez bajo la constelación romántica, presentan síntomas de su cercana desaparición. El romanticismo es como un **fuego fatuo**; y, a causa de ello, las "naciones", invadidas de tal fuego **sagrado**, una vez que han pasado ya las horas de plenitud y de grandeza, no tardarán en llegar a los trágicos instantes de la auto-destrucción. Tanto peor si, en vez de buscar una posible salvación en un retorno a su primitiva caracterización racionalista, que lógicamente les conduciría a ahogar esa manía del **nacionalismo**, se empeñan en exaltar y agigantarlo, suministrando, por así decirlo, nuevas brasas a la hoguera, con lo que es posible que ésta no solamente llegue a amenazar a las naciones, sino también a todas las demás formas sociales existentes. Una vez prendido el fuego, ¿quiénes serán capaces de apagarlo?

CONCLUSIONES

Toda la investigación realizada tendía fundamentalmente hacia dos objetivos, que pueden reputarse logrados: primero, demostrar que el apareamiento en la realidad social de las "naciones" europeas, como formaciones históricamente condicionadas, significaba una serie de procesos sociológicos vivos; y segundo, plantear la posibilidad de ascender a la formación de un concepto genérico de "nación", que nos la descubra en su esencia como una forma histórico-social, de contenido empírico-concreto; esto es, como una forma histórico-social de contenido histórico-empírico.

Precisando lo dicho y ampliando ciertos puntos tocados en la Introducción de esta Primera Parte, entendemos poder presentar sintéticamente las siguientes proposiciones generales:

A) Sobre la admitida distinción entre los conceptos de **nacionalidad** y de **nación**, creemos que efectivamente el primero quiere referirse a una realidad de posible investigación empírico-naturalista; en tanto que el segundo se refiere a una realidad, empírico-histórica también, es cierto, a causa de expresar una formación social condicionada históricamente, pero igualmente a una realidad histórico-social, esto es, a la misma realidad empírico-histórica, concebida formalmente, en cuya virtud deviene objeto propio de una investigación realista-sistemática.

El análisis realizado nos ayuda a ver, por ello, con certeza, una posible descomposición conceptual del concepto genérico de "nación",



logrado **a posteriori**, la misma que se encuentra ya insinuada en la Introducción a que hemos hecho referencia. Por un lado, la "**nación**", **lato sensu**, vendría a ser concebida como la formación integral, esto es, en cuanto forma históricamente condicionada y en cuanto contenido material implejo en ella; dicho en otros términos, vendría a recibir la significación que usualmente se le ha dado, tras de investigarla histórico-sociológicamente. Por otro, la "**nación**", **stricto sensu**, habría de ser concebida como forma, independientemente de su contenido histórico-empírico, en cuanto forma social desligada de una realidad empírica concreta, recibiendo de este modo una significación nueva, que sólo las modernas direcciones sociológicas son capaces de darle. Por demás está decir, de otra parte, que sólo esta significación **stricto sensu** es la que le corresponde esencialmente; y que, no obstante ello, no se trata en modo alguno de una forma **pura**, y, sobre todo no de una forma **última**, pues hay que tener en cuenta que, de acuerdo con una que podríamos llamar teoría escalonada de las formas, cada una de éstas puede actuar simultáneamente como forma y como contenido, según desde el plano del que se la mire, siendo válida tal teoría también para el reino de las formas sociales. En suma, mediante esta metódica, lograríamos obtener una **teoría formal** de la "**nación**", insistentemente reclamada por el interés científico y a la que sin duda tiende la aspiración del hombre.

El que, a pesar de todo, hayamos seguido en esta Primera Parte del trabajo un plan metódico histórico-sociológico no prueba nada en contra, por la razón antes apuntada, sin que pueda ni deba verse en ese plan ningún intento de querer presentar la idea de **evolución** ciega o de proceso **orgánico** fatalmente condicionado. Pues, digámoslo una vez por todas, el concepto estricto de nación no entraña la idea de un proceso que va, como si dijéramos, dando por resultado en la realidad empírico-histórica una entidad concreta, conceptualmente indisoluble, la "**nación**", sino, más bien, —y esto, en virtud de sus esenciales caracteres—, la idea fundamental de un proceso o procesos de relación, conjuntos de relaciones, sociológicamente específicos, que de ningún modo significan el cumplimiento unilateral de una ley **natural** (tendencia evolucionista, sujeta al principio de **causalidad**), sino, principalmente, el cumplimiento de leyes **sociales** (tendencias

ordenadas teleológicamente), por lo que podemos afirmar que, en definitiva, se trata de procesos sociológicos puros. Por consiguiente, éstos, una vez dados, —pues alguna vez tienen que darse, ya que esto es ineludible—, no padecen ningún **crecimiento orgánico**, sino que aumenta o disminuye en ellos la trama o tejido **relacional**, que es lo que esencialmente los constituye, densificándose, condensándose las **relaciones instituyentes**, tensificándose el libre juego de estas fuerzas a través de toda esfera de acción específica.

El símil correspondiente a esta realidad sociológica podría ser el cuadro que ofrece el conjunto de fuerzas operantes dentro de un sistema planetario, pongamos por caso, con la diferencia, digna de tomarse en cuenta, de que mientras en éste los fuerzas actúan por determinación causal, en aquel —"sistema social", cualquiera que sea— obran también por determinación teleológica, y, por ende, con cierta libertad.

Es de presumir que, con lo dicho, hayamos logrado poner en claro en qué consiste el momento conceptual esencial a una posible teoría de la "nación", de la que acaso ahora se habla por primera vez. La "**nación**", como uno de tantos sistemas sociales, debe ser, pues, **stricto sensu**, concebida como **forma** exclusivamente como una forma social, sólo conceptual y sociológicamente distinguible, por cierto, de su contenido material; pues, contra la insostenible unilateralidad de las dos opuestas direcciones, creemos que entre forma y contenido material no existe una separación irresoluble, pero, antes bien, una relación dialéctica esencial, que hace que en la realidad toda **forma**, que no sea una forma última **pura** y, por tanto **incondicionada**, puede discutirse si en verdad existe —y las formas sociales no lo son— y que sea a la vez algo **condicionante** y **condicionado**.

Conviene subrayar que, en consecuencia, la "**nación**", **stricto sensu**, es una **forma formativa**, que hace posible la contemplación de la realidad histórico-empírica, desde un determinado plano de investigación científica, el sociológico, como nación, del mismo modo que, a su vez, la **historia**, desde su plano respectivo, aparece como la forma de la realidad fáctica empírico-naturalista. Es así cómo lo **histórico**, en esta virtud, halla su posición en un plano, por así decirlo, in-

termedio, fronterizo entre la pura realidad natural y la esfera de las **formas sociales**, entre ellas la **nación**.

Esta dirección sociológica, relativamente reciente por otra parte, la única que ofrece una ubicación científica apropiada para el estudio de la **nación** en cuanto forma social, desgraciadamente no había sido tenida en cuenta hasta hace poco tiempo. Al contrario, lo común ha sido, siguiendo una metódica sociológico-naturalista, (que ya, *stricto sensu*, significa una mixtura harto difícil), propia de las primitivas escuelas de la sociología, contemplar a la **nación**, como una entidad concreta existente en la realidad de los hechos, por lo cual se terminaba viendo en ella sólo el contenido, que, desde luego, solía tomarse por contenido y forma al mismo tiempo.

Incluso los autores que aceptaban a la **nación** en cuanto formación histórico-espiritual, *lato sensu*, de acuerdo con una metódica imprecisa e indiferenciada, casi siempre inducidos, claro está, por su mayor proximidad a la antigua dirección, más indiferenciada aún, concluían creyendo en la existencia de una entidad nacional, si no comparable a un organismo físico, es cierto, al menos de posible captación como un organismo moral, en sentido metafórico. Así, por ejemplo, el mismo Duguit, de quien nos ocuparemos ejemplarmente, no obstante su posición crítico-positivista para el estudio de los problemas del Derecho, o acaso por ello —pues hay que recordar que a veces su positivismo se trueca en un velado misticismo— admite ciegamente la existencia de la **nación**— organismo moral, a pesar de que el mismo, en el ámbito jurídico-político, niega toda idea de soberanía, toda voluntad general y, por ende, toda noción político-jurídica de **pueblo**. "Lo que hace la **nación** —dice el citado profesor francés— es la existencia de una **conciencia común**, según la expresión de J. J. Rousseau, la existencia de un **yo común**" (1). Duguit, que ha destruido sin miramiento alguno todas las nociones políticas abstractas, se presenta de súbito como un devoto de la conciencia y del yo comunes. Si una **nación** se caracteriza por la existencia de

(1) V. Duguit.—"Soberanía y libertad".—Pág. 103.

una conciencia **común**, de un **yo común**, es lógico presuponer que se la considera como una **personalidad**, pues el **yo** —nada más personal— es un atributo de algo substancial. Hay que ser lógicos. Y es perfectamente inútil que se quiera explicar, para salir del apuro, este **yo** por un supuesto imposible de realización: el que "los miembros de una misma nación **sin duda**, en el mismo momento, piensan y quieren la misma cosa" (1). Pues, verosímelmente, nunca se dará el caso de que "millones de personas piensen y quieran la misma cosa, en el mismo momento", porque, además de todo, ello es **psicológicamente imposible**.

Reconocemos que podría decirse, tomando su defensa, que Duguit, al hablar de **conciencia común**, no quiere referirse a una **conciencia colectiva**, separada y separable de las conciencias individuales, sino a la conciencia individual, en cuanto conciencia comunitaria de grupo, cosa que admitiríamos de buena gana; y hasta creemos que, efectivamente, ese es el alcance que se debe dar a la expresión "**conciencia común**". Pero, cuando, a renglón seguido, leemos que "cuando la masa espiritual de **pueblo** llega a **poseer la profunda conciencia** de que entre él y el territorio existe una indisoluble interdependencia, una indestructible solidaridad, es el **momento** en que puede afirmarse que la **nación** se **halla** constituida" (2). Evidentemente tenemos que volver a dudar sobre el sentido de la expresión "conciencia común" del pueblo. Y, sobre todo, aquello del "yo común", es una fórmula que, sin género de duda, sólo puede expresar la creencia en una entidad nacional transubjetiva, de cuya existencia se hallaba, al parecer, convencido ya el mismo Rousseau, a quien se refiere Duguit.

(1) V. Duguit.—"Soberanía y libertad".—Pág. 162.

(2) V. Duguit.—"Soberanía y libertad".—Pág. 85.

Carlton Hayes, a quien más de una vez hemos citado, dice en una de sus obras: "El nacionalismo liberal, que surgió en el siglo XIX, de la fusión de las enseñanzas de Jeremías Bentham con el dogma democrático del Jacobinismo y con la tendencia histórica del romanticismo, no ha perecido en la guerra mundial de 1914-1918. Aún está con nosotros, muy dentro de nosotros" (1). He aquí que con esto hemos llegado a un problema capital, que ansiábamos tratar como tópico final de esta Primera Parte. Problema que mira más hacia el futuro que sobre el presente y que ha adquirido intensidad en los años de post-guerra.

Se había generalmente creído que la guerra europea, en la que tuvo no poca participación el sentimiento nacionalista serviría a la causa de la razón humana, siquiera sea en el sentido negativo de amenguar y destruir esa inconsciente exaltación del patriotismo, fenómeno general en los años anteriores a la guerra. La realidad de los hechos, no obstante, ha demostrado que, lejos de ello, la guerra ha reavivado los sentimientos nacionalistas, induciendo a los países a experimentar una marcada xenofobia, propia de estadios culturales superados hace tiempo. Tal acontecimiento, desde luego, no debe llamarnos la atención; más todavía, debemos considerarlo como natural y lógico, pues la guerra, evidentemente, debe ser considerada como una de las más propicias ocasiones para la exaltación de los sentimientos nacionales, y de un modo general de todos los factores primarios y emotivos de los hombres, entre los que se cuentan, por muchas razones, aquella vuelta sentimental de los pueblos sobre su pasado histórico, aquel aferrarse de las naciones a su historia, conceptualizada, entonces más que nunca, como su alma, la "herencia indivisa" de Renán y, sin duda, el "yo común" de Duguit y de Rousseau.

Dos corrientes opuestas parecen disputarse, ante nuestros propios ojos, la primacía sobre la humanidad actual: el nacionalismo y el internacionalismo, acaso mejor super-nacionalismo. La lucha se

(1) V. Hayes.—"El desenvolvimiento histórico del Nacionalismo Moderno".—Pág. 164.

desarrolla en estos precisos instantes de la historia y, a decir verdad, con caracteres dramáticos en el ámbito europeo. Nos ha tocado en suerte presenciar, al mismo tiempo, la recrudescencia del nacionalismo en casi todos los países de Europa, —no menos y no más en los sedicentes cultos que en los de inferior categoría— y la prédica, nunca como ahora, vigorosa, de las doctrinas internacionalistas, tendientes todas a conseguir la primacía de la idea de humanidad sobre la de Nación. Podría decirse, en términos más adecuados, que asistimos a una pugna entre teoría racional y realidad fáctica —términos ya de suyo contrapuestos es verdad, pero cuya contraposición alcanza sólo ahora una evidencia meridiana— pues se da el caso, inconcebible en buena lógica, de que aquellas mismas naciones que se muestran por boca de sus teóricos políticos y de sus hombres de Estado partidarias de un ideal supernacionalista, son precisamente las que se preocupan en la práctica menos de procurar lograrlo que de desbaratarlo con cinismo. Cruda verdad que nosotros, por cierto, no hacemos sino subrayar, toda vez que ya desde algún tiempo acá, unánimemente los juicios de todos los investigadores la han señalado.

Los ejemplos podrían multiplicarse, si tratáramos de descender a la mera descripción de cuanto ocurre en el terreno político, podríamos llenar páginas enteras y, a pesar de ello, todavía quedaría mucho por decirse; pero no queremos sino remarcar el hecho, para preguntarnos cuál va a ser, después de todo, el porvenir de la humanidad a este respecto. ¿Es que llegará a triunfar el nacionalismo, vuelto ya una mezcla insoportable de todos los fermentos "abisoles" de la especie humana? ¿O es que, tras esta postrimera etapa del nacionalismo, habrá por fin de imperar prácticamente sobre la humanidad el ideal racionalista de una comunidad universal, no ya fundada, desde luego, sobre una gama de elementos místicos, ni bajo el dogma de aspiraciones ultraterrestres, sino conforme a los postulados de la razón humana.

Ante las simples apariencias del nacionalismo podríamos ser inducidos a considerarlo como la manifiestación de una vitalidad insojuzgable y, por lo mismo, a creer que las naciones que lo experimentan acaso se hallan en un período de pleno **resurgimiento**, como suelen decirlo sus prohombres. Un análisis más hondo, empero, nos ha

permitido ya descubrir que este nacionalismo apenas es un síntoma de que los pueblos que han hecho de él una nueva religión, se hallan a punto de caer en el abismo, en uno como movimiento parabólico.

El nacionalismo de nuestro tiempo, al que se ha denominado **integral**, ha encontrado, sin embargo, unas cuantas teorías justificativas, como, por ejemplo, la del tradicionalista francés, Maurice Barrés, y, por cierto, teorías catastróficas. ¿Qué predica, pues, este nacionalismo integral? "El nacionalismo integral—dice Hayes—hace de la nación, no un medio conducente a la humanidad, no un paso adelante hacia un nuevo orden mundial, sino un fin en sí. Sitúa los intereses nacionales por encima de los intereses individuales y por encima de la humanidad entera" (1). Bien se ve, por consiguiente, que uno de sus rasgos esenciales es el intento de transformar a la **nación** en el verdadero **Leviathan**, en cuyo seno se encuentren los individuos exactamente como "gusanos en el vientre de un gigante", según la expresión hobbesiana. Intento luego contradicho por la misma teoría; porque de desenvolverlo hasta sus últimas consecuencias, tendría que llevarnos a una absorción semejante de las naciones por la humanidad, tomada esta como una meta final, lo que, precisamente, es rechazado por el nacionalismo que ve en la nación la única entidad definitiva.

Es preciso convenir en que la doctrina del nacionalismo es insostenible, a causa de su fundamentación irracional, de la que, por cierto, hace alarde tal doctrina, propugnando con Barrés que todo buen nacionalista "debe ser arrastrado por el **sentimiento** nacional como por una tempestad (2). Ello no obstante, el nacionalismo ha encontrado adeptos en la práctica, por millares, llegando a infundir en las masas la singular idea de que la nación, **su** nación, es, sino la primera entre todas, la única, buena o mala que en principio debiera subsistir. No es posible que una idea como esta logre llevar a quienes

(1) V. Hayes.—"El desenvolvimiento histórico del Nacionalismo Moderno".—Págs. 165-66.

(2) V. Hayes.—Ob. cit.—Pág. 202.

la defienden y la siguen, a la ejecución de actos heroicos; (1) pero cuando consideramos que, siguiendo una deducción bastante lógica, tal idea nos conduce a la teoría de la **nación** única en el mundo, nos vemos obligados a concluir que se refuta por sí misma **ad absurdum**.

Pero lo grave está en que el nacionalismo ha pasado ya, en la mayoría de los casos, de la teoría a la práctica. Y así vemos, por ejemplo, una Italia fascista que, envalentonada por un César teatral, con la quimera absurda de revivir los días de la Roma antigua, no vacila en calificar de menguadas y nocivas a las doctrinas democráticas, en oprimir férreamente a sus súbditos y en negar **a priori** todas las libertades públicas, dando al mundo el ejemplo, más cómico que trá-

(1) "Es al grupo nacional —dice Wormes— al que se ha querido atribuir unidad verdadera y realidad. Por muchos lados, en efecto, las naciones parecen ser individuos. Cada una de ellas tiene un nombre, una historia, rasgos mentales y materiales distintivos. Cada una forma un Estado, con un Gobierno que es su representación concreta. Cada una posee, en derecho internacional, los atributos de la persona moral. En sus relaciones con los individuos que las componen, dos grandes hechos aparecen inmediatamente. De un lado, la nación forma al individuo, le da su idioma, sus ideas, sus costumbres; le asigna un sitio por el juego de la división del trabajo, y asegura así su subsistencia, al mismo tiempo que determina y limita su acción. De otra parte, la nación sobrevive al individuo: cuando éste desaparece, ella queda; el individuo apenas alcanza un siglo de existencia, la nación puede ser secular o multisecular, del mismo modo que el individuo se rejuvenece por la eliminación de sus células antiguas y la formación de otras nuevas, la nación se rejuvenece por la desaparición de los seres viejos y la aparición de otros nuevos. Y, en un orden de ideas diferente, ¿no se ve a las naciones portarse las unas frente a las otras como verdaderos individuos? La guerra, no las vuelve a todas, amenazantes y armadas, en un alarido de furiosa cólera? Todos los miembros de una nación, en tales momentos no hacen más que uno. Todos se dejan llevar de un mismo impulso contra el enemigo común. Todos tienen los mismos cuidados dominantes, todos verdaderamente tienen una sola alma. En estos instantes trágicos y significativos, el individuo sacrifica, de buen grado, su tiempo, sus intereses, su vida al Estado a que pertenece, sin dudas ni reservas. No combate por sus bienes, por su hogar, por tal o cual persona querida. Combate por su Patria, en la cual nada distingue ya. ¿Se inmolaría por ella, si no creyese en su realidad superior?"

Véase Wormes.—"La Sociología. Su naturaleza, su contenido y sus relaciones". —Págs. 44-45.

gico, de un Estado despótico, autocracia disfrazada con la máscara de una Constitución poco digna. (1)

Y así vemos, también, una Alemania **racista** o **nacista**, que, en nombre de un ideal de raza y de cultura, harto dudoso y vacilante, atropella ésta y rescita la **lucha de razas**, se agrupa místicamente alrededor del Fuehrer, cuya gran misión histórica se reduce a destruir la gloria que la nación alemana, aunque autocrática, había sabido conquistarse en el mundo.

Facismo o nacismo, cesarismo o racismo, no son más que palabras sonoras que ocultan los desmanes imperialistas de los sombríos dictadores que, en mala hora, han logrado, por medio de la violencia y de la fuerza, adueñarse del poder, en dos países, por otro lado, dignos de mejor suerte. "Pero la historia, —dice Hans Kelsen, como refiriéndose a cuantos autócratas han surgido y surgen en el mundo—, que conoce junto a democracias desmoralizadas otras política y culturalmente florecientes, señala implacablemente al lado de figuras gloriosas, los espectros de césares envilecidos que aniquilaron sus Estados y sumieron a sus pueblos en indecible desgracia" (2).

Cuando uno mira realidades semejantes, no puede menos de preguntarse si es posible que las actuales naciones se salven, incluso en el caso —meramente hipotético, por desgracia—, de que llegaren a satisfacer las demandas racionales del hambre; o si, más bien, no van a poder librarse de la catástrofe a que ha de conducirles el nacionalismo, del torbellino en que van a verse envueltas a causa de él. Pero ya la respuesta ha sido dada.

(1) Esto que escribimos antes de la invasión a Etiopía, tiene todavía su valor ahora, aumentándose incluso los caracteres negativos, a causa de tal hecho, que constituyó un atentado contra la civilización y contra el mundo todo. "Como Bonald, —dice Hayes—, Burke y otros tradicionalistas, el facismo proclama que la base del nacionalismo se encuentra en la historia y los fascistas son intensamente anti-individualistas y anti-democráticos. El nacionalismo de los fascistas, como el de la Acción Francesa, representa una nueva síntesis. Es lo que hemos llamado nacionalismo integral".—V. Hayes.—Ob. cit.—Pág. 221.

(2) V. Kelsen.—"Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 124.

Así, pues, a despecho de las confusas prédicas nacionalistas que suelen captar a las masas con las fantásticas teorías de la grandeza de la **nación**, el nacionalismo integral, vuelto tan agresivo como el islamismo de los primeros días, no solamente no conseguirá transformar a las naciones en entidades eternizables, sino, antes bien, las desmoronará estrepitosamente. No hay ninguna exageración en las siguientes frases de Hayes, que nos ofrecen sentenciosamente la quinta esencia del nacionalismo integral: "En el siglo XX, el nacionalismo integral es esencialmente religioso, fanáticamente religioso. Las antiguas formas de nacionalismo, en especial el jacobino y el liberal, eran también religiosas. Pero si aquellas antiguas formas representan una especie de "**Nuevo Testamento**", religión de amor y de servicio, el nacionalismo integral representa un "**Viejo Testamento**", religión de dioses celosos y acérrimos que reclaman "ojo por ojo" y "diente por diente" (1).

No nos resta otra cosa que esperar el anunciado triunfo del principio racional, que, tarde o temprano, por sobre el desquiciamiento de las naciones aturdidas, habrá de realizarse, y justamente, de acuerdo con la dialéctica de la razón humana, en la forma positiva de un **super-nacionalismo** constructor, en el que resplandezcan armoniosamente la libertad y la justicia. Ya Fichte había dicho: "El objetivo de la vida terrenal de la humanidad es llegar a que en la misma se regulen según la razón y con libertad todas sus relaciones" (2). No en vano, efectivamente, la razón humana es creadora. Si "en el principio era el **logos**", verosíblemente lo será también al fin.

(1) V. Hayes.—"El desenvolvimiento histórico del Nacionalismo Moderno". —Pág. 230.

(2) — V. Schneider.—"Filosofía de la Historia". — Pág. 164-165.—Cita de Fichte.

PARTE SEGUNDA

EL ECUADOR A TRAVES DE LAS FORMAS SOCIALES

PROLEGOMENOS

Ha sido acostumbrado entre nosotros enfocar los problemas pertinentes al ámbito social con el mismo equipo conceptual que cualquiera otro orden de fenómenos, mejor dicho, sin ninguna técnica, valiéndose, a lo mucho, de nociones más o menos vagas e indeterminadas, todo lo cual nos ha dado por resultado neto una intrincada mixtura de los objetos de investigación y, por ende, la persistente transgresión de los órdenes de conocimiento. Defecto éste, fuerza es decirlo, no solamente propio de nuestro medio ambiente científico, si puede hablarse de alguno, pero también evidente en extraños centros de cultura, pudiendo por ello afirmarse que, en estricta justicia, tal defecto es más propio de una de las etapas del desarrollo científico que de los hombres de estudio de un determinado país, cualquiera que éste sea.

Puede decirse, con visos de verdad, que los estudios al respecto, producidos por autores ecuatorianos, han seguido, hasta la presente, una doble tendencia, una después de la otra, por lo que la segunda, aunque no contradictoria en esencia con relación a la primera, significa, no obstante, una reacción contra aquella, calificada de banal. Que entrambas, empero, estaban y están a alguna distancia de un ámbito puramente científico, es posible que logremos hacerlo ver en esta exposición, si bien, claro está, la primera en mayor grado que la segunda.

Indudablemente, los historiadores, los literatos y hasta los políticos ecuatorianos de la pasada centuria han apuntado ciertas observaciones, ciertos puntos salientes acerca del carácter, modalidades, costumbres, etc., de los ecuatorianos; sobre su organización social y política, sobre los antecedentes históricos de los grupos de población; en fin, sobre múltiples y variados problemas dispersos, que por lo mismo que no eran analizados desde una posición singular, no presentaban sino fases unilateralizadas de la Nación Ecuatoriana.

La iniciación de los estudios sociológicos en las Universidades ecuatorianas puede ser considerada como el factor que había de originar la producción de una apreciable cantidad de ensayos, bosquejos, consideraciones breves, etc., acerca de una multitud de temas de índole político-social. No hay que olvidar que por el mismo tiempo, y acaso con anterioridad, formóse en Quito una sociedad de jóvenes, quienes, acuciados por el ejemplo magnífico del más sabio de los ecuatorianos, afanábanse por descubrir nuevas verdades en el campo de los conocimientos históricos y arqueológicos. Empero, el matiz marcadamente histórico dado a los estudios impidió que las conclusiones —no universalmente aceptadas, por otra parte—, tuviesen alguna trascendencia sociológica. Ciertamente que el carácter propio de las investigaciones no permitía desvío alguno hacia el campo de la Sociología; mas, a decir verdad, si no se llegaba a él, no era

tanto porque conscientemente se renunciase a ello, cuanto porque se desconocían sus fronteras.

Toda esta literatura sociológica, que llamaríamos de la primera etapa, podría ser juzgada —y, en efecto, lo ha sido— de anticientífica; no obstante, creemos que en tal juicio hay mucho de verdad, pero también algo de error y, en todo caso, de exageración. Considerada desde los actuales puntos de vista metódicos de la ciencia social, evidentemente, tal producción puede parecerse superficial, enmarañada, y hasta, diríamos, **literaturizante**, siguiendo una vieja tradición de la investigación ecuatoriana, iniciada por el mismo Juan Montalvo. Considerada, empero, en función de su época, dicha producción es digna de ser tomada en cuenta, aunque más no fuera que por haber significado y significar la iniciación. Sobre todo, en nuestro concepto, de cuanto hemos dicho se desprende una verdad, que es preciso reconocerla lealmente, y es la que sigue: como hombres de su tiempo, los autores de la primera etapa estuvieron bajo la influencia directa y la decisiva hegemonía de la Sociología primeriza, que ahora, es cierto, puede considerarse superada, pero que en ese entonces fué Sociología e incluso, en un cierto sentido, puede seguir siéndolo.

Así, pues, hemos de declarar de modo terminante que si bien, claro está, en esa producción no encontramos los elementos científicos para la construcción sistemática de las formas sociales, en su aplicación al Ecuador, no dejamos de hallar en ella la, hasta cierto punto, indispensable fundamentación empírica, dicho en otras palabras, la materia social para la elaboración del contenido de esas formas.

Una segunda etapa, cuyos comienzos han de hallarse en los primeros años de post-guerra, puede decirse que extiende su dominio hasta nuestros mismos días, siendo su principal empeño —no siempre logrado, hay que confesarlo—, el de reaccionar contra la primera, mostrándose no ya solamente distanciado de ella, sino colocada en un ángulo contrario. La literatura, dentro de ésta menos abun-

dante que en la anterior, pretende revélarse como crítica de la producción primeriza y, acusándola de haberse alejado de la realidad social —expresión muy en boga en nuestro tiempo—, de no haber construido sus doctrinas y erigido sus principios sobre la base de una nomenclatura exclusivamente estadística, cifra todo su propósito en trazar tales cuadros y su mayor mérito en lograrlo.

El propósito, en sí considerado, no tiene nada de censurable. En efecto, parece imprescindible iniciar toda investigación de carácter sociológico por el establecimiento claro de las reales bases empíricas de la sociedad, a ser posible expresado en fórmulas de precisión casi matemática. Lo grave estaba y está en que los investigadores quieren detenerse allí; no parecen convencidos de que puede existir, por encima de las cifras estadísticas, una esfera en la cual todos esos elementos sean reducidos, sistemático-formalmente, a la categoría de conocimientos científicos, ni, por otra parte, llegan a descubrir su necesidad lógica. Detiéñense, por así decirlo, en el momento justo en que debiera comenzar la verdadera construcción sociológica, reduciendo, de esta manera, más involuntaria que conscientemente, su ámbito de investigación y estudio a la pura constatación de hechos empíricos. Proceden, en este caso, como el naturalista que, al observar el mundo de la naturaleza, creyera terminada su tarea con la simple verificación de los acaecimientos naturales, sin pretender construir una imagen de ese mundo, unitaria y sistemáticamente.

Pero ya desde atrás debió tenerse en cuenta que la misión propia de una ciencia como la Sociología, no era, no podía ser meramente la de describir una determinada zona del mundo empírico, —función previa, e importante, a no dudar, pero no la principal, menos la única—; sino, de acuerdo con su naturaleza, la de ofrecer una visión sistemático-formal de aquella realidad. Sólo cuando ésta es contemplada y abarcada desde una posición unitaria y específica, sólo entonces puede hablarse de una construcción cien-

tífico-social, exactamente lo mismo que sucede —**mutatis mutandis**—, en el plano de la naturaleza. De lo expuesto puede inferirse, sin mayor esfuerzo, que a lo que aspiramos en este ensayo, es a ofrecer, no una nueva y mera descripción de la realidad social ecuatoriana, sino el conjunto histórico-empírico que constituye fundamentalmente dicha realidad, descubierto a través de las formas sociales y analizado sólo desde ellas, particularmente la forma nacional.

CAPITULO I

EL ECUADOR COMO REALIDAD ETNOGRAFICA

(MATERIA)

Ensayo de una investigación empírico-descriptiva

(DESCRIPTIVA)

Del punto de vista de la naturaleza, existe una relación constante entre la tierra y el hombre, considerados ambos elementos como magnitudes de un mismo orden fenoménico. De allí que puedan ser apreciados como una unidad desde una posición científico-naturalista, unidad vital, que sólo se resuelve y se quebranta tan pronto como entra de por medio una consideración científico-social, que aísla al sér humano a fin de contemplarlo únicamente en cuanto tal, desvinculado conceptualmente de toda raíz telúrica, así como de todo contorno o **paisaje** geográfico, incluso en el sentido spengleriano del vocablo.

Naturalmente, también en el caso del Ecuador, considerado sólo desde la primera posición, ha de darse una se-

mejante unidad, la misma que aún podría tener referencias a una esfera más extensa: el Continente Sudamericano. Cada vez que meditamos sobre la realidad étnica del Ecuador, en función del suelo que la sustenta, nos asalta la idea, que es a la vez temor, de que en este ámbito terrestre ecuatoriano no va a surgir nunca un pueblo, ni un tipo humano capaz de crear alta cultura y decidido a hacerlo. Y esto, no solamente por aquellas teorías que conciben toda obra cultural, al modo de Spengler, como brotada casi orgánicamente del **paisaje**, sino, ante todo, a causa de que no existe un **paisaje**, en cuanto zona geográfica, más o menos uniforme, propicia para el desarrollo de una cultura ecuatoriana.

¿Cómo ha de conceptuarse, en este caso, lo propicio? Aunque parezca paradójico, lo propicio es lo adverso de la naturaleza. Sólo en aquellos países que hubieron de luchar contra las inclemencias de una naturaleza implacable, fue posible que el hombre, sobreponiéndose a sí mismo, se fortaleciera en la lucha y llegara a dominarla, extrayendo de ella una especie de jugo nutricio, que había de alimentar su obra cultural. La hostilidad del medio desarrolla en el hombre facultades antes al parecer inexistentes; y, sin duda, fue esta misma causa la que, recrudecida incomparablemente en las épocas primarias de la pre-historia, despertó en nuestro antepasado, sobrecogido de espanto, el fuego de la inteligencia humana.

Pero en comarcas cuyas condiciones naturales son benignas y clementes o que, al menos, no exigen el sufrimiento de una constante lucha, la vida se hace fácil y muelle, acabando por sucumbir el hombre, en medio de un bienestar, siempre relativo, pero que lo agobia. La comodidad ciertamente, es menos un ideal ambicionable que una asechancia fatal de la naturaleza. Y el territorio geográfico del Ecuador es una de estas regiones.

Trópicos y zonas templadas y frías, valles y cordilleras, costas y sierras, llanuras inmensas y regiones montaño-

sas, planicies exuberantes y mesas y mesetas, todo hay en el Ecuador y su realidad geográfica, podría decirse, compendia todas las zonas habitables de la tierra. En todas aquellas regiones, la lucha por la existencia, carga inexcusable de la humanidad, ha sido, desde que se tiene noticia hasta nuestros días, no el desesperado batallar del hombre europeo, por ejemplo, contra un mundo natural indomitable, sino una corta acometida, para la que no hacía ni hace falta desplegar mayores estrategia y táctica. Y es, sobre todo, en nuestra Región Oriental —que generalmente es considerada como inhabitable por su carácter selvático—, donde, a pesar de una vida vegetal abrumadora y de una fauna variadísima, o precisamente a causa de ellas, el hombre indio, que desde tiempos primitivos la ha poblado, como su exclusivo dueño, apenas ha tenido que esforzarse para poder mantenerse, viéndose obligado a hacer frente menos a los tentáculos de la naturaleza que a las embestidas de sus vecinos mestizos, sedicentes civilizados.

Y lo que acabamos de afirmar respecto de la zona oriental, puede hacerse extensivo, salvadas las diferencias, a las otras zonas caracterizadas en que se divide el territorio del Ecuador, particularmente a la Costa. Sin embargo, por lo que se refiere a esta última, es necesario apuntar que el concurso de otros factores desvirtúa esa letal influencia, no siendo el menos apreciable de ellos el de los repetidos y diversos mestizajes raciales verificados en dicha región.

Propiamente diferenciada de la zona oriental, así como también de la Costa, no existe sino la Sierra. Y, contra lo que podría creerse, esto es, que en ella la naturaleza al mostrarse menos generosa y más severa, ha favorecido el brote del tipo humano, creador de cultura, hemos de declarar que no sucede así, porque, como por un infortunado juego de la historia, el elemento humano que la habita y que la ha poblado desde siempre, es, a la inversa de la Costa, predominantemente indígena, fruto también de mesti-

zajes, es verdad, pero, por encima de ello, conservador de las características más típicas y, en todo caso, menos favorables del indio precolombino, tales como la inercia, la indolencia, un misticismo resignado y una carencia total de estímulos internos o auto-estímulos.

Sin duda, esta anómala situación tiende a desaparecer y ha de desaparecer algún día, pues ya es una ley reconocida de este campo que, en parte no pequeña, la historia se explica en función de la geografía; pero, en tanto que esto sea una realidad, el Ecuador ha de continuar agitando angustiosamente dentro de esta contradicción aniquilante.

Y, sin embargo, no cabe negar que ahora mismo, y que incluso desde los tiempos pre-históricos, ha sido y es la Sierra precisamente la que constituye, metafóricamente hablando, el **suelo** cultural, siquiera sea relativo, del pueblo ecuatoriano. Allí fue, en efecto, donde ya el hombre prehistórico hubo de refugiarse un día. Este hombre, con toda probabilidad, pertenecía directamente a sub-razas migratorias oriundas del Norte, acaso de Centro América, e indirectamente a la gran raza única que pobló en toda su extensión el Continente; y, más indirectamente todavía, al hombre asiático de los tiempos más antiguos, justamente al tipo de los proto-mongoles, que se esparcieron, en épocas realmente pre-históricas, unos por la China, otros por el extremo sudeste de Asia, por la actual Polinesia, verosíblemente en ese entonces tierra firme, y en fin los últimos por las nuevas tierras de la América. La trayectoria seguida por éstos parece haber sido, como por lo general, la de todas las migraciones, la de Norte a Sur.

Hemos hablado de una sola raza. Todos los descubrimientos y los estudios científicos realizados hasta aquí parecen demostrar la unidad de tipo a que pueden reducirse todos los diferentes grupos primitivos que poblaron América y que más tarde dieron lugar a la formación de más extensas sociedades. El concepto de raza, dentro de un sen-

tido antropológico, como una totalidad de hombres diferentemente caracterizados en cuanto a sus rasgos físicos, de contextura orgánica misma, y hasta en cuanto a las cualidades de orden superior, no tiene cabal aplicación en la realidad natural; y no sólo en épocas recientes y actuales, sino hasta en las más remotas de que se puede obtener resultados verídicos. "La raza —ha dicho Marett, con razón—, representa un momento de **rigidez** en el proceso evolutivo". (1). Si, pues, tomamos la noción de raza en el sentido que da Marett, habida cuenta de que tal sentido cae dentro de la acepción antropológica, hemos de convenir en que, por lo menos, es una labor hartó difícil, cuando no imposible, sorprender en la realidad empírica aquel momento culminante de la rigidez, aislándolo del proceso evolutivo.

Pero, más bien, parece lícita y preferible otra acepción de la palabra raza. De acuerdo con ella, es posible señalar ciertos caracteres como correspondientes a las diversas formaciones humanas que se han desarrollado sobre la tierra y que han venido justamente a ser consideradas como razas. Tales características diferenciales —físicas y psicológicas— han de ser, empero, tenidas más como producto de las variaciones introducidas por el medio ambiente, que de especiales calidades constitutivas de una agrupación humana. En este sentido, realmente, la raza es menos una totalidad originalmente diferente de hombres que el resultado de un proceso de acción constante de las fuerzas de la naturaleza, y más tarde de la historia, sobre el hombre. En este mismo sentido, acaso pudiera tener razón Demolins, cuando dice: "Existe una infinita variedad de pueblos sobre la superficie del globo terráqueo. ¿Cuál es la causa que ha creado esa variedad? La respuesta, en general, es: la raza,

(1) Véase Antropología.—Pág. 52.



Pero la raza no explica nada, puesto que aún está por precisar qué sea lo que ha producido la diversidad de razas. **La raza no es una causa, sino una consecuencia.** La causa primera y decisiva de la diversidad de los pueblos y de las razas es el camino que los pueblos han seguido. Es el camino el que crea la raza y el que crea el tipo social" (1). Cuando hablamos por consiguiente, de la raza única que pobló el Continente Americano, lo hacemos en este último sentido antes que en el primeramente analizado.

Esta raza **americana**, procedente, según se ha dicho, del tipo asiático proto-mongol, poseía caracteres singulares, que no se perdieron totalmente en los diferentes grupos localizados más tarde en diversísimas regiones, ni se han perdido todavía en la actualidad, en el tipo de indio que ha logrado mantenerse lo más **puro** posible, como el indio de nuestras selvas orientales. Esta raza, llegada a América, con verosimilitud, en el período **post-glacial**, evolucionó naturalmente, hasta que aparecieron dentro de ella tipos de tan avanzados caracteres biológicos, como los encontrados por los españoles al tiempo de su invasión. Y a esta **raza** pertenecía **el hombre de Alangasí**, el tipo más antiguo de poblador ecuatoriano.

El hombre de Alangasí era un habitante del altiplano, cuya existencia nómada no le permitía emprender en construcciones de ninguna clase, ni materiales, ni psíquicas, ni sociales. Según los datos suministrados por conocidos antropólogos, este hombre era dolicocefalo, de ángulo facial reducido, andaba casi desnudo, y carecía de habitaciones fijas. Vivía en cavernas naturales, por lo general en lugares cercanos a las regiones pobladas de animales. Era cazador de mastodontes, milodontes, caballos silvestres (neo-hippus), venados, etc., pero como no disponía de armas, ni si-

(1) Véase: Antropología.—Cita de Demolins.—Pág. 80.

quiera de un hacha de piedra, el gran medio de que se valía para efectuar su caza, era arrojar piedras sobre los animales que casualmente se hallasen al fondo de las quebradas andinas. Había llegado, no obstante, a conocer el fuego, único elemento cultural, primario a todas luces, de que podía disponer.

La vida errante, en hordas, impedía que apareciesen ensayos de formaciones sociales duraderas. Probablemente imperaba la promiscuidad de mujeres y el más fuerte era el jefe de la horda.

Sin duda, el tipo descrito no carecía en absoluto de inventiva, pero, a decir verdad, era notablemente reducida y estrecha, lo que hubo de reflejarse en la lentitud del proceso evolutivo de aquel tipo. Y sí, como puede suponerse y como lo hemos dejado expuesto ya, ello se debía a que la naturaleza, no obstante su relativa hostilidad, no le incitaba a aquel hombre pre-histórico a enfrentarse con ella en vigorosa lucha, ni reclamaba de él una actitud resuelta de tenaz beligerancia, fácil es darse cuenta de que esa evolución había de verificarse dentro de un período de tiempo extraordinariamente largo. A pesar de todo, el punto de partida para toda construcción etnográfica del Ecuador se encuentra en aquel tipo, existente en la altiplanicie ecuatoriana hace no menos de 10.000 años.

Dice Wolf: "Sabido es que el tiempo histórico en ambas Américas es muy corto, comparándolo con el del mundo antiguo, no precisamente porque el género humano se hubiese repartido mucho más tarde sobre América, que sobre los Continentes antiguos, sino especialmente, porque todas las naciones americanas carecían de una escritura, que con precisión hubiese transmitido los hechos y las fechas

históricas" (1). Y en verdad todo lo acaecido antes de la conquista de los Incas es ya para nosotros pre-histórico, no se diga toda la trayectoria seguida por el hombre de Alangasí, hasta llegar a producir las diversas civilizaciones que, sin duda, florecieron y se extinguieron sucesivamente en el territorio ecuatoriano.

Las noticias, más o menos evidentes, que alcanzamos a tener acerca de los pueblos que habitaban en dicho territorio no se remontan sino hasta un muy corto pasado. Sin embargo, ha sido posible hasta aquí —y cada día va siéndolo más—, reconstruir el cuadro de las innumerables tribus que demoraban en nuestro país siglos antes del advenimiento de los conquistadores peruanos.

Una descripción étnico-geográfica de las tribus ecuatorianas pre-históricas no sería exacta si no tuviéramos en cuenta la diferenciación geográfica que caracteriza tan notablemente al territorio del país, en cuya virtud nos parece justo hacerla de acuerdo con este criterio metódico.

A). LITORAL.—La región litoral parece haber servido de zona de tránsito, si no para los primitivos pobladores del altiplano (tales como el hombre de Alangasí, llegado sin duda al Ecuador por vía terrestre), al menos para las diferentes tribus que luego fueron arribando sucesivamente, con procedencia antillana o centro-americana y que, superponiéndose a civilizaciones nativas inferiores o confundándose con ellas, llegaron a determinar un grado relativamente alto de cultura, hasta la formación del Reino de Quito, el único que al parecer era un rival temible para el Imperio de los Incas (2).

La civilización de Manta es sin duda la más importante de todas cuantas se han desarrollado en la Costa ecuatoriana.

(1) Véase Jaramillo Alvarado.—El Indio Ecuatoriano.

(2) Las tribus más importantes que en aquellos tiempos demoraban en la Costa ecuatoriana eran, como se sabe, los Guancavilcos, los Atacames, Túmbez, Maya-

toriana durante el período pre-histórico. Los caracteres principales de la civilización de Manta nos dejan entrever la **maya** de la América Central. Los descubrimientos arqueológicos, la lingüística y ciertas maneras de vida social han contribuido a plantear la posibilidad de esa relación (1).

Al principio se creyó que las influencias mayas o mayoideas sólo habían alcanzado a las costas ecuatorianas y a la isla de Puná; últimas averiguaciones han puesto de relieve el hecho de que también sobre el altiplano llegaron a extenderse dichas influencias. Un reciente estudio del sabio arqueólogo citado, sobre las civilizaciones de Imbabura y Carchi (Sierra norteña) hace resaltar dos conclusiones importantes: 1^a) la existencia de un parentesco entre determinadas capas de las poblaciones aborígenes de las dos citadas provincias actuales; y 2^a) la existencia de un marcado influjo de elementos mayas en las mismas, de modo

wikas, Machalas, Mantas, Caras, etc. De entre ellos sobresalen las dos últimas, la de los Mantas por haber llegado a producir una civilización bastante apreciable y la de los Caras por haberse extendido de un modo dominador por sobre el altiplano. Todas estas tribus, por otro lado, eran oriundas de nacionalidades centro-americanas, acaso de procedencia maya o mayoide, como lo entreviera ya González Suárez y como lo afirma en la actualidad, entre otros, Max Uhle.

(1) No podríamos aseverar, eso sí, con toda precisión a cuál de los tres últimos grados señalados por Max Uhle haya de corresponder la civilización de Manta; pues no hay que olvidar que efectivamente, según el expresado autor, "se distinguen cuatro grados o períodos en la introducción de tipos de civilizaciones de carácter centro-americano en las costas ecuatorianas: a) uno de carácter pre-mayoide, principalmente chorotega; b) otro con las formas iniciales de la gran civilización maya centro-americana; c) otro correspondiente en su característica de tipos a las civilizaciones contemporáneas con las grandes ciudades del primer imperio maya; y d) otro con influencias de ciertas civilizaciones sub-mayoideas formadas entre poblaciones originalmente menos civilizadas con elementos mayas en la parte Sur de la región centro-americana.

especial en la provincia de Imbabura, en la que se han encontrado vestigios del más puro carácter maya (1).

El habitante pre-histórico del litoral ecuatoriano se hallaba aproximadamente al nivel que sus contemporáneos de las demás regiones costaneras, especialmente del Perú, habían logrado obtener. Nuestro antepasado, según podemos colegir por los datos de la tradición histórica, vivía diseminado en grupos y conglomerados de orden secundario, bajo la autoridad despótica de reyezuelos de origen divino y sobrenatural, en cuyas manos residía casi siempre el conjunto de todas las funciones de la tribu, desde la facultad de servir de intermediario y oficiante entre sus subordinados y los dioses, hasta la menos humana de disponer de las riquezas de éstos y de los bienes y las vidas de aquéllos.

Si miramos de un modo global, además, la organización social se revela claramente como una organización de trama religiosa. Apenas hay necesidad de insistir sobre el hecho, científicamente subrayado, de que las comunidades primitivas se tejen siempre alrededor de una trama de tal clase, toda vez que el imperio de las fuerzas místicas en ellas parece ser omnipotente. En consecuencia, las comunidades pre-históricas que nos ocupan no podían menos de estar sujetas al cumplimiento de tal regla, siendo, como no es posible negarlo, característicamente primitivas. Y si por acaso alguien se permitiera todavía dudar de la veracidad de esta suposición, no tendría sino que recordar las formas que revestía el sentimiento religioso en la vida de esas co-

(1) Las tribus del Litoral ecuatoriano se caracterizaban ya como tipos de cráneo ancho, aunque probablemente todavía existían tipos mesocéfalos, sobre todo entre las mujeres, pues es una regla general que la evolución orgánica del hombre va siempre más de prisa que la de la mujer. "El reemplazo —dice Max Uhle—, de los cráneos de tipo largo originales se hizo en esta región durante los primeros siglos de nuestra era, por observarse de esta manera en las sepulturas del mismo tiempo".

comunidades para desvanecer sus propias dudas. El culto rendido a aves y animales, inclusive al mar, en determinados puntos; la estrictez de las prácticas y la coerción constante de ritos numerosos y de interés vital; las leyendas fabulosas acerca del origen animal, vegetal, etc., de cada grupo y la veneración respetuosa concedida al jefe, en su calidad de "**depositario**" de las fuerzas colectivas y de centro de gravedad de la vida social toda, son caracteres que nos comprueban suficientemente que aquellos grupos humanos se hallaban sometidos a un régimen social y religioso de innegable **totemismo**.

El totemismo, (1) como sistema de organización colectiva, ha prestado, según lo dice Frazer, "grandes servicios a la causa de la humanidad", y, a no ser por él, no se sabe cómo hubiese podido ésta llegar a formas mucho más avanzadas y racionales, menos instintivas por lo tanto, de relación social. Acompaña, es verdad, como fenómeno constante a grupos colocados en un nivel relativamente bajo de cultura humana, pero no hay que ver en ello un motivo de inferioridad esencial; pues el totemismo, dentro de su respectivo orden de relación, desempeña una función sociológica tan valiosa como la del Estado o de la Iglesia dentro de los suyos.

Evidentemente, las comunidades pre-históricas de nuestro litoral no habían de librarse del influjo del sistema totémico; y, puesto que el totemismo supone necesariamente la existencia de vínculos estrechos entre los miembros de un mismo **clan** totémico, y, por ende, laxitud de relaciones, con los grupos extraños, hemos de concluir que son ciertas aquellas tradiciones según las cuales las tribus primitivas de la costa ecuatoriana habrían vivido en medio de una permanente lucha entre ellas mismas y, con mayor razón,

(1) Véase Lévy-Bruhl, Durkheim, Blondel, Besson, etc.

con las demás, a trueque de poseer cada cual una cohesión interna verdaderamente inquebrantable (1).

Pero no basta ver en el totemismo un sistema puramente religioso, ni sustentado sólo por elementos místicos, si bien estos sean los sobresalientes. En el fondo, implica también una cooperación social para fines económicos, entre ellos la conservación misma del grupo, y aun cuando podría argüirse en contra diciendo que en no pocos casos los miembros de un mismo clan totémico suelen hallarse esparcidos entre diferentes grupos tribales y, por ende, no conviven materialmente, siempre quedará como un hecho inconvencible el que en sus orígenes la organización totémica presupone, no tan sólo un parentesco de los miembros del clan con determinada especie animal o vegetal, y entre ellos mismos, sino además, la vigencia de deberes prácticos de ayuda mutua entre los hipotéticos parientes, sobre todo si se acepta la explicación aducida por algunos teóricos del totemismo (2), en virtud de la cual éste no habrá sido otra cosa que la manifestación elevada de una especial técnica de cooperación económica, motivada y determinada por las reales circunstancias externas y condiciones del medio en que se ha desenvuelto un grupo dado (3).

Y este principio general se ve no menos comprobado en el caso presente de los grupos totémicos de nuestra prehistoria, pues, por lo que se sabe, la economía, incipiente y primitiva desde luego, de cada uno de ellos, era de naturaleza comunal, carácter inherente al tipo primitivo de

(1) Véase González Suárez y el testimonio de numerosos cronistas.

(2) Véase Besson, Freud, etc.

(3) "La religiosidad es, —dice Haberlandt—, en los primeros tiempos, una manifestación práctica y se exterioriza en una reunión de actos que afectan a la vida y al sistema de intereses de los pueblos. Tal es el culto entre los pueblos primitivos" —Véase "Etnografía".—Pág. 168.

economía (1), propio de las organizaciones sociales totémicas y, en general, de todas las comunidades humanas primitivas.

B). SIERRA.—Desde cuando vivió en la zona interandina el hombre de Alangasí, supuesto primer representante de la especie en territorio ecuatoriano, hasta cuando en aquella misma zona llegaron a existir grupos aborígenes notablemente adelantados, sin duda hubo de transcurrir muy largo tiempo. Y quién sabe cuáles hayan sido durante esta época, el juego de las diversas civilizaciones rudimentarias y la trayectoria recorrida por el tipo humano más antiguo (2).

Las civilizaciones desarrolladas por las tribus interandinas, en especial por los Cañaris, parecen haberse elevado en cierto tiempo a un alto nivel, acaso más alto o por lo menos igual al que alcanzaron las primeras civilizaciones de la Costa, como la de Manta (3).

(1) Por lo demás, según toda probabilidad, los tribus y agrupaciones de la costa ecuatoriana eran, de conformidad con ciertas influencias mesológicas recibidas, no tanto del tipo de agricultores sedentarios, sino, más bien, de comerciantes nómadas, si bien ha de entenderse aquí este vocablo en una significación muy restringida.

(2) Sólo se sabe que hasta el Siglo X de la Era Cristiana, las principales tribus que habitaban en la Sierra eran las siguientes: Coranquis y Otavalos, Cayambis, Quitus, Llaclacungas, Puruhúes, Cañaris, Paltas y Zorzas. Todas éstas, sobre todo las de los Puruhúes y Cañaris, parecen ser procedentes, asimismo, de sub-razas del Norte, probablemente de un modo directo de la gran familia Chibcha, e indirectamente del mismo punto de partida de las de la Costa: los pueblos de tipo maya de las regiones centro-americanas.

(3) Max Uhle nos dice: "Las civilizaciones de la Costa representan en sus tipos más antiguos un nivel de cultura tan alto, como casi todas las desarrolladas en el lado Oeste del Continente americano, debido a las nutridas relaciones que mantenían con países centro-americanos. Las primeras de la Sierra reflejaron, por eso, en muchos rasgos, el estado alto de las primeras civilizaciones ecuatorianas".— Véanse diversos trabajos del citado autor.

La existencia de los Caras, en la Sierra, y del Reino de Quito, del que se habrían apoderado los Caras y al cual habrían logrado impulsarlo con verdadero ímpetu, ha sido, según parece, negada o por lo menos puesto en duda durante algún tiempo. Es, sin embargo, innegable el advenimiento de una última gran invasión a la sierra antes de la conquista incaica. Esta invasión, por otra parte, pudo no ser distinta de las anteriores. Habrá traído la misma procedencia; ya algunos han señalado un posible parentesco de los Caras con los mismos Quitus; habrá tal vez avanzado desde la Costa, dejando en ella pequeñas tribus o agrupaciones a fin de mantener una especie de contacto; habrá sido por último, acaso una gran civilización sub-mayoi-de desprendida de las regiones centro-americanas. La verdad es que esta última invasión parece haber sido la más fuerte (1).

Si los lazos que unían a las tribus del interior entre sí eran algo débiles, mayormente lo eran aquellos que les unían con los de la Costa. Cada una de ellas mantenía una relativa autonomía, compatible sin embargo con un sistema de alianzas y vinculaciones federativas. Examinando de un modo más concreto su sistema de organización social, se descubre, de igual manera que en la Costa, que se halla regido por los principios del totemismo, como nos lo demuestran, por ejemplo, el caso de los Cañaris con su culto a las guacamayas (V.—González Suárez)² y el de los Puruhás con el suyo a los nevados. El fenómeno anotado es

(1) "Parece que los Caras —afirma Enrique de Gandía— traían su procedencia de los Caribes, conjeturados como antropófagos por los conquistadores, siendo así que, según toda probabilidad, los Caribes desconocieron la antropofagia".— Véase "Historia Crítica de los mitos de la Conquista Americana.—Pág. 47 (Nota).

Todos estos pobladores del altiplano eran, como los de la Costa, tipos braquicéfalos; todavía más, en los últimos tiempos anteriores a los Incas, llegaron a una hiper-braquicéfalia, hace unos 700 u 800 años.

perfectamente comprensible, si recordamos que las comunidades de la Sierra, no menos que las del Litoral, encontrábase encuadradas dentro de moldes de primitividad, por mucho que respecto de etapas históricas anteriores apareciesen como más adelantadas.

El primitivismo, dicho sea de paso, no ha de juzgarse ajustándose a criterios exclusivamente cronológicos; todo lo contrario, para aprehender correctamente la esencia de este carácter humano correspondiente a una etapa de cultura, no hay que perder de vista la posibilidad de subsistencia a través de los tiempos de un mismo antiguo y pobre estado cultural, incluso junto o por debajo de otros más recientes y más ricos. Es por ello por lo que existen pueblos, cronológicamente, mejor dicho biológicamente, viejos y que, no obstante ello, apenas si han salido de la órbita primitiva de cultura, y a la inversa; probándonos estos hechos la diferencia de capacidad de progreso de los grupos humanos, debida, especialmente, a la acción del medio circundante, ya que, del punto de vista de la naturaleza, todos ellos poseen fuerzas evolutivas idénticas.

Diríamos, en suma, que, así como en la base de toda **evolución** están la necesidad y la inflexibilidad de la ley natural, en la base de todo **progreso** está lo que Marett ha llamado la "inventiva" y, puesto que ésta supone un margen más amplio de posibilidades, en cierto sentido, el cumplimiento de una ley social. "Al poner, —expresa por eso el autor citado— la inventiva en el primer peldaño de la escala de condiciones, rompo deliberadamente con la opinión de que la evolución humana es un proceso puramente "natural". Claro es que la palabra "natural" puede usarse con tanta amplitud y vaguedad que abarque cuanto ha sido, es o pueda ser. Sin embargo, si se usa de manera que excluya lo "artificial", dispuesto estoy entonces a decir que la vida humana es eminentemente construcción artificial (criterio de progreso); o, para decirlo en otras palabras, obra de arte, consistiendo precisamente el rasgo característico

del hombre en que es el único entre los animales que sea capaz de arte" (1).

C). REGION ORIENTAL.—Los pobladores de la selva han permanecido hasta la presente estacionarios desde todo punto de vista (2). Desde la configuración del cráneo, desde las características externas del rostro y la piel, desde las costumbres —rudimentarias, bárbaras aún—, hasta sus maneras de vida social, sus concepciones religiosas y políticas, revelan que el jibaro o el yumbo, el indio del Oriente en general es el último representante de una etapa humana hace muchísimo tiempo superada en otras partes y, por lo mismo, casi inexistente en la realidad actual.

Hay principios generales de cuya verdad es permitido dudar, al menos hasta que se reciba una comprobación casi palpable de ellos. Aquel principio antropogeográfico según el cual el hombre, ya particularmente, ya en grupo, se halla determinado, condicionado en gran parte, de modo objetivo, por las circunstancias exteriores que le rodean, podrá parecer a simple vista discutible; pero la verdad es que si miramos a través de este criterio la realidad de las

(1) Véase Antropología.—Pág. 124.

(2) Las tribus que han poblado aquella región desde tiempo inmemorial parecen haber sido varias, entre las cuales sobresalen los jibaros, los záparos, los pacamaros, macas, quijos y yaguarzongos. Estas tribus probablemente han arribado al Oriente trasponiendo la Cordillera de ese lado, es decir, en migraciones oriundas de la Sierra, aun cuando cierta hipótesis quiere también hacerlos arribar por la vía del Amazonas. Los jibaros realizarían estas migraciones en épocas antiquísimas, acaso presionados por tribus más civilizadas. Pues no hay que perder de vista la hipótesis de Max Uhle, según la cual "puede considerarse como seguro que al principio ocuparon hordas de la familia jibara grandes trechos del Interior y de la Costa". Igual o parecida suposición fué también defendida por González Suárez, quien llega a insinuar para los jibaros el mismo origen de los quitus. — (Véase Atlas.—Texto.—Pág. 28).—Los yumbos, en cambio, habrán emigrado al Oriente en tiempos posteriores. "Quizás son —dice Jaramillo Alvarado— vástagos de ciertas familias que, como las del pueblo de Pimampiro, se internaron por diversas causas en la montaña".—(Véase El Indio Ecuatoriano).

relaciones del habitante del Oriente con su selva, habremos de concluir que por lo menos esta vez el principio antes enunciado no puede ser tachado de falso.

Aquella antítesis que suele plantearse entre Naturaleza y Sociedad, parece no poder darse, al menos hasta la presente, en nuestra zona oriental. Y si ya, en el examen de la zona interandina, los rasgos todos característicos de la vida humana de aquel tiempo nos revelaban la persistencia de un estado psicológico-cultural primario como es el primitivismo, por lo que se puede afirmar que prevalece en ella la evolución sobre el progreso, al realizar igual examen respecto del Oriente, estamos en el caso de concluir que hasta la evolución parece haberse detenido allí, si tal cosa no implicara una afirmación en extremo cuestionable.

Basta recordar, en efecto, que ya los mismos incas, incluso tras de haber sojuzgado y vencido gentes y tribus tan bárbaras como las que demoraban al Norte del actual Perú y al Sur del mismo, no se atrevieron o no quisieron, en todo caso no llegaron, a emprender la dominación de las tribus orientales trasandinas, siguiéndose de aquí que si bien tales tribus lograron mantenerse en un estado de salvaje independencia, también se vieron, a causa de ello, condenadas a no poder salir de su lamentable situación de barbarie y, lo que es peor, de estancamiento cultural.

Quien pueda saber, a ciencia cierta, cuál haya sido el género de vida de aquellas hordas, sus verdaderas concepciones y creencias, sus costumbres e ideas religiosas y morales, es muy difícil de decirlo y sin duda, no habiendo posibilidad inmediata de esclarecer todo eso, parece que toda una época de aquel sector de población ecuatoriana, estuviere malhadadamente perdida para el conocimiento histórico. No obstante eso, hay una posibilidad teórica que puede permitirnos penetrar en ese campo y realizar en él algunas deducciones, y ésa es la de que nos es dable, al menos, poseer determinados conceptos generales de los rasgos de vida social humana característicos de la etapa pri-

mitiva, de cuya aplicación práctica a una determinada y circunscrita experiencia, —la misma que suele poner de relieve las conclusiones pertinentes a cada caso concreto—, podemos estar ciertos.

De consiguiente, si verificamos operaciones de esta naturaleza, al trazar una descriptiva de la zona oriental, no será aventurado el indicar siquiera los principales caracteres de la vida humana pre-histórica de dicha zona, entre los cuales consignaríamos al menos, la agrupación en hordas de vida errante, imprecisas y fácilmente disgregables; un abandono total y resignado a las fuerzas de la naturaleza; la carencia de inventiva y, por ende, del sentido de la lucha por la existencia, hasta tal extremo esto que la vida se convierte en fatal y pura inercia ante el dominio de la naturaleza; la presencia de un sentimiento religioso vago y no sistematizado todavía que da por resultado el apareamiento de un régimen de convivencia humana mal organizado, irregular y deleznable, con matices totémicos, es cierto, pero de un totemismo tan poco comprendido y practicado cuanto más quebradizo y con facilidad cambiante; una **técnica**, —entendiendo por esta palabra todas las conquistas alcanzadas por el grupo—, tan poco desarrollada que a la menor embestida de la "materia bruta" de la naturaleza, claudica y se derrumba estrepitosamente, dejando al sér humano, en lo profundo de su etapa salvaje abandonado; una inmersión, en fin, del hombre en el reino natural, que sólo dentro de los cuadros de éste puede ser concebido y estudiado aquel, haciéndose de este modo ostensible aquella verdad de que el hombre y la vida humana en general, en tanto escapan a los cuadros de la naturaleza y a las leyes respectivas, formando así el objeto de una rama científica diversa y especial, en cuanto la insurgencia del hombre contra aquella (¿el pecado original?—Véase Hauriou) es tomada como un inexcusable punto de partida, acaso no tanto histórico, sino más bien conceptual.

Es sin duda todo esto lo que debió haber tenido en cuenta Keyserling cuando en sus "Meditaciones Suramericanas" expresó que todo nuestro Continente, no sólo sus regiones salvajes, es, aún en nuestros mismos días, el mundo del tercer día de la Creación, es decir, entendiendo esta frase, en su sentido más profundo, **tierra** bárbara, tierra salvaje, "**terra inmatura**", en cuyo seno parece no haber surgido todavía el hombre creador.



Un notable teórico de las razas, Ludwig Gumplowicz, (1), ha ideado una teoría materialista del Estado, suponiéndolo originado de un hecho de poder y construido siempre sobre la base de una constante acción directa de un grupo racial sobre otro, esto es, sobre una permanente lucha de grupos, habida cuenta de la distinción fundamental de las razas en superiores e inferiores. Tal teoría no tiene para nada en cuenta, es cierto, el criterio diferencial que permite deslindar los campos de la ciencia natural y de la ciencia social, por lo que concluye por ser eminentemente naturalista; pero, a pesar de ello, ha prestado y presta importantes servicios a esta última, por lo mismo que se esmera en ofrecer una cabal descripción histórico-empírica del Estado, como de todas las organizaciones políticas en general, lo cual si desde el punto de vista de la descriptiva resulta sin vacíos, a través de una investigación científico-social puede por lo menos resultar provechoso, en cuanto también para ella es necesario no desentenderse de la realidad empírica tal como se presenta de hecho.

(1) Véase: Derecho Político Filosófico y otras obras.

Sin duda, la teoría mencionada ofrece muchos puntos vulnerables; sin duda, también, no ha logrado eludir los cargos de unilateral, incomprobada y tendenciosa que, acaso con razón, se le han dirigido; sin duda, por último, como teoría del Estado, se revela manifiestamente insuficiente. Pero cuando se trata de realizar una investigación empírico-descriptiva de una realidad determinada y, sobre todo, de una realidad como la ecuatoriana, en su etapa proto-histórica, y aún a través de todas ellas, reconocemos de buen grado que tales doctrinas naturalistas son, si no las que han de suministrarnos los cuadros científicos propios y adecuados al examen, al menos las que han de prestarnos valiosas sugerencias para una mayor exactitud del mismo.

Sea de todo ello lo que fuere, el hecho es que si dirigimos la mirada hacia todas las etapas históricas del Ecuador, —y hasta podríamos hacer extensivo este miraje a todos los pueblos de la tierra, cual más, cual menos—, y procuramos indagar por una última ley, más natural que social, más causal que teleológica, que hubiese gozado, por así decirlo, de cumplimiento y vigencia permanentes y eficaces, a través de aquellas etapas de la historia, no hay más remedio que acudir a la interpretación naturalista de ella, ora se quiera ver en la "lucha de razas" (Gumplowicz), ora en la "lucha de clases" (Marxismo), ora en ambas, —pues, a nuestro entender, es posible una posición dentro de la cual la primera se halla subsumida en la segunda—, el verdadero eje del suceder histórico, en demanda de la citada ley.

Por el momento, queremos intencionadamente valer nos de la primera suposición materialista, aún reconociéndola ineficaz para dar de sí una satisfactoria teoría del Estado, lo que quiere decir que nos valemos de ella, no en cuanto tal, sino como una explicación genético-causal de la historia, utilizada ahora por nosotros ocasional y premeditadamente, con el fin de mirar a través de ella el suce-

der histórico ecuatoriano; nos servimos de ella como de una armazón científica, que la conceptuamos defectuosa sin duda, pero particularmente aplicable al caso concreto que estudiamos.

Pues bien, aquella última ley de incontrovertida vigencia sobre la realidad empírica de la historia ecuatoriana, no es otra que la implícitamente contenida en la teoría sociológico-naturalista de la lucha de grupos, como si efectivamente pareciese que, a lo largo del devenir histórico ecuatoriano, una nueva etapa de civilización, y hasta puede decirse un nuevo Estado, sólo surgiesen como una consecuencia de la verificación concreta y repetida de aquella ley, es decir, a consecuencia de una "lucha de grupos" —y, hay que confesarlo, al menos en cuanto a nosotros, casi siempre grupos diferenciados racialmente—, que, en última instancia, implica teóricamente y acarrea en la realidad la efectiva "dominación" del uno sobre otro u otros, en otras palabras, la "dominación, progresivamente organizada, del hombre sobre el hombre", como dijera textualmente el mismo Gumplowicz.

En efecto, mirando retrospectivamente, podemos descubrir que la historia ecuatoriana, único sector al que por ahora queremos referirnos, ha sido tejida sobre la trama de una serie de luchas de grupos, que han terminado en sucesivas conquistas, en dominaciones absolutas, así la española sobre los incas, como la de éstos, a su vez, sobre los aborígenes ecuatorianos; y, puesto que nada certero es posible saber de los tiempos pre-históricos, cabe al menos inducir que en el transcurso de ellos, las luchas no habrán dejado de ser menos tenaces, ni sobre todo menos frecuentes, si juzgamos por la proto-historia y por la historia.

Como una gran planicie abierta han ido sucediéndose en tierra ecuatoriana, de modo especial en su zona interandina, uno tras otro, los montículos de las diversas civilizaciones y de los diversos Estados, (sentido lato) unos y otras obra, más evolutiva y causal que de progreso teleológico,

por lo que descubrimos que, aunque parezca extraño y algo paradójico, nuestra historia, al menos hasta hace cosa de un siglo, parece ser menos una historia espiritual, historia propiamente dicha, historia como realización de valores, historia cultural, que una historia natural del hombre ecuatoriano, historia natural del Ecuador, incluso naturaleza y hombre en una sola realidad.

Una de esas conquistas, la de los incas del Perú, realizada aproximadamente unos ochenta años antes de la venida de los españoles, es justamente la que abre las puertas de la proto-historia, por lo que, tras de haber rozado los temas pré-históricos, creemos del caso detenernos un poco más en ella.

Los incas peruanos han sido objeto de una literatura valiosa y abundante. Es de todos los pueblos sudamericanos aborígenes probablemente el mejor estudiado y probablemente también el que a mayor estado de civilización lograra elevarse, sobrepasando a todos sus congéneres en técnica y en espíritu, si bien este último en un sentido relativamente limitado. Después de largas discusiones tendientes a averiguar el origen étnico de los incas, llegóse a insinuar la teoría de una posible procedencia ecuatoriana de los peruanos y, por ende, de una estrecha relación entre los conquistadores incas y los conquistados shyrís, caras o quiteños. Hoy, mantiénese cada vez con más verosimilitud la inquietante opinión de que la civilización inca se derivó de más antiguas civilizaciones ecuatorianas (1).

Además, son las ciencias las que van comprobando

(1) Si a esto se añade la hipótesis ya enunciada de una vinculación existente entre los caras y los quitus, estarán por un lado en camino de ser una verdad las relaciones hechas por el *quipocámayoc* Cotari, hasta ahora consideradas como leyendas; y por otro, aparecerá el suelo ecuatorial como la auténtica fuente primaria de la cual habría surtido la más importante y atractiva de las civilizaciones sudamericanas.—Véase Max Uhle.

tal posibilidad. Es la lingüística la que nos va descubriendo que el **quechua** (idioma oficial peruano), no era sino un dialecto de la lengua primitiva hablada en lo que ahora es territorio ecuatoriano. En cuya virtud pudo decir Tschudi: "Mis investigaciones me han llevado a otro resultado, y juzgo que las formas más antiguas que se han conservado (del quechua), a pesar de las influencias colonizadoras del dialecto del Cuzco, bajo el inca Atahualpa, están en el distrito de Quito, por lo que estimo este último dialecto más antiguo que el del Cuzco, lo mismo que el dialecto Chinchaysuyo. Según mi opinión, el pueblo que hablaba quichua vino del Norte al Sur, extendiéndose por las planicies situadas entre los Andes y el Marañón superior, avanzando en seguida hacia Huaraz, y siguiendo paulatinamente hacia el Sur. Siguiendo la planicie interandina, llegó finalmente a la ribera Norte del lago Titicaca. Aquí encontró el avance un momentáneo fin, pues los alrededores estaban habitados por valientes tribus, que le impedían valerosamente seguir más adelante. **Con el final de esta peregrinación nace el mito incaico, lo mismo que la dinastía de los Incas, que se extendió por conquistas hacia el Sur y nuevamente hacia el Norte**" (1).

Cualquiera que pueda ser la opinión definitiva sobre esta materia, que por hoy apasiona vivamente a investigadores ecuatorianos y peruanos, lo que nos interesa particularmente es que la civilización peruana al tiempo de realizarse la conquista del Reino de Quito (por antonomasia), hallábase en el más alto grado de su esplendor, como quiera que aquella misma conquista sólo pudo ser verificada en tal virtud. La conquista del Reino de Quito fué la más importante, más onerosa y la última que realizaron los Incas, siguiendo una especie de plan expansionista del Imperio.

(1) . Véase Jaramillo Alvarado.—El Indio Ecuatoriano.

"El Cuzco —afirma L. Baudin, el autor de la "Vida de Francisco Pizarro"— es la Roma de la América del Sur. Las razas se han sucedido sobre esta tierra y cada una de ellas ha construído sus monumentos, junto a los vestigios de sus antecesores y a menudo sobre las ruinas mismas del pasado" (1). Acaso más que por esto, que desde luego no deja de ser verdad, el Cuzco puede muy bien ser comparado a Roma, y a la Roma antigua preferiblemente, por su afán de conquistar y sojuzgar pueblos y por el sistema de realización de sus conquistas.

Podría trazarse un paralelismo, —supuestas, claro está, las diferencias fundamentales—, entre Roma y el Cuzco. Como el Imperio romano, el de los Incas surge prestigiado de leyendas y de mitos; como Roma, el Cuzco es en los comienzos nada más que una ciudad entre otras; como Roma, el incanato va ensanchando sus fronteras a medida que va subyugando hábilmente a los pueblos colindantes; como los romanos, los incas son valientes guerreros, benignos cuando se les acata dócilmente y terribles cuando se les resiste con porfía; como Roma, el Imperio llega a dominar el mundo (siquiera sea el mundo sudamericano, más o menos civilizado), haciendo del Cuzco precisamente lo que su nombre entraña: "El ombligo del Universo"; como Roma, tiene el Cuzco días gloriosos y fastos memorables, sobre todo cuando, al igual que en Roma, vuelven los conquistadores cargados no menos de los despojos de las victorias que de las maldiciones de los pueblos vencidos; como en la Roma de Augusto, en el Cuzco de Huaynacápac se llega al máximum de autoritarismo despótico y de centralización administrativa, todo lo cual se corona con la transubstanciación mística del Emperador en dios

(1) Véase: "La Vida de Francisco Pizarro".—Pág. 157.—Véase, además, "El Imperio de los Incas".

visible; como Roma, en fin, el Incazgo experimenta también una repentina crisis que se patentiza en las luchas intestinas y en un posible abandono de los antiguos mitos. Y para que nada falte al cuadro, también, como las invasiones de los bárbaros sobre Roma, caen los invasores españoles sobre América del Sur, quienes si no eran bárbaros, no por eso dejaron de ejecutar actos de barbarie, en nombre de un rey que nada sabía y en nombre de Cristo, que precisamente había enseñado todo lo contrario.

Hay quienes, como el distinguido arqueólogo ecuatoriano, Jijón Caamaño, se inclinan a sostener que el crecimiento del Imperio fué rápido en exceso, casi "repentino", diríamos, empleando su propio término, afirmación que unida a aquella otra de que la cultura andina, al siglo XVI, era una civilización en la postrer etapa de su desarrollo, en el "ocaso" (1), parece encerrar la idea de la muy corta duración del Imperio incaico, de lo que en lógica corriente habría de desprenderse que, —pues el tiempo había sido tan escaso—, las mejores obras de civilización en general, no se deben propiamente a los incas, sino más bien a civilizaciones pre-incaicas, habiendo venido aquellos a rematar, como si dijéramos, un proceso de cultura, en el cual su participación habría sido secundaria, y, en todo caso, destinada; a coronar es cierto aquel proceso, pero, por lo mismo, también, a liquidarlo (2).

Como para reforzar esta opinión se argumenta en el sentido de que, "mirando ya no el panorama reducido de la historia del incario, sino uno más vasto", "se observa que la civilización andina, que es una había llegado al tiempo de los Incas a su última faz de desarrollo, a la madurez completa en la que la plenitud de las formas,

(1) Véase: "Los Orígenes del Cuzco".—Pág. 98.

(2) Véase: "Los Orígenes del Cuzco".—Págs. 91 y siguientes.

había dado de sí cuanto susceptibles eran de dar" (1), argumentación con la que quiere ponerse de relieve de modo principal el que, habiendo tenido el Imperio un crecimiento tan violento, estaba llamado —toda vez que, siguiendo una ley incuestionable de la historia, un reino así formado tiene también un rápido descenso—, "a fraccionarse en breves términos" y, digamos de una vez, a desaparecer ya en los días mismos de la invasión española. De donde habría de deducirse en buena lógica —y, acaso, es ésta la última y preciada conclusión a la que se quiere llegar— que los conquistadores españoles de ningún modo pueden ser considerados como responsables del aniquilamiento de un Imperio que ya por sí mismo se hallaba aniquilado.

Respetamos la opinión emitida por el mentado autor, partidario como se ve de la escuela del virrey Francisco de Toledo, una de las dos en que, según él mismo afirma, Méans ha clasificado a los diversos comentaristas de estos tópicos. Y la respetamos por la reputación de que goza quien la sustenta, así como también porque se apoya para ello, en parte, sobre razones de carácter arqueológico, terreno inexplorado para nosotros. Pero justamente por esto debemos declarar que, si bien en este sector científico no penetramos voluntariamente, por lo que dejamos a salvo la opinión debatida, en cuanto sustentada por pruebas arqueológicas; en cambio, las pruebas tomadas de otros órdenes científicos no parecen poder escapar igualmente a una crítica parcial.

Así, por ejemplo, creemos con razón que si intencionadamente dejamos de mirar el Imperio incaico, como campo delimitado y circunscrito de investigación, para mirarlo como parte de un todo mayor, como una civilización o,

(1) Véase: Jijón Caamaño —Ob. cit.—Pág. 97.

mejor dicho, etapa de civilización, integradora de un totalitario proceso de cultura, y, por lo mismo, sólo en función de éste explicable, comprensible y posible objeto de estudio, (en estricto sentido, este es el carácter de toda posición encuadrada más dentro del campo de una filosofía de la historia que en el de cualquier otra ciencia descriptiva, como la etnografía o la arqueología, por ejemplo), está claro que el Imperio (o cultura incaica), que considerado desde otro punto de vista, podría aparecernos como algo autónomo, como un todo él a su vez, se nos ha de presentar apenas como un efímero proceso parcial subordinado a un proceso totalitario de cultura. En suma, pues, el que la civilización incaica se nos aparezca como un todo o como algo parcial dentro de un todo mayor, sólo depende, en último término, de la mayor o menor perspectiva histórico-filosófica de la posición desde la que se la observe, añadiendo, aquí, de nuestra parte, que incluso todo el proceso cultural andino, al ensanchar la posición contemplativa a límites históricos más amplios, vendría también a ser considerado, con perfecto derecho, sólo como uno de tantos procesos parciales integradores del proceso universal de la cultura humana.

Por otro lado, aquello de las supervivencias de los "idiomas locales" y de las creencias y ritos religiosos pre-incaicos, no tan sólo en el Reino de Quito sino también en las mismas regiones del Perú, —que se presentan como hechos que prueban la "corta duración del Imperio" y, lo que interesa más, el que éste al tiempo de la conquista española estaba ya en trances de hundimiento definitivo—, juzgamos que no habla nada en favor de tales hipótesis; ya que, tanto por lo que se refiere a los idiomas como por lo que se refiere a las religiones locales, las pruebas históricas parecen más bien demostrar que, no obstante largas dominaciones, puede seguir coexistiendo al lado del idioma y religión oficiales del pueblo conquistador. Así, concretándonos al caso de los idiomas, podemos recordar cómo las len-

guas dravídicas de la India subsistieron durante mucho tiempo (y aún subsisten ciertos dialectos), a pesar de la secular dominación de los arias védicos que hablaban el sánscrito.

Y si no se quiere aceptar esta prueba, al menos habrá de aceptarse —aún en el caso de suponer que en verdad la desaparición de los idiomas locales probase la permanencia prolongada de una dominación— el que nosotros deducamos que si “los pueblos bilingües, de la época de la conquista, un siglo más tarde, sólo hablarían la “lengua del Inca”, el quechua”, (1), ello sin duda era debido a algo más que a la prédica insuficiente hecha por doctrineros y frailes, esto es a una influencia lenta pero eficaz, que había venido ejerciendo el dominador incásico desde algún tiempo atrás.

Iguales o parecidas clases de pruebas pueden aducirse por lo que respecta a las religiones; puesto que, efectivamente, de una parte, nos bastará recordar cómo las religiones nativas del Japón y de China, pongamos por caso, el **sintoísmo** y el **taöismo**, coexistieron perfectamente y coexisten incluso en nuestros días, junto a las religiones **brahamánica** y **búdica** sucesivamente, traídas desde la India, ora a través de misioneros, como sucedió preferentemente en China, ora por medio de una efectiva conquista como en el caso del Japón.

Por otra parte, creemos que nos será permitido afirmar que si “los visitantes de idolatrías, de principios del siglo XVII, casi no tuvieron que ocuparse del Sol, de los otros grandes dioses del Panteón incaico, ni de los Raimis del Calendario imperial, mientras necesitaban emplear todas sus fuerzas y prestigio para luchar contra el culto de los dioses locales y la celebración de los ritos pre-incaicos”, (1) no

(1) Véase Jijón Caamaño.—Obra citada.—Pág. 96.

fué tanto porque el culto oficial no hubiese llegado a imponerse, a causa de la corta duración del dominio incaico; sino, más bien, porque, dado el sistema de conquista y de guerras del Imperio, que con razón Letourneau ha calificado de "civilizador y humanitario" (1), el propósito de los Incas era menos imponer por la fuerza de las armas su religión oficial sobre los conquistados que procurar amalgamar las religiones de entrambos pueblos, asimilar ellos la religión del pueblo conquistado y hacer que éste a su vez asimilase la del conquistador, identificar, diríamos, los dos cultos, en forma tal que, aún conservando el pueblo vencido su propio culto local, no hiciese otra cosa que rendirlo también a las divinidades del vencedor (2). Hecho éste reconocido implícitamente por el mismo citado etnógrafo ecuatoriano, en el Prólogo de su obra "La Religión del Imperio de los Incas", cuando nos dice: "Las creencias y supersticiones incaicas, fuéronse acrecentando a medida que se ensanchaba el Imperio, el que si impuso el culto dinástico, el del Sol y los Incas, no procuró extinguir las religiones de las naciones conquistadas sino que, muy al con-

(1) Véase: Letourneau.—Evolución Política en las diversas razas humanas.—Pág. 190.

(2) Esto solía hacerse hasta por un convenio, como en el caso de Cuismançu. "Después de corto armisticio —dice Latcham, refiriéndose a Garcilazo—, se pactó la paz en las condiciones siguientes: Los yungas debían adorar al Sol como lo hacían los Incas y construirle un templo aparte en que su culto tendría tanta magnificencia como el de *Irma*, ahora llamada *Pachacámac*. . . . Para mayor adorno y grandeza del valle, debían establecer una casa de vírgenes elegidas para el templo del Sol, del mismo estilo que aquella del Cuzco. El rey o señor, Cuismançu, como igualmente los demás jefes de las tribus federadas, quedarían como aliados del Inca, reconociendo, sin embargo, la supremacía de éste y conformándose con las leyes y costumbres del Cuzco. Los Incas debían venerar y respetar el oráculo *Rimac* y ordenar que en las demás Provincias se hiciera otro tanto. . . . etc."—Véase Latcham.—Trabajo publicado en los Anales de la Universidad de Santiago de Chile.—Págs. 1.785 - 1.786.



trario, dejando libre curso a sus manifestaciones, procuró incorporarlas en la religión incaica. (Véase Pág. 1). (1).

En segundo lugar, hemos de recordar que, no obstante presentar los diversos cultos variantes y matices ritualmente específicos, fundamentalmente, habida cuenta de la teoría de los "círculos de cultura", propia de la escuela del método histórico, aceptable ciertamente más como método que como doctrina, todos ellos parecen pertenecer a un mismo "**campo de cultura**" (2), si bien con ciertas formas yuxtapuestas e incluso superpuestas; parecen corresponder, diríamos, a un mismo "**status**" religioso, o sea, a una misma etapa evolutiva (3) de tan importante "**elemento de cultura**": la religión. Lo que se patentiza, a nuestro modo de ver, justamente en la facilidad de identificación de las divinidades, creencias, y hasta ritos de las distintas poblaciones, mejor dicho, de su refundición, nada violenta, en las divinidades y creencias del sistema religioso del Imperio. Así, por ejemplo, con débiles tropiezos, ya desde muy pronto el Sol, bajo la advocación de Pachacámac (4), fué sucesivamente identificado con el dios de los Chimú, **Con**

(1) "Si bien los Incas imponían su culto a los pueblos que sojuzgaban, no ultrajaron nunca a los ídolos del enemigo; sino que los llevaban al Cuzco, les daban sitio en el Panteón de sus propios dioses, y no impedían que el sacerdote que les fuera fiel hiciera ofrendas piadosas en su honor".—Véase Arturo Capdevila".—Los Hijos del Sol.—Pág. 226.

(2) Sentimos no conocer el trabajo, que debe ser importantísimo, del profesor Schmidt, acerca de los "Círculos de Cultura y Capas de Cultura en Sudamérica", publicado en la Revista de Etnología.—(XLV, 1913.—Pág. 1.114).

(3) "que consiste en que el grupo, con su cabeza, constituya una verdadera unidad interior y que el jefe dirija las fuerzas del grupo en el sentido mismo del grupo, de manera que en este caso la superioridad sólo signifique propiamente que la voluntad del grupo ha hallado en el jefe una expresión o cuerpo unitarios. . . ."—Véase Simmel.—Sociología.—Pág. 155.

(4) Pachacámac e incluso Viracocha no parecen ser sino advocaciones diferentes, sucesivamente dadas con las que se quería denominar al mismo Sol.

(1), a raíz de la conquista de este pueblo y con **Irma**, dios de los **Chinchas** (2), también bajo la misma advocación, y con motivo del convenio ajustado entre ambos pueblos (3). Esto mismo es lo que, en otras palabras, quiere expresar Joyce, al decir: "De todo lo dicho, parece resultar un hecho; la mayor parte, si no todas, las tribus peruanas adoraban, cada una, un dios creador supremo, cuyos atributos eran lo suficientemente similares para poderlos identificar, cuando los diferentes cultos se pusieron en contacto unos con otros" (4).

Finalmente, hemos de hacer notar, como un dato lleno de interés el que, si en nuestro tiempo, —y, posiblemente, hasta mucho después—, alguien quisiera emprender una campaña contra las creencias religiosas de nuestros aborígenes, a la manera de "los visitantes del siglo XVII", tampoco tendría, como éstos, que habérselas con la noción de un Sér Supremo, ni siquiera con los dogmas de la Iglesia Católica, y sí con los ritos y creencias incaicos y, en todo caso, precolombinos, por mucho que aparezcan disfrazados,

(1) Véase: Latcham.—Ob. cit.—Págs. 1.768 - 1.780

(2) Véase. Latcham.—Ob. cit.—Pág. 1.780.

(3) El Sol, en definitivo, era el supremo dios de todos estos pueblos, lo cual está en relación con lo que hemos dicho poco antes, al lanzar la hipótesis de que pertenecían fundamentalmente a un mismo "campo de cultura", dentro del cual alternaban yuxtapuestamente, formas religiosas propias de los tipos "agrario-matriarcal" y "totémico-patriarcal", notándose una creciente hegemonía del segundo.—(Véase Schmidt.—Manual de Historia Comparada de las Religiones.—Pág. 306). También los Chibchas, según Enrique de Gandía, habrían rendido culto al Sol, lo que confirma, una vez más, la hipótesis mentada. "Los Chibchas reverenciaban también al Sol —expresa—, y le hacían sacrificios como los de la religión de los Incas. Tenían templos al Sol, y en Tunja había un cacique llamado Tutasúa, "que se interpretaba hijo del Sol".—(Véase Obra cit.—Pág. 116).—Véase también "Bonnilla y San Martín".

E incluso pueblos de otras épocas y de otras latitudes, como Egipto, v. gr., entrarían, desde este punto de vista, a formar parte del mismo "circulo de cultura".

(4) Véase: Latcham.—Trabajo citado.—Pág. 1.802.

bajo el aspecto de "un fenómeno de contacto", (1) producido a raíz de la conquista española; sin que pueda deducirse de esto, en buena lógica, la escasa duración de la dominación castellana. Así, pues, como resultado de lo expuesto fluye la siguiente consecuencia: si nos atenemos solamente a las pruebas presentadas, dentro del campo histórico-etnográfico, parece no haber mayores fundamentos para atribuir al Imperio de los Incas una duración bastante corta. Ahora bien, si, al contrario, queremos, tras esta argumentación de carácter **negativo**, oponer pruebas **positivas** que acaso hablen en favor de una opinión adversa, puede suceder que ésta aparezca con mayor claridad y verosimilitud sustentada y defendida.

Al efecto, si recordamos en primer término que, al tiempo de la conquista española, según se desprende de las afirmaciones de casi todos los cronistas y comentadores posteriores, la organización social peruana, de bases económico-agrarias comunales, hasta entonces, estaba ya a punto de pasar a un nuevo tipo de régimen social, el feudal, con su consiguiente diferenciación en clases y castas (2), hemos de convenir en que el Imperio había permanecido durante algún tiempo bajo su antigua organización. Porque evidentemente, si, como nos puede demostrar el caso del antiguo Egipto y del mismo Méjico —para no referirnos sino a campos de cultura pertenecientes, podemos decir, a un mismo "círculo"—, el tránsito a la feudalidad sólo adviene en el momento en que las fuerzas sociales, después de haber integrado un sistema de economía equilibrado, se relajan para volver a formar otro generalmente de

(1) Véase Schmidt.—Manual de Historia Comparada de las Religiones.—Pag. 248.

(2) "En el Perú, la diferenciación en castas era todavía rudimentaria; la realeza regulaba allí toda la vida social; únicamente los sacerdotes y los nobles se distinguían de la masa, y asún así no eran más que los agentes de los Pontífices-reyes". . . . Véase De Greef.—"Creencias y Doctrinas Políticas".—Pág. 37.—Tomo

caracteres antagónicos, quiere decir que, antes de la dominación española (1), el sistema económico-social comunitario del Imperio ha debido tener una duración relativamente larga, no siendo, por consiguiente, puramente un mito el que Garcilaso, y con él buen número de autores, nos hablen de una larga sucesión de reyes incas desde Manco-cápac hasta Atahúalpa.

En segundo lugar, conviene tener en cuenta que la presencia en el Imperio de determinados elementos de civilización, como su sistema político-administrativo, su reglamentación comercial, la organización de su ejército, su sistema de censo y de tributación, etc. —sólo tardíamente aparecidos en Egipto o en Roma por ejemplo, pueblos con los que será siempre lícito parangonarlo—, es un hecho que nos induce a afirmar que el Imperio no ha podido ser el resultado repentino de los esfuerzos bruscos de una tribu, sino preferiblemente la obra lenta y sistemática de una raza afortunada (2).

Y si estos hechos, de modo especial, la aparición probable de un régimen feudal, nos prueban por una parte la

II.—Recuérdese cómo, en efecto, los orejones empezaban ya a formar la clase militar, gracias a ciertas prerrogativas concedidas por el Inca.

(1) También en Egipto, según el mismo De Greef, *región en los tiempos más antiguos, costumbres y normas semejantes a las del incanato, en materia económico-social.*—Véase De Greef.—Obra cit.

(2) "Del punto de vista sociológico, la organización del antiguo Perú es infinitamente curiosa, constituye una experiencia notable, realizada en vasta escala, de largos siglos de duración, que suscitó la formación de una población numerosa, y que sin duda se hubiera gradualmente perfeccionado, si la brutalidad de los conquistadores españoles, incapaces de comprenderla y de interesarse por ella, no la hubiese cortado de raíz".—Véase Letourneau.—*La Evolución Política en las diversas razas humanas.*—Pág. 126.—". . . . En los aspectos social y espiritual, había realizado América por sí misma importantes creaciones. . . ., logrando alcanzar un nivel cultural muy elevado, cuando acaeció la catástrofe del descubrimiento, que trastornó sus culturas originales. . . ."—Véase: Haberlandt.—*Etnografía.*—Pág. 323.

opinión que defendemos, aún más pueden probarnos todavía, de otro lado, que el Imperio de los Incas de ninguna manera se hallaba en los umbrales de su liquidación definitiva. Pues, efectivamente, toda feudalidad— que siempre supone, según se ha dicho, un cambio en el sistema de economía dominante y, por lo mismo, nace asegurada para largo tiempo, hasta que ella a su vez caiga en descomposición—, surge en el desarrollo de los pueblos como una etapa orgánica de larga duración, ya que, casi siempre, no viene sino a asegurar las posiciones privilegiadas de las clases dominadoras sobre las explotadas, a raíz de sus conquistas, —qué es lo que, sin duda, habría acontecido en el caso de los Incas—, razón por la que con justicia ha dicho Letourneau: "La feudalidad es casi siempre hija de la conquista. . . . siempre tiene por base la opresión de los pequeños: la servidumbre o la esclavitud" (1).

Otra cosa, muy diferente, será que se hable de que el Imperio, al momento del arribo de los españoles, experimentaba una crisis, precisamente la crisis inherente al abandono del sistema de economía hasta entonces dominante, y al tránsito a uno nuevo. Y esta situación crítica tenía un correlato en el campo de las fuerzas religioso-místicas, el abandono o quebranto de los mitos originarios y

(1) Véase *La Evolución Política en las diversas razas humanas*.—Pág. 461. —Schneider, en su "Filosofía de la Historia", nos habla de la ley evolutiva de "los periodos de florecimiento", en virtud de la cual los pueblos experimentan, digámoslo así, una sucesión alternativa, hasta por dos veces, de florecimiento y decadencia, pudiendo observarse que el segundo florecimiento sobreviene de un modo general a raíz de una gran revolución interior. Siguiendo esta teoría, ¿no sería lícito preguntarse si acaso el Imperio iba a entrar en su segundo periodo de florecimiento, después del triunfo de Atahualpa, a la época del advenimiento del español?—(Véase *Ob. cit.*)— Hay muchos indicios para creer tal cosa, y aun cuando no puede llegar a comprobarse que así hubiera sucedido, porque la historia tomó ya distinto rumbo, por lo menos puede quedar en pie la afirmación de que el Imperio no había llegado todavía a su liquidación definitiva.

fundamentales del Imperio (recuérdese la guerra por la sucesión entre Huáscar y Atahualpa). Es posible que, a consecuencia de esta crisis, que entrañaba ya una transformación en el sistema económico comunal, hubiesen sobrevenido nuevas formas de ordenación política, de organización administrativa, etc., y hasta nuevas formas de culto y creencias más avanzadas en el terreno de la religión; es posible, así mismo, que en cuanto a los demás elementos culturales hubiese seguido una notable serie de cambios progresivos; es posible que hasta el sistema de sucesión, basado en el mito del incesto legal del Inca, hubiese sufrido una cabal transformación; es posible, en fin, que incluso en el terreno geo-político, la hegemonía y el centro de gravedad políticos del Imperio se hubiesen desplazado del Cuzcã a Quito, habida cuenta de la importancia asumida por esta última, a raíz de la victoria de Atahualpa, como, según lo sabemos, sucedió también en Egipto (1), en Centro América, en la antigua Grecia y más tarde en la misma Roma, si bien es verdad en esta última para dar lugar al apareamiento de una civilización decadente como la bizantina.

La transformación más importante de todas, desde luego que era la condicionante, —y que es la que nos da asidero para sentar las hipótesis antes expuestas— es la que ya en los días mismos de la invasión española se estaba realizando, es decir, la sustitución del régimen de economía de tipo comunal, economía que podemos llamar mística, porque condicionaba el apareamiento de formas religiosas rígidas e invulnerables, tales como el totemismo, pongamos por caso, por un régimen de economía de tipo

(1) "Hacia la sexta dinastía comienza a declinar Menfis; el centro de gravedad inaugura su descenso hacia el Sur, estableciéndose primeramente en Herculópolis, en el Egipto Central, y por último en Tebas, bajo la undécima dinastía".— Véase De Greef.—Obra cit.—Pág. 143.

feudal y; en consecuencia, fundamentada en el principio y en el hecho de la "propiedad privada individual" de las tierras. (Recuérdese el caso de Méjico). Probablemente, las tierras del Sol hubiesen sido objeto de un reparto entre la nueva nobleza por parte del Inca; tal vez hubiesen seguido perteneciendo al culto, en una especie de feudalidad eclesiástica; pero en cualquier caso no nos queda duda de que las tierras llamadas del pueblo, —forma bajo la cual se disfrazaba la propiedad del Inca sobre todo el territorio del Imperio—, habrían sin más desaparecido como tales.

Es preciso dejar constancia de que sólo incidentalmente nos hemos ocupado sobre tema tan sugestivo, por otra parte, como el de la posible génesis del Imperio incaico. Es así mismo interesante hacer notar que si bien todos los últimos asertos se refieren de un modo general al Imperio, no pueden aplicarse con la misma intensidad al Reino de Quito en particular, toda vez que, siendo la región últimamente conquistada por los peruanos, apenas había transcurrido un siglo de dominación incásica sobre él, hasta la de los españoles. A pesar de ello, —y dicho sea ésto en honor de los cuzqueños— el sólo siglo transcurrido había sido suficiente para despertar en el ánimo, siempre esforzado y decidido, de los habitantes del Reino de Quito cierta creciente simpatía para con los métodos de gobierno, administración y culto, utilizados por el Cuzco.

Apenas si cabe preguntarnos sobre la extensión, límites, caracteres generales, etc., de la dominación incaica en territorio ecuatoriano, pues es de todos conocido cuanto atañe a esta etapa de nuestra historia. Sólo en un punto queremos detenernos, sin embargo. Es posible que, guiados por algunos autores, ciertos comentaristas crean todavía que en el Reino de Quito, al menos en ciertas partes de él, había aparecido ya, antes mismo de la dominación peruana, un régimen territorial de carácter individualista, y que, en consecuencia, el comunismo del Sur, —que habría acabado por imponerse,

causando, suele decirse, un grave mal—, sólo puede ser considerado como un régimen adventicio, efímero y poco adecuado a las costumbres de nuestros antepasados, que, por tanto, hizo bien en extirparlo, como las idolatrías, el nuevo conquistador, el español.

Nos oponemos firmemente a ello. Ni las formas religiosas pre-incaicas, ni los rastros institucionales que pueden descubrirse en ciertos grupos indígenas, ni las supervivencias consuetudinarias, ni siquiera alguna lejana reminiscencia de índole psicológica, escondida acaso en lo más profundo del aborígen contemporáneo, nada hay que nos pruebe aquella tesis. Y sería inconsecuente objetar que si bien tal fenómeno es innegable, si se contempla desde ahora, ello se debe sin duda a la dominación del inca justamente, —que habría alcanzado a abolir las viejas formas—, porque se podría al punto retorcer el argumento, contraobjutando que, en ese caso, debiérase también llegar a demostrar, **pari passu**, que iguales fenómenos se han producido a causa de la dominación española, cosa que posiblemente sea algo más difícil de afirmar.

Como ya puede comprenderse, toda esta campaña anti-incásica, anti-comunal y sedicente defensora de un hipotético **individualismo primitivo** (lo que, a la luz de los modernos conocimientos psicológicos, entraña sencillamente una contradicción (1)), no tiene otra mira que la de hacer aparecer a nuestros indios, en su etapa histórica presente, como lo suficientemente aptos para un régimen de tipo individualista, si no para gozar de los privilegios y ventajas a él inherentes, al menos para soportar con excesivo estoicismo sus abusos. Terminaremos, pues, este párrafo con las siguientes oportunísimas palabras del ilustre Charles Letourneau, a quien hemos citado tantas veces: "Sin duda el comu-

(1) Véase Lévy-Bruhl, Blondel, Durkheim, Holwbachs, Freud, etc.

nismo del Perú es una forma social de orden inferior; pero se puede hacer iguales reproches al individualismo "a outrance". Hablar de sociedad individualista es hacer una ridícula mezcla de palabras. Si, el socialismo peruano ha encadenado al individuo, pero al menos ha dado cumplida satisfacción a sus urgentes necesidades. Al contrario, el excesivo individualismo, que por otra parte se lo encuentra realizado en América sólo entre los últimos de los seres humanos, los de la Tierra del Fuego, desconoce la naturaleza propia del hombre, que es, ante todo, un sér social; deja el campo libre a la concurrencia despiadada, al más espantoso egoísmo y reemplaza la asistencia mutua por la mutua lucha; su fórmula es: "Cada uno contra todos; todos contra cada uno". Sin duda, una sociedad comunista como la del antiguo Perú, no progresa fácilmente; pero al menos puede durar, lo que es imposible con el régimen individualista sin medida y sin freno, en el que los fuertes acaban por destruir impunemente a los débiles" (1).

Si por una de esas posibles catástrofes que caen más de una vez sobre los pueblos, no quedase otro recuerdo de la conquista española que los rasgos característicos de la organización social actual, no siendo hacedero por tanto emprender el estudio de tal hecho más que guiándonos por ellos, evidentemente cualquier investigador desapasionado e imparcial tendría que concluir, con lógica consecuencia, que aquella conquista ha debido tener realización hace apenas cosa de cien años. Así, tan lastimosamente han

(1) Véase Ob. cit.—Págs. 170 - 171.

transcurrido los cuatro siglos que van desde entonces acá, que no parece sino que todavía nos hallásemos bajo la constelación histórico-social de la conquista.

Esto se debe, sin duda, a más de otros factores, a que la conquista española tuvo caracteres más de dominación pura y neta que de conquista propiamente dicha, posiblemente a causa de que entre el mundo del conquistador y el del conquistado había una insalvable diferencia y un distanciamiento incalculable, como quiera que cada cual podía adscribirse a un círculo de cultura no tan sólo diverso, sino completamente extraño el uno al otro. En este punto, justamente, parece fallar aquel principio sociológico de Tarde (1), relativo a la "imitación del inferior al superior", (sea que se refiera a individuos, clases, pueblos, etc.), establecido como una ley general, pues, a pesar de darse una notable jerarquía categorial entre los dominadores y nuestros aborígenes, éstos nunca dieron muestras de imitarlos, ni siquiera de una manera inconsciente y casual, menos de modo deliberado y claramente voluntario.

Una profusa literatura sobre la conquista española sólo ha conseguido, hasta aquí, hacer posible una catalogación de los diversos autores según que sus tendencias dominantes sean las de favorecer a España o las de denigrarla, haciendo resaltar tal obra como una de las más gloriosas realizadas por el género humano, para lo primero; o, ensombreciéndola, con caracteres y tintes sombríos, —que acaso son los que le corresponden con más propiedad—, para lo segundo. No que no se pueda o se deba tomar la respectiva posición a este respecto, ni que tal cosa implique un defecto metódico, sino que, aparte de ello, ha de atenderse muy especialmente al significado esencial —haciendo caso omiso de las contingencias exteriores— del acontecimiento histórico de la conquista.

(1) Véase: "Las Leyes de la Imitación".—Pág. 260.

De acuerdo con lo expresado, parécenos en extremo conveniente investigar de un modo previo, y ponerlos de relieve, ciertos rasgos o elementos culturales, propios del pueblo conquistador. Si es cierto que cada pueblo tiene una especial caracterización espiritual, que es la que constituye su sentido más íntimo y profundo, y si miramos desde este punto de vista el tópico que acabamos de plantearnos, parece algo fuera de duda que el sentido más hondo del pueblo español, es su capacidad para la vida **mística**. Pero la mística, en primer lugar, no es sólo religiosidad, ni siquiera tal vez lo fundamental. El misticismo es menos todavía, como ya el mismo Menéndez y Pelayo lo aclaró, emanación sentimental de la ortodoxia católico-cristiana. El misticismo es sencillamente, un "estado de alma", un estado psicológico especial; es, en frase de otro español, moderno, pero sin duda español viejo, (V.—Legaz y Lacambra) "intuición de la Realidad Suprema". De aquí que, contra lo generalmente aceptado, según lo hace notar dicho autor, el misticismo es menos espiritualista que vitalista y hasta realista. Sólo que, añadiríamos, no se trata de un realismo crítico, sino del más ingenuo de todos los realismos. Está, pues, más cerca de la vida y de la acción, rozándose con capas psicológicas que no vacilaríamos en llamar primarias; si bien es cierto que, por el propio impulso que lleva en su seno, puede llegar a elevarse a planos de exaltación espiritual, en los que el espíritu parezca ser el promotor, no siéndolo en realidad, de los movimientos psicológicos. (Tal, por ejemplo, el mismo caso típicamente ejemplar de don Quijote).

Esta descripción de la mística, no obstante corresponder perfectamente al misticismo español, puede no ser exacta en otros casos, como nos lo demostraría, supongamos, el misticismo germano, misticismo idealista, cuya esencia radica en una intuición, es cierto, —y en ello estriba su carácter de misticismo—, pero no de una realidad suprema, sino de una suprema Idea. Y sí, pues, como lo afirma Sal-

vador de Madariaga, "en el tipo mediterráneo del hombre de pasión la naturaleza se manifiesta externamente con más facilidad, y el hombre de pasión se apasiona", (como buen místico) (1) —lo que de buena gana haríamos extensivo a todos los españoles, aunque Madariaga haga sus salvedades—, ante su realidad intuída, con la convicción firme, además, de que esa es la sola realidad; podríamos decir que el buen germano místico se apasiona también ante su Idea, incluso o precisamente conociendo que sólo se trata de una Idea. Esto es, justamente, lo que nos explica, de otro lado, las diversas direcciones exteriores que suelen tomar las dos tendencias, dándonos por resultado que en tanto que el místico español se dirige a la acción y a la lucha prácticas, en un arranque apasionado de sus fuerzas místicas (don Quijote, Ignacio de Loyola, Cortés, Pizarro, Goya y Cervantes, etc.), el germano traslada esa lucha y esa acción, no menos poderosas y apasionantes, al campo de las ideas y de las teorías. (Leibnitz, Hegel, Goethe, Durrero y el mismo Lutero). En el fondo, sin embargo, la **actitud** de entrambos es sustancialmente la misma.

Existe, además, otra notable diferencia, digna de subrayarse, entre el germano y el español. El misticismo español es preponderantemente individualista (sentido de individualidad empírica, el hombre en sí) y egocéntrico, (haciéndolo centro al yo concreto) lo que se descubre, con rara fidelidad, en la vida de sus instituciones civiles todas y en el desarrollo mismo de su historia —y, precisamente, de modo particular en la historia de la colonización americana— (recuérdese las luchas mantenidas, a cada paso, entre los mismos conquistadores, sus rencillas; odios, intrigas, etc.); y recuérdese, por otra parte, cómo, hasta en nuestros mismos días, la vida de la Institución Estatal —refirá-

(1) Véase: España.—Pág. 129.

monos a la suprema— es tan accidentada y revuelta, y cómo hay en cada español, por así decirlo, un **monarca** en potencia, razón por la que no reconoce con facilidad el deber de sometimiento a la ordenación jurídica —de donde proviene, sin duda, su tendencia oculta al anarquismo—, y quiere, más bien, que todos los otros se sometan a él, pero no porque encarne una idea, o sea la representación personificada de un orden cualquiera, sino por las calidades personales excelsas que, real o quijotesca mente posee (1). El misticismo germano, en cambio, es individualista también, puede decirse, —pero tomada la individualidad, no como una realidad empírica existente de facto, sino como una idea reguladora, como ideal por alcanzarse, como aspiración a una finalidad— y egocéntrico, —entendido el **yo**, así mismo, no como el **yo** concreto de cada uno de nosotros, sino como un **yo** abstracto, esquemático y regulador, algo así como el **yo fichteano**—. Mas, como tales términos, dentro del general consenso, son tomados en el sentido anteriormente expuesto, estaría mejor decir que el misticismo germano es —puesto que una **individualidad reguladora** y un **yo abstracto** son, en definitiva, universales— universalista por esencia, a diferencia del español que es esencialmente particularista (2).

(1) De aquí se desprende que entre realidad y quijotismo existe una contraposición diversa a la que existe entre realidad e idea. El quijotismo es, en cierto modo, una realidad falsificada, pero no es un idealismo, por lo que puede decirse, también, que cabe, si no una contradicción, al menos una verdadera divergencia entre quijotismo e idealidad. El Quijote no se mueve en el reino de la realidad fáctica, pero tampoco en el reino de las ideas, aunque pueda poner el pie, a las veces en ambos.

(2) Sin duda por esto, hasta la presente, España no ha dado al mundo un tipo humano que, al mismo tiempo que la represente a ella —como no podría menos de suceder—, pueda también convertirse en un tipo del género humano. E incluso, su tipo humano más universal y valioso, que no es sino una creación litera-

Y como podría objetárse nos, diciendo que en este caso no se explicaría cómo el español, tan particularista, compenetróse bien con el **catolicismo**, cuyo sentido es también universal —y esto, de modo más notable, al tiempo de la conquista de América, precisamente—, nos adelantamos a contestar que la dificultad nra es más que aparente, porque justamente esa polarización de universalidad y particularidad, creadora, en el campo religioso, de una tensión inquebrantable, es la que nos hace ver, más claramente aún, cómo el español, al hallar una avenencia formal insuperable en la Iglesia Católica, afirmaba, en primer lugar, su naturaleza particularista y, en segundo, había de concluir por dar la espalda a las instituciones de otra índole. Y todavía, a mayor abundamiento, podemos reforzar lo dicho con sólo hacer presente que el germano, de mística universalista, —acaso impulsado por este motivo, si bien no de un modo palpable—, hubo de abandonar la Iglesia Católica y refugiarse en el cristianismo primitivo (esencialmente, otra forma de particularismo, casi de subjetivismo, diríamos), renovando de este modo la tensión mística, lo cual recibió aspecto casi tangible en el hecho de la Reforma (1). Así, mientras Lutero en Alemania daba a luz un nuevo fruto del misticismo germano, Ignacio de Loyola y los jesuitas, desde España, tocaban de nuevo con la vara mágica del Ca-

ria, —téngase bien en cuenta— don Quijote, contra lo que comunmente se cree, dista mucho de ser un tipo universalista. Don Quijote sólo puede ser contenido español —y en esto quizás está el mérito auténtico de Cervantes— y sólo como español ha de ser siempre rectamente entendido. Un don Quijote inglés, alemán, o siquiera francés, sería francamente incomprensible.

(1) "Hay en la Reforma una inspiración mística; el creyente penetra en sí, no escucha ya la voz de la Iglesia común, sólo atiende la voz misma del Espíritu Divino que va a hablarle en su conciencia, sin otro intermediario que la Biblia".— Véase: Fouillée.—"Bosquejo Psicológico de los pueblos europeos.—Pág. 601. . . .

tolericismo español a la Europa entera. No en vano España fué la cuna de la Contra-Reforma.

Este misticismo español, sin embargo, como toda mística europea, y sin duda más que cualquiera otra, llevaba un sello trágico, que, a la vez que lo volvía más austero y menos creador, lo distinguía con precisos lineamientos, del primitivo misticismo de otros pueblos extra-europeos, tal, por ejemplo, nuestras propias razas aborígenes. Tal tragedia tenía muy honda raigambre y marcaba ineluctablemente, como con lengua de fuego, a la mística europea en general y de manera particular a la española. Este "sentimiento trágico de la vida", en frase de Miguel de Unamuno, era el que le llevaba al español a realizar el mal, aún sin quererlo y aún contra sí mismo. Pero esta tragedia, originada en el afán sublime del hombre europeo por adoptar una posición vertical sobre la tierra, lo cual, como hemos dejado sentado, se expresa, **sub modo** histórico, desde los primeros tiempos del Renacimiento, de ningún modo significaba una perdición, desde el punto de vista del progreso humano, aunque, desde el aspecto de la Iglesia, así haya sido comprendida y con tal carácter condenada. Si, a pesar de esto, le llamamos tragedia es porque tal vocablo sirve y servirá siempre admirablemente para expresar la ruptura, el desgarramiento de un orden cualquiera, por causa de la más o menos deliberada intención del individuo, que, al acometer tal empresa, siente que produce un desequilibrio, pero tiene al mismo tiempo la pretensión —y lo consigue a veces— de superarlo.

Y si hablamos de modo preferente del punto de vista de la Iglesia es porque, por encima de todo, la mística europea, si bien no era ni es pura religiosidad, lo es con todo en gran parte, haciéndose esta verdad más patética cuando se trata de la mística española. Hemos hablado ya largamente sobre este orden religioso europeo, sobre la Iglesia Católica y sobre sus quebrantos sucesivos, en la primera parte de este Ensayo; sería superfluo, por lo tanto, in-

sistir en tales puntos. Sin embargo, acaso convenga remarcar que la mística católica española, al adquirir los tintes claroscuros de lo trágico, naturalmente hubo de padecer una mengua de su potencia creadora; y como si la amargura de esta pérdida ahondase en el español su padecer, cuanto más sentía que se tornaban exangües las ricas fuentes de su vitalidad interna, de su mística, tanto mayor empeño ponía en compensar tal esterilidad con una marcada insistencia sobre los ritos, ceremonias y prácticas que antaño habían expresado tan bien su misticismo y que ahora, —había de reconocerlo el mismo con dolor— se hallaban desprovistos de esa vitalidad. A esto se debió, indudablemente, el que, justamente al tiempo de su venida a América, los españoles ya nada sabían, ni querían saberlo, del sentido místico de su religión, habiéndose refugiado, con la angustiosa tenacidad del náufrago, en la trama externa del simbolismo católico.

Y, como quiera que el español de entonces creía —acaso de buena fé—, que en este aferrarse al símbolo radicaba su salvación, llegó a confundir el acto de creencia y la devoción interna con sus signatures exteriores y superficiales. Llevado de esta idea, quiso imponer su culto a los demás hombres, a todos los infieles, con un ardor ficticio que denunciaba la fragilidad de su posición, imponerlo oficialmente, a fin de que lo practicasen como una ceremonia ritual, sin ocuparse más de sí, tras de ella, existía un espíritu que la animase o sólo un soplo frío que la estratificase (1). De esta invencible y malhadada dirección de la mística católica de España habían de derivarse tantas persecuciones contra los herejes, tantos ataques a los credos religiosos no católicos, tantas crueldades inquisitoriales contra quienes permanecían fieles a sus creencias, tantas muer-

(1) Véase: *Tarde*.—Obra cit.—Pág. 234.

tes violentas, crímenes y asesinatos, tantas opresiones contra los mismos indios americanos; tantos, en fin, excesos de celo proselitista y sectario, que ellos consideraban virtudes y acciones gloriosas, realizadas en honor de Cristo y por la salvación de su alma y hasta —lo que sería irrisorio, si no fuera trágico—, por la salvación del alma de sus víctimas.

Así se explican todas esas contradicciones, esas antinomias y esa trágica dualidad del español ante la vida y ante los problemas de ultra vida, como que, a la verdad, su sino pareciera el de destruirlo todo con implacable saña e incluso destruirse a sí mismo, a trueque de convertirse en el ficticio baluarte de una religión que, al hacerse materia de política, de colonización y de guerra, se trocó en un fanatismo harto enrojecido para dejar de ser reprobado.

Esta mística española, actitud fundamental del conquistador, "lo propio del alma española", es justamente la que trajeron los españoles del siglo XVI a nuestro Continente. Y, por sobre todo, por encima de las disparidades de raza, de cultura y todo otro orden de fenómenos, había de encontrarse en América, en nuestro mismo suelo, con otra mística, diferente no cabe duda, pero mística al fin, mística primitiva, ingenua y en plenitud de posibilidades creadoras. Era la mística de los hombres del Tahuantinsuyo.

Para aclarar mejor la divergencia existente entre la mística del español y la del indio, nada nos parece más eficaz que referirla a los términos de una contraposición planteada por el autor Hauriou (1): diríamos que la mística del conquistador involucra de un modo inmanente la idea de la **caída** y de la **redención** humanas, caída de la que se siente responsable el hombre y salvación a la que reconoce no poder llegar si no es auxiliado por un poder supremo,

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 408.

todo lo cual constituye exactamente la dogmática esencia de la religión cristiano-católica, secreta urdimbre de la cultura europea toda: "El cristianismo —expresa por eso, con razón, el autor arriba citado— no es más que la orquestación misteriosa de la idea de la caída y de la redención. La eleva a lo infinito, hace entrar en escena al **no-yo** todo entero representado por la trinidad divina; es el **no-yo** que toma la iniciativa de la redención y es él quien la realiza, pues el hombre no estaba preparado, pero demanda la colaboración del hombre a su gracia y realiza así la salvación" (1). Y afirmaríamos igualmente que la mística del conquistado no lleva en sí ninguna idea de caída, ni, por ende, supone redención. De este modo, mientras la primera acarrea la renuncia, las actitudes ascéticas, y, en suma, la prometeica idea de que todo progreso es una peligrosa empresa contra los dioses, la mística indiana expresa eloquentemente la entrega, la vitalidad exasperada y, finalmente, la inmersión lírica en el seno de una evolución universal.

Ahora bien, si después de todo lo expuesto, inquirimos por el significado más profundo del hecho histórico de la conquista española, bien se echará de ver que nuestra disquisición anterior tendía a facilitar la comprensión de lo que, a renglón seguido, vamos a afirmar: el sentido inmanente del tal suceso radica en que, por sobre todos los caracteres externos que lo configuran, es una contraposición de los dos misticismos, que por lo mismo que son genéricamente semejantes, aunque con diferencias de grado, ni pueden menos de hacerse mutuos préstamos, ni tampoco, por otro lado, logran compenetrarse satisfactoriamente. Sin duda, a la larga, uno de los dos ha de dar el tono al conjunto; mas, por el momento, el mundo americano, que ya

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 185.

soporta fatalmente unas cuantas contradicciones exteriores de todo orden, ha de padecer esta contradicción más, no menos importante que las otras, operante en los estratos más bajos de la psicología colectiva.

En ello está, en consecuencia, gran parte de la clave del fracaso de la conquista española, porque, dígame lo que se quiera, la conquista española, observada desde una línea de **neutrales**, por, así decirlo, resulta ser un fracaso cultural, no tanto, tal vez, por haber assolado el **suelo** de las civilizaciones americanas, —de cuyo valor intrínseco puede lícitamente dudarse—, cuanto por haber iniciado la decadencia y ruina de la suya propia. No cabe que se diga que estas decadencia y ruina están compensadas por el florecer de una cultura hispano-americana, viniendo a ser así nada más que una **crisis** de desplazamiento geográfico de una cultura, porque ni siquiera ahora sabemos todavía que es lo que va a **valer** culturalmente el mundo americano.

Por mucho que se quiera ver en España un pueblo colonizador y por mucho que se afirme que su sistema de colonización empleado en América fué, si no ejemplar, al menos eficaz (1), tenemos que terminar por declararnos adversos a tales afirmaciones.

Si nos concretamos, en primera instancia, a la etapa de la conquista misma —pues está bien que se haga la diferenciación consiguiente entre esta etapa y la de la colonización—, apenas si parece necesario insistir sobre cuanto, desde Bartolomé de las Casas hasta nuestros días, —se

(1) "La obra de España asombra por su enorme esfuerzo civilizador, por la administración prudentísima en un territorio cuarenta veces mayor que la Península".—Véase: Roberto Levillier.—Trabajo publicado en la Revista de los Españoles.

ha dicho con sobrada justicia, sobre los horrores y excesos cometidos al tiempo de ejecutarla. Y es sencillamente inútil querer destruir todo esto con sólo decir que se trata de la "leyenda negra" y que, por consiguiente, como si tal expresión sirviese de contraseña para desprestigiar toda impugnación, no hay necesidad alguna de seguir defendiéndose justamente de esa misma "leyenda". No obstante, la leyenda parece ser algo más que eso, parece ser la verdadera historia, y la historia oficial, "el prevaricato de sus documentadores", como diríamos en frase de Capdevila (1).

Bastará circunscribir nuestra atención a un solo punto, al paso inicial, al método utilizado por los españoles para entrar en entendimiento con los indios, para que nos demos cuenta de cómo los conquistadores, a causa de su pasión por las fórmulas, de su **obsesio formæ**, podríamos decir, —que es, más bien, una desesperada manía ritualística— llegaron a América con el ciego afán de sacrificarlo todo a la subsistencia de las fórmulas, que ellos juzgaban invariables e igualmente aplicables a los hebreos, moros y cristianos, como a los aborígenes americanos. Acaso pueda decirse que esto denota la existencia de un criterio humanitario que veía en todos los hombres, por serlo, seres provistos de igual valor jurídico; sin embargo, no es este el caso, porque, como patéticamente nos lo prueba lo acaecido con nuestros mismos indios, el español se creyó siempre superior a ellos, cuya racionalidad misma, como se sabe, fue motivo de una apasionada controversia (2).

(1) Véase: "Los hijos del Sol".—Págs. 70 - 71.

(2) ". hubo muchos religiosos que tuvieron opinión que éstos (los indios) no eran hombres naturales".—Véase Herrera.—Década segunda.—Libro segundo.—Pág. 44.—Véase, además, Libro cuarto.—Págs. 93-94.—Véase también "López de Gomara".—Tomo II.—Pág. 243.

El español era entonces excesivamente apegado a la letra y a la fórmula. Poseo de una tendencia semejante vino a América (1) y en todas sus obras, en todos sus actos, ora individual, ora colectivamente ejecutados, dejó traslucir esa tendencia. Lo sensible era que no se trataba de la letra de la razón, ni menos de sus fórmulas, sino tan sólo de la forma y de la letra de los dogmas. Y cuando el dogma impera, la razón no tiene que hacer si no es callar, pues ningún dogma tolera discusión. Sólo teniendo en cuenta esta característica fundamental del conquistador es posible explicarse su comportamiento en tal empresa. Toma posesión de la tierra mediante una fórmula: el **requerimiento**, que luego vamos a examinar; clava una espada en el suelo y cree que desde ese momento ese suelo ya es España: fórmula también; levanta en alto una cruz y ha hecho surgir una iglesia; traza el cuadrado de una plaza y queda ya fundada una ciudad; impone sus signaturas religiosas, sus imágenes y ciertas prácticas externas y cree que los indios son ya cristianos; enjuicia a los indios de acuerdo con sus preceptos jurídicos y apenas el escribano da fe de las sentencias, son cumplidas sin dilación; presenta a los aturdidos aborígenes papeles escritos, aun cuando no saben leer, y exige inmediatamente que presten juramento de obediencia —formulismo también— a un rey y a un papa, de cuya existencia no acaban de darse cuenta las asombradas gentes: fórmula todo, todo fórmula. Los casos podrían centuplicarse, multiplicarse. Es lo que sucede todos los días, a cada instante.

(1) "Capitán, Gobernador, Marqués, Francisco Pizarro ha subido en los últimos años de su vida hasta los más altos escalones de la jerarquía social... La forma le obsesiona; cree convertir a los hombres plantando cruces y unir a los pueblos haciendo levantar acta por el escribano.... Don Juan de la aventura, conoce el deseo y no el amor, practica un culto y no una religión, conquista un territorio, pero no somete un pueblo. Siempre se le escapa el espíritu".—Véase: Baudin.—"La Vida de Pizarro".—Pág. 217.

De esta manera, puede decirse que la conquista se resuelve en una sucesión —harto dramática y, por desgracia, frecuentemente trágica— de fórmulas vacías. Porque lo grave, por encima de todo, estaba en ello: las fórmulas ya no eran más que pura letra inerte y huera, puesto que, a causa misma de insistir tanto en ellas, su hábito vital se había desvanecido. Esta misma vaciedad de las fórmulas y la absoluta prevalencia de ellas en el dominio intelectual y hasta emotivo del conquistador, son acaso las que nos explican su aparente crueldad; más que aparente, diríamos **objetiva**, porque, en verdad, es posible, es conjeturable que el español sufriera a causa de su misma crueldad, en el convencimiento de que él no era más que un instrumento frío del que se servía para realizar sus designios, un supremo valor como es Dios mismo. No obstante, puede, también con las mismas posibilidades de verosimilitud, suponerse que esa crueldad era subjetiva, en cuyo caso no tendría disculpa, pues forzosamente había de aparecer como un individuo capaz de hallar complacencia en el uso y abuso de métodos crueles de dominación (1).

Podría aducirse en favor del **requerimiento** —que es el tópico propuesto—, una argumentación que lo considerara como una medida no poco civilizada para entrar en comunicación con los pueblos a los que se quiere sojuzgar.

(1) Tal es, por ejemplo, la opinión de Boutmy, cuando dice: "Esta crueldad (la del español o italiano) supone que el hombre tiene presentes vivamente las imágenes del sufrimiento del otro; pero que estas imágenes, penetrando en él por los nervios, se interfieren allí, cambiando de significación por así decirlo, de manera que producen alegría en vez de las penas que deberían suscitar por simpatía".— Véase: "Ensayo de una psicología política del pueblo inglés en el siglo XIX".— Pág. 156.—Oigamos luego a Fauillés, quien dice: "Si seguimos al otro lado de los mares el genio español y sus destinos, vemos primeramente que España trató a sus Colonias como trataba a sus herejes".—Véase: "Bosquejo psicológico de los pueblos europeos".—Pág. 229.—Véase, además, Capdevila: "Los hijos del Sol".

Y podría, a mayor abundamiento, reforzarse el argumento presentando el caso de la conquista anglo-sajona en la que, no solamente no existieron tales requerimientos, sino que sin más, sus ejecutores procedieron a un exterminio despiadado de los salvajes norteamericanos. A todo lo cual hemos de contestar que de ningún modo la conquista anglo-sajona puede parangonarse con la española, pues se trata de dos hechos, a nuestro modo de ver incomparables, en cuanto a lo segundo; y en cuanto a lo primero, nos bastará transcribir las siguientes frases textuales de un autor, a quien por otra parte no se le puede acusar de parcialidad: "Alguno quizás lo juzgue (al requerimiento) mera fórmula, porque a las orejas bárbaras lo de Cristo, el Papa y el Emperador por necesidad sonaba a algarabía, en el caso más favorable de que entendiesen la sustancia: cuando mucho, si había intérprete, cayeron en la cuenta de que se les exigía la sumisión a un dueño que no alegaba otros títulos más que las ballestas y espadas de los barbudos embajadores" (1).

Está claro que tal autor no piensa ni remotamente colocarse en nuestra posición, pero sus palabras entrañan la verdad de lo ocurrido; pues, efectivamente, ¿qué idea podían los aborígenes formarse de los títulos jurídicos que se les presentaba, por medio de escribanos y testigos, en virtud de cuyos títulos desconocidos, unos personajes más desconocidos todavía pretendían ser los señores, no ya sólo de sus tierras y bienes, sino de ellos mismos? (2). Y, en el mejor de los casos, ¿qué valían para el indio los razonamientos jurídicos, ni la fé de Cristo, ni la donación del Papa, nada de lo que, al criterio del español, constituía el fun-

(1) Véase Constantino Bayle: "España en Indias".—Pág. 75.

(2) Véase el texto del Requerimiento en Herrera, *Década 1^a*—Págs. 197 y 198.

damento de su derecho sobre el nuevo mundo? Evidentemente, lo único que el amonestado debió haber sacado en claro —y sobre todo, lo único que vió muy pronto confirmado por los hechos—, es aquello de que se le había de **"hacer todos los males y daños posibles"**.

Si contemplamos, en segundo término, la empresa de la colonización, se puede perfectamente considerarla, con Levillier y todos cuantos participan de su tesis, más como una empresa de cristianización que como otra cosa. Más todavía, creemos que no sólo se puede, sino que se debe proceder así. Porque, en fin de cuentas, lo que aparece claro de cédulas, cartas, documentos y hechos, es que el intento dominante en el ánimo de quienes ordenaban y de quienes realizaban la obra colonizadora era éste: procurar la **conversión** de los indígenas. Sólo que es preciso admitir que los medios empleados para conseguirlo no estaban en relación con tal finalidad. En efecto, cuando se comienza por destruir los templos e incendiar las imágenes de las divinidades nativas de un pueblo, se corre el peligro, no de inculcar en él un nuevo sistema de creencias religiosas, sino de reavivar las suyas propias, toda vez que la persecución es causa de crecimiento de la sentimentalidad religiosa.

A más de ello, hemos de aclarar que la colonización, como es natural, para rendir algún provechoso resultado, tenía que ser realizada como obra de carácter civil, mundano y temporal, esto es, teniendo en mientes los intereses presentes y materiales de los indios, no cierta clase de intereses de ultratumba, de los que el indio se sentía tan distante. Por desgracia, no sucedió así. Y, como nos lo demuestra la misma argumentación aducida por el autor antes citado, la colonización fué, ante todo, una catequización desempeñada por "doctrineros" y frailes, que si entendían que su misión era la de salvar las ánimas de los indígenas, suponían ingenuamente que para ello bastaba que los indios se "baptizasen", ceremonia a la que pudo fácilmente

prestarse el aborigen, aunque más no fuera que por curiosidad.

Sin duda, es excusable que España haya impreso en su colonización un carácter religioso-cristiano, como quiera que se trataba de un pueblo adscrito a una cultura fundamentalmente cristiana, y como quiera que el único prisma a través del cual veía todas las cosas era, por así decirlo, el prisma **católico**; pero no podemos excusarla, a pesar de ello, de haber exagerado tal tendencia al extremo de haber supeditado todos los problemas al de la conversión de sus súbditos aborígenes, en la mayoría de los casos ficticia por otra parte, como si procurase no ver en ellos sino almas en trance de abandonar este mundo.

Más, dentro de la historia suele también darse un sistema de compensaciones, en virtud del cual, aquellos problemas abandonados, como si quisieran tomar desquite, reaparecen agravados, ora para hacer infecunda la exclusiva atención concedida a uno solo de ellos, ora para demostrar, con la inmutable objetividad de los sucesos históricos, cuán peligrosa es toda unilateralidad. Así, pues, no obstante los empeños puestos por los conquistadores en el problema de la cristianización de los indios, único al que su visión unilateralizada reducía todos, vemos con cierto desencanto cómo es precisamente en tal sector de cultura, el religioso, en el que la labor ha resultado estéril, habida cuenta de que en los demás tampoco deja de serlo. Y, de este modo, aún parece que nuestros aborígenes esperasen su verdadera conquista, permaneciendo hasta la presente en una posición, harto anómala hay que confesarlo, que a cualquier observador imparcial y objetivo le indujera a suponer que son apenas cien años desde cuando llegó el español.

Si los conquistadores no lograron realizar nada de cuanto parece quisieron proponerse, en un plano que podemos llamar espiritual, o, mejor dicho, **meta-natural**, nada de extraño tiene que, al menos, hayan sido los agentes involuntarios de la realización de determinadas leyes derivadas de la ley causal, en el plano de la naturaleza. Nos referimos a la complicada mezcla de razas (sentido naturalista) que adviene como una consecuencia del hecho histórico de la conquista. Omitimos hacer un paralelo entre los elementos étnicos que entran en la composición, así como también detenernos a establecer una más o menos acusada diferenciación entre ellos; queremos, por el momento, únicamente examinar la subsecuente caracterización racial de nuestra población, en cuanto producida por el cruzamiento con el contingente étnico hispano (1).

Y en este punto creemos que se justifica una reflexión que nos hará ver de modo exacto la problemática aludida. Al contemplar, desde una posición naturalista empírica, lo que sucede siempre que en la esfera de los hechos se verifican el encuentro y la fusión de dos grupos raciales diferentes, aunque culturalmente se encuentren ubicados a igual nivel, descubrimos que el proceso causal llevado a término no se diferencia en nada de los otros procesos de la naturaleza. Pero, como quiera que los procesos naturales, diversos de los **sucesos** históricos, precisamente en el método de su realización, han de cumplirse siempre conforme a de-

(1) No siempre se ha querido reconocer que, analizado desde un punto de vista estrictamente etnográfico, el español de la conquista representa una larga serie de cruzamientos y mestizajes raciales. Y, sin embargo, tal es la verdad. Producto de sucesivas mezclas de elementos tan heterogéneos como los primitivos bereberes (Letourneau), celtas e iberos, godos, visigodos (Mayer), y románicos, y finalmente, de judíos, arábigos y en general semíticos, preséntanse los españoles, al tiempo de venir a América, en el tablado de la historia, dotados de gran capacidad, no menos para hacerla que para deshacerla.



terminadas leyes, cabe perfectamente enunciar aquella ley que, al parecer de modo seguro, preside los procesos comprensibles dentro de la nomenclatura de **mezclas** y **cruces** de razas.

Tal ley puede ser más o menos interpretada en la siguiente forma: Siempre que dos grupos raciales diferentes, a causa de un encuentro casual o deliberado, pero siempre violento, inician la realización de un proceso causal de cruzamientos, prodúcese, en una primera fase, una amalgama étnica (nebulosa racial). Luego, adviene una fase de concreción casi orgánica, la misma que, en tercer lugar, da como resultado el apareamiento de nuevos cuerpos subalternos —las clases, castas, etc.—, que, a su vez, son sometidas a un nuevo proceso, y así sucesiva e inversamente; con la particularidad, digna de subrayarse, de que los nuevos organismos raciales giran en torno a centros de gravedad diferenciados, sin perjuicio de que en ciertos pueblos y, principalmente, en ciertas épocas, puedan también recorrer órbitas concéntricas (1).

(1) Conviene anotar que entre estas fases no existen zonas intermedias, por lo que se hace imposible tomarlas separadamente, ni conceptual, ni genéticamente, cosa que, por otro lado, sería impropio. Ni tampoco es absolutamente necesario que haya transcurrido una fase para el advenimiento de la otra, pudiendo muy bien darse ora la simultaneidad, ora la sucesión, si bien es verdad que, en la realidad, para el análisis, de acuerdo con la noción de causalidad, incluso la simultaneidad ha de considerarse en cierto modo como sucesión, o, acaso mejor como concatenación.

En la interpretación de esta ley hemos utilizado ciertos elementos de la sociología spenceriana, así como de la organicista (René Worms) y principalmente, de la materialista-racista (Gumpłowicz); ha de recordarse, además, que estamos situados dentro de un ángulo científico empírico-descriptivo, razón por la cual utilizamos las direcciones doctrinarias y metódicas dependientes de la dirección central propia: la dirección empírico-naturalista. Y que esto es conceptualmente posible, sin perjuicio de que más luego examinemos los mismos objetos, los mismos hechos y los mismos acontecimientos, tomando ya a la historia desde otra posición, la sistemático-formal, nos parece bastante claro, porque, como lo dice Rickert, "la realidad

Ahora bien, si aplicamos esta ley sociológico-naturalista al plano de nuestra realidad etnográfica, en la etapa colonial y posteriores tiempos, nos vemos obligados a afirmar, que tiene un cumplimiento cabal y categórico. Ni cómo habíamos de eludirla, si la historia nos puede comprobar que, a cada paso, tal ley ha llegado a verificarse de un modo inevitable. Así, por ejemplo, en la India, tras la conquista de los arias-védicos; en Inglaterra, después de la de los normandos; en el antiguo Lacio de los samnitas, abanos, etc., tras del engrandecimiento de Roma, y hasta en la misma España, no una, sino varias veces, ora a raíz de la dominación celtíbera, ora después de la romana, ora, finalmente, tras las invasiones gótico-germánicas.

Y efectivamente, también nuestros pueblos hubieron de experimentar aquella realización y, más todavía, están experimentándola en nuestro propio tiempo, porque, según toda verosimilitud, apenas ahora nos encaminamos al tránsito de la fase inicial a la fase subsecuente. Hemos de remarcar, eso sí, dos cuestiones: a) la fase inicial no se ha cumplido plenamente, tanto porque, desde un punto de vista genético, no ha sido del todo superada todavía, como porque, atendiendo a la realidad fáctica, se observa que una buena parte de la masa aborígen —grupo primario— tomada en sentido estrictamente antropológico, (indios puros, de dudosa existencia ciertamente, salvo quizá entre los orientales) no integró la nebulosa étnica primaria; y b), a causa de lo mismo que acaba de decirse, puede afirmarse que los diversos **sub-grupos** (clases y subclases sociales elevadas) raciales, a la presente apenas esbozados es cierto, no giran alrededor de un mismo cen-

(que es una sola) se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal (Leyes causales); se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual (sucesos históricos, sujetos a leyes sociales).—Véase: "Ciencia natur." etc.—Pág. 59.

tro gravitatorio, en conformidad con el principio general de la ley. Si esto afirmamos con relación a los sub-grupos presumibles, al tomar en consideración el grupo aborígen primario, en la parte reacia a toda integración, tenemos que confirmar que se trata de una excentricidad integral, pues hasta respecto de la otra parte indígena es ya excéntrica.

Dé esta suerte, sólo podemos utilizar los términos de una clasificación perentoria, si queremos designar, con relativa propiedad, los diferentes e imprecisos círculos raciales desprendidos o, mejor dicho, en vías de desprendimiento, de la nebulosa étnica ecuatoriana, formada a consecuencia de la dominación española. Pero todavía hay algo más: ni siquiera esta perentoria clasificación es válida para toda la realidad ecuatoriana, puesto que, de un lado, no para todas las zonas geográficas tuvo la misma significación la conquista española, como nos lo demuestra, por ejemplo, el caso del Oriente; y de otro, no todos los componentes étnicos fueron los mismos en una como en otra.

No obstante lo expuesto, a través del período colonial, formóse, en Costa y Sierra, una verdadera escala, idéntica en el fondo, de valores humanos, clasificados por caracteres étnicos en los comienzos, más tarde por caracteres psicológicos y por último, —y, fundamentalmente durante todo el tiempo—, por los económicos, más poderosos que los anteriores.

Una aristocracia, acaparadora de las tierras (1) y por consiguiente del poder, cuya composición, al principio

(1) Alguien ha supuesto que, en los comienzos del régimen colonial, el español, más que propietario de tierras, era y quería ser señor de hombres, pues éstos le pagaban tributos no pequeños. Sin duda tal afirmación es verdadera, ya que así se manifiesta siempre todo régimen dimanado de una conquista, al principio; pero, luego, el conquistador ambicionaría ser, con buena razón, ambas cosas a la vez, como en realidad acabó siéndolo.

rígida y basada exclusivamente en criterios de sangre, fué debilitándose y permitiendo el acceso a ella de elementos de incierta procedencia étnica, pero dueños de fuentes de riqueza, ella marchaba a la cabeza, era la cabeza mejor dicho, del conjunto social ecuatoriano. Si consideramos a éste como una pirámide —representación fiel de la organización social, acaso no sólo ecuatoriana, sino en general humana—, podemos afirmar, con Gumplowicz (1), que aquella clase, siempre minoritaria en todas partes, es el ápice de la pirámide.

Clase que no trabajaba, desempeñando tan sólo el rol económico de consumidora, dicha clase concentraba todas sus energías en acopiar la mayor suma posible de riquezas, a fin de poder vivir sin trabajar y, por ende, dedicarse a intrigas políticas o prácticas católicas, adquirir ciertos conocimientos superficiales, tertuliar, mentir y jugar a la baraja. Clase ociosa, clase enferma, que había de pesar, como pesa todavía, tanto como un cuerpo muerto que hay que llevarlo siempre a cuestas.

Luego, venía una clase intermedia, clase mestiza, que había de producir el montuvio en la Costa y el cholo en la Sierra, tipos, más psicológicamente que antropológicamente, mestizos, elementos inconformes, siempre trágicos, pero al mismo tiempo, acaso, los más vitales del pueblo ecuatoriano. De esta clase saldrían, preferentemente, los artesanos de las ciudades, los empleados públicos, los aventureros y los vagos, jugadores y revolucionarios, y algunos estudiantes, más tarde abogados, médicos o sacerdotes.

En la base, como verdadero sustentáculo de tal conglomerado étnico, yacía la masa indígena, trabajadora forzada de los campos, principal clase productora, despojada de sus tierras, a las que había de extraer el rendimiento

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 239.

máximo, menos para su provecho propio que para el aumento de las riquezas de sus nuevos amos de ultramar. Clase abatida, clase vencida en verdad, que era sometida a viva fuerza a las encomiendas y a las mitas (1), a la explotación de minas y el cultivo de las haciendas, grandes propiedades privadas de criollos ociosos, o frailes epicúreos (2).

Por último, en esta escala de valores humanos, junto al indio, yacía el negro, esclavizado como aquel, con la sola diferencia de que para éste la esclavitud hallábase justificada legalmente.

Tal era —y acaso es— la pirámide etnográfica que, a consecuencia de la conquista española, había venido formándose en territorio ecuatoriano, casi al igual que en los demás países sudamericanos.

Apenas si parece necesario, tras de lo dicho, que nos detengamos a analizar la realidad étnica del Ecuador, a través de su período republicano. Puede adelantarse ya, sin

(1) "Así, pues, en su primera faz, consistió la encomienda en la conversión de los indígenas en esclavos; en la segunda, designaba la percepción, por el encomendero, del tributo de cierto número de indios. (Contrato con el Rey). Pero el servicio personal, ya desglosado de la primitiva forma de encomienda, subsistió bajo el nombre de mita, para el campo, minas y obrajos".—Véase: Valdez de la Torre.—"Evolución de las comunidades de indígenas".—Pág. 124.

(2) No fueron ciertamente las diferencias étnicas, en sentido estricto las que impresionaron a los españoles, de las que por otra parte no podían darse cobal cuenta, porque, así como según dice Santa Cruz, no fueron lingüistas, tampoco fueron etnólogos. Lo que hacía peso ante el criterio español era que los indios tuviesen muchas mujeres, que no se disputasen la propiedad privada de la tierra, y, sobre todo, que no fuesen cristianos y adorasen al Sol. Y esto es lo que decidió. Sin embargo, la raza indígena como tal se halla dotada de excelentes caracteres antropológicos, y, dentro de un sentido histórico, estuvo en camino de crear una cultura.

más, el concepto, tantas veces repetido, de que, no obstante la nueva etapa histórica, la realidad empírica de nuestro país siguió ofreciendo los mismos caracteres que en la época colonial.

Así, pues, acaso esté más de acuerdo con la índole y naturaleza de este párrafo, hacer en él una digresión bastante rápida sobre las condiciones materiales relativas a la masa de población ecuatoriana, existentes en la realidad, al tiempo de introducirse las nuevas instituciones republicanas, lo cual históricamente se conoce bajo el nombre de Independencia. En otros términos, queremos circunscribirnos dentro del ángulo trazado por la problemática siguiente: ¿eran tales las condiciones objetivas externas de la sociedad ecuatoriana de entonces, que permitiesen la realización de la obra de la emancipación de España como obra realmente colectiva?

Ya sabemos que se puede argüir, como primera cuestión, que hay que empezar por establecer la suficiente diferenciación entre lo que puede reputarse obra colectiva verdadera, y obra, no diremos individualista, porque tal término no entraña fielmente la idea que se quiere expresar, sino, más bien, **heróica**, o, dentro de un sentido más preciso, obra aristocrática, en una como contraposición a lo que puede denominarse con notoria propiedad obra democrática.

Por condiciones materiales, entendemos, de modo principal, las relativas a la estructuración económica de la sociedad toda vez que, dígame lo que se quiera, no cabe desconocer que ésta se halla regida fundamentalmente por el sistema de economía dominante en un momento dado de su evolución. Ahora bien, si inquirimos por la caracterización de aquel sistema, frente al caso concreto de la sociedad ecuatoriana, al momento de su emancipación, parece incontrovertible que tal sistema era de tipo feudaloide. Tenemos que convenir en que el régimen implantado en la colonia no era estrictamente feudal, —sobre todo, si para

ello tomamos como modelo el sistema de la feudalidad europea—, pues no cabe negar la falta o ausencia de determinados elementos o factores propios de tal régimen. Pero también es cierto que existen dos razones poderosas, a más de las que podría suministrarnos el examen del sistema económico social en sí considerado, que nos inducen a conjeturar que el coloniaje español fué un régimen feudalizante o, como le hemos llamado arriba, feudaloide.

Según hemos reconocido, ya desde antes del dominio español, el régimen del Imperio incaico posiblemente iba a sufrir una transformación que había de engendrar un sistema feudal. Efectivamente, juzgamos que, incluso de no haber llegado el español, el nuevo Imperio o Bajo Imperio incaico, hubiera arribado pronto a una organización económico-social feudal. Por consiguiente, podemos decir que en la misma realidad americana se daban ya ciertos elementos que harían más viable el régimen social del porvenir.

La otra de las razones es más incontestable. Como con razón observa Letourneau, "la feudalidad es casi siempre hija de la conquista" (1); es decir, originase, como "dominación del hombre sobre el hombre", tan pronto como un grupo o raza nuevo subyuga a un pueblo. A esto podemos añadir que una semejante organización es inevitable, y adquiere caracteres de más violencia y opresión, siempre que entre los dominadores y sus vencidos existe una diferencia harto notable, como nos puede demostrar, pongamos por caso, lo sucedido en la India primitiva después de la conquista de los arios.

Si, ahora, recordamos tanto las diferencias existentes entre nuestros aborígenes y sus vencedores, como las grandes opresiones de que estos dieron buenas y frecuentes prue-

(1) Véase Ob. citada.—Pág. 461.

bas en su trato con aquellos, fácil nos es concluir que forzosamente, como prolongación de la conquista, había de originarse un régimen, si no feudal, al menos feudaloide, como en efecto se produjo.

En este punto se plantea la cuestión siguiente: ¿A qué pudo deberse, entre varios factores que sin duda contribuyeron a ello, el que el régimen colonial no se caracterizase realmente como de tipo feudal? Porque, volvemos a repetirlo, —y somos los primeros en reconocerlo—, tal régimen no puede en modo alguno ser llamado con toda propiedad régimen feudal (1). Entre los factores que, sin duda, no

(1) En consecuencia, sean estos el punto y el momento de desechar, una vez por todas, aquella literatura sentimental del coloniaje, que, procediendo en sus investigaciones de una manera harto apurada, llega a afirmar con toda rotundidad que nuestro sistema económico-social (de la conquista acá) es característicamente feudal. No podemos admitir tal afirmación. No hay ni ha habido feudalismo en nuestra realidad material, si bien es cierto que una que otra determinada experiencia feudalizante puede inducir a los observadores a creer tal cosa. Lo que ha habido y existe aún es un régimen económico-social de tipo esclavista, como el que solía darse en los estados-ciudades de la antigua Grecia, pese a las avanzadas reformas democráticas de que podemos y solemos jactarnos. Es que padecemos de la misma ilusión óptica de que padecían las antiguas democracias griegas. También como ellas, que, no alcanzando a divisar la inmensa masa de esclavos ubicada en una zona, llamémosla de penumbra, si no de sombra, juzgábase a sí mismas como democracias perfectas; del mismo modo nosotros creemos —o fingimos creer— que vivimos en un régimen democrata e igualitario perfecto, sin tomarnos la molestia de dirigir nuestra vista hacia la masa indígena.

No es, pues, salir por los fueros de los indios —como generalmente se cree—, llamar feudal, sin más, a nuestro sistema económico (colonial-republicano) y protestar contra ello, sino, más bien, agravar la situación, porque, por encima de todo, si así lo fuera, materialista - dialécticamente considerado el caso, estaríamos de un modo indirecto contribuyendo a la justificación actual e histórica (a través de nuestra historia, a partir de la conquista), de la institución de la propiedad privada, y, por ende, justificando históricamente el mantenimiento del mismo orden de cosas —el sistema económico pseudo-feudal—, que se pretende combatir. Pues, efectivamente, si una economía feudal se caracteriza porque dentro de ella "la propiedad sobre lo producido —según dice Engels—, descansa sobre el trabajo propio", y si nuestra

permitieron el desarrollo de un verdadero régimen **feudal**, a raíz de la dominación castellana, creemos que deben ser tenidos en cuenta, por una parte, el momento histórico en que los españoles llegaban a América y, por otra, el gobierno monárquico, de tipo absolutista, que por entonces regía los destinos de España.

Respecto a lo primero conviene recordar que cuando los españoles llegaron a tierra americana, España, que desde luego no había sentido el feudalismo con tanta intensidad como Francia o Alemania, traspasaba ya la época correspondiente a dicho régimen, iniciándose para ella la subsecuente etapa económica, principalmente comercial. Parece que en aquel tiempo las riquezas estaban ya constituidas por el dinero, mas no por las tierras, pudiendo observarse que en tanto que éstas se hallaban abandonadas (ora por las continuas y sucesivas guerras, ora por el carácter y temperamento de los mismos españoles), aquel se concentraba en manos de elementos poco aristocráticos y territoriales y hasta puede decirse que en manos de judíos y extranjeros. No eran, después de todo, móviles sólo religiosos los que impulsaban a la monarquía a la persecución de los judíos.

No se crea, sin embargo, que la organización social de la España medioeval había distado mucho de caracterizarse como feudal. Bastaría, al efecto, transcribir lo que nos dice Mayer: "De lo expuesto resulta que igual que en toda

economía ha sido y es feudal, —ya se ve sin más, por lo mismo que acabamos de transcribir que no lo es, pues, en nuestra economía, la propiedad descansa sobre el trabajo ajeno (menos en el sentido capitalista, que en el esclavista de la frase)—, quiere decir que la propiedad privada, —institución correspondiente a una economía feudal y, por tanto, históricamente legitimada—, se hallaría legitimada históricamente en nuestra sociedad, y, por consiguiente, también toda la secuela de abusos y opresiones que ella entraña, a la que por lo mismo haríamos mal en combatirla. (Véase: Stammer, Marx, etc.).

Europa, se formó en la Península una **capa superior** caracterizada por el **servicio militar** a caballo y **estar exenta** de impuestos. Se ingresa en ella, por la posesión de un determinado patrimonio (equivalente a la propiedad de los curiales romanos) y que obliga al sostenimiento del **caballo**: (infanzones, hidalgos; nobiles, generosi, etc.) A menudo los miembros de la capa superior son propietarios territoriales, en oposición a los labradores que trabajan **personalmente**" (1). Lo que había sucedido es que, acaso obedeciendo a características raciales y geográficas propias de España, el feudalismo, allí, se había caracterizado como urbano y municipalista. "Tres clases de categorías —nos dice el mismo Mayer— existían entre los habitantes urbanos: a) **cives, burguenses**, (propietarios territoriales); b) **mercatores** (comerciantes) burguenses; y c) **menestrales** (artesanos)" (2). Después de estas clases, venía, como es natural, la de los **villanos** (labradores), generalmente sujetos a dependencia personal, unos exclusivamente jurídica, otros, los más, jurídica y económica a la vez, o sea, la perfecta dependencia feudal.

En cuanto a lo segundo, todo el mundo sabe que, debido a la larga campaña de unificación española emprendida por los reyes católicos (recuérdese que en el mismo año en que se descubrió América se dió cima a la unificación con la toma de Granada), por la época de la conquista de América, España presentaba el cuadro de una monarquía centralizada y absoluta, como presentarían, mucho más tarde, los otros países europeos. Sucede, empero, que cuando en un país la monarquía aumenta su poder y su prestigio, decrecen los de las demás clases, no menos de las in-

(1) Véase Vol. I, pág. 76, "Historia de las Instituciones políticas de España, etc".

(2) Véase: id. id.—pág. 264.

feriores, si los tienen algunos, que de la aristocracia, acabando por ser el rey o monarca el supremo señor y todos los súbditos, incluso los nobles, sus "vasallos e criados". Dentro de una realidad semejante, cuya correspondiente justificación teórica la constituye una teoría patrimonial-absolutista del Estado, es difícil encontrar muestras vivas de feudalismo, por mucho que en el fondo persistiese más de uno de sus rasgos característicos. Pues, por sobre lo dicho, no hay que olvidar que el régimen feudal quedó definitivamente superado, tanto en España como en los demás países, mucho más tarde de lo que a primera vista puede parecer.

Ahora bien, a más de estos elementos, debió también contribuir a que el régimen colonial en América no fuese típicamente feudal la singular circunstancia de que entre el vencedor y el vencido mediaba un distanciamiento bastante apreciable, por cuyo motivo volvíase dificultoso todo acercamiento; y si recordamos, a este propósito, que el régimen feudal cuenta entre sus caracteres peculiares la **devoción** personal (llegando hasta la misma entrega de la vida, en acción de armas, por su jefe o señor), devoción que, pues es un sentimiento, un lazo afectivo, ha de hallarse respaldada, a más de por una vinculación económico-territorial, por cierta vinculación de simpatía, la misma que sólo puede darse sobre ciertas similitudes aunque no sean profundas ni esenciales, ya podemos comprender por qué nuestro régimen colonial, si feudaloide en cuanto a ciertas formas aparentes, no fué empero típicamente feudal, sino, antes bien, esclavista, en cuanto a la trama económico-agraria de su organización social.

Sería probablemente superfluo que siguiéramos detenidamente el curso de la organización de la propiedad territorial, posterior a la conquista española. A fin de resumir y, no obstante, trazar un cuadro fiel, nos bastará indicar que, tras del despojo inevitable de las tierras, éstas fueron repartidas entre pocas manos, dando ocasión de esta

manera a que apareciesen las grandes **haciendas**, los latifundios, existentes incluso en la realidad presente. Pero no fué sólo esto. Al igual que las tierras, fueron también repartidos los indios, como esclavos, objetos de dominio, por lo que, con sobra de justicia, dice Valdez de la Torre: "**El servicio personal**, creado por los primitivos conquistadores, sometió los indígenas al trabajo forzoso en el cultivo de los campos, junto con el servicio doméstico, la construcción de edificios, la explotación minera, y, en general, en toda clase de faenas para el beneficio exclusivo de los dominadores, quienes se repartieron los naturales, como si se tratase de una especie de semovientes" (1). Y no paró en esto tampoco, porque el derecho de los hacendados sobre sus indios alcanzaba hasta la última generación. Oigamos al mismo autor peruano: "El desconocimiento —afirma— de la personalidad indígena por los hacendados, llevó a éstos al extremo de usufructuar no sólo la vida de sus yanaconas, sino la de sus descendientes, que permanecían en la misma condición de adherencia al suelo, convertidos en **servi-terræ**. El hacendado adquiría, pues, a guisa de accesión natural, derechos sobre los descendientes del yanacona, a semejanza del tenido sobre las crías del ganado. Quedaron así los indios convertidos en un capital inmueble" (2).

(1) Véase: Carlos Valdez de la Torre.—"Evolución de las Comunidades de indígenas".—Pág. 132.

(2) Véase: Valdez de la Torre.—Pág. 133.—Además, dicho autor apunta: "El yanaconazgo no constituía legítimamente un vínculo contractual entre el indígena y el hacendado. Era nulo *ipsojure*. . . . Aún siendo válido el pacto, resultaba falto de garantías; pues, el hacendado tenía a su arbitrio al yanacona, no llegando hasta la hacienda la tutela virreínicia. Prescindiendo de la crueldad del trato dado al indígena, basta reparar en el sistema de cuentas usado por los hacendados para resaltar la burla de las leyes protectoras, siendo tal la explotación sobre los mitayos, que cada año resultaban adeudando más que el anterior, lo que originaba esclavitud perpetua".—Ob. cit.—Pág. 137.

Estas condiciones objetivas, que constituían la real estructuración de la sociedad colonial —y que acaso constituyen incluso ahora mismo, lo que justamente ha inducido a un autor contemporáneo a llamar "espinas dorsales", del país a la minoría dominante usufructuaria de la situación— no habían sufrido alteración alguna durante los tres siglos de dominación española, pudiendo anotarse, más bien, que al finalizar ésta, aquella minoría echaba de menos cierta libertad de movimientos que le permitiese manejar a su antojo a estas masas envilecidas, ya que no dejaba de causarle alguna perturbación el hecho de su dependencia de la Metrópoli española.

Como una conclusión general, parece, pues, bastante lógico suponer, que, siendo tales las condiciones naturales de la realidad social ecuatoriana de las postrimerías de la colonia, y habida cuenta, por otro lado, de la correspondencia, siempre comprobada, inexcusablemente existente entre aquellas y las formas ideales, (ideologías, doctrinas corrientes, aspiraciones, etc.) contemporáneas, era lógica e históricamente imposible (dialécticamente imposible) que sobre tales condiciones se erigiesen nuevos ideales de libertad, de igualdad, como los que, aunque imperfectamente, recibieron por obra de la emancipación forma tangible. Es, por consiguiente, parcial y subjetivista todo intento preconcebido de hacer aparecer a las masas de entonces como participantes ideológicamente, ni acaso sentimentalmente, en la empresa de la Independencia, la que, de acuerdo con lo dicho, resulta ser obra, antes que democrática y multitudinaria, aristocrática y hasta diríamos autocrática, pues, sin los grandes jefes o caudillos, parece a simple vista inconcebible que hubiese podido realizarse tal empresa. Y esto lo mismo en el extremo norte que en el extremo sur de Sudamérica, (también en la Argentina, contra lo aseverado por Ramos Mejía, prevalece el elemento personal del caudillo; en efecto, si San Martín no fué un Bolívar, poco le faltó para serlo), es decir, en todos nuestros países, so-

ciológicamente comprensibles dentro de una misma categoría cultural. Y si se nos presenta, como contrapartida, el hecho de que en ese entonces, jugaban importante rol sociológico, ora la difusión de las doctrinas racionalistas y democráticas del Siglo XVIII (derechos del hombre y del ciudadano, etc.), ora el ejemplo concreto de la Revolución Francesa y en especial de la Independencia Norteamericana; ora, en fin, tendencias políticas derivadas de cierta filosofía inglesa de última hora, hemos de responder que todo ello ejercía influencia, es verdad, pero tan sólo de un modo periférico, y eso dentro de un sector reducido de la aristocracia. Sólo de modo excepcional pudieron surgir de entre las demás clases, individuos que, siendo originariamente oscuros y pobres, llegaron, en mérito por cierto de sus diligentes esfuerzos, a alcanzar alto relieve intelectual y aún científico a través del período colonial (1).

Es preciso confesar con toda lealtad que las condiciones objetivas dadas al tiempo de la Independencia eran tales que la pequeña masa de las ciudades (ya que la gran masa rústica e indígena yacía inmovible), sólo podía ser movida al impulso de elementos místicos y hacia la consecución de místicas finalidades, no ejerciendo sobre ellas ningún influjo teoría alguna sobre el gobierno temporal. Y si a este propósito, hacemos valer el método histórico-comparativo cultural, que establece un sistema de **correspondencias** entre los diversos períodos históricos de los diversos pueblos, parece más que lícito afirmar que el **sta-**

(1) Tal sucedió, por ejemplo, con uno de los hombres de quienes más orgullosa se encuentra la tierra ecuatoriana, varón de extraordinarios merecimientos, cuya figura va siendo día a día puesta más en alto y mejor conocida, hombre que en la densidad tenebrosa de su tiempo representa la primera luz de un nuevo día, no sólo para el pueblo ecuatoriano, sino también para la América, por lo que con justicia, puesto a igual nivel que Nariño y Miranda, ha sido calificado de precursor: Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo.

tus cultural objetivo de la realidad americana colonial, halla su correspondiente, más o menos, en el período histórico europeo de las Cruzadas. Tanto así que, precisamente, quienes pretendieran, a modo de objeción, argüir en favor de la tesis contraria, aludiendo al hecho históricamente cierto de que fué la masa, fueron las masas, muy en especial la masa mestiza, las que combatieron como soldados en las lides de la Independencia, si no con pericia, al menos con innegable valentía, no harían otra cosa que coadyuvar a la comprobación de nuestro aserto; pues, también las tropas de los cruzados, reclutadas entre gentes de toda condición, peleaban con denuedo inusitado contra los infieles y los turcos, aunque más no sea que por el acicate de las **indulgencias**. Que, a no mediar cierta pugna entre el clero criollo y el mestizo con el clero peninsular y noble (Véase González Suárez), no hubiese aquel patrocinado y, en cierta manera, intervenido en la realización de la campaña, y habríamos podido observar entonces, sin acaso, la adversa suerte que hubiesen corrido los esfuerzos de los Libertadores. Esto no ha de conducirnos, por cierto, a creer que el clero haya sido el **factotum** de la Independencia, ni menos a juzgar que su innegable intervención haya tenido la mira de alcanzar la transformación política por el valor ideológico de las nuevas teorías estatales. Nada de eso. Su afán emancipador tenía más secretos, pero disímiles, resortes. Era que, ante todo, el clero mestizo, siempre subordinado durante la Colonia al elemento clerical de la Metrópoli, ansiaba gozar de ciertas prerrogativas (priorazgos, dignidades, etc.) que se le negaban, no por otra razón que la de su mestizaje o bajo origen; así, pues, al intervenir los curas en el empeño de liberación, lo hicieron en verdad menos como miembros de la Comunidad Eclesiástica, que como simples hijos de la América mestiza. Pero esto dió gran valor a la obra ante los ojos de nuestros nuevos cruzados, quienes, para dirigir su vida y para realizar sus acciones, no tenían más norma que la norma católica del clero, no

tanto comprendida ni sentida por aquellos, cuanto objetivamente impuesta por éste, en cuanto práctica ritual.

Es así cómo, a causa de lo dicho, la Independencia de nuestros pueblos fué una empresa que, al igual de las Cruzadas, tuvo tintes de religioso misticismo, no menos por la convicción profunda de sus héroes y caudillos de que realizaban una misión providencial, (recuérdese el caso de Bolívar) como por la mística intuición de este carácter, sentida por aquellos otros héroes, también, pero de la masa anónima.

Finalmente, en nuestra Independencia, como en las Cruzadas —y esto, si no fuera mera imagen poética, contribuiría también a confirmar la correspondencia señalada entre ambos movimientos—, un destino adverso parece conducir a las alucinadas turbas que los realizan a una mayor lejanía de sus propósitos, precisamente cuando y cuánto más cerca creen estar de cumplirlos, como si siempre se sintiesen atraídas por un espejismo fascinante. Y, de esta suerte, mientras en las Cruzadas, tras de tantos combates y de tantos esfuerzos, a la larga el sepulcro de Cristo —cuya liberación era el objetivo místico final del movimiento—, hubo de quedar siempre en poder del infiel; así también, en nuestra Independencia, a pesar de las trágicas luchas empeñadas por la Libertad —objetivo central, místicamente ambicionado también, por nuestras multitudes oprimidas— ésta hubo de quedar, apenas conquistada, ahogada en las duras mallas de la inmutable e inmutada realidad social, como si este hecho quisiese efectivamente comprobar que también de la libertad puede decirse lo que de la igualdad afirma Hauriou, (1), esto es, que no es sino un "infinito matemático", algo a lo que siempre se tiende, pero que no se alcanza jamás.

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 40.

CAPITULO II

EL ECUADOR COMO FORMA RELIGIOSA: IGLESIA

Ensayo de una investigación sistemático-formal

(F o r m a)

A primera vista puede parecer extraño que tratemos de realizar una investigación del conjunto social ecuatoriano, a través de un velo de iglesia, justamente bajo la **forma** de Iglesia. Mas, como quiera que dentro de toda realidad social es posible aprehender a ésta, desde diversas categorías formales, se infiere la licitud del examen a través de la forma religiosa; ya que ésta, como las demás formas sociales, contienen y abarcan la misma realidad social, que, a pesar de ser una en sí, aparece diversa, es verdad, en cuanto contenido de cada una de las formas sociales. Si, como en la primera parte de este estudio se ha afirmado, cada forma social es un "**sistema**" de relaciones, y si, de otro lado, éstas engendran siempre procesos que constituyen un elemento sociológico constante, hemos de poder comprender por qué, dada la constancia de los procesos, la



forma social y las relaciones, en cambio, son siempre elementos variables.

Así, pues, también en la realidad ecuatoriana es posible aplicar estos principios, toda vez que por su validez científica generalmente aceptada, pretenden servir para la apreciación e investigación metódicas de cualquiera realidad social. En tal virtud es, en consecuencia, no sólo permitido, sino técnicamente prescrito el estudio de nuestra realidad, ora considerándola, desde el plano de las relaciones religiosas, como el contenido de la forma social, comúnmente conocida bajo el nombre de Iglesia; ora, en el plano de las relaciones jurídico-políticas, en cuanto contenido de la forma estatal; ora, finalmente, desde el plano de las relaciones culturales, en su calidad de contenido de la forma nacional.

La realidad social, no cabe duda, es múltiple, variada, desordenada y tumultuosa, no menos que la realidad de la naturaleza; y del mismo modo que, merced a los conceptos científicos condensados en leyes naturales, en especial la de causalidad, se hace posible poner orden y comprender la naturaleza, en cuanto objeto de investigación; así también, gracias a las categorías conceptuales desprendidas de las leyes sociales, es hacedero aprehender una realidad empírica humana, como un orden unitario cerrado y autónomo. Y, puesto que al verificarse tal operación la realidad se nos aparece únicamente a través de las formas sociales, entre las cuales descuellan la Iglesia, el Estado y la Nación, bien está que, al investigar la realidad ecuatoriana, desde una posición, ya no empírico-descriptiva, sino analítico-formal, lo hagamos a través de sus formas y, precisamente, en el orden indicado: Iglesia, Estado, Nación.

Si el proceso o procesos sociales de relación son un elemento invariable, quiere decir que la diversidad de las formas sociales, sólo puede ser claramente percibida, ora si se atiende a la forma una vez dada en la realidad social, ora a las relaciones generatrices de cada una de las for-

mas. Pero si recordamos, en este momento, que las formas, en definitiva, se resuelven en las relaciones, parece lógico inferir que, por lo tanto, son las relaciones en sí mismas las que pueden proporcionarnos el criterio diferencial formal. Las relaciones, objetivas en sí mismas, se resuelven, en la subjetividad de los individuos que entran en ellas, por lo que, en último término, puede decirse que una relación social entraña la idea de subjetividad. Ahora bien, si la relación implica también subjetividad, quiere decir que hay que tomar en cuenta su representación psíquica subjetiva, la cual gozará de muy diversa validez, según "el sentimiento de su diversa duración" (1).

Podría, ahora, establecerse, tomadas las relaciones sistemáticamente, esto es, como formas sociales, una relación entre ese "sentimiento de la diversa duración" y la **distancia** (representación psíquica de la distancia) a la que se encuentra ubicado el sujeto respecto de una forma dada, pudiendo entonces afirmarse que a mayor distancia (a una representación psíquica de mayor distancia) —entendiendo esto como una débil representación psíquica de la forma misma— corresponde un sentido de menor duración y viceversa. En esto justamente —y no en ninguna vinculación biológica, que sin duda obra también— radica toda la fuerza de las relaciones familiares, que han sido y son tenidas siempre como las más próximas y las más perdurables.

Precisamente por esto, el haber infundido en los miembros de la comunidad religiosa el sentimiento de que las relaciones que les ligan son tan duraderas que traspasan los límites de esta vida, por lo que casi se las puede llamar eternas, constituye, sin duda alguna, el mérito de todas las iglesias, en especial de la católica, y el secreto resorte de su poderío ingente.

(1) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 110.

Lo esencial de la forma religiosa, consiste, pues, en que despierta en el ánimo de quienes se encuentran a ella subordinados, el sentimiento de una duración perpetua; y ya que, por otro aspecto, toda religión, por naturaleza, tiende a poner en juego y pone de hecho toda la profunda emocionalidad de las gentes, dedúcese cuán decisiva habrá de ser la representación que éstas se hagan de aquella.

Ha de verse ya con toda claridad, por lo que llevamos dicho, que el sentido en que tomamos en este párrafo el concepto de iglesia, es un sentido puramente sociológico y, dentro de este campo, considerándola como forma histórico-social precisa. Desde una tal posición analítica, sólo dos grandes períodos históricos cuentan para el caso de un examen de la realidad social ecuatoriana en cuanto comunidad de hombres enlazados por un mismo sistema de creencias y sentimientos religiosos: un período, que pudiéramos llamar **primitivo**, que corresponde a todo el mundo indígena precolombino, y otro, correspondiente a todo el mundo posterior a la conquista española, que acaso estaría bien denominarlo **secundario**. Cada uno de estos períodos, aunque esencialmente admite la reducción a ciertas cualidades comunes superiores, logra caracterizarse de modo diverso en un plano de consideraciones histórico-sociales. El primer período es período de religión primitiva, diríamos natural, lo que se manifiesta de una manera patética en el hecho de que el sistema religioso es fundamentalmente único, la comunidad de los fieles aparece articulada de modo unitario y, en suma, no surgen en su seno gérmenes negativos y de destrucción (disidentes, herejes, etc.); el segundo período, en cambio, señalase porque su sistema religioso aparece diversificado, la comunidad carece de la articulación unificada, y laten en su entraña los factores negativos, dotados de mayor o menor poder disolvente.

Esta sinopsis, por otra parte, no sólo puede referirse al caso concretamente analizado, sino que tiene validez incluso en un campo general, comprensivo de todas las for-

mas religiosas. Podría afirmarse, casi de un modo categórico, que toda comunidad religiosa ha de pasar por los dos momentos apuntados, así como que un pueblo dado no puede menos que hallarse bajo una de las dos constelaciones histórico-sociales, inherentes al desenvolvimiento efectivo de toda religión.

Necesitamos, en este momento, hacer dos aclaraciones a propósito de los dos períodos señalados para nuestra comunidad religiosa, tanto para precisar lo precedentemente expuesto como para precavernos de posibles objeciones. Respecto al primer período, cabe hacer notar que ya al tiempo de la venida de los españoles, incluso antes de su contacto con el mundo indígena, empezaban en éste a germinar los elementos disolventes, patentizándose este hecho justamente en un quebrantamiento de la unidad moral del Imperio (quiebra del mito solar, probablemente para dar paso a nuevas divinidades y a nuevos modos de religión; en el terreno de los hechos, guerras intestinas, sublevaciones), el cual, como se ha dejado sentado en el anterior capítulo, estaba entonces en el momento crítico del tránsito a un nuevo status cultural, que no se hubiera manifestado menos en política que en religión.

Por lo que atañe al segundo período, es igualmente preciso advertir que la disolución experimentada por la Comunidad Religiosa ecuatoriana es tanto más poderosa e inevitable cuanto que, sobre los factores objetivos disolventes, por sí mismos aparecidos en el seno de la realidad religiosa precolombina, se han superpuesto factores no menos disolventes, derivados de la realidad religiosa del conquistador, cuyo mundo, por su cuenta, venía también padeciendo ya desde atrás una innegable crisis de índole religiosa.

Por último, situándonos de nuevo en un plano general, hemos de corroborar nuestros asertos, indicando que, como una consecuencia de toda conquista, cuando el mundo religioso del conquistador —al que trata de subordinar

al conquistado— no se halla unificado, casi siempre se observa que el único punto real en el que se interfieren uno y otro es solamente el de las ceremonias y prácticas rituales, de las que se hacen mutuos **empréstitos**, hecho que, como toda interferencia, provoca, en el campo esencial de la viva religión, una disminución sensible de su recóndita fuerza primordial.

“La esencia de la religión se expresa con igual plenitud, aunque con lenguaje diferente y en grado diverso de evolución, en dos formas sociológicas: según la primera, la comunidad religiosa significa, al mismo tiempo, comunidad en otros intereses esenciales; según la otra, la religión está libre de toda solidaridad con cuanto no sea religión” (1). Son estas palabras del ilustre sociólogo alemán, que encierran una verdad incuestionable, las que nos sirven de modo admirable para comprender las características especiales que asume la comunidad religiosa ecuatoriana, según que la contemplemos dentro del primer período histórico o dentro del segundo.

Efectivamente, si examinamos la realidad histórico-empírica de la comunidad ecuatoriana, en el período precolombino, considerándola como Iglesia, nos ha de ser posible descubrir ciertos rasgos que, al mismo tiempo que la acreditan como forma religiosa unificada y plena, nos la presentan con aquel carácter apuntado por Simmel.

Parece que no hay necesidad de minucioso análisis

(1) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 133.

para darnos cuenta de que el Imperio Incaico resulta ser, tanto como esto, una auténtica iglesia, puesto que el mito solar, fundamento último de la dinastía imperial y, por lo mismo, justificación de su poder autocrático, era también y sin duda con más vigor, piedra angular del edificio religioso incaico (1). Parece, además, que el culto solar era por entonces la religión más uniformemente practicada y creída por los pueblos de casi todo el continente, al menos de esta parte de él, lo que nos induce a ratificar aquella afirmación de que el hemisferio sudamericano pre-colombino puede ser comprendido, desde esta posición, como subordinado a un mismo gran círculo de cultura (2).

Y ahora bien, en casos como éste, la religión, en verdad, es el elemento cultural que preside y subordina a todos los demás, por lo cual precisamente hasta las funciones más triviales han de revestirse de un **aire** religioso (3). Es como si la forma religiosa, la iglesia, fuese la verdadera última instancia a la que, más o menos, hay que referirlo todo. Y no se crea que para el robustecimiento de ideas semejantes contribuya eficazmente propósito alguno de miras ultraterrenales, pues que el miembro de tales comunida-

(1) Es forzoso que nos refiramos ejemplarmente al imperio, como momento histórico inmediatamente anterior a la conquista, ora porque en él se aprecia mejor el objeto de nuestra investigación, ora porque, de otro lado, también nuestras tribus aborígenes pre-incaicas, por ejemplo, hallábanse religiosamente articuladas de modo semejante, sin que exista otra diferencia que la que va de un grado a otro dentro de una misma escala. En cuanto a la efectividad y a la extensión del mito del sol, al tiempo de la conquista española, existe ya abundante y uniforme literatura.—Véase: González Suárez, *Los Cronistas de Indias*, Jijón, Latham, Valdez de la Torre, Copdevila, Bonilla y San Martín, Jaramillo Alvarado, etc.

(2) V. Schmidt.—Ob. cit.—Pág. 306.

(3) Como prueba de ello, basta recordar que todas las actividades, hasta las más triviales, precisamente la siembra y la cosecha, eran consideradas al mismo tiempo como una obligación sagrada, una fiesta y un rito religioso.

dés religiosas quiere, por paradójico que ello pueda ser, hacer de la religión algo mundano y temporal, y, por ende, de utilidad real e inmediata. En comunidades religiosas así articuladas apenas si escapa a la órbita de la religión algún aspecto de la vida del individuo. La comunidad total aparece regulada **sub ordine** religioso, haciéndose palpable este carácter ya en la índole sagrada de los preceptos jurídicos (Sumner Maine); ya en el reconocimiento de la divinidad de origen pretendida por el jefe, razón por la cual se le presta incondicionado vasallaje; ya, en fin, en el sentimiento, más que conciencia, experimentado por los individuos, de que su calidad esencial es la de ser **miembros** de la comunidad religiosa.

Dentro de la comunidad religiosa incaica, si la hemos de considerar a justo título como forma sociológica especial, habrán de darse estas características, que la convertirán en comunidad totalitaria de intereses. Y, al efecto, basta recordar los datos de hecho que hemos dejado señalados en el capítulo anterior. No puede negarse, en realidad, que la comunidad indígena estaba, como todos los pueblos en los que predomina el **tejido** religioso (Hauriou), sometida a una regulación jurídica sagrada, que hacía necesaria la consideración de las rebeliones como verdadero atentado contra los dioses. En este sentido habla con razón Teodoro Wolf cuando dice: "Su religión y gobierno (los de los incas) eran el **Islam** de América, y ellos eran más que el profeta Mahoma, pues eran descendientes de Dios, eran dioses-hombres; desobedecer y ofender a ellos, era ofender a la deidad misma".

Tampoco puede negarse que el Inca, a la manera del Faraón egipcio, convicto o no de su origen divino, pero, en todo caso, aparecido con este prestigio ante sus súbditos, se convierte sin más, por un proceso sociológico infaltable en casi todos los pueblos, en el verdadero "centro articula-

do" del reino (1), en una especie de "símbolo colectivo", si no válido *per se*, válido por lo que representa (2). "No sólo era el Inca, dice, por eso, con singular exactitud De Greef, el órgano supremo de la dirección política general de la comunidad, sino que también asumía en su persona la actividad voluntaria y directriz de cada una de las funciones especiales de la vida colectiva; presidía a la circulación, a la distribución, al reparto, al consumo y a la producción de todas las utilidades económicas, regulaba las relaciones familiares, la enseñanza profesional, artística y científica; era la encarnación de la moral religiosa, el gran justiciero, el jefe militar; como el Sol, su antepasado, gobernaba, iluminaba y fecundaba la sociedad entera" (3).

La religión, que, como lo atestigua la historia, es un correlato del sistema económico dominante, es materia de una función, no sólo principal, sino también omnicompreensiva, dentro de las comunidades de este tipo, razón por la que su forma sociológica correspondiente implica, según frase de Simmel, "comunidad en otros intereses esenciales" (4).

Finalmente, no es posible negar que los súbditos del imperio tenían impreso en su ánimo con gran vivacidad el sentimiento de su calidad de hijos o vasallos del Sol, por encima de cualquier otro; y que su capacidad para los sacrificios (ora en altares propios, ora en extraños), así como su aguerrida beligerancia, eran debidas a la actuación constante de aquella mística creencia. Y como puede suceder, —aun cuando, es verdad, ello sería abandonar nues-

(1) Véase: Frank.—"América Hispana".—Pág. 33.

(2) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 121.

(3) Véase: De Greef, ob. cit.—Tomo II.—Pág. 65.

(4) A un tal excesivo desarrollo de la religión, se debe sin duda el que la economía comunal peruana, tuviese en cuenta, de modo predilecto las necesidades del sacerdocio y del culto, al asignar una parte de las tierras al Sol.

tra posición contemplativa— que no falten quienes, estableciendo juicios de valor, traten de condenar la religión indígena, tachándola de falsa, cruel y primitiva, nos adelantamos a expresar que la primitividad no entraña, sociológicamente hablando, una marcada inferioridad, pues, como Tarde sienta, "toda la diferencia entre la omnipotencia de las religiones bárbaras y la de las religiones civilizadas, es que la de las primeras se ejerce por el culto, equivalente formalista de la moral en su época, y la de las segundas por la moral, equivalente espiritualista del culto" (1).

Así, pues, lo dicho es suficiente para que afirmemos, sin vacilar, que la comunidad religiosa indígena, contemplada a través de un velo de Iglesia, ofrécese como forma histórico-real, de contenido empírico determinado, de donde se deduce que, en relación a ella, es perfectamente lícito hablar de iglesia, no menos y no más que respecto de todas las demás.

Ahora bien, si la función sociológica especial de toda iglesia es mantener la unidad de fines religiosos, los mismos que concretamente pueden variar al infinito, desde la protección para su caza, que impreca el salvaje nómada, hasta la eterna salvación del alma, que constituye la esencia de la problemática religiosa del cristiano civilizado de nuestro tiempo, ha de aparecer ya de suyo con perfecta claridad que la forma religiosa ecuatoriana pre-colombina, que cumplía fielmente su función, realizaba además en sí de modo pleno su especial tipo sociológico de iglesia, en cuanto forma social determinada.

Y si, pues, determinadas creencias y prácticas, propias de aquella forma religiosa, parecen persistir, y realmente superviven, no sólo porque, siguiendo un principio

(1) Véase: Tarde, ob. cit.—Pág. 323.

sociológico verídico pueda afirmarse que laten en los estratos más hondos de la psicología mestiza de nuestros contemporáneos algunas reminiscencias de tales emociones místicas, sino principalmente porque existen, en abrumadora mayoría, representantes vivos de aquella antigua comunidad religiosa —pues, por mucho que consideremos a nuestros actuales indios diferentes de sus antepasados del tiempo de la conquista, apenas si, sociológicamente, les separa esa supuesta diferencia—, no abolida del todo todavía, cabe indudablemente apuntar la desapasionada observación de la posibilidad sociológica de una oculta **pervivencia** del contenido religioso de aquella forma social pre-colombina.

Creemos necesario comenzar este párrafo haciendo ciertas consideraciones no extrañas al tópico en cuestión. La Iglesia Católica, como toda iglesia, examinada del puro punto de vista sociológico, no deja de experimentar el cumplimiento de aquel principio conocido: Tras del período de unificación, en el que la comunidad religiosa es un todo articulado, sobreviene un período de disolución, con la consecuente crisis religiosa, que ora puede ser definitiva, ora meramente de transición. Puede decirse que dicha Iglesia ha pasado ya por entrambos períodos y es posible que recomience el proceso. Y como por ser católica abarca y ha abarcado a gran parte de la humanidad, resulta que sus vicisitudes, sus crisis y la alternativa de los dos períodos en ella, han sido realmente sucesos de trascendencia casi universal.

El primer período de la Iglesia Católica fué bastante prolongado, pudiendo afirmarse que llegó hasta la época de las últimas Cruzadas; su segundo período se pone claramente de manifiesto ya desde el Renacimiento italiano

y, más tarde, por fin en la Reforma, pero su iniciación puede perfectamente remontarse a fecha tan temprana como el año 1300.

Y fué justamente durante el Siglo XV, el siglo en que el español llegó a América, cuando, por obra de los preludios de la Reforma, la unitaria articulación de la Iglesia católica se halló ya inobjetablemente quebrantada, (todo este proceso lo hemos examinado en la primera parte), confirmándose esto de la manera más dramática, por el hecho, insólito hasta entonces, de que los mismos fieles, hijos de ella desoyesen tranquilamente la voz de su Pastor, el Papa, autoridad máxima y eje central de la Iglesia. Así, pues, el español, como hombre de su tiempo, como hijo de ese mundo, hubo de llegar con su religiosidad interior despedazada, tragedia que, por interés de ocultarla, le inducía a poner el acento sobre las meras signaturas, pobres de vitalidad. Y si, juzgando por las apariencias, podría objetarse afirmando que fué precisamente España el pueblo que, en aquella hora de disolución, conservó intacta su religiosidad, podríamos nosotros, en cambio, replicar que, examinando el fondo de los hechos y de las cosas, vemos que el pueblo español, no menos que los otros, experimentó también el quebrantamiento religioso y la heterodoxia, con la diferencia de que, gracias a su caracterización psicológica especial, logró ocultar la vaciedad de espíritu tras el ritualismo formalista de las ceremonias y compensar su heterodoxia, precisamente persiguiéndola en los demás pueblos (1).

Pero, en fin, no es el español como pueblo el que nos interesa en este momento, sino la iglesia, traída por el español es cierto, como iglesia, esto es, como forma religioso-social del conquistador. La Iglesia católica, al ser extendida a América, fuerza es decirlo, sufrió una innegable

(1) Véase: Fouillee.—Ob. cit.—Pág. 202.

relajación. No se crea que con esto aludimos al superficial fenómeno de la vida disipada de ciertos elementos eclesiásticos, ni a las intrigas y rencillas frecuentemente desarrolladas entre las autoridades y los subalternos de las comunidades religiosas, ni menos a las frágiles condescendencias de los mismos jefes episcopales para con virreyes, gobernadores, oidores, etc. Ponemos el acento, mirando el problema escuetamente, tan sólo sobre la transformación sufrida en suelo americano por la iglesia, como forma sociológica, es decir sobre la deformación esencial, que en cuanto organización social espiritual hubo de experimentar de manera inevitable.

Creemos tener algunos fundamentos para afirmar lo expuesto. Ante todo, conviene recordar la diferencia de posiciones espirituales de la iglesia, una y la misma según la ortodoxia canónica, ora se la contemple en Europa, ora en el nuevo continente. Mientras en Europa, tras de haber intentado vanamente ejercer una potestad suprema sobre la humanidad, se resignó al fin a guardar una posición menos católica es verdad, pero al menos independiente de las influencias de poder temporal, subsistiendo, en consecuencia, como forma social autónoma; en las nuevas tierras, gracias al patronato concedido por el Papa a la monarquía española, la Iglesia Católica se colocó de pronto bajo el tutelaje del poder civil, siquiera sea en cuanto se refería a su organización, ya que en cuanto a los dogmas, pretendía conservarse intacta. Y aun cuando es verdad que, en justificación de tales hechos, históricamente innegables, podría decirse que sólo valiéndose de un medio semejante era posible que la Iglesia extendiese su acción hasta estos pueblos, por lo que voluntariamente hubo de establecer esa delegación de poderes, no es menos cierto que el procedimiento en sí considerado implica, si no una patente contradicción a las doctrinas teóricamente defendidas con tanto ardor por la misma Iglesia, una admirable capacidad de adaptación a las circunstancias mudables de la historia,

tornándose de esta manera, menos en una institución espiritual, religiosa y eterna, que en un organismo político, temporal y vacilante. Acaso por lo que se acaba de expresar, pueda tener razón Nitti, cuando dice: "Si la Iglesia de Roma no puede mudar cuánto se refiere a las bases religiosas de su constitución, al haber de tener una influencia y obrar en los más lejanos países y en contacto con las formas políticas más diversas, no puede tener unidad de conducta, sino que actúa diversamente, en su interés político, con arreglo a las circunstancias" (1).

Todavía más, podemos convenir en que la diferencia de posiciones de la Iglesia en América, no tenga una trascendencia efectiva en el plano meramente histórico. Pero en el terreno sociológico las cosas toman siempre un valor muy distinto. El que una forma social, cualquiera que ésta sea —y con mayor razón si se trata de una Iglesia— con una función especialmente adscrita a ella, intransferible y válida en tanto en cuanto es desempeñada por la respectiva forma, invada el ámbito sociológico de formas enteramente extrañas o permita la invasión del suyo propio (agravándose el hecho si la otra forma es el Estado), es algo que, sociológicamente, demuestra de por sí la relajación de la forma social dada.

Desde otro aspecto, débese también advertir que la transformación de la Iglesia, en América no sólo se refirió a la forma, es decir a la organización eclesiástica en cuanto contextura formal, sino además, al contenido doctrinario, pues, fuera de uno que otro punto sobradamente conocido para ser discutible, los más de ellos no dejaron de presentar cierto matiz de inseguridad, tanto más cuanto que ni los predicadores eran lo suficientemente versados para definir su doctrina, ni los oyentes se hallaban preparados

(1) Véase: Nitti.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 285.

para comprenderla, ni por lo mismo, creerla; y, puesto que, como sucede en toda conquista, la religión del conquistador no pudo verse libre de cierta contaminación, a causa del contacto con la del vencido, sobre todo en lo que respecta a las prácticas, —lo que podría probarse con sólo recordar las ceremonias religiosas que se realizaban durante la colonia, muchas de las cuales todavía perduran— aquella transformación, no por desapercibida menos cierta, constituyó en la realidad, un fenómeno más extendido y de más hondos alcances de lo que puede creerse comunemente.

Por fin, el vicio originario con que nacía la Iglesia en América, su dependencia en teoría más o menos limitada, y en la práctica ilimitada del poder monárquico civil, acreaba como fatal prolongación el hecho censurable de su entera supeditación a las autoridades temporales, cuya ingerencia incluso en negocios de carácter espiritual no podía evitarse, y es probable que ni siquiera se hacía lo posible para evitarlo. El consorcio entre las dos potestades coloniales era, pues, feliz y dentro de él, o la iglesia se convertía en instrumento del poder civil, o éste en aliado de aquella, con la particularidad de que casi siempre la Iglesia, olvidando su función específica, —lo que constituyó en todas partes su lado flaco— sirvió como un organismo de conquista y dominación del indio, realmente admirable.

Las doctrinas de la Iglesia siempre tendieron a la consecución de posiciones ventajosas prácticas, y así, la doctrina de su supremacía respecto del poder temporal, luego reemplazada por la de separación de órbitas, —aunque, como vemos, en América se pasó a la del patronato— se traducía, en el terreno de la realidad, en un tenaz propósito de mantener ciertos privilegios, ciertas inmunidades, dentro del Estado, entre las cuales, es preciso recordarlo, sobresalían la inmunidad de las personas (exención de jurisdicción civil) y la inmunidad de los bienes (exención de impuestos); no había de, pues, faltarle a la Iglesia de la

colonia esta envidiable posición, aunque, para mantenerla, tuviese que abandonarse, en los demás aspectos, en manos de la autoridad civil (1).

Y como quiera que la existencia de estas prerrogativas, fueros jurisdiccionales e inmunidades es un rasgo de feudalidad, ora inminente, ora perviviente, ora en fin latente, parece pues, que hay una cierta razón para llamar a nuestro régimen feudaloide de la colonia, una feudalidad eclesiástica.

Todo cuanto ha sido expuesto nos permite ver sin ambigüedades la realidad de la transformación sobrevenida a la Iglesia, una vez trasplantada a América. Es posible que algunos rasgos no estén fielmente trazados; es posible, también, que otros hayan sido omitidos, pero en todo caso queda como un hecho indubitable la transformación en referencia, tanto más grave cuanto que, en el mismo mundo europeo, la Iglesia hollábase bajo la negativa influencia de la Reforma protestante. Y es sugestivo observar, cómo la historia le depara a América el singular destino de recibir en sus playas, tanto a los hijos de la católica España, representantes de una Iglesia en ese entonces combatiente y combatida, pero desarticulada, como a los de la vieja Inglaterra, nuevos fieles de una nueva iglesia, que se presentaba en el mundo con el extraño prestigio de ser una iglesia fiel a la moral de Cristo.

Pero una Iglesia como la católica, que llega a un nuevo pueblo en circunstancias tan críticas, y que, luego, en el nuevo ambiente ve que se agravan, parece la menos apro-

(1) No hay que olvidar, empero, que incluso el mismo poder civil de entonces era un poder de orígenes y fundamentación teocráticos, razón por la cual apenas si le parecía duro a la iglesia soportar su hegemonía. Después de todo, el mayor anhelo de la monarquía española no era otro que el de convertirse en el brazo secular de la Iglesia, o, mejor talvez, en la representante del señorío temporal de la cristiandad entera.

piada para realizar una **conversión** de los infieles, es decir, para prevalecer sobre la forma religioso-social de los aborígenes. Y esto es exactamente lo que los testimonios de la historia y los de la realidad actual, más convincentes todavía, nos revelan. La religión católica, ante los ojos de los indios, tanto ante los presentes como a los de sus antepasados de hace cuatro siglos, se concretó y se concreta en unas cuantas fórmulas tangibles; y, lejos de ser creída para ser practicada, fué y es practicada, supersticiosamente desde luego, sin ser creída, ni menos admirada. Pero, como ya lo ha dicho Tarde, "muerta o viva", una religión que se impone, "no comienza por ser practicada, sino por ser creída" (1).

Así, pues, entendemos estar autorizados para deducir la siguiente conclusión: Si contemplamos la realidad histórico-empírica ecuatoriana, en cuanto contenido de una forma religioso - social, o sea como Iglesia, en su segundo período, se advierte que dicha realidad y, parejamente, la forma social correspondiente, aparecen desarticuladas, sin que pueda hablarse de unidad y vitalidad, ni remotamente. Y, sin duda, ello no expresa todavía la verdadera situación, porque, después de todo, no se trata solamente de la existencia de un cisma, o una separación de dos iglesias, —lo que, acaso, significaría más bien un beneficio, pues la dualidad produciría la tensión y toda tensión, más si es religiosa, es salvadora, principalmente para los mismos elementos que la sostienen—, sino de la imposibilidad sociológica de comprender aquella realidad como contenido unificado de una forma social en plenitud, tal como lo gramos hacerlo, por ejemplo, en el caso de la comunidad indígena primitiva.

(1) Véase: Tarde.—Ob. cit.—Pág. 234.

Indudablemente, podría decirse que esa articulación unitaria, propia de las comunidades religiosas primitivas, no es dable en el caso de una religión civilizada, menos aún si atraviesa el segundo período de su desenvolvimiento como iglesia, lo cual encierra, en definitiva, un fondo de verdad, pues no cabe duda de que las relaciones religiosas —en las que puede descomponerse la respectiva forma social— no tienen igual caracterización en uno y otro caso, aunque esencialmente pueden ser reducibles a un mismo carácter fundamental. No es de olvidarse, empero, que, ora se trate de una comunidad religiosa primaria, cuya forma sociológica implica, según se ha expuesto, comunidad en otros intereses; ora se trate de una forma religiosa más avanzada, en la que no tenga cabida nada de cuanto no sea religión, sólo un último dilema fundamental cabe plantearse: o la forma religiosa, en cuanto forma sociológica, es válida intrínsecamente, se mantiene en equilibrio, es decir, vale como "sistema social", o, sencillamente, preséntase como una forma sociológica desequilibrada, esto es, como un sistema social en decadencia.

Y, desgraciadamente, en este plano, menos todavía que a través de las consideraciones precedentes, es posible afirmar que la Iglesia católica —forma religiosa capital en el segundo período de nuestra historia— tenga la suficiente validez intrínseca, para caracterizarse sociológicamente como forma o sistema social invulnerable. Y como pudiera ser que se nos pida la razón estrictamente sociológica de tan decisiva afirmación, —supuesto que, en un momento dado de la investigación es imprescindible desentenderse de todo contenido religioso-doctrinario, momento que ha llegado justamente—, nos adelantamos a satisfacer la demanda, indicando como justificación racional de aquel aserto la conclusión general a la que nos ha conducido el breve examen anterior, o sea que, en la medida en que lo prueban los datos y hechos de la historia, la Iglesia católica, no obstante —o acaso precisamente por eso— ser una

forma sociológica más alta y progresiva, cuya esencia teóricamente debiera consistir en "estar libre de toda solidaridad con cuanto no sea religión", en la realidad ha actuado como si quisiese descender en categoría sociológica, implicando comunidad en muchos otros intereses no religiosos, lo que ha determinado en ella esa tendencia a la realización de funciones ajenas a su naturaleza y, al mismo tiempo, al mal desempeño de la suya peculiar.

O este es el **fatum** inevitable de toda religión civilizada y progresiva, al que no ha podido escapar la católica, o, simplemente, la Iglesia católica —forma social comprensiva de la religión del mismo nombre— se ha apartado notablemente, no ya sólo de sus fundamentos morales y doctrinarios, como religión misma, sino, sociológicamente, de la esfera que le correspondía y que le corresponde. Mas, en cualquier caso, queda constante la desnaturalización; y si se recuerda, en este instante, cuanto se ha dicho acerca de las consecuencias que acarrea la deformación de una forma social —y lo dijimos a propósito de la nación— apenas si quedará duda del peligro que entraña la constelación bajo la cual se encuentra la Iglesia ecuatoriana.

Ahora bien, de ningún modo ha de creerse que el segundo período haya terminado con el régimen colonial, porque, así como materialmente subsistió y subsiste, por encima de la independencia, la estructuración económica de la sociedad ecuatoriana colonial, así también subsistió y subsiste la ordenación religiosa de la misma. En economía y religión, elementos por otro lado harto condicionados entre sí, el Ecuador substancialmente no ha variado desde cuando fué provincia colonial-hasta nuestros días.

Históricamente, es cierto, se han producido algunas variaciones, notables muchas de ellas. Bastaría recordar, por lo que se refiere a la posición espiritual y jurídica de la Iglesia católica, la sustitución del régimen del Patronato por el del Concordato (García Moreno, 1862 - 1863); mas, sociológicamente, la situación real y objetiva no ha cambia-

do, pues, ora bajo el Patronato, ora bajo el Concordato, ora, en fin, bajo el régimen de separación, (últimamente tenemos la vigencia del *Modus Vivendi*) la Iglesia no se ha detenido en su incontenible proceso de desnaturalización, sea convirtiéndose en un organismo político estatal, sea convirtiéndose al Estado en un organismo subalterno respecto de ella, sea, por último, transformándose ella misma en un anti-Estado, en grupo o comunidad política en declarada oposición al Estado, al que lo combate con saña, renovando así, en pequeño, y con caracteres más tragicómicos que decididamente trágicos, la lucha medioeval de los dos Poderes.

La "unidad de fines religiosos", cuyo mantenimiento constituye la función específica de toda iglesia no puede ser alcanzada y sostenida, sino a costa de la absoluta renuncia de las empresas temporales, de donde se deduce que cuando una iglesia abandona o suplanta su función propia, por hábilmente que lo haga, atácase a sí misma, produciéndose entonces, como efecto de una ley sociológica profunda, una multiplicidad casi infinita de fines, en apariencia religiosos, aunque, en el fondo, de otros órdenes, los cuales, al igual de lo que sucede en otros campos de la actividad humana, se atropellan y engendran un caótico mundo, presidido por la contradicción.

No parece sino que la realidad religiosa de la comunidad ecuatoriana, en su segundo período, vista desde un ángulo formal, esto es, en cuanto contenido empírico-histórico de la forma sociológica que se denomina iglesia, sirviese para corroborar lo que antecede, pues han surgido y surgen dentro de ella aspiraciones y tendencias, menos auténticas que ambiguamente religiosas, que irrumpen contra toda posible unificación formal, porque, por naturaleza, tienden a la disolución. Desde un paganismo **catolicizante**, como el que domina entre los indios, hasta el catolicismo teatralizado de los sectores dominantes de la sociedad, pasando por el mixtificado cristianismo de las clases medias,

tan propenso a la exacerbación fanática, todas son corrientes contradictorias, que lejos de tender a dar unidad moral al mundo ecuatoriano, facilitando así la creación de una alta cultura, marchan aceleradamente a aniquilarlo, como si ya no fuese de suyo suficiente la presencia de otros muchos factores negativos.

Así, pues, en estricto sentido, no podría decirse que exista una iglesia, en cuanto forma histórico-social en plenitud, correspondiente a la segunda etapa, por mucho que el afán interesado de ciertos elementos quiera hacernos ver lo contrario. Pero, como quiera que siempre es metódicamente necesario examinar la realidad religiosa de un pueblo, **sub specie Aecclesiae**, que es precisamente lo que hemos hecho, y como quiera que, por otro lado, ese ángulo analítico-formal contemplativo sólo podíamos hallarlo dentro de la Iglesia católica, no puede menos de ponerse en evidencia que, a pesar de todas las imperfecciones y limitaciones sociológicas, aquella iglesia puede valer como una forma social de hecho utilizable para un conocimiento sistemático-formal de la realidad ecuatoriana. Por lo que, en último término, cabría afirmarse que la Iglesia católica ecuatoriana es una forma, internamente descompuesta es cierto, pero que guarda al menos la apariencia de una forma social. Y como puede admitirse que, en una esfera sociológica, las formas sociales ejercen cierta función complementaria, incluso cuando ya no cuentan como tales, he aquí que nos creemos respaldados por este principio general para insistir sobre lo aseverado.

Por último, parece lícito plantearse una cuestión que alcanza importancia enorme porque mira hacia el futuro: ¿Cuál va a ser nuestro sistema religioso-social del porvenir? Claro que no queremos sino enunciarla, pues toda respuesta pecaría de apresurada. Además, de intento rehuímos responder, porque podría dudarse de nuestra imparcial objetividad, ya que, sin quererlo, habrían de infiltrarse elementos puramente subjetivos en una apreciación que, aún de-

biendo ser necesariamente cierta, no lo sería a causa de ser anticipada. Sólo nos queda señalar dos hechos como premisas valederas para el futuro religioso ecuatoriano, y sin duda han de decidir en un momento dado del proceso sociológico especial: el uno es la imponderable capacidad mística del pueblo ecuatoriano, ora se lo considere desde el ángulo de su misticismo nativo, ora desde el de su misticismo españolizante; el otro es la no menos ilimitada capacidad de la Iglesia católica para auto-reformarse y para dar de sí nuevas iglesias, como si su definitiva y última virtud —y es, acaso, en este sentido cómo debe entenderse la eternidad de la Iglesia— consistiese precisamente en poder salvarse de ese modo, esto es, reformándose a sí misma, al tiempo justo en que la obra negativa de la deformación parece próxima a su término.

Si, pues, en el capítulo anterior, hemos hablado de una correspondencia histórica entre nuestro período de la Independencia y el período europeo de las Cruzadas; y si, por otro lado, hemos reconocido cierta patente y obstinada tendencia de la actual Iglesia hacia su desnaturalización, —en este instante tenemos que referirnos, *pari passu*, a toda la América española— ¿quién dejará de sospechar, siguiendo la metódica de las correspondencias, que, acaso, nuestro hemisferio esté no muy lejos de un movimiento en algo semejante al movimiento de la Reforma europea?

La sospecha en sí, hay que confesarla, no es infundada, por alucinante que parezca. Podría tratarse de un movimiento, como la Reforma, en sus fuentes religioso, para luego convertirse en un movimiento racionalista; podría, talvez, alcanzar a instituir una iglesia, diversa de la actual, o reformarla a ésta justamente; podría, en fin, ser un movimiento de difusión rápida y fácil, extendiéndose al mismo mundo europeo. ¡Son tantas las posibilidades que se cruzan por la mente! Pero, por lo mismo que no se trata sino de meras posibilidades, no nos es permitido adelantar ninguna. Una cosa, empero, creemos que puede ser adelanta-

da. Cualquiera que fuere el movimiento, —de la realización de éste no dudamos, aunque no podamos decir nada concreto sobre su carácter, ni sobre su hora histórica— entendemos que no habrá de entrañar la dualidad y el cisma para el mundo sudamericano, sino que, más bien, tras la trágica dualidad y tras el cisma, cisma en todos los órdenes, de nuestra América contemporánea, habrá de darle la unidad moral indispensable para la realización de su cultura.

CAPITULO III

EL ECUADOR, COMO FORMA POLITICO - JURIDICA: ESTADO

La realidad empírica es siempre la misma; los hombres son siempre los mismos. Lo que varía no es sino el ángulo de investigación científica, ora se trate de examinarla como objeto de investigación naturalista, ora como objeto de investigación social. Pero incluso dentro del ámbito de investigación social, una misma realidad puede ser vista y analizada a través de variadas formas, en cuanto diverso contenido de cada una de ellas. De este modo, no es el contenido en sí el que condiciona exclusivamente a la forma, sino, antes bien, la forma la que, conceptualmente, condiciona al contenido. En la realidad, empero, según hemos manifestado antes, forma y contenido material se condicionan mutuamente.

Así, pues, variado el ángulo de observación, queremos analizar la realidad ecuatoriana, a través de la forma estatal, es decir, como contenido histórico-empírico de la forma jurídico-política. En otras palabras tras de haber examinado a nuestro pueblo en cuanto Iglesia, queremos examinarlo en cuanto Estado.

Sociológicamente, el Estado es una forma social, entre otras tantas, cuya esencialidad radica —y ella constituye la línea diferencial respecto de las otras formas— en ser instituida por relaciones de carácter jurídico, en las que puede conceptualmente resolverse. Si, como dejamos dicho en páginas anteriores, cada forma social es un conjunto sistemático de determinadas relaciones interhumanas, hay que reconocer, sin embargo, que todas las formas tienen también un elemento sociológico de carácter constante: los procesos relacionales. Así, podemos afirmar, una vez más, que mientras se considere sólo bajo el aspecto de los procesos, las formas sociales nos han de ofrecer una sorprendente identidad de caracteres; y que tan pronto como las contemplemos en las relaciones generatrices que las instituyen, lo que vale decir, en cuanto tales, nos ha de aparecer, en cambio, la diversidad correspondiente a cada una de ellas.

Dentro de este orden de ideas, el Estado, en cuanto forma jurídico-política, no es, pues, otra cosa que el mismo conjunto sistemático de relaciones jurídicas, o sea, la ordenación jurídica dada. Nos equivocáramos, empero, creyendo que la última instancia son las relaciones jurídicas en cuanto tales, ya que éstas, a su vez, sólo se explican en función de las relaciones económicas, como su regulación externa y superestructurada y, por ende, en estricto sentido, se resuelven en tales relaciones económicas. Precisamente, el aporte científico fundamental con que ha contribuido la dirección marxista, para una correcta elaboración de una teoría del Estado, es éste: el haber logrado, mediante un proceso dialéctico severo, resolver el complejo jurídico-político que representa el Estado en sus últimos y fundamentales elementos. Y, justamente, una de las diferencias más palpitantes entre lo que podríamos llamar una concepción mística del Estado y una concepción racionalista del mismo, es la que va del individuo que ve en el derecho el exclusivo y puro contenido de la forma estatal, sin

requerir ulterior fundamentación, al que, concibiendo al Estado como el mismo ordenamiento jurídico, en cuanto aplicado a una materia dada —por lo que no encuentra diferencia esencial entre Estado y Derecho—, no descubre más contenido efectivo del Estado que la materia de las relaciones económicas (Stammler).

El que esta distinción entre relaciones jurídicas y relaciones económicas sólo pueda ser percibida de un modo claro conceptualmente, mas no en la realidad, es sin duda el motivo poderoso que ha obrado sobre la mente humana para inducirla a no ver más que el derecho como real contenido del Estado, de un Estado que, por otra parte, era algo más o algo menos que el derecho.

Desde otro aspecto, conviene recordar que algunas relaciones, como las religiosas por ejemplo, —acaso porque ponen en juego los factores emotivos— pueden aspirar, y realmente llegan a justificarse por sí mismas, siquiera sea en apariencia; en tanto que otras, supongamos las jurídicas, ni siquiera pueden aspirar a tal auto-explicación. Podría decirse, con buena razón, que esto, todo lo más que puede probar es solamente que las primeras saben ocultar, disfrazar mejor sus verdaderos fundamentos reales, siempre los mismos en todo orden de fenómenos. Convenido, diríamos nosotros, añadiendo que si un mundo religioso es al menos concebible en función de otros elementos que no sean los de la realidad material, un mundo jurídico, a la inversa, sólo en función de elementos materiales puede ser concebido y concebible.

Ahora bien, de lo expuesto se desprende que, si conceptualmente el Estado es siempre uno, puesto que no es en esencia otra cosa que la idealización jurídica del sistema económico dominante, sea cual fuere, no cabe negar que, desde un punto de vista histórico, el Estado ha revestido una gran cantidad de configuraciones. Y, puesto que, por el momento no queremos encerrarnos exclusivamente en un ámbito lógico-conceptual, ni debemos, porque entonces

trascenderíamos del campo sociológico —que es realista-sistemático, según las direcciones acogidas—, a un campo filosófico - social, es forzoso que debamos examinar el Estado bajo una de esas configuraciones concretas, la misma que, para el caso que nos ocupa, es la configuración democrático - racionalista del Estado, que tiene su correlato justamente en la teoría democrático-racionalista del mismo. No se debe olvidar, empero, que esta teoría, si bien se originó sobre la base de una configuración estatal determinada, por lo que tiene de configuración histórica, es, a más de esto, una explicación racional del Estado —y, más todavía, una de las dos únicas que fundamentalmente caben—, en cuya virtud, en cuanto tal, trasciende también a un ámbito conceptual super-histórico.

Ha de recordarse, en este punto, cómo, por lo que respecta al Ecuador, la implantación de la forma estatal democrática fué una consecuencia, según se pudo ver, de aquella obra de la Independencia; pero acaso convenga también recordar que las condiciones objetivas materiales, dadas al tiempo de aquellos sucesos, eran inequívocamente las mismas que lo habían sido durante el período colonial, como siguen siéndolo en la actualidad. Por último, es prudente no olvidar que esta forma político-jurídica había surgido en el mundo europeo sobre condiciones históricas diversas, precisamente en una época en que nuevas realidades habían acabado, o les faltaba poco para ello, de aniquilar las condiciones materiales de la feudalidad europea, hecho éste que implicaba una profunda transformación, patentizada en todos los órdenes de la sociedad, a través de diversos fenómenos históricos; correspondiéndole precisamente al sector jurídico-político la aparición de la nueva fórmula estatal, teóricamente sustentada sobre bases racionalistas, no ya sobre la autoridad de los dogmas, desmenuzada entonces a la luz de una crítica implacable.

Pero, en fin, la verdad es que aquella forma jurídico-estatal fué trasladada a América, incluso a nuestro pueblo;

y, a pesar de que sufrió también, como la iglesia, una sensible deformación en cuanto forma sociológica, no pudo menos de subsistir, como subsiste todavía. De esta manera, lo que nos compete propiamente por ahora es examinarla en cuanto forma comprensiva de la realidad histórica del Ecuador republicano. Ello no obstante, vamos también a hacer extensivo un tal examen a la primera etapa, la aborigen.

Y, como para proceder al análisis propuesto, es necesario servirnos de una categoría conceptual fundamental, en la que pueda verse un elemento capital de la forma político-jurídica, juzgamos acertado dar ese valor a la noción de "pueblo" - sujeto del poder, noción que, como se pudo ver claramente en la primera parte de este ensayo, es, en buena lógica, inexcusable para la construcción científica y correcta de una teoría democrática del Estado. Así, pues, es a través de esta categoría cómo vamos a observar la realidad empírica de la vida política-ecuatoriana.

Si hemos convenido en asignar al Imperio incaico (nuevamente creemos necesario referirnos a esta etapa del mundo precolombino, por ser la inmediatamente anterior) el rol sociológico de Iglesia, más que el de Estado, apenas si parece haber una razón metódica para tratarlo en este capítulo. Sin embargo; a mayor abundamiento, podemos hacer ciertas consideraciones al respecto, a fin de esclarecer la cuestión de modo terminante.

Sería absurdo pretender encontrar dentro de la realidad místico - política del Incanato nada que pueda ser elevado a la categoría de contenido efectivo de una noción jurídica de pueblo. Sin duda, cronistas, historiadores y comentaristas nos han hablado del pueblo incaico, de los

pueblos aborígenes, e incluso nosotros mismos hemos empleado tales términos, sin darles, es cierto, ninguna acepción de carácter político - jurídico. Mas, en estos casos, ha de comprenderse con facilidad que el único sentido posible del término citado es el sentido biológico - genético o naturalista (pueblo natural).

Como quiera que se trataba de una Iglesia, de una comunidad mística de creyentes y, por lo menos hasta la invasión española, de una Iglesia en plenitud y articulada, sería vano descubrir en ella los rasgos específicos de una sociedad política, no siquiera embrionaria, menos avanzada y progresiva. En un sentido lato es cierto, se puede hablar de Estado, entendiéndolo por tal, cualquier sistema de convivencia que implícitamente presuponga la "dominación" de una minoría sobre una mayoría. Pero si queremos entender restringidamente la noción de Estado, y, sobre todo, dentro de las necesarias limitaciones metodológicas que han de acompañarle, si lo contemplamos a través de la forma progresiva que ha revestido en el ámbito de la civilización europea, es evidente que, refiriéndonos a la realidad aborigen, no se puede técnicamente hablar de la existencia de una forma jurídico-política diferenciada, ya que la forma religiosa, la Iglesia, era la supraordinadora y, en todo caso, la últimamente decisiva.

En gran parte, puede aseverarse que dentro de la posición en que nos hallamos colocados, es fácil descubrir ciertas analogías entre las formas místico-religiosas y políticas de los pueblos orientales (Asia, Oceanía, etc.) y las de la América precolombina. Ahora bien, si con relación a aquellas ha afirmado Hauriou, según se ha visto, la inexistencia de caracteres racionales - estatales y, por ende, el predominio de los caracteres místicos y mitológicos, quiere decir que estamos en posibilidad de sentar, **pari passu**, semejantes afirmaciones, con respecto a nuestro mundo de formas culturales precolombinas, supuesta aquella analogía, que podría probarse fácilmente con sólo una

labor descriptiva, que por el momento no nos incumbe realizar (1).

Podría hacerse motivo de objeción contra nuestras afirmaciones el que en la realidad haya existido un gobierno, autocrático es cierto, pero presidido por una figura real, que es la del Inca. Y si, pues, puede decirse, un Estado, por absolutista y autocrático que sea, no deja de serlo, si existe un órgano de la autoridad que entiende realizar gestión gubernativa, acaso sea lícito aplicar la noción de Estado al Imperio de los Incas. No negamos que pueda suceder así; en verdad, no cabe discutir que en la realidad política existía un autócrata que tenía en sus manos el poder. Pero ello no tiene valor sociológicamente, porque, desde este punto de vista, la figura del inca era menos un órgano de la autoridad que, según se ha dicho, un "símbolo colectivo". Y exactamente, cuando en los pueblos los Reyes son tomados como símbolos colectivos, se está más cerca de una organización eclesiástica que de una organización estatal.

Hay que tener en cuenta que en comunidades de esta clase, según principios generales, el Rey o Monarca, es decir, la figura Real en la que, simbólicamente, encarna la

(1) "Hemos dejado ya sentado —dice el autor en referencia— (v. págs. 265 - 266) que a excepción de las Repúblicas fenicias, el Estado así comprendido no había sido realizado sino por la raza aria, que Egipto, Asirio y Caldea no habían conocido sino Gobiernos religiosos y feudales. Pero es necesario notar también la coincidencia que existe entre la aparición del Estado y ciertos perfeccionamientos del idioma. La del Estado antiguo coincide con la del alfabeto fenicio, mientras que los gobiernos egipcio y asirio no habían tenido a disposición más que el alfabeto ideográfico complicado e incómodo. La aparición del Estado moderno coincide con el descubrimiento de la imprenta. La de las constituciones democráticas con la aparición de la prensa diaria. Existe evidentemente un lazo entre la organización estatal y la escritura, el Estado supone el escriba". Cualquiera que pueda ser la verdad contenida en esta afirmación, no podemos menos de preguntarnos: ¿no es posible que exista una relación entre la ausencia de escritura en el imperio incaico y la falta de un auténtico régimen estatal?

fuerza impersonal del grupo, ocupa una situación no muy envidiable, a causa del gran número de obligaciones y responsabilidades que le incumben, no por el hecho de tener el poder en sus manos, sino por representar a la divinidad con la que, por otra parte, se siente emparentado; llegando esto a veces a extremos tales —claro está que cuanto más primitivas son las comunidades—, que la Monarquía o Jefatura acaba por hacerse insostenible para el que la desempeña (1).

Pero como quiera que al observar el mundo indígena descubrimos en él la permanencia de determinados rasgos que prueban la obligación sagrada del inca de atender a ciertas funciones, casi, diríamos, paternas o providenciales, como, por ejemplo, la de satisfacer las necesidades de todos sus súbditos, no parece impropio deducir que, pues es propio de quien ejerce o cree ejercer una autoridad providencial velar protectoramente por el bienestar de sus súbditos, en la comunidad incaica regía una organización de índole religiosa y eclesiástica.

No cabe pasar adelante, sin embargo, sin hacer una corta consideración, de carácter jurídico, acerca de la índole general de la legislación indígena precolombina. Como se sabe, ella era notablemente precisa, minuciosa y detallada, alcanzando con igual inflexibilidad a las cosas y a los hombres, y revelando en todas sus disposiciones un espíritu colectivista francamente mantenido. En contra de tal sistema de leyes se han hecho valer unas cuantas acusaciones, de preferencia aquella que, dirigiéndose precisamente contra la tendencia fundamental de la legislación in-

(1) "En Nine o Savaje Island, isla coralífera del Océano Pacífico —nos dice a este propósito instructivamente Freud—, la monarquía se ha extinguido prácticamente, pues nadie se mostraba dispuesto a asumir las funciones reales, cargadas de responsabilidades y peligros".—(V. Totem y Tabú.—Pág. 73).

caica, tacha a ésta de mecanizada, haciéndola aparecer como que coartaba la libertad del individuo y transformaba a los hombres en "autómatas".

Sería perfectamente inútil volver a exponer en este punto algunas argumentaciones que ya en el primer capítulo de esta segunda parte adujimos con clara convicción. Así, pues, nos reduciremos por el momento al examen del punto esencial de la cuestión. Naturalmente, la legislación aborígen descendía a regular hasta los quehaceres más pequeños de la actividad humana, penetraba puede decirse con la frase usual, en los hogares y en las vidas de los súbditos con singular exactitud y no descuidaba ni los actos más ordinarios de la existencia, hasta el extremo de que, según refieren las crónicas, nadie podía moverse libremente de un lugar a otro del Imperio.

Pero, a propósito de todo esto, es imprescindible traer a cuento y recordar la diferencia que cabe señalarse entre **libertad** y **libertad**, esto es, libertad natural, de un lado, y libertad política o civil, de otro. Hay que entender por libertad política aquella que, justamente por poner freno a la libertad natural, hace posible la existencia de un orden jurídico, de lo cual puede inferirse que la una es contrapuesta a la otra, más todavía, que la una niega a la otra, por lo que con grande acierto dice Kelsen: "Desde el punto de vista de la naturaleza, y en un sentido primitivo; libertad significa la negación de las leyes sociales, y desde el punto de vista de la sociedad, la negación de las leyes naturales" (1).

Ahora bien, no vamos a decir que en el Imperio existía la libertad en sentido político-social, pero, al menos, es innegable que se había comenzado a poner freno y limitar la libertad natural, y a la verdad no sin éxito. Por otra par-

(1) V. "Esencia y valor de la democracia".—Pág. 171.

te, no cabe que hubiera podido existir libertad política en una comunidad que era una Iglesia, antes que un Estado, ya que esta libertad supone necesariamente un **pueblo**, por restringido que realmente sea, pueblo que, hay que confesarlo, estaba lejos todavía de aparecer en el Imperio de los Incas. Claro está que, por lo mismo, la ordenación jurídico-política del Imperio, rudimentaria aún es cierto, se caracterizaba en mayor grado, precisamente a causa del carácter eclesiástico de la comunidad, por su misticismo, que por su racionalismo; empero, no se puede menos que reconocer, al mismo tiempo, que aparecían en ella algunos destellos, apreciables ya, del elemento racional del hombre.

Así, pues, en este sentido, no sólo no es un defecto el que la legislación indígena haya tenido aquellos caracteres y se haya hallado animada de una tendencia colectivista, sino, antes bien, una virtud. Porque ello, después de todo, nos está revelando dos hechos interesantes y dignos de subrayarse: en primer lugar, el que su colectivismo, a causa de ser debido justamente al complejo místico predominante, implicaba también, ya de por sí, cierta limitación a la libertad natural, no tanto jurídica, es verdad, cuanto religiosa, pero no menos eficaz; ya que, como puede recordarse, las limitaciones religiosas, impuestas por todas las iglesias, obran admirablemente sobre sus miembros; y, en segundo lugar el que su contingente racional, que no puede discutirse, aun cuando sea débil, habría llevado a buen término la tarea de erigir un orden político de libertad, sobre la base de la negación de la ley natural, a la que había empezado a sojuzgar.

Y, puesto que toda libertad natural, abandonada a sí propia, obra destructivamente del punto de vista social, no cabe duda que ponerla coto es impedir que una implacable concurrencia determine la desaparición de la misma sociedad o que convierta a ésta en una "arena a la que muchos combatientes, los más numerosos, deben descender desnudos a enfrentarse con adversarios armados de los pies

a la cabeza. . . .” (1), como nos dice Letourneau. Y el mismo añade estas enfáticas palabras, con las que cerraremos este párrafo: “La selección no es, como parecen creerlo ciertos devotos del darwinismo, una divinidad sentimental, animada de las más nobles intenciones; es simplemente el resultado de la lucha para vivir en un medio dado, cualquiera que sea. A menudo ella es **regresiva**, y, en una civilización mercantil, la victoria será casi siempre, no del más digno, no del mejor dotado moral e intelectualmente, sino del más ávido, muy a menudo del más rico” (2).

Precisamente, la legislación colectivista del incanato tendía a impedir que su civilización se transformase en mercantil. Y ha de reconocerse que, al menos juzgándola como adecuada a aquella etapa primitiva, resultó beneficiosa.

Volviendo los ojos a la realidad colonial, para estudiarla desde el mismo punto de vista, nos encontramos con algunos aspectos importantes que es necesario analizar.

Por una parte, conviene recordar que la forma de Estado entonces predominante en Europa y, consecuentemente, aplicada a España, era autocrática, pues según el espíritu encerrado en la concepción teórica correspondiente, que era la concepción patrimonial del Estado, el Rey, que tenía el poder por gracia divina, era señor absoluto y legislaba de manera más o menos arbitraria. No es necesario insistir en esta parte sobre el asunto mencionado, por-

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 538.

(2) Véase: Ob. cit.—Pág. 538.



que ya en el Capítulo tercero de la primera parte fué tratado.

De otra parte, ha de hacerse mención del carácter jurídico auténtico que nuestros países alcanzaron a tener en su calidad de colonias españolas. Alejandro VI, Papa, había hecho cesión a los Reyes católicos de todo el territorio americano, descubierto y conquistado hasta 1493 y de todo el que se descubriera y conquistare en adelante, dejando a salvo las posesiones de los Príncipes cristianos que se encontraren. De acuerdo con el criterio jurídico-católico dominante, al que combatiera ya entonces un español justamente, el Padre Francisco de Vitoria, con su lema "Papa Non Est Orbis Dominus", la cesión era justa, ya que se consideraba al Pontífice como representante de Dios, dueño y señor del Orbe. Esta donación fué hecha **sub conditione**: la conversión de los indígenas. La bula Pontificia fué tenida como un verdadero título jurídico que, unido al hecho de la "justa guerra", que por causa de los infieles había llevado a las tierras de América la Monarquía, respaldaba y aseguraba la ocupación violenta —pues no era otra cosa lo que había sucedido— de los países americanos por parte de los españoles. Y si, pues, según el espíritu de la donación, ésta era en favor, no del reino de España, sino de la familia real, de la Monarquía, del Rey mismo, lo que por otro lado estaba de acuerdo con aquella concepción del Estado, ya puede inferirse la condición jurídica que iban a tener las colonias americanas.

No se crea, sin embargo, que en aquellos mismos tiempos no surgiesen impugnadores, no sólo de este sistema de donación, sino del hecho mismo de la conquista y del subsecuente establecimiento del poderío español en América. Pero todo fué en vano. Fué en vano que el Licenciado Falcón, en su "Representación hecha ante el Rey, etc.", censurase duramente a la Monarquía, demostrándole convincentemente que ningún título le favorecía para justificar su señorío en el Nuevo Continente, ni el de la concesión del

Papa, ni el de la justa guerra. Por lo que no tuvo reparos en concluir que "... aunque su Majestad es señor de las tierras del Reino de Castilla, por haberlas conquistado y ganado con justa guerra (por la cual adquieren los príncipes señorío en todos los bienes raíces) no lo es de las tierras destes reinos, pues no los hubo por justa guerra, y, por consiguiente, se sigue que no puede dar las tierras dellos" (1). Y fué en vano, también, que, antes todavía, ya el mismo Fray Bartolomé de Las Casas, que si había clamado menos contra los "derechos" que contra los "hechos", como dice Levillier (2), fué, sin duda, ora porque tuvo insuficiente preparación jurídica, ora porque los "hechos" hubieron de impresionarle más, sentase las siguientes conclusiones que, a decir verdad, no han debido sonar bien a los oídos del Monarca: "Estas eran —dice Capdevila— sus conclusiones: 1ª—Que cuantos cooperaron a la prisión y muerte del legítimo Inca Atahualpa cometieron gravísimos pecados mortales; 2ª—Que era obligación principalísima restituir el reino a los legítimos sucesores del Inca asesinado, so pena de condenación eterna, "pues cada uno es obligado a guardar justicia" si no quiere condenarse; 3ª—Que debían restituirse íntegramente los cargamentos de oro que Atahualpa dió por su rescate y las demás riquezas que mal se hubieron; como también los bienes procedentes de todos los robos y daños que hicieron aquellos perversos hombres, "sin fé y sin verdad"; 4ª—Que debían restituirse todos los tributos impuestos por el conquistador "hasta el último grano de maíz"; 5ª—Que, asimismo, habíanse de restituir las tierras con todas sus mejoras; las villas y demás lugares; 6ª—Que la Iglesia misma ni pudo ni podía tomar diezmos a los ladrones de las tierras y cosas robadas; debiendo

(1) Véase: "Colección Urteaga - Romero.—Tomo II.—Pág. 139.

(2) Véase: "Revista de las Españas".—Pág. 12.

por consiguiente indemnizarse a los indios por las tierras ocupadas con templos y conventos; 7ª—Que así también el Rey de España y los súbditos españoles debían devolver las minas detentadas contra la voluntad de los Incas e indios particulares; 8ª—Que idéntica restitución justiciera debía hacerse de todos los tesoros sacados de las sepulturas, "hasta un maravedí".

En suma, el español se define como poseedor injusto, y así nada de lo que posee es suyo, como no sea su pecado mortal" (1).

Con razón añade entusiasmado el mismo Capdevila: "Todo enseñaba y predicaba el/santo paladín, seguro acaso, como se dice en las Escrituras, de que si él no hablara, las piedras se levantarían para hablar" (2).

Así, pues, esto no obstante, los dominios americanos fueron considerados jurídicamente como de propiedad particular de la casa reinante, y todo parecía converger a consolidar este carácter, ora la concepción del Estado, ora las condiciones jurídicas de la bula del Papa. Y, en el mejor de los casos, aunque estas provincias hubiesen sido situadas al mismo nivel jurídico que la metrópoli, nada habrían ganado desde el punto de vista político-jurídico, porque también España misma, la España de entonces, es decir, el pueblo español, era jurídicamente un **objeto**, mas no un **sujeto** de poder.

A la luz de estos criterios, -compréndese sin dificultad la ausencia de una realidad política en el régimen colonial, que pueda servir de base para la configuración de una noción político - jurídica de "pueblo"; y, si bien es cierto que podría lícitamente hacerse extensiva a las colonias la calidad jurídica de "objeto de dominio", propia del pueblo me-

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 76.

(2) Véase Ob. cit.—Pág. 76.

tropolitano, hay que convenir en que tal carácter, si jurídico es verdad, entraña, empero, la negación de toda subjetividad jurídica en los súbditos, la que, en consecuencia, recae sólo sobre el Monarca, **ipso-jure** convertido en autócrata.

La organización de la realidad colonial, es cierto, se caracterizó como organización política antes que como eclesiástica; pero todavía flota, por así decirlo, un vago aliento místico, que se traduce en la creencia ingenua de las masas en la divinidad de origen, si no ya de la persona misma del monarca, de la autoridad encarnada en él. Tal creencia, como no puede menos de esperarse, da sus resultados en la teoría y en la práctica del Derecho público, uno de los cuales, acaso el decisivo, es precisamente impedir que tales masas se transformen, no diremos en un pueblo, pero ni siquiera en **multitud**, en el sentido aritmético de Tomás de Aquino, Suárez y demás tratadistas políticos del escolasticismo medioeval.

Y si las masas, en América como en España, en la Metrópoli como en las Colonias, alimentaban con fervor la fé en la omnipotencia del César español, diferenciándose apenas en que las unas veían en él, además, un posible defensor de la Iglesia Católica, y para las otras aparecía como un nuevo mito, puede deducirse, por una parte, cuán lejos se encontraban aquellas masas de transformarse en elemento subjetivo de un Estado, en un auténtico pueblo y, por otra, cuán sagrada ha debido aparecer ante sus ojos la autoridad real, ora la ejerciese personalmente el Rey, como en España, ora la delegase parcialmente en las poco escrupulosas manos de gobernadores y virreyes, como en América.

Pero si sólo como elemento objetivo del Estado, esto es, como objeto es concebible un "pueblo" dentro de la realidad política de entonces, quiere decir que esta noción, puesto que su contenido real viene a confundirse con el contenido real del pueblo, en sentido natural, ya que no hay

nadie que se exima del deber jurídico de sometimiento a la autoridad, se extiende siempre hasta límites conceptuales y reales más amplios que los del concepto jurídico de "pueblo" en sentido subjetivo; mas, como quiera que lo que gana en extensión, pierde en comprensión, resulta que el individuo, en su calidad de miembro del pueblo en cuanto objeto de dominio, no puede caer sino dentro de un **status** pasivo, o sea, de prestaciones al Estado, habida cuenta de los cuatro **status** jurídicos posibles en los que, según Jellinek, puede hallarse situado el individuo respecto del Estado. "Estos cuatro **status**: pasivo, negativo, positivo y activo, agotan las posibles situaciones en que puede hallarse el individuo por relación al Estado. Prestaciones al Estado, libertad frente al Estado, exigencias al Estado, prestaciones para el Estado: Tales son los puntos de vista bajo los cuales puede considerarse la situación pública del individuo. Estos cuatro **status** forman una línea ascendente: Primeramente, el individuo, prestando obediencia al Estado, carece de personalidad; después se le reconoce una esfera autónoma de libertad; más tarde el Estado se obliga a realizar ciertas prestaciones a favor del individuo; por fin, la voluntad individual participa en el ejercicio del poder estatal de dominación, o incluso queda reconocido como titular del **Imperium** estatal". Tal es la doctrina expuesta por el ilustre profesor, a la que queremos únicamente hacer cierta aclaración: De ningún modo puede creerse que deba existir necesariamente una cronológica sucesión entre los cuatro **status**, ni que, dentro de un Estado dado, sólo uno de ellos ha de aparecer. Ciertamente que, en líneas generales, no puede menos de reconocerse un avance evolutivo, un progreso, desde el primero al cuarto **status**; cierto, por otro aspecto que en cualquier Estado concreto un determinado tipo ha de predominar; pero ni sigue en cada caso dado el mismo ritmo evolutivo, genéricamente trazado, el progreso jurídico de un pueblo, ni dejan, de otro lado, de coordinarse en

él, bien que en grados diferentes, los cuatro **status** señalados (1).

Y lo que tenemos que concluir de todo esto es que el status pasivo, único determinante en la realidad y en la teoría políticas del régimen colonial, e incluso del mismo régimen metropolitano, si es verdad que no es incompatible con la existencia de un Estado poderoso y dominador, y antes bien parece ser su correlato, es, en cambio, inconciliable con un régimen político-jurídico que ha de garantizar la personalidad humana y, sobre todo, la libertad, jurídicamente comprendida.

Y como pudiera suceder que se quisiera objetarnos, presentándonos, a modo de situación contradictoria la existencia, desarrollo e importancia de las instituciones municipales, en una época brillantes en la península, que fueron trasladadas a sus colonias, queremos anticiparnos a manifestar que vale la objeción, siempre que se la reduzca a los límites y proporciones inherentes. Es decir, siempre que se tenga en cuenta cómo los Ayuntamientos tenían sus cabildos abiertos y cuáles, de entre los pobladores eran sus miembros de derecho, porque no ha de olvidarse que sólo determinados individuos formaban parte de aquellas asambleas, casi siempre los más acomodados, y, desde luego "sólo quienes mantienen caballos pueden desempeñar los cargos municipales" (2), según el decir de Mayer. Y siempre que se tenga en cuenta, también, por lo que respecta a América, que, a más de estas restricciones originarias del Cabildo, hubieron de establecerse limitaciones absolutas para la población indígena, que apenas pudo contar con un Alcalde Mayor, como intermediario entre ella y sus dominadores. Todo esto, sin siquiera mencionar el significa-

(1) Véase: Kelsen, cita de Jellinek.—Pág. 502.

(2) Véase: Mayer.—"Historia de las Instituciones de España".—Pág. 73.

tivo: hecho de que, al tiempo de ser trasladado a las colonias, "el tipo del municipio castellano del siglo XVI, en el que la antigua asamblea general de vecinos o consejo abierto, que constituía cierto **self - government** local, ya había perdido su importancia por el intervencionismo real" (1). distaba mucho de ser un organismo jurídico capaz de oponerse a los excesos del poder central.

Pero indudablemente, toda vez que se trata de estudiar la realidad político - social de entonces, en cuanto contenido de una forma jurídico - estatal, es innegable que, en última instancia no podemos menos de detenernos a examinar por un momento el sistema jurídico vigente, la legislación colonial, sobre la cual, por otra parte, se ha derrochado una literatura elogiosa, haciéndola aparecer como una obra maestra de legislación, plena de equidad y justicia.

Ha solido afirmarse con rara unanimidad que la legislación de Indias, en cuanto legislación colonial, no ha sido superada antes ni después, y, si bien algunos atacan el efectivo incumplimiento de ella en el terreno de los hechos, no dejan empero de reconocerla válida cuando se la considera en sí misma. Pero, ¿era en verdad como se afirma? Ante todo, creemos conveniente hacer la observación de que el verdadero espíritu que esencialmente hallábase infundido en la legislación colonial no era en realidad un espíritu proteccionista, que implicase la existencia de benevolente y paternal consideración para el indio, sino, más bien, un espíritu romanista (ya es bien conocido el influjo del derecho Romano sobre el Español) y opresor, diríamos esclavista, que, partiendo del criterio de la desigualdad **natural** existente entre conquistadores y conquistados, y basándose en ella, no hizo otra cosa que legalizarla y darle

(1) Véase Colecc. de Doc. ined. para la Historia. . . . Tomo VIII.—Rég. 116.

carácter **civil**, produciendo de este modo una legislación cuya primordial tendencia era, después de todo, la de regular la propiedad de los nuevos señores, el reparto, distribución, permuta, etc., de los bienes adquiridos por la conquista, entre los cuales, doloroso es decirlo, hallaba lugar preeminente el indio, que si no era declarado expresamente esclavo, nada le faltaba para serlo, aparte de que no sólo la esclavitud **quoad nomen** es forma de opresión.

A todo esto débese, sin duda, el que, a pesar de no haberse caracterizado tampoco el régimen precolombino como un régimen de libertad, ni mucho menos, aparece el régimen colonial como un sistema jurídico opresivo, que, si ya en teoría impuso al indio determinadas limitaciones jurídicas odiosas, aunque aparentando dejarle cierta esfera autónoma estrechísima, abandonó en la práctica al nuevo súbdito o vasallo a las arbitrariedades y voluntaristas decisiones de quienes ni querían tratar mejor al indio, ni, desde luego, sentíanse moralmente inclinados a hacerlo. Evidentemente, bajo el señorío del Inca había existido la opresión, ni hay cómo negarlo; sin duda, además, no puede desconocerse que el espíritu de la legislación incaica no era más humanitario que el de la posterior. Pero no cabe negar igualmente que la legislación indígena, —y con esto no pretendemos establecer ningún sistema de comparaciones entre la una y la otra—, precisamente a causa de ser una legislación primitiva, no pretendía valer como una legislación que se justificase racionalmente, razón por la cual sus preceptos aducían siempre, explícita o implícitamente, motivos religiosos como finalidades justificativas; en tanto que la legislación romanista de la colonia, a la inversa, pretendía justificarse como obra provista de fines racionales. Y lo que más ha contribuido, acaso, a desvirtuarla y ha de haber contribuido, ya desde entonces, a volverla inexorablemente dura es, sin duda alguna, este hecho de que mientras pretendía valer como legislación racional y, por ende, hallarse teleológicamente coordinada,

en verdad escamoteaba los fines racionales, sin siquiera tener, como la indígena, la compensación de aducir motivos justificantes extraídos de la mística (1).

Y si por añadidura recordamos que una legislación es o no mística, en definitiva, y vale únicamente en cuanto representación psíquica coactiva que obra y actúa de uno de esos modos sobre los sometidos a ella; y que, por otro lado, sólo como obra mítica podían representarse nuestros aborígenes —ya que su **status cultural** no daba para más—, resulta que, en no pudiendo verificarse plenamente tal representación, por la ficticia racionalización del sistema legal, éste habrá acabado, en fin de cuentas, por aparecer ante sus súbditos como una obra mítica, pero injustificable —ya que, en este campo, sólo los motivos místicos son capaces de infundir, al justificar una legislación, un sentimiento de plena adhesión a ella—, y, en consecuencia, insoportable; lo que habrá engendrado en el súbdito un absoluto alejamiento sociológico del sistema legal del vencedor, que si no ha podido ser expresado por el indio de una manera terminante, no ha dejado de serlo, mal o bien, por medio de ésa que podríamos llamar **resistencia pasiva** del indio a la civilización occidental. Y si toda resistencia, pasiva o no, implica ya un sentido de lucha, por recóndito que sea, puede parecer fundada la suposición de que en el indio hay, por lo menos, una firme tendencia a no destruirse, ni a permitir que se le destruya totalmente.

Pero la lógica consecuencia de todo lo antedicho hubiera debido ser la de que el indio, representándose la legislación como un yugo insoportable, se decidiese al fin a com-

(1) El indio podía comprender y ver con agrado que el sol tuviese una gran parte de la tierra, por ejemplo; pero no podía comprender, y, en todo caso, no veía con agrado que de esas mismas tierras se declarase dueño y señor un hombre, A o B, que respaldaba sus dominios con un papel escrito y firmado por otro al que llamaban Virrey, Gobernador o Rey.

batirla e incluso a deshacerla; sin embargo, vemos que salvo algunos levantamientos aislados que se efectuaron en los primeros tiempos del coloniaje y que, por cierto, hablan admirablemente en favor de quienes participaron en ellos, el indio, no obstante toda representación, hubo de someterse al sistema jurídico impuesto. Para ello no hay otra razón que la **última ratio** de toda conquista y, en definitiva, de toda convivencia en la que unos dominan y otros obedecen: la compulsión, física o moral, la fuerza. El representarse la legislación vigente como injustificable, y, a pesar de ello, no poder realmente destronarla, porque, después de todo, aparecía como una obra mitológica, constituía con evidencia una fatalidad para el indígena; y, sin duda, el más hondo sentido de la opresión colonial, —como, por otro lado, de toda opresión— estaba y está en eso.

Nos interesa ahora poner de relieve un hecho que entrañaba y entraña una contradicción y hasta un absurdo. Las limitaciones jurídicas a las que hemos aludido, tales como el servicio personal, las encomiendas, el yanaconazgo y las mitas, forma secundaria del servicio personal, atacaban esencialmente a la personalidad y a la libertad, dejándole reducido al indio a la categoría de un siervo irredimible. Pero el conquistador que en su sistema legal consumaba estos atentados, era precisamente el mismo que en sus prédicas religiosas enseñábase que entre los hombres no existían diferencias y que él, indígena y todo, valía tanto para Cristo como cualquier español. ¿Cómo podía el indio conciliar estos antagonismos?

Podría decirse, naturalmente, en vía defensiva, que toda legislación colonial no puede menos de establecer dos categorías jurídicas de hombres: la de los procedentes de la metrópoli que van a radicarse en el territorio conquistado y sus descendientes y la de los nativos de éste, con los suyos. Y que, por lo mismo, no cabe pedir a la España del siglo XVI, respecto de los aborígenes que entonces poblaban América, una legislación más equitativa ni concebida

en mejores condiciones, tanto más si se tiene en cuenta la diferencia decisiva que existía entre unos y otros. Objeción digna de respeto y que no es posible no admitir, pero, a cambio de que se nos responda a esta interrogante: ¿es que puede hablarse, en última instancia, dentro de nuestra legislación colonial, de dos situaciones jurídicas para los hombres, o, más bien, de dos categorías disímiles, la de los **hombres** - propietarios y la de los **hombres** - bienes?

Y no se crea que exageramos. Porque, si para comprobar este aserto hubiésemos de acudir a relatar hechos, los tendríamos de sobra. Al efecto, sólo queremos referirnos a un aspecto de los muchos que integran la vida jurídico-política de un pueblo. Nadie ignora que una de las señales inequívocas que denuncia la suficiencia o insuficiencia jurídica de un sistema vigente es la eficacia o ineficacia de la administración de justicia y, diríamos, hasta el procedimiento que se emplea en administrarla. Pues bien, mientras, como se sabe, bajo el régimen indiano precolombino —y que se nos perdone el parangón— “la administración de justicia era gratuita”, (1), y, ni hay para qué decirlo, eficaz y equitativamente realizada, en el período posterior ya podía el indio echar de menos su pasado, porque no solamente que la administración de justicia era deficiente, sino que sencillamente resultaba en la práctica denegada. “Otro si —decía sin ficciones Diego Ramírez en una carta dirigida a Carlos V— sepa V. M. que los encomenderos en el grado de la apelación, no embargante que se ejecuta según y como V. M. lo tiene mandado, fastidian y molestan con todo rigor a los indios y como es gente ignorante, pobre y desfavorecida y que carece de nuestro estilo recibe gran vejación y gastos con letrados y procuradores para seguir en la audiencia real las causas de las apelacio-

(1) Véase: Urteaga.—“Antiguo Perú, etc.”—Pág. 76.

nes; y el inconveniente grande que es que al tiempo que se relatan los procesos no hay quien hable en su favor de favorecidas, etc." "No embargante que se ejecuta según ellos, y como los encomenderos son personas prósperas y y como V. M. lo tiene mandado", es decir, claro, a pesar de ceñirse a la ley, o, acaso, precisamente por ello, de donde se deduce que, a más de las fallas que la aplicación efectiva de la ley sobre la realidad ponía al desnudo, se daba también una insuficiencia intrínseca del sistema mismo, que se patentizaba, naturalmente, en su contacto con los hechos reales.

Pero si la justicia legal no es sino un débil trasunto de aquella justicia inmanente en el acaecer histórico, por lo que es justamente la historia la forma tangible de su realización, y si, en definitiva, los fallos que ésta pronuncia son los últimamente inapelables, puede decirse ya por anticipado que el correspondiente al conflicto surgido con motivo de la conquista española y de su dominación tricentenaria, no ha de ser, por cierto, desfavorable a América.

Y de nada vale, por cierto, que se nos diga que las fallas del sistema legal de la colonia se hallaban compensadas con el interés demostrado por los Monarcas en dictar leyes equitativas y humanas, ni menos con el afán de conversión, insistentemente expresado en las disposiciones pertinentes, porque, dentro de la posición en que estamos colocados, no nos compete averiguar ni primeras ni segundas intenciones de los dadores de la ley, ni tampoco nos corresponde suplir vacíos jurídicos con hipotéticas ventajas religiosas y ultramundanas.

Y ha de tenerse en cuenta, por último, que para nada hemos recurrido a la tarea de remarcar el contraste ofrecido, entonces, entre ideología y realidad, es decir, entre la legislación teórica y los casos concretos a los que hubo de aplicarse, ora porque tal contraste es inexcusable en todo caso, ora porque una investigación político-jurídica como



la que hemos realizado sólo impropriadamente hubiera podido ocuparse de analizar casos concretos y particulares.

Así, pues, en conclusión, podemos decir sin ambages que el régimen colonial, en cuanto realidad histórica vista a través del criterio formal político-jurídico, se nos presenta como un cuadro pleno de injusticias y contradicciones y como una etapa de la historia ecuatoriana imposible de ser recordada sin que al mismo tiempo se la repruebe. Es posible que se hayan dado casos aislados que excepcionalmente contradigan lo genérico de la afirmación; es innegable, también, que se dejaron oír voces, de los mismos españoles, condenatorias del sistema y de la práctica coloniales usados en América; es digno de gratitud y de recuerdo, en fin, el que hombres como Las Casas pronunciasen sentenciosamente juicios en favor de nuestros aborígenes. A pesar de ello, queda siempre en pie la objetividad dura del sistema global, que, cumplido o no literalmente, era menos una regulación jurídica para españoles y americanos que un sistema de reparto, distribución, y hasta consumo, de las tierras y de los hombres recién dominados y subyugados.

Es, asimismo, improprio que se aduzca como una atenuante el hecho de que bajo la dominación anterior, tampoco el súbdito del inca gozaba de mayores privilegios, ni ocupaba una situación jurídica más favorable, ora porque, incluso en caso de admitirse esto, no se podría lealmente considerar como una razón justificativa de la opresión de un sistema legal el que un determinado pueblo hubiese vivido antes bajo igual o mayor opresión, porque entonces nunca se justificaría un régimen de libertad; ora, también, porque, según se ha demostrado hasta más allá de la réplica, el caso de la comunidad indígena era substancialmente diverso al del sistema colonial. Y todavía más. Es curioso observar cómo ya desde los primeros días del coloniaje, algunos de entre los conquistadores no pudieron menos de darse cuenta de cuánto desorden se debía al nuevo régimen y no dejaron de subrayarlo sin temor. Así, por

ejemplo, el "parecer" de autor anónimo, "acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú", en el que se expresa: "Otra diferencia hay de lo que eran a lo que son, la cual es que, estando debajo del poder de los Ingas, eran regidos y gobernados con inviolables y concertadas leyes, porque tenían tan excelente orden y leyes, que hay muy pocas repúblicas que con tanto acierto y orden sean regidas y gobernadas, porque los ingas tenían cuenta muy particular con todos los que tenían debajo de su imperio y no se casaban ni nacía nadie de quien no tuviesen noticia, y sobre cada mil indios tenían un señor que les gobernaba, y sobre cada mil otro, y sobre cada ciento otro, y sobre cada diez y cada cinco habían también el suyo, el cual **orden y concierto y policía agora les falta**". . . . (1).

En suma, pues, insistimos una vez más, el régimen colonial, dicho mejor su legislación romanista, eliminadas todas las prescripciones de carácter sentimental, en las que de preferencia se fijan sus fervientes elogiadores, se reduce, técnicamente considerada, a ser una legislación acerca de la **propiedad** de los españoles y sus descendientes, sobre las tierras y los hombres americanos. Con lo que, en último término, hemos descubierto la trama fundamental y a la vez el principio explicativo de la sociedad colonial y, por ende, de su sistema jurídico de regulación. Por ello, encontramos un fondo de verdad en las palabras de Valdez de la Torre, quien, a este propósito, se expresa así: ". . . . El desconocimiento clamoroso de la personalidad indígena, la corrupción de las autoridades, la explotación religiosa, la inferioridad intelectual de los oprimidos; en resumen, **la historia de la PROPIEDAD** durante el coloniaje, es una lucha perpetua entre el oprimido, pintado como un sér incapaz

(1) Véase: Urteaga.—"Antiguo Perú".—Pág. 160. También Pág. 66.

de afectos y lleno de vicios, y el opresor, disfrazado con el título de adalid de la civilización, en cuyo nombre tala pueblos, destruye instituciones y monumentos y perpetúa por desgracia hasta el presente, por atavismo, la opresión y el despojo como medios de conseguir el bienestar tan deseado" (1). "La historia de la propiedad durante el coloniaje", dice acertadamente el autor; y terminaremos nosotros, añadiendo que, en cuanto a realidad material, no hay más historia que ésa.

Podría creerse, juzgando a **prima facie**, que la adopción que se hizo, a raíz de la Independencia, de la forma de Estado democrático - racionalista hubiese sido el correlato de alguna transformación operada en la realidad material, o que, por lo menos, hubiese ya logrado hasta el presente crear algunos elementos que hagan posible el surgimiento de condiciones favorables y propicias a una tal transformación. Empero, tenemos que contestar que, si bien en cuanto a lo segundo puede hablarse de una cierta tendencia encaminada a ello; en cuanto a lo primero, todo nos autoriza a afirmar que la transformación formal de las instituciones jurídico - políticas, según hemos procurado ya ponerlo de relieve, dejó intocada y en su carácter colonial la realidad material de aquel entonces.

Lógicamente, pues, el nuevo elemento formal que se introducía en la realidad americana, como quiera que él por esencia correspondía a una realidad, no sólo divergente, sino hasta contrapuesta, tenía que sufrir una deforma-

(1) Véase: Ob. cit.—Págs. 49 - 50.

ción no menos notable que la que, en caso parecido, sufrió también otra forma: la Iglesia. Y que, en verdad, el tipo de Estado democrático - racionalista, al ser implantado en nuestro país, hubo de padecer limitaciones y hasta contradicciones, muchas de ellas importantes, nos lo prueba concluyentemente el hecho de que hasta ahora no ha podido salir del marco de esas deformidades. De manera capital, sucedió que el carácter esencialmente originario del tipo de Estado democrático, el ser un producto del racionalismo político - jurídico, fué obscurecido y pronto suplantado por su antitético matiz, el místico - religioso, como no podía menos de suceder en un medio social en el que predominaba la mística.

No diremos que ya por sí mismo, antes de todo trasplante, el Estado democrático no hubiese experimentado una cierta desvirtualización, pero sin duda ella se agravó al hacer de ese Estado el sistema jurídico - político de una realidad, cuyas masas de población, hecha abstracción de su dualidad étnica, caracterizábanse por su tendencia hacia la mística.

En términos generales, cabría también afirmarse que un tal proceso de desnaturalización parece ser inherente a toda forma social en general. Así, pues, del mismo modo que la nación, cuyo matiz originario era también racionalista, llegó a convertirse en una entidad de índole místico-religiosa, así el Estado democrático, singularmente en suelo americano (digamos ecuatoriano), hubo de trocarse en una figura igualmente mística y casi providencialista.

Y, puesto que la mística, una vez dada, crece poderosamente, a la manera orgánica, y trata de invadirlo todo, no contentándose únicamente con realizar un proceso deformativo de una forma social, sino incluso resolviéndolas todas en aquella que, en un momento dado, expresa con fidelidad esas tendencias, puédesse decir, sin miedo a equivocarse, que se ha podido ver en nuestro país, y se ve todavía, cómo las irrefrenables fuerzas elementales de las ma-

sas sufren de una invencible propensión a suplantar al Estado, a destruirlo en cuanto tal, intentando erigir en su lugar, como una entidad única y omnicomprensiva, cual una organización teocrático-temporal y, sin embargo, imperecedera, a la Iglesia. Todo el gran secreto y el último auténtico resorté de la **aversión** sentida contra el Estado por nuestras masas, lo que les ha llevado y lleva a combatirlo con razón o sin ella, y a sacrificarse estérilmente en motines y revueltas, radican esencialmente en ello. Pero, a causa de esto mismo, no es desacertado afirmar que la enemistad desaparece, trocándose en franca adhesión cuando el Estado parece estar en manos de gente subordinada, o por lo menos adicta a la Iglesia; lo cual nos induce, por consiguiente, a suponer que si llegare el caso, utópico es verdad, de que los dos poderes, espiritual y temporal, se concentrasen en una sola mano, siempre que fuera la del prelado católico desde luego, las **masas** ecuatorianas (ya veremos cual es el contenido real de este vocablo) creerían haberse convertido en un nuevo Israel y se alborazarían inusitadamente.

El proceso, por otra parte, es siempre el mismo en sustancia. Así, mientras en el mundo europeo, el Estado ha ido paulatinamente subordinándose —y, precisamente en estos tiempos se puede ver con singular vivacidad— a la nación, forma social que, aunque originariamente racionalista, ha acabado por transformarse en mítica y en mística, aquí, entre nosotros, el Estado se ha subordinado también frecuentemente, ya que no a la nación, forma todavía mal desarrollada, a la Iglesia, única forma, por imperfecta que sea, que logra y ha logrado abarcar como su contenido todo el reino primario de las fuerzas irreprimibles de nuestro misticismo y nuestra "**gana**". Así, pues, nuestro Estado, por democrático y racionalista que debió serlo por esencia, sólo ha podido gozar de ascendiente sobre las masas a él subordinadas, siempre que consumó su desnaturalización, o disolviéndose en la Iglesia (García Moreno), o sujetán-

dose a ella en el fondo (los dos Flores, Caamaño, Cordero, etc.), o, por lo menos, aliándose con ella y, por ende, sirviendo a sus intereses (Rocafuerte, Roca, Veintimilla, e incluso el mismo Urbina).

Todo el primer siglo de vida estatal —y apenas hemos comenzado el segundo— ha sido, pues, en estricto sentido, de vida más o menos eclesiástico - religiosa, y la misma democracia, nacida al calor de la razón, ha visto cómo su forma antitética, la autocracia teocrática, la ha suplantado hábilmente, dándonos así un Estado dogmatizante, en el que el poder ha estado en manos de un núcleo de gente armada (el Ejército), puesta al servicio de los intereses de la Iglesia y de una despiadada minoría criolla sedicente aristocrática. Y la inverosímil desnaturalización del Estado ha dado, por cierto, sus efectos, no menos reprobables que calamitosos. La historia nos revela cómo, a través del siglo entero, la libertad y la razón fueron casi constantemente atropelladas, en nombre de un Estado cuya fundamentación teórica estaba precisamente en ellas. La historia nos cuenta, también, cómo la ineptitud declarada de los gobernantes (salvo geniales excepciones) ha hecho que se estacione más todavía una forma estatal ya desde su trasplante paralizada, obstaculizandó de este modo toda posible acción benéfica de ella; y nos cuenta, además, cómo la impudicia de los mismos les há permitido envilecer a su pueblo, sumiéndole en una incomparable abyección, acaso sólo por un instinto de sórdida especulación mercantil, y sin siquiera correr el riesgo de acometer la empresa de transformarse en césares. La historia nos descubre, finalmente, y en nuestros propios días con singular patetismo (1), có-

(1) Refiérese esto, de modo principal, al gobierno de Velasco Ibarra, tan buen intelectual como mal gobernante del Ecuador. Lo que no quito, empero, que también pueda aplicarse a cuantos regimenes le han sucedido en el Poder.

mo ha sido y es lo de menos para un gobernante echar a rodar doctrinas, ideas, partidos políticos, libre discusión y todo, tratando de invocar, en apoyo de enfermizos y despreciables desmanes gubernativos, las ciegas e irracionales afecciones de hipotéticas **masas**, tanto más agresivas, cuanto más inverecundas, y todo esto precisamente en un Estado que no puede subsistir sin doctrinas, sin partidos y, de modo esencial, sin libre discusión.

Pero en la historia ha solido suceder con gran frecuencia que allí donde parecía que iba a estallar el caos e iniciarse una etapa de disolución definitiva, surge y comienza el proceso de liberación de un pueblo, en forma de una nueva síntesis dialéctico-racional que desbarate, superándolas, las anteriores contradicciones de su contextura social. Y nuestro momento parece no ser otro exactamente que éste.

Pero, después de todo, si, encuadrándonos en el marco de la investigación emprendida, queremos estudiar la realidad histórico - política (empírica) del Ecuador republicano, como contenido de la forma jurídico - estatal, toda vez que la noción fundamental de la forma estatal racionalista que nos rige, es la de pueblo (sentido subjetivo) como ya antes se ha manifestado, se verá cuán procedente y necesario es hacer el examen de dicha noción en cuanto comprensiva de algún contenido tomado de nuestra realidad.

Sin duda, es una cosa vulgar oír hablar de "pueblo" ecuatoriano, y no menos por boca de los que aparentan defenderlo como por la de quienes en realidad lo oprimen; sin duda, no hay autor político de nuestro país que no vacile en dar sentido subjetivo a la noción jurídico - política de un "pueblo" ecuatoriano; pero, ¿es ésta la verdad? ¿Puede lícitamente hablarse de un pueblo ecuatoriano, atribuyendo a esta expresión el sentido subjetivo que le es inherente, de acuerdo con la teoría racionalista del Estado? ¿O en cambio, sólo puede hablarse de un pueblo,

en sentido biológico - genético, como realidad empírica, es decir, en cuanto comunidad natural y, por lo mismo, sólo es lícito referirse al pueblo como "objeto" de poder, elemento objetivo del Estado? Si recordamos, a este propósito, el cuadro de ideas antes emitidas, necesariamente tenemos que empezar por pronunciarnos en contra de la existencia real de un pueblo ecuatoriano, entendiéndole en sentido subjetivo, o, a lo sumo, declarar que el efectivo contenido de un tal concepto, igualmente que en las antiguas democracias griegas o dentro del Estado romano, aparece restringido, pero tan notablemente que, a buen seguro, podría preferirse para nuestro Estado la calificación de aristocrático a la de democrático.

Efectivamente, hubo un tiempo (desde los comienzos de la República hasta 1861) en que la noción de pueblo sólo entendía referirse al pequeño grupo de población formado por terratenientes o rentistas, que no alcanzaba a ser acaso, ni la décima parte de la población total. Todo el resto de ella permanecía al margen del proceso político - jurídico y, de modo particular, las tres cuartas partes, la población indígena, ignoraban incluso el nombre del Estado. Que es irrisorio hablar de Estado democrático con referencia a esta época es algo que se desprende fácilmente, por la razón expuesta, aparte de toda otra; pero que gobernantes faltos de escrúpulo o con sobra de ignorancia se permitiesen usar hasta el abuso de los vocablos "pueblo" y "libertad" es, no sólo irrisorio, sino también inexplicable.

Luego, desde 1861 hasta nuestros días se ha ampliado, es cierto, el contenido real del "pueblo" - sujeto de poder, pero todavía no es posible lealmente hablar de una aplicación, siquiera relativa, del Estado democrático. Porque, por encima de todo, digámoslo de una vez, toda extensión de aquel concepto, en tanto que se mantenga la división en dos categorías del pueblo natural, la de los señores criollos y la de los indios dominados, ha de resultar por fuerza intrascendente. No han ganado mucho las cosas a

pesar de las reformas, y, desde cierto punto de vista, hasta puede decirse que con la concesión de la capacidad política a la mujer han empeorado; pues su aporte a la formación del orden estatal, a causa de hallarse determinado con exclusividad por los factores místico - religiosos, antes que tender a realizar el Estado democrático, racionalista por esencia, contribuye fatalmente a adulterarlo, casi diríamos que haciendo del instituto jurídico - político una mera **questio facti**. El Estado democrático encuentra su figura antitética en la mística, siempre engendradora de autocracias. Si, pues, la población femenina ecuatoriana, al participar en el proceso de formación del Estado, lo hace místicamente y entiende hacer tarea religiosa, todo ello de acuerdo con la tendencia ecuatoriana a **desestatizar** el Estado y transformarlo en Iglesia, quiere decir que en puridad lo desnaturaliza; y que, por ende, si el Estado democrático ha de sufrir al menos una limitación al pasar de la teoría a la realidad, ésta será por mucho tiempo aún la relativa a la mujer. No nos declaramos adversos en principio a su participación en el orden estatal, ni, lógicamente, podríamos hacerlo, porque un bien entendido y amplio concepto jurídico - político de pueblo la supone; pero si creemos con toda sinceridad que antes de que la mujer haga al Estado, débese empezar porque el Estado haga a la mujer.

Pero, en fin, esta es una cuestión de regulación concreta. Lo esencial es que el Estado ecuatoriano, visto a través de la época republicana, ha mantenido y mantiene incluso ahora, agudizada y llevada al extremo, la contraposición entre teoría y realidad, dando así la impresión, que nadie querrá controvertir, de que, poco menos que bajo el régimen colonial, el pueblo es todavía en la realidad un elemento objetivo del Estado. Claro está que también en toda democracia existe una oposición inconciliable entre las dos nociones de pueblo, así como entre las dos realidades, ya que, como lo dice Kelsen, "el pueblo, como conjunto de

los titulares de estos derechos (políticos), representa, aún en una democracia radical, sólo un pequeño sector de la totalidad de los sometidos a la ordenación política, o sea del pueblo como objeto de poder" (1); pero es que, entre nosotros, esa oposición es exagerada, tanto así que casi puede decirse que sólo vale el pueblo, en su sentido de objeto de poder.

Si el **pueblo - sujeto** queda **minimizado** casi hasta desaparecer y sólo subsiste el pueblo - objeto, que por otra parte es la realidad ineludible de toda organización política, con el que se confunde, por ello, prácticamente el pueblo real, es éste el momento de dar cabida en la investigación a la particular de la noción de masa, noción modernamente puesta en boga y de particular uso en nuestra vida política. Desde que Ortega y Gasset habló en un libro suyo, justamente "La rebelión de las masas", del despertar de éstas en la hora presente, casi no hay autor o tratadista, político o demagogo, que no pronuncie a cada paso aquel vocablo, apareciendo o queriendo aparecer como que asume una especie de "**negotiorum gestio**" de la masa. Pero, en estrictez ¿qué son las masas?, ¿hasta qué punto existen? Ante todo, cabe discriminar entre "masa" y "masa", esto es, masa en sentido psicológico - social (dotada de intencionalidad política) y masa en sentido biológico - orgánico (desprovista de tal intencionalidad). A renglón seguido, observaremos que, rigurosamente hablando, no hay tales masas, ni masa (en el primer sentido), sino sólo un "espíritu de masa", que se apodera de algunos individuos, incluso capacitados, surge en determinadas épocas de la historia y no consiste esencialmente en otra cosa que en hacer que aquellos individuos que lo albergan, obren, piensen, actúen, vivan, en una palabra, como si

(1) Véase: Kelsen.—Ob. cit.—Pág. 33.

siempre estuvieran determinados por una multitud, es decir, haciéndose la ilusión de que tras de ellos, junto a ellos, o sobre ellos, hay algunos hombres, muchos hombres, una masa, pues, siempre pendiente de sus actuaciones, estimulándolas por lo mismo, y siempre lista —lo que es más importante— a aplaudir o denigrar sus palabras y sus obras. Así, pues, en no existiendo realmente tales masas, sino en la mente, diríamos mejor, en el sentimiento de quienes las invocan, podemos concluir que lo que existe, en todo caso, son los hombres - masa, pero no las masas o la masa y que, por lo mismo, toda cuestión de psicología de las masas es, más bien, cuestión de psicología individual del hombre - masa.

Psicoanalíticamente, es Freud, sin duda, quien mejor ha analizado el fenómeno de las masas; y si entendemos en su más hondo sentido sus afirmaciones, o sea, que "la **identificación** es la forma primitiva del enlace afectivo a un objeto (o sujeto)", (1) y que esta identificación, "general y recíproca", es, en definitiva, el elemento condicional de toda **masa**, se puede advertir inmediatamente que podemos valernos de ellas para llegar a la conclusión de que aquello que se opera en realidad no es otra cosa que la identificación del individuo con la imagen del caudillo, puesta como "ideal del yo", frente a todo miembro de la presunta masa, es decir, según nuestra interpretación, frente a todo hombre - masa. Ha de aclararse, empero, que sólo la imagen del caudillo, no el caudillo mismo, por lo que puede decirse que, pues la imagen del caudillo implica necesariamente la representación de la masa, en último término, es esta misma representación la que actúa sobre el hombre, como el verdadero objeto de su enlace afectivo.

(1) Véase: "Psicología de las masas y análisis del yo".—Pág. 57.

De este modo, la coerción no va del caudillo a la masa, sino más bien de la masa al caudillo, de donde se deduce, también, que es la masa la que hace al caudillo y no a la inversa. Pero todavía hay algo más interesante: puesto que la identificación antes mencionada se opera igualmente en todos los individuos, nada se opone a que pueda verse en cada uno de los sujetos un caudillo en potencia. El que uno solo de entre ellos alcance efectivamente tal categoría es evidentemente una cosa necesaria, pero no implica en modo alguno cualidades superiores en aquel que lo ha logrado. Tanto así que no raras veces acontece que éste no sea precisamente un individuo excepcional, y hasta nos atreveríamos a afirmar que no cabe concebirse que lo sea, pues el caudillo ha de surgir, según la frase vulgar, del montón anónimo de la masa. Y ahora podremos comprender por qué expresa una verdad profunda aquella afirmación de que todo genuino caudillo es un improvisado.

De lo dicho se desprende que, si, pues, la imagen del caudillo es la que aparece ante los hombres de la masa, cuando un hombre empírico dado se inviste, por así decirlo, de ese carácter, de ninguna manera la identificación se concreta también totalmente a ese individuo, perdurando todavía la imagen abstracta junto a la figura real; y, como quiera que aquella no puede ser llenada jamás por ningún hombre concreto, por lo que sigue siempre alentando al hombre - masa, resulta que en todos los casos, junto a la decidida afección mística del sujeto a la persona del caudillo —que es lo que se patentiza en la exterioridad—, late siempre en su más honda subconciencia una oculta tendencia de aversión a él, que en determinadas circunstancias puede incluso llegar a convertirse en declarada oposición, como se ha visto frecuentemente en la historia. Esta extraña duplicidad psíquica suele manifestarse también, por parte del caudillo, en un complicado juego psicológico de igual naturaleza. La esencia de su carácter de caudillo radica, indudablemente, en que es producto de la masa, y

es claro que no puede concebirse sino en función de ésta. Pero el mismo hecho que lo engendra, esto es, su elevación al rango de caudillo es, si bien se mira, un oscuro intento de alejarse de la masa, de abandonarla y dejar de ser un hombre - masa, ya que todo caudillaje puede considerarse como una inconsciente tentativa de evasión de la masa, si es verdad que toda masa implica por esencia la anonimidad.

Pero, en fin, trasladándonos a un plano más concreto, admitamos la real existencia de las masas, dotadas de intencionalidad política, y lleguemos a conceder que, como quiere Ortega, esta sea **su hora**. ¿Podría decirse igual cosa respecto de nuestro país? Si el criterio que nos permite distinguir la existencia o no existencia de las masas en sentido psicológico - social es el de la intencionalidad política, es decir, el intento actual de los grupos humanos de intervenir en la vida política, de asumir una actitud preponderante dentro del Estado, pero sin pasar del estado de masas, bien claro aparece que nuestras masas, si las hay, no son característicamente tales, pudiendo más bien decirse que, antes que masas, son una grey, si se recuerda que el matiz dominante en todas las manifestaciones sociales de nuestro pueblo es el matiz místico - religioso.

Sabemos bien que puede argüirse diciendo que toda masa, incluso del país más civilizado, siempre se mueve al impulso de factores místicos y emocionales y que, como ya lo hace notar el mismo Freud, refiriéndose a *Le Bon* (1), no puede negarse que sus rasgos característicos más importantes son "la inhibición colectiva de la función intelectual y la intensificación de la afectividad"; mas, nosotros consideramos que se puede perfectamente diferenciar entre el predominio de los elementos místicos sobre los

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 23.

racionales, que es lo que sucede en toda masa, y el predominio del elemento religioso sobre todos los demás, dentro del campo de la misma mística, como sucede en nuestro país. Y una cosa es creer en el poderío de las fuerzas emotivas y místicas en todos los campos de la actividad humana, y otra, muy diferente, creer en el poderío excluyente de los elementos religiosos dentro del sector de la política.

Y, para decirlo todo de una vez, expresaremos que esa falta de intencionalidad política que no permite que aparezcan nuestras **masas** consiste precisamente en que la grey no se apasiona místicamente por el negocio político - estatal, sino en cuanto conexo con el negocio católico, o, mejor dicho, en cuanto implexo en él. Si todavía persiste en nuestra grey católica ese espíritu de las Cruzadas, ¿cómo poder hablar de emoción política? Esto por lo que se refiere a un aspecto cualitativo. Si miramos las cosas bajo el que llamaríamos cuantitativo, hay que convenir en que nuestras masas son lo bastante exiguas para poder asumir actitudes decisivas en la vida del Estado, pues, descontando pequeños grupos, numéricamente leves, y que mal pueden tener la arrogancia de una masa, no sabemos donde pueda estar el material humano que componga aquellas masas. Y no hay que olvidar que en este caso el número tiene una importancia capital. Así, pues, el que algunos escritores de nuestro país hablen de masas y crean realmente en su existencia es indudablemente un error, pero un error fácilmente rebatible; en cambio, que ciertos políticos invoquen a las masas en respaldo de sus desaciertos y atropellos es, no sólo una ligereza conceptual sino, principalmente, una farsa demagógica.

Para encontrar en nuestra realidad algo que con justicia pueda llamarse masa, si bien ya dentro del segundo sentido, como una pura agrupación humana, descartada toda intencionalidad política, tenemos que dirigir nuestras miradas a un terreno diríamos, casi extrapolítico, al mundo indígena, a aquella inmensa masa humana que, siéndo-

lo en el sentido biológico - orgánico, está tan lejos de serlo en el ótro, precisamente porque su intencionalidad política se reduce a cero. Como los esclavos en la antigüedad, como los siervos en el medioevo feudal, estas masas ecuatorianas, las únicas realmente existentes, yacen allí, en sordida ignorancia, tremendamente aisladas de la vida estatal y, sin embargo, —o, acaso, precisamente por ello— tremendamente oprimidas.

Y ahora señalemos una paradoja, que fuera demasiado incomprendible, por extraña, si no fuese palpable. En tanto que aquellas supuestas masas políticas, invocadas por nuestros demagogos con tanta insistencia como falsía, no pasan de ser una mentida realidad, las masas indígenas, cuya existencia es tan evidente como su miseria, jamás son mentadas por aquellos pseudo-demócratas, como si temiesen que, poniendo al desnudo esta dolorosa realidad social, hubiese de derrumbarse estrepitosamente el tambaleante pedestal de su popularidad.

Pero también los esclavos, los siervos y hasta los parias tuvieron su hora de liberación. Masas, en el sentido biológico - naturalista, han existido siempre y en todas partes; pero, precisamente cuando surge en ellas aquel sentido de intencionalidad política, que se traduce en un espíritu de reacción, de insurrección, de "rebelión", pues, entonces, puede decirse que están a punto de transformarse en masas políticas y, luego, de conquistar su libertad por mano propia.

Es Hans Kelsen, al que hemos citado más de una vez en este ensayo, quien nos dice: "La democracia, necesaria e inevitablemente, requiere un **Estado de partidos**" (1).

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 37.

La idea fundamental que late en esta afirmación es, pues, la de que, siendo teóricamente el orden jurídico - estatal (la llamada "voluntad colectiva") la expresión unánime del conjunto de los sometidos a él, y no pudiendo serlo, en la realidad, principalmente por la razón de que prácticamente los ciudadanos se encuentran divididos y clasificados atendiendo a variadísimos criterios: credos políticos, confesiones religiosas, etc., —lo que les hace divergir en sus apreciaciones y juicios acerca del Estado mismo—, ha de concebirse éste, esto es, aquel ordenamiento jurídico positivo, como la expresión o el resultado de una transacción, de un compromiso verificado entre los grupos existentes dentro del Estado, los que, por representar un momento dialéctico - dinámico de la teoría del Estado, conceptualmente no necesitan ser sino dos, a más de que, también en la realidad, sólo a dos pueden reducirse todos los grupos actualmente activos. Tales grupos, justamente son los llamados **partidos políticos**, que, aun cuando a veces, y en determinados países, suelen multiplicarse y aparecer profusamente, en último término sólo una de las dos actitudes fundamentales cabe que observen respecto del Estado, o la de sostenerlo con el apoyo de sus fuerzas, o la de oponérsele, por juzgarlo inadecuado.

El mecanismo político que hace posible este equilibrio, del que depende en definitiva la vida toda del Estado, es el "principio de la mayoría", sobre el que se fundamenta, tanto en su formación como en sus actividades, el Parlamento o Congreso. Sabemos de sobra que un último análisis puede demostrarnos lo artificioso del principio de las mayorías, sobre todo si se lo considera de un modo literal, como que su función cardinal es la de hacer que triunfe la opinión del mayor número sobre los menos, y sabemos, asimismo, que quien quisiera hallar una razón fundamental justificativa del principio en sí tropezaría con el inconveniente de que nada autoriza a creer —ni la filosofía, ni menos la experiencia— que la verdad, o algo equivalente, es-

té siempre del lado de los más, como tampoco de los menos. Así, por ejemplo, el mismo Simmel, cuando dice: "Parece absurdo que un hombre se someta a una opinión que considera falsa, simplemente porque otros la consideran verdadera, otros que, según la esencia misma de la votación, tienen individualmente los mismos derechos y el mismo valor que él" (1).

No nos haremos eco, por ahora, de las posibles críticas, ni queremos asumir la defensiva en cuestión tan debatida; pero, en todo caso, creemos conveniente hacer ciertas observaciones, que contribuirán, si no a esclarecerla definitivamente, al menos a poner de relieve uno que otro olvidado aspecto de ella. Es digno de advertirse, en primer término, la inconveniencia de tomar las cosas tan al pie de la letra que, en el caso que nos ocupa, por ejemplo, se entienda el principio de la mayoría como un principio al que se deba examinar sólo en la realidad de su aplicación, es decir, en cada caso concreto, en cada decisión, tras de la cual haya de buscarse siempre el juego aritmético de la mitad más uno. De donde podría efectivamente deducirse, con sobra de razón, que "la decisión por mayoría" no es sino una "trascendencia de la simple violencia hecha a uno por muchos" (2). Pero no es este el caso. Porque el "principio de mayoría" no es solamente un procedimiento matemático que, aun cuando se patentice en el instante de la votación, en él tenga valor únicamente; sino, de modo principal, un proceso que se desarrolla a través de las largas horas de debates y agitaciones internas del Parlamento, cuyo remate, es cierto, está constituido por la votación final, pero sin que en modo alguno se agote en ella todo el proceso íntegro, ni, por ende, el posible significado del principio en referencia.

(1) Véase: "Sociología".—Tomo I.—Pág. 210.

(2) Véase: "Sociología".—Tomo I.—Pág. 211.

En segundo lugar —y esto se desprende de lo mismo que acabamos de exponer— débese remarcar el hecho de que la índole particular del principio de mayoría, así como el de la "lucha de clases", en la historia, es la de latir inmanamente en el proceso parlamentario, siendo apenas el requisito de la votación por mayoría una medida útil para dar carácter formal a una resolución, pero que no contiene todo el juego dialéctico de las fuerzas políticas que han intervenido para elaborarla, por lo que puede darse el caso, nada extraño en una democracia, de una decisión parlamentaria, aprobada formalmente por la mitad más uno, pero que en realidad es perjudicial a los intereses de esa mayoría, la que, constreñida hábilmente, de modo positivo o negativo, por la minoría, se ha visto obligada a dar su aprobación, que, en consecuencia, implica un triunfo político del grupo minoritario.

Y si nos parece lícito establecer un parangón entre el principio de la "lucha de clases" y el principio de la mayoría es porque del mismo modo que el primero no es algo que se descubra en la realización de todo hecho histórico concreto, sino un momento conceptual ineludible dentro de una interpretación materialista de la historia, así también el segundo es menos la operación aritmética que se pone en juego en el instante de la votación que un verdadero momento conceptual de la teoría democrática, dentro de una interpretación exacta. Que es precisamente lo mismo que nos da a entender Kelsen en las siguientes palabras: "En un análisis fundado sobre la realidad social, el sentido del principio de la mayoría no consiste en que triunfe la voluntad del mayor número, sino en aceptar la idea de que bajo la acción de este principio, los individuos integrantes de la comunidad social se dividen en dos grupos fundamentales" (1).

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 84.

Así, pues, en resumen, cabe sostener que es inconcebible un Estado de tipo democrático sin el principio de la mayoría y, por ende, sin la existencia de dos partidos políticos, cuya función esencial es exactamente la de hacer posible tal Estado; y, como quiera que en la realidad de nuestro tiempo se hallan precisados con claridad los intereses contrapuestos de las diversas clases sociales, resulta que aquellos partidos, en última instancia, no debieran ser lógicamente otros que el de los explotados y el de sus explotadores. Y por acaso se quisiera argumentar en contra, hablándonos de ideales e intereses colectivos, de la comunidad, anticiparemos, a modo de respuesta, lo que vuelve a expresar el mismo Kelsen: "Por lo demás, el ideal de un interés colectivo superior a los intereses de grupo y, por consiguiente, "supra-partidista", esto es, la solidaridad de intereses de todos los miembros de la colectividad sin distinción de confesión, clases, etc., viene a ser una ilusión metafísica o, mejor dicho, "metapolítica", que suele denominarse con terminología bastante confusa **comunidad orgánica** o articulación **orgánica** de ella y contraponerse al llamado "Estado de partidos", esto es, a la democracia mecánica" (1).

Ahora bien, una investigación científico - social de la realidad ecuatoriana en cuanto contenido de una forma estatal de tipo democrático, forzosamente ha de detenerse un breve instante en la consideración de punto tan importante y decisivo. En consecuencia, debemos realizar tal examen, no tanto para ver si en nuestro Estado se ha llevado a la práctica con fidelidad la teoría del "Estado de Partidos" —suposición que hay que descartarla, habida cuenta de que probablemente hasta la fecha ningún Estado real ha logrado hacerlo—, cuanto por observar si, im-

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia",—Pág. 42

perfecta y todo, al menos ha podido darse en nuestra democracia una lucha política que pueda considerarse como lucha de partidos.

Si el principio racionalista de la libre discusión y, por ende, de la adherencia racional del individuo a un credo político es, en definitiva, el último fundamento decisivo de una filosofía de los partidos políticos, que justifique su existencia real en una colectividad dada, de acuerdo con la teoría democrática, ya se puede adelantar la afirmación, por lo que a nuestro país se refiere, de que en él no se han dado, ni acaso posiblemente se dan en nuestro mismo tiempo, partidos políticos genuinos. Y esto —obsérvese bien— menos porque falten principios, programas, y, desde luego, caudillos, que por la razón, más profunda, de que falta la razón, esto es, porque el principio explicativo e informativo de las agrupaciones y conglomerados ecuatorianos que suelen denominarse partidos políticos no es en modo alguno el de la libre discusión racional, sino, más bien, el de la coacción dogmática.

Es por esto sin duda por lo que en el fondo de nuestras agrupaciones partidistas, tengan las doctrinas que tuvieren y alimenten las ideologías más contrarias, palpita y ha palpitado siempre un mismo principio elemental, el de la ciega e instintiva adhesión al grupo dado. Y así, vemos, por ejemplo, cómo hasta el partido liberal, que esencialmente supone la vivencia del principio de la libre y racional discusión, reposa en la práctica, contradictoriamente, sobre el instinto cuasi religioso de sus sedicentes miembros, de donde legítimamente puede inferirse, con estrictez, que tanto el conservatismo como el liberalismo ecuatorianos, uno y otro, aun cuando se denominen a sí mismos partidos políticos, **sectas** y sólo sectas merecen ser llamados, entendiéndose por tal, cualquier bando cuyo elemento capital sea el fanatismo de sus prosélitos. Que el conservadurismo ecuatoriano sea una pura secta, no tiene nada de extraño, ya que, como todo conservatismo —y el nuestro más que



todos, por cierto— no es sino un brazo secular de la Iglesia católica, la misma que entre nosotros se resuelve en un enrevesado juego de elementos místicos de exagerado fanatismo; pero que, hasta el liberalismo, un partido teóricamente laico, e incluso antagónico a los dogmas, haya de presentársenos en la realidad como una bandería mística posea de un afán sectario, es sólo comprensible recordando cuanto se ha dicho sobre las **"masas ecuatorianas"**. Si exceptuamos al socialismo es precisamente porque el reducido número de componentes con que hasta aquí cuenta es la mejor garantía de que el sistema se está organizando sobre el principio racional, por lo que no podemos menos de considerarlo como el primer partido político ecuatoriano que merezca verdaderamente ser llamado con tal nombre.

Bien sabemos que puede objetársenos diciendo que, pues es un fenómeno repetidamente manifiesto en todos los países del mundo, no cabe suponer una organización partidista si no es sobre la base de la afección emotiva y sentimental de los afiliados y que es, en consecuencia, absurdo que hagamos una crítica semejante de los partidos ecuatorianos. Pero, un error, por mucho que sea proclamado y hasta se vea a menudo comprobado, no se convalida por ello únicamente. Y el que se haya tenido hasta aquí como evidente que los partidos políticos reposan sobre la instancia de la entrega emotiva del sujeto es, naturalmente, un error, que puede probarnos cuando más la facilidad con que los hombres suelen alterar la esencia de las cosas, a poco que éstas se vuelvan comunes.

En un plano histórico concreto, es cierto, son muy pocos los países, incluso europeos, que pueden ostentar los caracteres de una democracia efectiva, pero, evidentemente, el que algunos estén más cerca que otros de realizarla, prueba que es posible un avance en esa dirección. La hora en la política mundial parece ser la de la quiebra de los partidos políticos y la de la avalancha de **"ciertas masas"**,

con pretensiones de erigirse en partido único; empero, cuando tal sucede, podemos asegurar, ya sin más, que lo que se forma no es un partido político, sino una secta o grey. Y de este modo, no es extraño que las falanges hispanas, las legiones fascistas italianas o las de la Alemania nazista, pongamos por caso, se caractericen más por el ardor islamítico de sus marchas y de sus programas que por la ponderación racionalista de sus empresas. Y, **secta** o **grey**, en estos casos, lo que importa y lo que decide es aquella exaltación de esas masas, que si a veces puede elevarlas hasta planos de alta conducta moral, hasta lo heroico, otras —y, por desgracia, esto es más frecuente— suele también hacerlas descender hasta un grado increíble de desmoralización (1).

Este sentido de fanatismo sectario, profundo y esencial, que hemos hallado en nuestras agrupaciones políticas con intencionalidad partidista, es el que nos explica muchos fenómenos de la vida política ecuatoriana: el fanatismo clerical de los unos y el anticlericalismo fanático de los otros; la detestación de la cosa pública, cuando se está abajo, en nombre del pueblo soberano (táctica conservadora especialmente) y la detestación de este mismo pueblo y su opresión, cuando se ha logrado el poder; la prédica insistente sobre la conculcación de las libertades públicas y su vehemente defensa, desde las filas de la multitud (táctica conservadora también), cuando se está caído, y la cinica y desvergonzada violación de las mismas, desde arriba, cuando se tiene el mando; la reclamación, en fin, de que no se hace efectiva la democracia y no se cumple el deber de garantizar las funciones de los "partidos", siempre que se esté fuera del gobierno, sin perjuicio de proseguir por la misma senda de métodos políticos tan pronto como se pase de

(1) Véase: Freud.—"Psicología de las masas, etc."—Pág. 19.—Además, Le Bon, Fouillée, así como las apuntaciones de Mac Dougall, Trotter, Wallas, etc.

la oposición al gobierno. Todo lo cual, en suma, se traduce en que, liberalismo o conservatismo, clericales o anticlericales, en las diversas horas en que les ha tocado actuar en el gobierno, no se han dejado guiar por otra mira que por la de exterminar a los demás "partidos", como si se tratase de herejes, disidentes, o, sencillamente elementos indeseables, redoblando el empeño, claro está, cuando la persecución se dirige contra las "ideas disolventes", como sucede precisamente en nuestra hora bajo un gobierno despótico y amorfo (1), sedicente liberal, conservador en sus entrañas, pero que de todas maneras constituye una sorpresa para el pueblo ecuatoriano y es un escarnio de la libertad, nunca como ahora más sarcásticamente parafraseada, ni más cómicamente burlada.

Pero precisamente tal autocrático empeño, siempre renovado, de querer transformar a un Estado democrático, que por esencia supone el juego dialéctico de los partidos fundamentales, en Estado místico (si puede, en estricto sentido, darse esta adjetivación) de un solo partido, no es sino el chisporroteo intermitente que nos denuncia la existencia de aquella oculta tendencia de las masas a hacer del Estado una Iglesia, sin germen alguno de heterodoxia. Es por ello por lo que García Moreno, bajo cuyo gobierno se estuvo a punto de conseguir esto en teoría y en la realidad, será siempre, y con razón, el modelo de gobernantes católico - autocráticos e, indudablemente, del punto de vista del conservatismo, el hombre más grande que ha producido el Ecuador.

(1) Esto fué escrito durante la administración de Mosquera Narváez.

Finalmente, volviendo a un plano general, necesitamos hacer un comentario de sumo interés. Si puede admitirse que, sociológicamente, el Estado en cuanto forma realiza en teoría una función, el mantener la unidad de fines económicos, no siendo, por ello, otra cosa que la regulación formal de una realidad material, no cabe, en cambio, desconocer que, desde un aspecto dialéctico - materialista, tal función es llenada siempre sólo sobre la base del principio inmanente de la "lucha de clases", demostrándose esto con mayor claridad en la forma estatal, a causa de que, en última instancia, se apoya en la fundamentación fáctica de la compulsión física. Lo que acabamos de expresar nos permite ver, además, que si, por fuerza, la realidad económico - social ha de ser tal que nos presente siempre la división de la sociedad en dos sectores, el de los dominadores y el de los dominados, correspondiéndole a cada cual una diversa serie de fines económicos, especificados, no estática, sino funcionalmente, en buena lógica se deduce, que la forma estatal es principalmente una formación de clase. Y si se recuerda lo que hemos dicho antes acerca de la nación, este es el momento en que podemos ver sin dificultad, cómo es el Estado justamente el que, en cuanto representación psíquica verificada en sus subordinados, representase, de manera ejemplar bajo una forma dual; o como **subordinación**, para las clases oprimidas, o como **dominación** para las opresoras. El que éstas no quieran reconocer lealmente tal verdad, no prueba nada en contra de ella. Esta es, por otra parte, la esencia de la interpretación marxista del Estado y de la doctrina política correspondiente, con las que, si podemos diferir en ciertos aspectos del futuro, nos hallamos, en cambio, plenamente de acuerdo, en cuanto al punto de partida.

Pero, entonces, ¿quiere decir que no subrayamos nosotros aquella insistente prédica de la autodisolución del Estado, una vez que la abolición de las diferencias de clase lo vuelva superfluo? Hemos enunciado ya anteriormen-

te la respuesta y por el momento no haremos sino reforzarla. El Estado es, cierto, principalmente una formación de clase, pero no es sólo eso; es un necesario momento conceptual - formal de toda explicación racional de la realidad económica, incluso precisamente de una realidad de tipo comunista. Es, pues, una necesidad acudir a tal explicación y, en consecuencia, a la formulación de una teoría del Estado, por simplificada y depurada que ella sea; y, si un penetrante análisis nos hace ver que en esencia el Estado puede reducirse a la escueta noción de ordenamiento, no puede menos que afirmarse que como tal persistirá en cualquiera sociedad, ya que la abolición misma de las clases, si puede significar libertad, no puede nunca, empero, significar desorden, que es precisamente la negación de toda libertad.

El Estado, naturalmente, en una sociedad transformada tendría que encerrar, así como la forma nacional, un significado bastante diverso del actual; es posible que en una sociedad sin diferencias económicas, el mismo Estado racionalista de tipo democrático llegara a desenvolverse hasta tal punto que se hiciera efectivamente racionalista y plenamente democrático; pues, aunque en su configuración histórico - concreta, también este Estado ha surgido como formación de clase, siempre hay algo en él que vale como una última instancia de su construcción abstracta y es el principio racional. Pero, de todas suertes, parece que, aún entonces, será imprescindible, explicar y concebir la realidad económico - social bajo el aspecto de su regulación formal, esto es, en cuanto contenido de una forma jurídico - estatal, es decir, como Estado, si es que en verdad se trata de realizar una investigación científico - social.

Podría, empero, en vía discursiva, hacérsenos la siguiente objeción, digna por cierto de tenerse en cuenta: Si el Estado democrático - racionalista supone, como se ha expresado ya, la alternativa de los dos partidos políticos fundamentales, y si éstos, por organizarse dentro de condicio-

nes objetivas como las presentes, lógicamente no deben ser sino dos, pero al menos dos, el de los dominados y el de los dominadores, ¿cómo, una vez desaparecida esta diferencia, podría hablarse de la realización de un Estado de partidos? ¿No estaríamos, más bien, frente a un Estado de un solo partido, esto es, una forma de autocracia?

Lo primero que debemos hacer es recordar que, según la doctrina política del marxismo riguroso, tal objeción no puede referirse sino a la etapa transitoria de la "dictadura del proletariado", ya que, desaparecido el Estado en la segunda etapa, la de la libre sociedad comunista, ni cabe hablar de ningún tipo de Estado. Circunscrita de este modo la objeción a su propio punto, no cabe negar que, analizando las cosas desde aquella misma posición marxista, apenas si la objeción puede obtener respuesta, porque, efectivamente, siguiendo siempre la línea del marxismo estricto, sería de todo punto inconcebible que, una vez borradas las diferencias de clase, pueden seguir existiendo dos partidos políticos, y no uno solo. Tanto así que en el caso de Rusia justamente, constituya o no en la práctica una aplicación rigurosa del marxismo, el partido comunista no tolera frente a sí ningún otro partido.

Pero es que no se tiene en cuenta que si los partidos políticos son por ahora, como no pueden menos de ser, organizaciones informadas por la contraposición de intereses, lo que los hace aparecer lógicamente como formaciones de clase, es principalmente porque así lo demandan las condiciones materiales de la realidad social; y que, por lo mismo, una vez transformadas éstas, si es cierto que ya no podrán seguir subsistiendo los partidos en su carácter presente de órganos de clase, nada impide, en cambio, que se los pueda concebir, y puedan para ese entonces efectivamente darse en la realidad, como organizaciones de la comunidad es cierto, pero informadas por nuevos y diversos principios, pongamos por caso, por las diferencias provenientes de la diversas actividades y funciones individua-

les, con su dualidad fundamental de intelectuales y manuales.

Y el desarrollo de esta objeción puede dar lugar al planteamiento de una segunda, antinómicamente contenida en la primera, y relativa al principio de la libre discusión, supuesto racional de los partidos políticos, según la teoría democrática, en cuanto puede considerársele incompatible con aquel aserto de que las organizaciones partidistas son formaciones de clase. ¿Cómo es posible —podría decirse— que, si se conciben los partidos como condicionados por la realidad material —siendo por lo mismo ineludible que el explotado integre su partido y el explotador el suyo—, tal realidad, que es en verdad inexorable, pueda permitir que tenga cabida en las organizaciones partidistas el principio de la libre discusión? A lo cual hemos de responder sencillamente que el mencionado principio no debe ser concebido —una vez más— como entrañando de un modo real la discusión efectiva de cada individuo, sino como un supuesto racional, como una necesidad dialéctica, de acuerdo con la que siempre ha de conceptuarse a toda sociedad como sujeta a la alternativa constante de una doble fuerza —tesis, antítesis— en la que justamente radica la esencia última de toda **discusión** y, luego, de toda nueva síntesis.

Una última cuestión necesita ser contemplada, y ella mira hacia el porvenir de la forma estatal ecuatoriana. ¿Cuál va a ser la posible dirección de nuestro Estado en cuanto forma sociológica? ¿Logrará hacer brotar alguna vez ciertos elementos que faciliten el apareamiento de las condiciones materiales necesarias para una transformación profunda de la democracia ecuatoriana? La actual contradicción existente entre la forma jurídico - estatal y la realidad material por ella regulada necesariamente tendrá que ser superada y resuelta. Y si no olvidamos el recíproco juego y la mutua condicionalidad que se dan entre materia y forma, quiere decir que las mutaciones de la una tie-

nen por fuerza que traducirse, a plazo más o menos largo, en transformaciones de la otra, pues ninguna de las dos es por sí misma inmutable. La actual forma estatal, naturalmente, tendrá que sufrir algunas variaciones, si no en cuanto a su función sociológica, sí, empero, en cuanto a su conformación exterior y, principalmente, en cuanto a su fundamentación interna; por otro lado, habrá de transformarse en los elementos circunstanciales que la caracterizan como una determinada configuración histórico - concreta, mas no en su íntima esencialidad abstracto - racional; tendrá que ir avanzando y guardando, al mismo tiempo, su índole esencial y más profunda, que no es otra justamente que la de procurar el reino de la justicia y de la libertad por medio de la razón; de la justicia, porque, como ya quería el mismo Aristóteles, "el arte social debe tener por resultado el más grande de todos los bienes, esto es, la justicia, que no es otra cosa que la misma utilidad común"; y de la libertad —que no es sino una forma de justicia—, porque, como dice Kelsen, "la idea de la libertad es y será el centro eterno y fundamental de toda especulación política. . . . formando así el contrapunto de toda teoría social y de toda la práctica del Estado" (1).

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 51.

CAPITULO IV

EL ECUADOR COMO FORMA CULTURAL: NACION

Cuando se habla de la Nación en cuanto forma cultural, se entiende hablar de un conjunto sistemático de procesos relacionistas cuya última y específica característica está constituida por las relaciones entre los hombres, en cuanto creadoras y mantenedoras de cultura, esto es, realizadoras de historia como contenido cultural. Sin tiempo ni espacio para detenernos en una exégesis del concepto de cultura, sólo anhelamos dedicar breves líneas a la tarea de desentrañar y poner de relieve el principio regulativo ideal, la idea fundamental a la luz de la cual conviene examinar la cultura, para luego, descubierta y puesta en claro tal idea, contemplarla proyectada sobre el vasto campo histórico - empírico de la realidad ecuatoriana.

Si la cultura en general, en cuanto fenómeno humano, ha de tener su idea reguladora, quiere decir, por una parte, que una tal idea sólo puede ser hallada en un plano valorativo, y, de otra, que es posible trazar un límite diferencial entre el **concepto de cultura y la idea de cultura**, esto es, una diferencia más o menos semejante a la que me-

dia entre historia como realidad empírica e historia como devenir cultural de la humanidad.

Cuando Oswald Spengler nos habla de la diversidad originaria de las **culturas** y de cada una de ellas como de un todo cerrado y excéntrico, que brota casi de modo orgánico del **paisaje** respectivo, es evidente que se halla más cerca de lo que hemos denominado el **concepto**, que de la **idea** de cultura, precisamente porque para él no hay ninguna idea regulativa, ni puede haberla, en tratándose del devenir cultural universal, toda vez que éste es fundamentalmente concebido de modo fragmentario y siempre parcialmente.

Dentro del concepto de cultura compréndese toda labor, toda obra, todo **hacer** de los diversos pueblos, responde o no a la suprema finalidad reguladora del incesante desenvolvimiento cultural. Ha de entenderse, en consecuencia, por **cultura**, no sólo el conjunto de afanes, aspiraciones y obras de una determinada comunidad, que, por obedecer a aquella finalidad, tienden a la elevación del nivel humano, al progreso del sér racional, y son, por lo mismo, apreciados y juzgados a través del prisma valorativo de la idea; sino que debe conceptuarse como tal, independientemente del criterio valorativo, todo cuanto un pueblo ha sido capaz de **crear**, en su penosa jornada sobre la tierra, esté o no ello de acuerdo con el supremo fin, o incluso lo contradiga.

¿Cómo llegar, en cambio, a la idea de cultura? Si la cultura es obra del hombre, quiere decir que ella habrá de justificarse tanto más, cuanto más contribuya a elevar la dignidad del sér humano, de la humanidad en general, cuanto más le facilite al individuo, **in género**, desenvolverse racionalmente y progresar en continua línea de auto - superación, de acuerdo, una vez más, con el principio dialéctico fundamental. Y si el hombre, como sér racional que es, sólo puede considerarse en progreso cuanto más racional sea éste, esto es, cuanto más vaya ensanchándose la

esfera de la libertad, pues la razón se resuelve en libertad, aparece que la suprema idea justificativa de la cultura y la que le infunde, por así decirlo, una esencia valiosa sólo puede ser la idea de la libertad. En el reino de los valores, ciertamente, la libertad no está sola, pero ella los supone a todos los demás, sin que, en cambio, pueda decirse lo mismo de los otros. Y como quiera que el devenir cultural es universal, no tan sólo en el tiempo y en el espacio, sino en cuanto a su contenido humano, resulta que sólo la idea de libertad queda en pie como la últimamente valiosa y universalmente reguladora de toda cultura.

En este sentido, carecería de toda razón quien quisiera hacer extensivas las aplicaciones metódicas de Spengler también al campo de la cultura como idea, pues el devenir histórico universal es, en verdad, universal, y cada cultura nacional no es sino un proceso parcial incluso en el proceso cultural totalitario. Es verdad que en el plano realista no hay inconveniente en considerar a las culturas como organismos cerrados y, diríamos, autónomos, expresiones histórico - simbólicas, valiosas todas por **sí mismas**, bajo un método leibniziano - goethiano; mas, en un plano sistemático - formal, y bajo un método dialéctico, no puede tener cabida esa consideración sino que todo el proceso histórico universal ha de ser contemplado unitariamente como el devenir cultural de la humanidad, precisamente porque, racionalmente concebida, también la humanidad no es sino **una**, pues el concepto formal en que ella se resuelve es unitario: la razón, **in abstracto**, como esencia de todo orden. Así concebido el proceso de la historia universal, cabe, no obstante, hacer una advertencia. Aunque este proceso forma parte del proceso íntegro de la evolución universal, es lícito y conveniente diferenciarlo del **proceso** de la naturaleza, en cuanto que éste es un devenir que se cumple por vía evolutiva y aquél, por vía progresiva. Ciertamente, puede darse la posibilidad de concebir unitariamente entrambos pro-

cesos, reduciéndolos a un punto superior común; pero, para los fines del discernimiento científico y, sobre todo, para los fines prácticos de la ética, se hace de todo punto indispensable considerar a cada cual desde un diverso momento secundario.

Ahora bien, para quienes existe una contraposición irreductible entre materia y espíritu, puede constituir realmente un problema el saber si lo que se realiza, lo que se desenvuelve, lo que deviene incesantemente, a través de la evolución universal, es el espíritu absoluto (hegelianismo) o la materia absoluta (marxismo); en cuanto a nosotros, hemos de declarar que no existe tal problemática, ya que concebimos al espíritu nada más que como la fuerza de transformación, la tendencia de transformación de la materia, y, por ende, como algo conceptualmente inseparable. Así, pues, lo que se desenvuelve, lo que se realiza en el proceso universal de la evolución es la materia y, conjuntamente con ella, su espíritu, esto es, su capacidad de transformación, que, justamente, a medida que va realizándose el devenir, va haciéndose más y más potente y avasalladora, llegando, precisamente en la fase **progresiva** de la historia humana, a adquirir conciencia de sí misma, esto es, a encauzarse **sub modo** teleológico.

Este momento, el más impresionante de todos cuantos componen el devenir universal, es el que corresponde al despertar de la razón en la humanidad y, por consiguiente, al comienzo del reino de la libertad, pues, entonces, el hombre toma, por así decirlo, entre sus manos, la corriente del devenir y la impulsa, **siendo impulsado** por ella a la vez, hacia la realización de ciertos ideales. Nadie puede decirnos si todo esto, contemplado desde un punto de vista, llamémosle sobrehumano o, en todo caso, extrahumano, no sea sino un capítulo del ciego devenir universal, de la evolución que marcha sin vacilaciones, y que, por lo mismo, toda la suma de aspiraciones, inquietudes, creaciones y destrucciones humanas no sea otra cosa que una prueba indi-

recta de la rigidez inflexible del proceso ciego, comparable a la que, en relación con la ley de la gravedad, la daría el aeronauta, que, no obstante elevarse en virtud de dicha ley, se jactase de poder contrarrestarla, al hacerlo.

Pero el hombre, vale decir su razón, ha considerado necesario —y es inexcusable dialécticamente, sin duda—, concebir el devenir parcial de su historia, en sentido progresivo, como obra deliberadamente realizada, como un reino regido por la libertad y, consecuentemente, de aspiraciones y de fines. Puede ser una ilusión, no hay prueba definitiva en contra; y acaso le sucede al hombre, en este aspecto, lo que le sucede al niño cuando ve un bastón introducido en el agua: uno y otro juzgan que el zig-zag y las curvas son reales. Mas, si la razón misma del hombre, necesita concebir el proceso de la historia humana como cumplido teleológicamente, no como un reino de **necesidad** causal, sino como un reino de **libertad**, ¿quién ni qué puede argüir contra ella? Al menos, nadie querrá negar que puede ser ésta la suprema "astucia de la razón", puesta en juego con vistas a su propio desenvolvimiento y perfección; y, en cualquier caso, no cabe duda de que este convencimiento racional del hombre de poder ser, cada vez más, un sujeto de libertad, es lo que justifica el devenir cultural del género humano.

Pero el proceso histórico del género humano y el proceso de la naturaleza pueden contemplarse desde un punto unitario, en el sentido de que uno y otro se cumplen dialécticamente; pues, efectivamente, hay tanta **relación** dialéctica en el proceso que se lleva a cabo de causa a efecto, como en el que se lleva a término de medio a fin. Y, además, no hay que olvidar que existe una finalidad suprema de todo el devenir, de la creación universal, finalidad siempre alcanzada y, sin embargo, siempre subsistente como tal, finalidad que va envuelta en el devenir mismo y que no consiste, como quería Hegel, en otra cosa que en el mismo devenir; finalidad que, siendo en esencia la mis-



ma —y justamente por serlo— se manifiesta, si se contemplan separadamente los dos procesos, de doble modo, bajo una doble forma: para el proceso natural, como la incesante e inacabable evolución; para el proceso histórico de la humanidad, como el **progreso indefinido**.

Y cuando hemos señalado el ideal de la libertad como la finalidad esencial del devenir cultural y, por consiguiente, como su idea justificativa, nos hemos referido, no a la libertad como ideal inasequible y fijo, como meta inalcanzable, pero ya trazada; no lo hemos hecho en el sentido de Stammler, por ejemplo, pues para Stammler el ideal es la "comunidad de hombres librevolentes", pero con libertad interior, es decir, con pureza ética, con virtud moral, digamos de una vez, por lo que, con razón, se le ha reprochado que su doctrina era sustancialmente la misma que la contenida en la moral cristiana; sino a la libertad como ideal siempre alcanzado y aspirado siempre, pues es de la índole de la libertad, cuya esencia es también dialéctica, el constituir una meta que por mucho que se la alcance, nunca se la alcanza del todo, ya que su reino, como el del progreso, es también indefinido. Y si, hipotéticamente, imaginamos un instante en que la libertad llegare a realizarse en toda su plenitud, debemos advertir que aquel instante sería, **ipso - facto**, el de su anulación, y el proceso tendría que comenzar de nuevo.

Tampoco ha de entenderse, empero, cuando hablamos de la libertad, la libertad concreta del hombre empírico, la libertad del **yo** empírico, sino la libertad como noción abstracto - formal, inherente a todo sujeto racional, a todo ser pensante. Pues la libertad es de tal naturaleza que no agota su significado en las sucesivas formas que reviste a lo largo de la experiencia histórica, sino que siempre lo mantiene inextinguible por encima de las peripecias de la historia, y por eso se convierte en ideal humano. La libertad que propugnamos es, pues, la libertad del género humano todo, no sólo del **yo**, sino también del **tú**, es decir,

de todos; y es por este profundo sentido que encarna la libertad, por lo que se confunde con la justicia.

Esta libertad total, o esta totalidad de la libertad, tiene, además, otro sentido. Quiere decir que abarca todas las esferas, siendo, pues, libertad exterior e interior, libertad en todos los órdenes, libertad omnicomprendiva, ya que, si la libertad exterior vale poco o nada sin la libertad interior, tampoco tiene valor ésta si no trasciende hacia afuera. También un esclavo podría jactarse de gozar de libertad interna, pero ello no amenguaría en nada, estamos ciertos, lo aflictivo de su situación externa. Poco importa, por otra parte, que el reino de la libertad no llegue a dominarse nunca en su totalidad, ni pueda, ni deba llegar a serlo, pues del conflicto entre el grado de libertad alcanzado y la aspiración a una mayor y nueva libertad es precisamente de lo que ésta vive; lo que importa, y lo realmente decisivo, es que el hombre, justamente por concebirla, no como un estadio fijo que hay que alcanzar, sino como un proceso en perenne desenvolvimiento, sea capaz de avanzar ilimitadamente, en lo que consiste el progreso, cuyo fin es exactamente el progreso indefinido.

Pero si el progreso indefinido puede resolverse en un indefinido proceso de liberación y éste, a su vez, en el mismo proceso racional, en el auto - desenvolvimiento de la razón, quiere decir que la razón humana es el centro y la esencia de todo el devenir cultural. De este modo, se hace necesario enfrentarnos con un nuevo problema, pertinente a la cultura, ya, por cierto, implícitamente resuelto o, mejor dicho, anulado, en lo que llevamos expuesto. ¿Cuál es el sentido último histórico y, por consiguiente, la función que, **históricamente**, realiza la cultura? ¿Es una función al servicio del ser humano empírico, o, a la inversa, es una función **objetiva**, a cuyo servicio han de ponerse todos los fines y aspiraciones individuales? Propiamente no parece lícito plantearse este problema, tras de cuanto hemos dicho, pues su planteamiento lleva, sin quererlo, implícita

una idea preconcebida, la idea de que el género humano ha de perecer algún día; y todos nuestros razonamientos, en cambio, nos conducen a la idea necesaria de la eternidad de la razón, admitida la cual apenas si es posible hablar de una **función histórica** de la cultura, (téngase en cuenta que en la problemática mencionada se toma lo **histórico** siempre en sentido empírico), ya que su sentido, su función es por esencia meta - histórica y, lógicamente, también eterna.

Mas, como decimos, suele deslizarse en este problema la idea del término de la humanidad —que, en cuanto mera formación terrestre, puede ser perecedera, no cabe duda— bullente siempre en la mayor parte de los individuos; y, entonces, naturalmente, tiene que suscitarse la cuestión, que está contenida de manera esencial en tal problema, de saber si, digámoslo en palabras claras, el individuo ha de servir a la cultura o, al contrario, la cultura al hombre empírico; si, en otros términos, la vida ha de sacrificarse a la cultura o ésta a la vida. Porque, claro, si, en definitiva, todas las conquistas culturales, todo lo que se llama cultura, un buen día, no va a poder ser aprovechado por ningún sér humano, (y para medir la intensidad de esta verdad, basta representarnos lo que, si así fuese, pensaría de la cultura aquel sujeto que, habiendo llegado a ser el último habitante del planeta, supiese de un modo cierto lo ineluctable de su próximo fin), ¿qué valor, ni qué sentido puede tener (pensemos en ese pavoroso instante del último hombre) un mundo aparte, un reino objetivo de la cultura?

Pero es que esto sucede porque se quiere o se suele asignar a la cultura una función netamente histórica, un sentido temporal - pragmático, sin recordar que esencialmente el devenir cultural halla su sentido en ser un proceso indefinido, cuya última finalidad racional va envuelta en la realización del mismo devenir. Correcta y pulcramente, pues, no cabe plantear problema alguno, que se refiera por

un lado al individuo empírico y, por otro, al plano super-empírico del desenvolvimiento cultural —y esto es precisamente lo que va implícito en el ya enunciado—; pues, entre los dos planos no median relaciones de tal naturaleza que puedan servir de base para una interrogante como la señalada. Si cupiera algún problema, en este aspecto, tendría que ser planteado dentro del mismo ámbito, esto es, dentro de uno solo de ellos. Así, por ejemplo, respecto al punto que realmente quiere enfocar el tópico en cuestión, cabría trazar la problemática de la manera siguiente, sujeta la necesidad lógica de tal problema: Si el sentido del devenir cultural es un sentido eterno, ¿qué sentido tiene, respecto de éste el devenir racional del sér humano, en cuanto sér de razón? Pero nuestra manera de resolver esta cuestión va a ser negándola, precisamente porque, a nuestro modo de ver, no hay necesidad lógica para su planteamiento.

Pues, efectivamente, si el devenir cultural se resuelve en un proceso dialéctico de liberación y si éste, en su más profunda esencia, es, a su vez, un proceso de auto-desenvolvimiento de la razón, quiere decir que, en última instancia, devenir cultural y desenvolvimiento de la razón son una y misma cosa. Y de este modo, la idea de una pugna entre el proceso dialéctico de la cultura y el proceso racional del sér pensante (necesariamente individual, personal) queda perfectamente anulada, mediante la coordinación esencial que acabamos de poner de relieve, según la cual, **culturalismo y personalismo** vendrían a expresar el mismo y último sentido eterno del devenir cultural, cuya grandeza sorprendente, que es a la vez la prueba del estupendo poder creador de la razón, está precisamente en que, al realizarse a sí mismo, sirve a maravilla a la finalidad última de la razón humana, que, a su vez, no es otra que la de, al desenvolverse constantemente también, ser un proceso parcial, una fase rápida y parcial de aquel mismo devenir cultural.

Empero la negativa del problema apuntado, lógicamente, no puede hacerse extensiva al otro plano, al plano meramente empírico de la historia. Y así, en efecto, hemos de reconocer que, dentro de él, media una antítesis entre los fines próximos, inmediatos del individuo y la cultura, también en cuanto manifestación empírica, en la cual, por por cierto, el individuo no puede menos (piénsese en cómo nuestro último habitante de la tierra, puesto a elegir entre que perezca con él el género humano; o, que, sacrificando la cultura, en cuanto empiria, subsista él y, con él, la posibilidad de comenzar de nuevo el proceso de la historia, gustoso optaría por lo segundo) de sacrificar lo empírico de la cultura —lo único que, por otra parte, puede sacrificarse— a lo empírico de su individualidad egoísta, toda vez que, en este plano, lo que decide por encima de toda consideración, son las leyes inexorables de la **sangre**.

Las consideraciones anteriores sobre la cultura tienen que ser necesariamente completadas con un tópico particularmente interesante para los fines de este capítulo. Es preciso poner de manifiesto que, si bien el devenir cultural de la humanidad es un proceso unitario, se cumple, empero, históricamente, no sólo a través de los momentos individuales, —los seres humanos concretos—, sino, además, a través de momentos sociales —las varias organizaciones, colectividades, etc.—, entre las cuales descuella principalmente la forma social que estudiamos, la nación. Más todavía, como ya puede al punto comprenderse, según cuanto se ha dicho se deduce que, al examinarla sociológicamente, esta forma, la Nación, resulta ser aquella que tiene por función típica, peculiar y justificativa la de mantener la "unidad de fines culturales" de una sociedad dada, siendo pues su contenido aquello que suele denominarse "**cultura nacional**". Así, pues, lo que, tras las disquisiciones generales que hemos desarrollado, nos interesa destacar es que, si la Nación en general se halla caracterizado sociológicamente por su función cultural, la Nación ecuatoriana

riana sólo como forma cultural merece ser analizada con propiedad. Es a la luz de estos principios cómo vamos a contemplar y examinar el cuadro de nuestra experiencia histórica, en cuanto contenido posible de una posible forma cultural ecuatoriana, de una Nación ecuatoriana.

Lo primero que a cualquier desapasionado e imparcial investigador que con mirada severa escrutase nuestra realidad histórica desde el punto de vista de la cultura, tendría que impresionarle, habría de ser irremediablemente el corte vertical y profundo que el fenómeno de la conquista opera en tal realidad, dividiendo, en éste, como en los otros aspectos contemplados, el panorama de la historia ecuatoriana en dos grandes períodos, de los cuales el primero ha sido ya históricamente superado y el segundo se encuentra todavía en pleno desenvolvimiento. En términos cronológicos, el primero alcanza hasta 1534 y el segundo inicia-se en tal fecha.

Y la primera reflexión que un hecho de esta naturaleza tiene que despertar forzosamente en la mente de quien quiera que lo observe es la de que un contraste como el que ofrecen los dos períodos, en cuanto etapas del devenir cultural ecuatoriano, es, no sólo un contraste de etapas de cultura, sino un auténtico contraste de dos círculos de cultura completamente extraños, tan extraños como pueden serlo una cultura primaria, de tipo totémico - patriarcal, con ciertos elementos del tipo agrario - matriarcal, y una gran cultura de ciudad, perteneciente a un círculo terciario, más todavía, al cuarto círculo de la cultura occidental, que es la dominante. Este conflicto, del que por desgracia existen aún vivas huellas en la contextura social de la realidad empírica presente, es, si no nos engañamos, precisamente el

que constituye la problemática máxima para el progreso ecuatoriano y el que nos da la clave de la incomparable lentitud con que se verifica el proceso de la cultura **nacional** (1).

Naturalmente, toda cultura histórica —manifestación concreta del devenir cultural— puede ser contemplada, o desde el puro concepto de cultura, o desde la idea de cultura. Ello no obstante, no cabe negar que entre las varias manifestaciones culturales, sobre todo cuando pertenecen a círculos harto distintos, es posible establecer diferencias, si no de género, al menos sí de grado, pudiendo, en atención a ellas, afirmar que algunas caen más propiamente dentro de la categoría de cultura como concepto, que de cultura como idea, la que, como por otro lado parece bastante lógico, va desvaneciéndose a medida que vamos mirando retrospectivamente la sucesión histórica de los círculos culturales e internándonos en ellos. Aquello de la existencia de viejas culturas desaparecidas, anteriores a las culturas históricamente, o siquiera pre - históricamente, discernibles (ora en Europa, ora en América, ora en Continentes desaparecidos) y superiores a éstas, que, por ende, no vendrían a ser más que rezagos fortuitos de aquellas, parece evidentemente tener más de mito que de verdad y, por lo mismo, no poder lícitamente sostenerse.

Sí, no cabe duda. El devenir cultural humano es unitario, es un proceso que va desenvolviéndose de un modo gradual; y, a medida que va realizándose por medio de las diferentes culturas históricas, va perfeccionándose en grado, precisamente porque su idea regulativa, la idea de li-

(1) Por demás parece advertir que si todo cuanto se va a exponer tiene principalmente aplicación en nuestro país, es, no obstante, *mutatis - mutandis*, no menos aplicable a la realidad histórica de esta parte sur del Continente, singularmente al conjunto de países que formaban el Tahuantinsuyo.

bertad, es, cada vez, más alcanzada y, sin embargo, al mismo tiempo, crece en amplitud y en intensidad; es decir, va convirtiéndose en un ideal, cada vez más realizado y, por lo mismo, cada vez más conscientemente ambicionado. E incluso en culturas pertenecientes a un mismo círculo puede observarse que por encima de cualesquiera contingencias históricas inherentes a cada cultura, lo que flota no es un ideal diverso para cada una de ellas —y lógicamente si cada cultura fuese un organismo cerrado y concluso, su ideal respectivo tendría que ser diverso—, sino un sólo y mismo ideal regulativo del devenir todo de la cultura humana, la aspiración siempre creciente del hombre a una libertad siempre creciente también, desde la obscura —y acaso fatal, del punto de vista de la naturaleza— tendencia experimentada por el hombre de las cavernas del periodo antediluvial, hasta la que con fuerza y ya a conciencia experimenta el hombre civilizado de nuestros propios días.

Cierto que, contempladas las cosas en un plano exclusivamente realista - empírico, puede preguntarse si hay necesidad de un ideal regulativo para la marcha de cada cultura o si, al contrario, no es más bien lo cierto que toda manifestación cultural cae uniformemente dentro del concepto simple de cultura, siendo, por lo mismo, lícito el estudiarlas como si fuesen organismos independientemente nacidos, crecidos y muertos; pero es que no se quiere tener en cuenta que, por sobre ese plano, existe un plano valorativo del que justamente se desprende el ideal de libertad, como la luz que ha de hacer brillar y ensombrecer más, respectivamente, los puntos luminosos y las manchas oscuras —las jornadas de gloria de la libertad y las sombrías de la opresión y el despotismo— que alternan en el devenir grandioso de la humanidad.

Pero cierto también, por otro lado, que si se admite un ideal de libertad, y si se contrasta a su luz la realidad histórica de las culturas diversas, no tarda en llegarse a

un punto en que surgen de modo inevitable las siguientes preguntas: ¿Cómo un ideal de libertad, no obstante ser la idea justificativa del hacer empírico de toda cultura, ha logrado tan poco y en tan pequeña escala ser realizado? ¿Cómo es que existen culturas, como la Egipcia, como la misma Incaica, pongamos por caso, que parecen sustentarse precisamente sobre la negación del ideal de libertad, sobre las cabezas de miles de esclavos o poco menos que esto? ¿No existe una palpable contradicción entre el ideal cultural y los hechos reales de cada cultura? A todo lo cual hemos de contestar que, en primer lugar, un ideal, menos todavía el ideal de libertad, no padece quebranto porque en determinadas horas del devenir histórico se lo combata y se lo niegue, pues también la negación de la libertad es necesaria en su plano, como lo es el error en el plano de la verdad; y que, por otra parte, tal parece ser la extraña y trágica prerrogativa de toda cultura (al menos, de las hasta aquí realizadas) o sea, el asentarse siempre sobre la humillación de una mayoría resignada que sirve de pedestal para que se yerga la respectiva cultura.

No obstante, es imposible dejar de reconocer que, pese a las dolorosas realidades de todas las culturas hasta el presente históricamente realizadas, el género humano ha avanzado siempre en la consecución efectiva de su ideal de libertad, a través del proceso histórico que le ha tocado recorrer. Y si bien, claro está, ninguna cultura hasta ahora ha dejado de ser una cultura de clase, formación de clase, cultura de los "diez mil superiores", según frase de Schneider, nadie puede dejar de ver que, al menos para el futuro, la humanidad va en pos de alcanzar tal objetivo, haciendo que la "cultura nacional" sea en verdad una formación colectiva.

Ahora bien, de acuerdo con las nociones aquí expuestas, parece poder desprenderse la afirmación de que la cultura incaica, como cultura primaria, o a lo sumo secundaria, que es, encuadra perfectamente como objeto de una

investigación realista (concepto de cultura); mas, como quiera que dentro del plano en que nos hallamos colocados, lo que importa es justamente contrastarla a la luz del ideal cultural regulativo, bien se ve que lo que nos incumbe es descubrir el grado de realización del ideal, en medio de las incontables vicisitudes de las circunstancias históricas.

Evidentemente, si recorremos el cuadro fáctico de la cultura incásica, no podemos menos de encontrarnos con notables creaciones, a cual más interesante, aportes valiosos de una raza valiosa al proceso universal del devenir; cierto, también, que en los diversos sectores culturales la cultura incaica se demuestra como una de las expresiones históricas más atractivas, ora por la originalidad de sus construcciones, ora por su capacidad de expansión por entre los pueblos colindantes; no menos cierto, además, que, por lo que respecta al hemisferio precolombino, dicha cultura puede jactarse de ser la cultura prócera del hombre americano; cierto, completamente cierto, por último, que, al igual de sus congéneres de México y Egipto, constituyó para su tiempo, vale decir, para el hombre que entonces la creaba y **cultivaba**, una apreciable muestra de las posibilidades espirituales en él encerradas. Mas, por encima de todo, contemplándola a través del prisma del ideal supremo de todo movimiento cultural; ¿no queda siempre flotando un gran vacío, el gran vacío que se halla en toda cultura, en que, para poder sostener las nuevas creaciones, es siempre necesario —puesto que sólo así se ha podido conseguir— el sacrificio de la **libertad** del mayor número?

También en la cultura incaica, como siglos atrás en la del viejo Egipto, es posible encontrar la magnificencia de audaces creaciones en los diversos campos; en una y otra alienta y palpita un profundo sentido de grandeza que se manifiesta a través de aquellas; pero tenemos derecho a preguntar si vale la pena, en uno y otro caso, sumir a miles de individuos en la opresión, a trueque de que la historia conserve el recuerdo de un nombre execrado o de una épo-

ca nefasta para la libertad humana. ¿Está compensado, por ejemplo, si nos referimos a Egipto, el que innumerables trabajadores cautivos hayan perecido en la construcción de sus pirámides, sólo con que éstas puedan servir de eternos testigos del paso de un pueblo por los umbrales de la historia? Y a buen seguro que ninguna persona sensata podrá menos que dar una respuesta negativa. No, decididamente, rotundamente. Ni las grandiosas pirámides de Egipto, ni los soberbios monumentos de nuestra pasada cultura indígena, ni siquiera las supremas manifestaciones artísticas del supremo sentido de belleza del pueblo griego, nada, ni la severa e imponente majestad de una construcción del pensamiento, como el Derecho Romano, nada es capaz de justificar la miserable esclavitud de un solo hombre. Por encima de todo, el ideal de libertad prevalece como la única meta, la única aspiración digna del sér racional, precisamente porque el proceso de liberación no es, en el fondo, sino el mismo proceso dialéctico de la razón humana. Y, dígase lo que se quiera, el hombre sólo en cuanto sér racional es creador, agente y sujeto de la historia.*

Desde el punto de vista de la libertad, la cultura incaica se nos aparece, como toda otra cultura primaria desde luego, ubicada dentro de un estadio social rudimentario; y si, admitiendo una bifurcación de la historia entera de la humanidad, llegáramos a afirmar, la existencia de un período en que se tiene la **intuición** mística de la libertad y de otro en que predomina la **consciente** aspiración a ella, habría que encuadrar decididamente a la cultura indígena dentro de la primera etapa.

Si únicamente se tratara de contemplar el cuadro de la cultura incaica, desde el aspecto realista - empírico, nosotros seríamos los primeros en ponderar en su justo valor el **hacer** cultural de nuestros aborígenes. Llegaríamos a afirmar que es un sistema de construcciones sorprendente por su conexión, por su carácter unitario, por la perfecta regularidad de las partes y, más que todo, por la capacidad,

desenvolvimiento y perfección que le era inherente y que, sin duda, se hubiera trocado en realidad, a no mediar la interrupción catastrófica de la invasión española. Pero es que por el momento no nos movemos dentro de aquel plano; no necesitamos, pues, trazar la descriptiva de dicha cultura, sino observarla desde el ángulo visual del ideal supremo de su devenir, el ideal de libertad. Y al hacer esto, tenemos que convenir en que la cultura aborígen estaba situada a alguna distancia de su ideal, siendo poco apreciable el grado de realización de éste, y, por ende, no muy grande su **valor** como proceso del devenir universal de la cultura.

Si nos hemos referido singularmente a la etapa cultural incásica de la historia y pre - historia indígena del Ecuador es porque la cultura **ecuatoriana** preincaica, podría perfectamente comprenderse con ella dentro de un mismo círculo de cultura, de acuerdo con la teoría de los "círculos". Y que esto es no sólo posible, sino, más todavía, metódicamente legítimo, ora quiera hablarse de una cultura formal, aborígen, anterior a la época incaica, ora quiera verse simplemente manifestaciones esporádicas de los diversos grupos y tribus del territorio ecuatoriano, es algo que lo hemos comprobado ya en un capítulo anterior de este trabajo.

No obstante todo lo dicho, no cabe desconocer que la cultura incaica, a causa de su específico matiz religioso - místico, realizaba al parecer, aunque en esencia era una "cultura de los diez mil superiores", una coordinación de todos los elementos componentes de la colectividad, dando la impresión de ser el contenido exacto de una forma nacional integral. ¿Puede, empero, hablarse de nación con referencia a aquella realidad? ¿Sería lícito mencionarse una "nación" quiteña aborígen o siquiera una nación incásica? Evidentemente, todo depende del sentido en que se quiera tomar el vocablo "nación". Mas, si recordamos, a este propósito, la diferencia capital y específica entre **nación y nacionalidad**, tomada de Carlton Hayes y realizada

por nosotros en el decurso de este Ensayo, sólo de "**nacionalidad**" podría propiamente hablarse en relación con las comunidades humanas de aquel tiempo. Y si, por otra parte, recordamos también, a mayor abundamiento, que la comunidad incaica se caracterizaba principalmente por ser una comunidad elemental (en la que predominaban las fuerzas primordiales de la vida, una comunidad de **sangre**, en definitiva); y que, precisamente, la nomenclatura sociológica para estas comunidades se halla significada y expresada en la voz "**nacionalidades**", sólo nos quedará por añadir, concluyendo con ello, que es impropio todo intento de hallar en aquellas realidades del pasado una aplicación formal de la categoría histórico - cultural denominada "**Nación**".

Que un pueblo tenga "unidad de cultura" no significa necesariamente siempre que todos aquellos que lo componen han de hallarse bajo un mismo **estilo** cultural, sino, todo lo más, que un tipo dado de cultura ha de ser el predominante sobre toda otra caracterización cultural retrazada o futurista. De este modo, la restricción que el concepto de unidad cultural sufre ya con sólo mirarlo a través de un criterio dialéctico, esto es, considerando en el momento actual, a la "cultura nacional" en cuanto formación de clase, se ve acompañada de esta otra forma de restricción, en virtud de la cual el tipo dominante de cultura se encuentra siempre limitada y parcialmente esparcido, junto o al lado de otros tipos, caracteres y elementos culturales que pueden pertenecer a épocas ya superadas o sencillamente ser anticipaciones felices de círculos escogidos, ora en un sector, ora en otro de la cultura, pero que no forman un au-

téntico todo cultural homogéneo, que es lo que a primera vista puede entenderse cuando se habla de una cultura nacional. Y lo más común —por extraño y hasta paradójico que pueda parecer— es precisamente que el tipo dominante de cultura no siempre implique, como acaso podría sospecharse, "cultura de la mayoría", sino cultura de una minoría, justamente la minoría dominante. En este sentido, al hablar de cultura dominante, sólo se quiere expresar que una cultura dada, por ser el **estilo** de una minoría dominante, entraña de modo necesario la idea de subordinación respecto a los otros posibles tipos de cultura coexistentes.

Por esto, de lo que se expone se deduce que la doble restricción de contenido a la que hemos hecho alusión, y que en puridad podría realmente ser reducida a un solo momento, es algo inherente a toda cultura, tal como hoy en el día aparece en su realización. No obstante, como es posible metódicamente contemplarlas aparte —y para este instante no queremos fijarnos en la restricción sino desde el punto de vista formal— sólo detendremos nuestra atención en el aspecto del conflicto existente entre el tipo dominante de cultura y los elementos correspondientes a otros estadios culturales, todo ello naturalmente con referencia directa al caso concreto de nuestro país.

Lo que sí cabe observarse, ante todo, es que un conflicto de tal naturaleza, en la mayoría de los casos, sólo se produce entre estadios, diversos es cierto, pero continuos; es decir, media entre una minoría dominante que ha alcanzado un nivel más alto de cultura y una mayoría oprimida que sigue siempre rezagada, aunque evidentemente su tipo cultural es el mismo que, en un momento anterior del proceso evolutivo, pertenecía a la minoría. Esto es fácilmente comprensible, y, dada la organización económico-social de las colectividades nacionales, puede decirse que no hay razón para esperar otra consecuencia. Por lo mismo, casi no valdría la pena fijarnos en este punto, co-

mo si fuera algo característico de la "comunidad cultural" ecuatoriana.

Pero la verdad es que nuestro caso es bastante diverso. No se trata simplemente de que la colectividad ecuatoriana se encuentre dividida en dos porciones, cada una de las cuales posea un tipo cultural diferente, pero entre los cuales no exista una solución de continuidad. Sino que, como una resultante del tantas veces mencionado fenómeno de la conquista, aquella colectividad se halla profundamente escindida, correspondiendo a cada porción una capa cultural independiente, superpuesta la una a la otra, habiendo sido hasta la presente notoriamente escasas las formas de "mezcla y de contacto", ora porque el tiempo corrido no ha sido aún suficientemente largo, ora principalmente porque entre los dos diversos círculos culturales media un abismo incalculable que sólo podrá ser superado en el transcurso de numerosas series del proceso de evolución cultural.

Es, pues, con referencia a estas nociones cómo queremos observar el panorama de la cultura ecuatoriana, en su segundo gran período, o sea, en la etapa subsecuente a la conquista española. Esta segunda etapa, es cierto, se encuentra cortada por un hecho histórico importante: la Independencia. Pero si, desde un punto de vista formal, el hecho tuvo resonancia, trayendo como consecuencia la implantación de nuevos elementos culturales, dentro del sector jurídico - político, en la más profunda contextura material de la sociedad ecuatoriana apenas si produjo levisimas repercusiones, sobre todo desde el aspecto cultural.

Ahora bien, si queremos proceder con método lo único lícito es que este proceso cultural que constituye la segunda etapa sea unitariamente examinado a la luz del principio supremo regulador de todo devenir cultural, a la luz de la idea de libertad. Y atenidos a este criterio fundamental, no encontramos inconveniente en descender a la realidad histórica para subdividirla en los dos períodos clásicos, el del régimen colonial y el de la república, sin

que esto pueda implicar nada más que una diligencia metódica de relativa utilidad.

Los datos y conclusiones que, respectivamente, arrojan las observaciones verificadas en el capítulo primero y el examen formal realizado en los segundo y tercero, nos exime de emprender de nuevo en una labor de tal naturaleza. Pudiera muy bien suceder que alguno, al tratarse de un examen del período histórico colonial empezase por establecer, como sucede y ha sucedido con gran frecuencia una comparación con la etapa histórica anterior, la etapa pre - colombina, con el ánimo —acaso premeditado— de justificar así, **retrospectivamente** diríamos, el estadio cultural de la colonia, incurriendo de esta manera en un defecto metódico del que difícilmente saben librarse aquellos que, por un motivo u otro, tienen que detenerse en el estudio de la colonia, muy en especial quienes recientemente se han dado a la tarea de reivindicar la validez intrínseca del régimen colonial (1), por lo que podría llamárseles los **restauradores** teóricos del coloniaje en América.

Es evidente que, miradas las cosas en un plano empírico - descriptivo, no hay razón para reprochar que se proceda así; antes bien, puede afirmarse que ése es el procedimiento adecuado para tal empresa, toda vez que de lo único que se trata es de observar hechos, señalarlos, compararlos entre sí, confrontarlos unos con otros, pudiendo muy bien por ello afirmarse que tal procedimiento estará bien denominado llamándolo procedimiento **per comparationem**, el moderno método histórico - comparado justamente, del que se vale la también moderna ciencia de la cultura.

(1) Alcalá Zamora, Bayle en España; Levillier y otros en América.



Pero las cosas suceden de distinta manera si nos colocamos en un plano sociológico - cultural, acaso mejor, sistemático - formal, porque entonces cualquier fase del proceso cultural que se trate de estudiar ha de contemplarse siempre desde el principio ideal regulador, mediante un procedimiento que podríamos llamar de justificación objetiva de la cultura, de acuerdo con el cual no es necesario ni conveniente entablar comparaciones, sino que cada proceso cultural y cada una de las fases del proceso ha de recibir su justificación de la suprema idea, a cuya luz es preciso contrastar todo momento histórico del devenir cultural.

Esta bifurcación metódico - conceptual no es tenida en cuenta por los autores a los que nos hemos referido, razón por la que no vacilan en establecer un sistema de **comparaciones** entre dos etapas históricas, caracterizadas diferencialmente por sus respectivos tipos culturales dominantes, con el fin de desprender de tal comparación la interesada conclusión de la enorme superioridad de una de ellas con relación a la otra, sin caer en la cuenta de que, según acabamos de poner de manifiesto, no cabe propiamente en este caso utilizar el método de las comparaciones.

Así, pues, la era colonial, en cuanto parte del proceso cultural ecuatoriano, sólo a la luz de la idea reguladora de libertad puede y debe lícitamente contrastarse. Pero, como quiera que para una contrastación de esta naturaleza, lo primero y más importante es descender hasta la más secreta urdimbre del devenir cultural, hasta la contextura fundamental de la sociedad, que no es sino la trama económico - social, dedúcese con claridad perfecta que es esta realidad la que debe ser contrastada a la luz de aquella idea suprema y reguladora de libertad. Quiere esto decir, en otros términos, que en toda sociedad se da una correspondencia dialéctica entre el estado objetivo de la economía social y el **status libertatis**, vale decir, el **status cultural**.

Ahora bien, por lo que ya dijimos oportunamente en un capítulo anterior, acerca de las reales condiciones materiales del sistema económico - social de la colonia, de cuya perduración a través de la República no puede dudarse, viénesse a parar en la certidumbre de que aquellas condiciones denuncian la vivencia de un sistema económico, no feudal es cierto, sino, como lo hemos denominado, **feudaloide**, o, quizá mejor, esclavista (1).

En algún sentido, es cierto, creemos que podría admitirse la relativa semejanza entre la organización económica del medioevo y la de nuestra edad colonial, habida cuenta de que una tal similitud no autoriza en modo alguno el que se pueda llamar feudal a nuestro régimen colonial; pudiendo más bien decirse que lo que parece ser más acertado es desdoblarlo, contemplándolo sea desde el punto de vista de los señores, sea desde el de los dominados, desdoblamiento analítico que por otra parte, es perfectamente procedente, cuando, como en el caso presente, el objeto de investigación es una realidad económico - social proyectada por un fenómeno histórico de conquista. Practicado lo cual, podemos ver sin mayores dificultades cómo nuestro régimen social - económico de la colonia, si, desde la segunda posición parece estar más cerca de un sistema esclavista.

(1) Porque evidentemente, si la esencia de una economía feudal se halla constituida, como dice Engels, porque "la propiedad sobre lo producido descansa sobre el trabajo propio", a buen seguro que esto no tiene aplicación estricta a la realidad económica de la colonia, ora porque "lo producido por el trabajo propio", entre nosotros, era y es objeto de propiedad ajena, no quedándole al trabajador —labriego u operario— nada más que una exigua remuneración que apenas si llena sus necesidades vitales más premiosas; ora, principalmente, porque el aserto de Engels, construido sobre una realidad determinada de la historia europea, entiendo más bien referirse a la producción del artesanado y gremios de las villas y ciudades medioevales, antes que a la agrícola de los siervos y colonos de los campos.

vizante, desde la primera igualmente, no puede menos de descubrirse como un régimen dentro del cual la pervivencia de determinados elementos de un tipo asiático de economía, mal extinto aún, acaba por producir en él un hibridismo extraño y hacerlo aparecer como el resultado neto de la violencia inherente a la conquista y a la guerra.

Esta desorientación caótica de la realidad material encuentra su correlato en la incertidumbre jurídica de la legislación colonial, en el sentido de que sus preceptos no aciertan con hallar las calidades ineludibles humanas en la gran masa de aquellos para quienes fueron dictados; incertidumbre que al punto truécase en palmaria injusticia y en recóndita contradicción, toda vez que, no obstante un inconfesado anhelo de conceder prerrogativas jurídicas a los sometidos, que se puede admitir se encuentra latente en el sistema legal mencionado, éste acabó por arrebatarlas incluso las parvas que otrora habíanles acompañado.

Tal es la acusación capital y en última instancia decisiva que imparcialmente puede dirigirse contra la forma jurídico - legal de la colonia; y para formularla, no hay necesidad de describir caso concreto alguno, ni menos ponernos a narrar el cómo y en qué manera tenía su aplicación en nuestra realidad colonial la legislación de Indias. La acusación, para ser exacta, ha de formularse atendiendo a la esencia misma de aquella legislación y descartando todo intento de establecer comparaciones, esto es, examinándola en cuanto forma jurídico - legal de una etapa histórica, como un momento del devenir cultural, a la luz de la idea directriz de libertad.

Y el más hondo sentido de esta acusación contra toda la época colonial, bajo el aspecto de proceso cultural, estriba en que, como forma jurídico - legal, entraña una contradicción inmanente, en virtud de la cual, si es verdad que ora expresa, ora tácitamente se reconocieron cier-

tas calidades jurídicas subjetivas al indio —por cierto, más, por un principio religioso - moral que por un criterio estrictamente jurídico—, también lo es que se crearon instituciones como hechas **ad - hoc** para echar por tierra y reducir a nada aquella pretensa y vacilante personalidad jurídica del conquistado; contradicción, por otra parte, no menos lógica ni más injusta que la misma que incluso en la época presente, con forma jurídica republicano - democrática y todo, se da también entre la garantía fundamental de la inviolabilidad y defensa de la vida del ciudadano, pongamos por caso, y aquel principio, fundamental también, de la libertad de contrato entre patrono y obrero, por obra del cual puede perfectamente quedar —y casi siempre queda de hecho— el segundo a merced y en manos del primero, no ya **ipso facto** —mejor dicho, **ipso jure**—, como sujeto de derecho en todo igual al otro contratante, sino como objeto de una regulación jurídica parcial y opresiva, hasta el extremo de que la garantía de su vida se convierta ya en teoría misma, en su reverso.

Díganlo, si nó, a mayor abundamiento, la mita, el servicio personal, el yanaconazgo, si nos referimos a la época colonial, instituciones que podrán haber sido dulcificadas en la práctica o acaso vueltas más repugnantes, pero que no por ello dejaron de involucrar una negación de la personalidad jurídica del sometido; díganlo también, si queremos referirnos a la época que transcurre, el **concer-taje**, viviente hasta hace pocos años en la ley y en la práctica hasta ahora, y los gravámenes y tributos soportados por los indios hasta cerca de la mitad de la República.

Todo esto, como se ve, aparte de las consideraciones que pudieran hacerse acerca de la realidad de las aplicaciones de unos y otros de los institutos mencionados y sin siquiera traer a cuento ciertas auténticas prácticas subsistentes hasta ahora en el campo de la experiencia histórica.

Cabe dirigir a quienes se han constituido en defensores del sistema jurídico - legal de la colonia la siguiente

pregunta: ¿debe una investigación objetiva detenerse a considerar los criterios subjetivos de carácter moral que pudieron haber determinado la prescripción de ciertas normas legales en el ánimo de los soberanos españoles? ¿Es lícito aducir como razón el que la Reina Isabel, Carlos V o Felipe II se hayan sentido impulsados a estatuir la personalidad y libertad del indígena, gracias al "cargó de conciencia" que llevaban sobre sí, debido a la bula pontifical que les donara la mitad del mundo recién descubierto? ¿Qué valor jurídico tienen para el caso que nos ocupa semejantes referencias a oscuros y siempre dudosos móviles morales o cristianos? Creemos que debe terminar definitivamente la época de estudiar y observar aquellos hechos y aquellas realidades tan sólo desde un punto de vista biográfico - sentimental, ora rememorando hazañas de los conquistadores, ora gloriándose del espíritu "**benéfico y tutelar**" que informó la legislación colonial y agradeciéndolo, para dar paso a una nueva etapa en que el conjunto de aquella caótica realidad empírica sea enfocado, discernido y analizado desde una estricta posición científica. Nos hemos pasado más de un siglo de vida republicana en buscar justificaciones imposibles de la etapa colonial; y, como quiera que no hemos querido confesar sinceramente que una tarea de esa naturaleza resultaba quimérica, por no tener el valor de proclamar ciertas verdades, hemos tratado de llenar esos vacíos, o con la historia novelada, en la que cada español asume el papel de arcángel flamígero enviado por el cielo a despojar a nuestros pobres indios de su paraíso terrenal, (y es preciso dejar constancia de que al menos por lo que se refiere al despojo, esto ha resultado cierto), o con la poesía ditirámica; o, lo que es peor todavía, con una literatura socioloide, pobre de principios sistemáticos, que, ante la imposibilidad de hallar la verdad, se desborda en "peligrosa fecundidad" por las riberas anejas de la retórica o de la erudición documental.

Cansados estamos de oír que España nos ha dado "su sangre, su religión, su idioma", etc., y que, a trueque de esto, bien puede **justificarse** toda la serie de atropellos y vejámenes sangrientos de la Conquista y la Colonia. Siguiendo esta lógica, cuyas últimas consecuencias la refutan **ad absurdum**, habría terreno y base para afirmar que toda conquista y dominación de un pueblo fuerte y más civilizado sobre otro de nivel más bajo es, no sólo un hecho glorioso, —que es lo que siempre han proclamado los enemigos de la libertad, como si la gloria estuviese en la opresión de un pueblo—, sino un deber. Lo que importa profundamente, esencial e íntimamente no es tener tal o cual idioma, sino ser libres y poder cantar esa libertad en cualquier lengua. A menos que se admita como verdad inconcusa que el "tesoro del idioma" es algo que se puede y se debe adquirir a costa de la libertad. Con los que tal cosa creen, empero, en vano intentaríamos hallar acuerdo alguno.

Pero no. Ya es tiempo de que la seriedad analítica reclame su puesto y haga ver claro a todos nuestros cultores del régimen hispano-colonial, que el intento de hallar una **justificación** de aquella época de nuestra historia en el mismo ámbito empírico en que se verificó aquella etapa, como un momento de nuestro devenir cultural, es una empresa que encierra una **contradictio in adjecto**. Porque efectivamente, digámoslo una vez por todas, la historia como proceso empírico no puede justificarse igualmente dentro de la misma órbita; necesita siempre ser contrastada a la luz de un principio teleológico supremo, de una idea absoluta e inmanente, y sólo desde este momento la historia de la humanidad, que como acaecer empírico es un proceso bárbaro del mundo de la naturaleza, se transforma en una marcha ascendente, en un devenir histórico-cultural de caracteres luminosos, como si aquella idea de la libertad tuviese exactamente la potencialidad de una luz viva.

Mas, como podría darse el caso de que alguien, sin salir del ámbito - empírico de observación, nos dirigiera el

singular reproche de que estamos juzgando y condenando una época histórica ya caducada, vale decir, una fase superada del proceso cultural, bajo el influjo de ideales sólo modernamente sentidos y, en todo caso, recientemente esclarecidos, queremos de una vez salirle al paso indicándole que ya en aquellos mismos tiempos tan aciagos hubo una voz, entre otras, que, no obstante ser la de un teólogo católico, no pudo menos que predicar lo contrario de lo que sus contemporáneos y hermanos practicaban y de lo que sus monarcas y legisladores estatuían, acaso porque, en medio de aquella baraúnda de la colonización americana, esa voz era necesaria para formar el respectivo contrapunto histórico.

Fué así cómo el Padre Francisco de Vitoria, mencionado ya antes, declaró que la conquista y colonización del Nuevo Mundo eran injustas, por lo que pesaba una inmensa responsabilidad sobre el español, quien, en vez de "consagrarse al bienestar y al provecho del hermano inferior para redimirlo de su vida descarriada, salvar su alma, y dejándole su señorío, su libertad y el pleno disfrute de sus riquezas, elevarlo en la escala humana", —como, interpretando muy bien a Vitoria, dice el mismo Levillier (1)—, había irrumpido sobre el Continente, inundándole de las densas sombras de una opresión infausta (2).

No fueron, pues, todos los españoles —y dicho sea esto en desagravio a España— los que así procedían y así pensaban. Y cuando uno recuerda que la austera voz de

(1) Véase: *Revista de las Españas*.—Números 89 - 90 - 91.

(2) Sobrada razón tiene, por eso, Arturo Capdevila, cuando, refiriéndose a los españoles, prorrumpo en estas palabras: "Venían cruzados de la caridad, y crearían el mendigo; nuncios de la fraternidad, y crearían el esclavo".—Véase: "Los hijos del sol".—Pág. 237.

un dominico, que desde luego fué desoída y acallada por el estrépito de los cascotes de los corceles y por el retintín metálico de las onzas de oro, surgió del seno mismo de esa España absolutista y cesárea, no puede menos de reconocer que la raza española, si era capaz de destrozarse la historia con la punta de la espada, lo era también de producir cultura con la pluma de sus mejores hijos. El ya citado Levillier, para quien por cierto todo lo predicado por el Padre Vitoria no es más que un "sueño sublime", se ve obligado a inclinarse ante la grandeza moral de la doctrina Vitoriana. "No es aventurado, dice, afirmar que la posición de innovador y de apóstol humanitario que ocupa el padre es definitiva: nada podrá ya atenuar la valentía de sus rectificaciones o quitar peso a los progresos científicos que sus doctrinas introdujeron en el derecho de gentes" (1).

Así, pues, como conclusión general hay que expresar sinceramente que el período colonial de nuestra historia, en cuanto momento del devenir cultural ecuatoriano, contemplado a la luz de la idea absoluta de libertad, —y no se olvide que sólo desde este ángulo visual es lícito enfocar aquella desnuda tragedia bárbara que constituye la historia empírica— es un momento que recibe, es, cierto, su **justificación objetiva** del ideal supremo, puesto que en último término todo momento, incluso el más opuesto, es dialécticamente necesario; pero una justificación que es **negativa**, es decir, en términos más claros, que lo que podría llamarse "**cultura colonial**" se encuentra apreciablemente lejos de la idea suprema y que, por ende, su **valor**, como fase de una evolución nacional, es todavía inseguro y vacilante.

Ello no quiere decir naturalmente que las obras culturales realizadas durante el coloniaje no tengan su valor

(1) Véase: Revista de los Españoles.

como **hacer** cultural. Siempre habrá que reconocer y admirar los adelantos civilizatorios procurados por los españoles en suelo ecuatoriano, dentro de los diversos órdenes de la actividad humana. Pero es que no es éste el caso. La posición pulcramente sistemática es objetiva; y si es cierto que desde ella tiene que mirarse toda la vastedad de la cruda realidad social, es asimismo cierto que sólo refiriéndola a la última y suprema idea del devenir cultural, adquiere valor dicha realidad.

Apenas si parece necesario subrayar, a guisa de explicación final, aquello que constituye la idea fundamental de nuestra exposición. Nosotros hemos identificado progreso y cultura, cultura y libertad. Sólo la libertad, en cuanto proceso dialéctico, es la meta del devenir cultural y el devenir cultural mismo. Con tal motivo, todas las fases de un proceso cultural y todos los procesos parciales del devenir total, en los que resplandece la idea de libertad, a través de su creciente realización en la realidad —y sólo ellos—, obtienen una justificación objetiva de carácter positivo, en tanto que los restantes, aunque también lleguen a justificarse, sólo negativamente pueden decirse justificados. Y por desgracia, para nosotros, el momento evolutivo colonial no logra alcanzar una justificación positiva, precisamente porque en él la libertad, la libertad humana, hubo de ser contradicha y ahogada por negaciones sombrías, negada por una opresión tanto más ignominiosa cuanto que ni siquiera pudo servir, como otrora en Grecia por ejemplo, para que sobre ella, a costa de ella, una minoría beneficiada lograse erigir edificio alguno de labor cultural, pues que, por añadidura, tal minoría forastera resultó inepta y hubo de manifestarse casi exhausta en la nueva tierra conquistada. Como si en verdad hubiese creado un mundo, tras de las jornadas, heroicas o no, pero sangrientas, de la colonización y la conquista, se dió por satisfecha y se entregó al descanso. Sólo que en estos casos todo descanso, por merecido que sea suele trocarse rápidamente

en ocio, y el ocio cultural no es sino la verdadera muerte de un pueblo o de una raza, precisamente porque entraña la muerte de la libertad.

Y que no se nos venga a decir que, pues se trataba de una minoría explotadora, al menos dentro de ella habrá resplandecido el ideal de libertad, porque desde ahora declaramos inconsistente esa afirmación, por un doble motivo: ora, porque, aunque tal hubiese sido la verdad, aquella libertad habríase visto opacada hasta la bruma por la opresión de la enorme mayoría; ora porque, de otro lado, no podía resplandecer la libertad en aquella minoría, puesto que incluso el mismo colono, blanco o mestizo, que respecto del indígena era señor y amo casi absoluto, aparecía aún, por lo menos en el plano de las relaciones jurídico - estatales entre monarca y súbdito, como elemento objetivo del Estado, como vasallo del Rey, cuyo dominio sobre todos sus súbditos apenas si era temperado por los fueros de las ciudades y villas y por los derechos de las instituciones municipales. Por ello, dentro del derecho público español de entonces, el vasallo en cuanto miembro del Estado no podía oponer válidamente contra las pretensiones del Monarca título jurídico de ninguna especie.

Si aquella afirmación de que el período republicano no es en el fondo más que una prolongación del mismo estado colonial, por lo que el hecho histórico de la Independencia se reduciría a ser un episodio de alcances periféricos para la sociedad ecuatoriana, encierra una verdad, es precisamente porque un atento examen de nuestra realidad republicana sólo sirve para poner en claro que la íntima y fundamental estructura social de dicha realidad ha permanecido intacta, en sus más salientes caracteres, de-

terminando así la formación externa de elementos culturales poco o nada diversos a los que nos ha sido posible descubrir en la realidad colonial. Evidentemente, el hecho de la Independencia implicó una transformación, un cambio sobre un aspecto exterior de la forma político - jurídica, dicho en otras palabras, una transformación de la sociedad colonial, pero no en cuanto a su contextura íntima, sino apenas por lo que atañe a un matiz de su fisonomía jurídico - formal.

Lo que podría indicarnos, en verdad, la trascendencia —y hasta qué punto— del cambio producido es la observación de si las condiciones materiales de la economía social del régimen colonial subsisten en su esencia con los mismos caracteres o no; puesto que, en efecto, de su transformación o de su subsistencia depende el que una determinada sociedad pueda decirse transformada y, por ende, en progreso o no. Pero precisamente las ligeras apuntaciones en capítulos anteriores desarrolladas sobre las características esenciales de la realidad ecuatoriana, a través del segundo período que se inicia con la conquista, son suficientes para demostrarnos que quien pretendiera afirmar que la Independencia ha sido un fenómeno cuya capacidad trasmutadora hubo de penetrar hasta la esencia de la sociedad colonial, provocando una transformación de su estructura, habría de verse obligado a reconocer lealmente, tras una breve reflexión, que no hay base científica posible para sostener tal tesis. Y que nosotros sepamos, en verdad, nadie hasta ahora ha propugnado una defensa semejante. El que no se llegue, empero, a defender aquella tesis, en realidad indefendible no entraña necesariamente la idea de que su contraria sea la predominante. Y así, podemos decir que junto a una minoría de autores, quienes generalmente están de acuerdo en despojar a la Independencia de toda ulterior repercusión social, la gran mayoría sigue creyendo ingenuamente que tal obra es la conquista magna que hayan podido alcanzar los pueblos de América.

Y como quiera que, al igual de los primeros padres de la Patria, se tiene por cierto que la libertad es algo que basta ser proclamado con énfasis para ser vivido y realizado, he aquí que tales exégetas de la Independencia, ciegos ante la realidad y voluntariamente reacios a toda especulación crítica, llevan ya más de cien años de hablar del reinado de la libertad sobre nuestro pueblo sin caer en la cuenta de que la realidad objetiva de nuestra historia y la severa exactitud de los principios científicos se encargan de desmentirlos rotundamente.

Es cierto que el hecho histórico de que se trata trajo como consecuencia la implantación de algunas nuevas fórmulas jurídicas y políticas; y sería completamente pueril negar la importancia que entraña un proceso que tuvo la virtud de consumir la instauración de un nuevo tipo de Estado, un tipo fundamentalmente diverso y, en todo caso, teóricamente satisfactorio, implantando en nuestros pueblos la figura democrático - racionalista del Estado. Pero, a decir verdad, todo orden jurídico implica de modo necesario la idea de un instituto fundamental, alrededor del cual giran todos los demás elementos en forma sistemática, por lo que, con razón, puede hablarse de "sistemas jurídicos".

Ahora bien, si una interpretación exacta del devenir histórico - cultural ha puesto en claro, con aplicación a toda realidad empírico - concreta, que el instituto fundamental de todo orden jurídico es el de la propiedad de los medios de producción quiere decir, lógicamente, que, por un lado, no habrá realidad concreta alguna que pueda eludir la aplicación de este principio de alcance general, y, por otro, que únicamente una transformación esencial de dicho instituto fundamental de la propiedad (que el proceso de esta transformación se halla sujeto absolutamente a las transformaciones materiales de la economía de un pueblo y condicionado exclusivamente por ellas, —y, sobre todo, que conceptualmente no quepa concebirse sino de este modo—,

es precisamente lo que constituye la afirmación cardinal del Marxismo, que en este momento no nos toca analizar) es capaz de determinar la del sistema entero y, por último, la auténtica transformación de la misma sociedad.

Atenidos a estos principios incontrovertibles, por consiguiente, para juzgar de la validez y del alcance de la transformación operada por la Independencia, toda la labor de cualquier investigador imparcial se reducirá a comprobar si el instituto fundamental de la propiedad del período colonial ha perdurado en el republicano o ha sido sustituido por un nuevo régimen, a través de él. Tal comprobación, por otra parte, necesariamente ha de efectuarse dentro del mismo sistema jurídico, que, en definitiva, es la realidad empírica en cuanto contenido de una forma social dada, sin que haya necesidad de recurrir a una nueva tarea descriptiva de aquella realidad.

Ciñéndonos rigurosamente a la verdad, tenemos que consignar, si tratamos de resolver la cuestión precedente, que el instituto de la propiedad, no obstante ciertas variaciones secundarias que han sido introducidas, HA PERMANECIDO Y PERMANECE ESENCIALMENTE EL MISMO, A TRAVÉS DE TODO EL SEGUNDO PERIODO DEL DEVENIR HISTORICO DEL ECUADOR, puesto que dicho régimen jurídico, desde los días de Almagro y Benalcázar hasta ahora, consagra como principio central el principio de la propiedad privada individual de los medios de producción.

Y la historia y los principios científicos generales no tienen por qué fallar sólo cuando de nuestro pueblo se trata. Si pues el instituto de la propiedad se conservó intocado a través de las peripecias de la Independencia, y no obstante las innumerables **revoluciones** de la República, casi está por demás que sentemos la conclusión de que en esencia el sistema jurídico no varió desde la conquista, por mucho que apareciese como nuevo en su fisonomía, en cuanto

derecho público; y que, por tanto, la sociedad ecuatoriana no experimentó ninguna transformación esencial.

Las afirmaciones que acabamos de hacer llevan propiamente implícita la idea de lo nugatorio que sería, en estricto sentido, proponernos la tarea de contemplar de nuevo parcialmente la realidad del período republicano en cuanto fase del proceso cultural ecuatoriano; pues que, siendo en su última esencia la misma, la realidad social de todo el segundo período, y pudiendo ser, por ende, lícitamente contemplada como un todo unitario, habiendo sentido ya ciertas conclusiones, con particular referencia al estadio colonial, podría creerse —y desde luego con razón—, que es redundante un nuevo examen parcialmente referido al sub-período de la República, pues dichas conclusiones serían válidas también para éste, y así es en efecto. Pero como de un lado hemos reconocido anteriormente la conveniencia de la subdivisión, aunque más no sea que para los efectos de la exposición, y por otro no está por demás conceder alguna importancia al cambio operado sobre nuestra realidad en cuanto contenido de la forma político - jurídica con la adopción del nuevo tipo de Estado, el democrático - racionalista, no parece superfluo el detenerse por breves instantes en una consideración particular del sub-período republicano, en cuanto fase —la actual— del proceso histórico - cultural del Ecuador.

El nuevo tipo de Estado implicaba, como ya se ha indicado, el reconocimiento de la personalidad humana, en cuanto elemento subjetivo del derecho, en todos y cada uno de los componentes de la sociedad o **pueblo**, considerado como categoría jurídico - política, como elemento subjetivo del Estado; todo esto en contra de lo que hasta entonces había constituido la teoría y la práctica del Estado, es decir, precisamente, de la forma jurídico - estatal autocrático - dogmática, echada a rodar por el incontenible empuje de la razón humana. Pero, hay que confesarlo, era si no peculiar de esta nueva configuración estatal —y sin du-

da es todavía—, el que su postulado fundamental, inexcusable en la construcción teórica, no siempre se viese **verificado** en la aplicación real, dando así lugar a que se presentase el caso de que el grupo minoritario de una sociedad pudiera hábilmente y sin violencia aturdir a la mayoría con engañosas prédicas de libertad, al mismo tiempo que conculcarla **ipso - facto**, tan pronto como se quisiese poner en práctica los principios doctrinarios que informaban la nueva configuración jurídico - estatal.

Y esto precisamente es lo que sucedió, dentro del proceso de nuestra historia, cuando, como una consecuencia de la campaña de emancipación, hubo de adoptarse una nueva forma de Estado. Y es esto también lo que sucede incluso ahora mismo, dentro de la fase que se desenvuelve actualmente. Nada de extraño tiene ello por otra parte: es la condición fatal del tipo democrático del Estado; y sin duda de todo tipo hasta aquí aparecido en la historia. Sólo el mismo tipo democrático, por cierto una vez que de acuerdo con su índole dialéctica penetre en su fase nueva y superior, podrá corresponder con exactitud plena en la realidad a los postulados fundamentales de su teoría.

Pero, a fin de no insistir sobre tópicos ya desarrollados, sólo queremos subrayar en este instante que justamente tal deformación es la que ha colmado las aspiraciones de la clase dominante, pues, a más de que ha permitido la subsistencia de la opresión colonial, encubriéndola con el ropaje de una libertad ficticia, ha paralizado el verdadero avance de este pueblo hacia conquistas efectivas de profunda virtualidad cultural.

Así, pues, la minoría, que en definitiva fué la gestora del movimiento, fué la clase que con él salió beneficiada, si puede emplearse tal vocablo en estos casos en que un grupo cualquiera medra y crece sobre la infinita subyugación de una gran mayoría de individuos, a quienes por otro lado se les reconoce, no sin que tal reconocimiento entraña una cierta ironía, igualdad de condiciones jurídicas

con sus dominadores. Pero a renglón seguido debemos preguntarnos: ¿tiene valor cultural, para la sociedad entera, para el pueblo todo, esta hipotética —y en todo caso leonina, diríamos— ganancia de una casta o clase privilegiada?

La República, es cierto, a través de su evolución gradual, ha implicado un vago esfuerzo y un impreciso sentido de mejoramiento y de avance cultural, que se hacen patentes en las lentas, pero innegables demoliciones de viejos institutos jurídicos y políticos, rezagos anacrónicos de lo que llamaríamos nuestro "ancien régime", tales como, por ejemplo, la abolición de la esclavitud de los negros (Urbina, 1850 - 52), la exención de los tributos que pesaban sobre los indios (Urbina, García Moreno) y la abolición del concertaje de los mismos (Baquerizo Moreno, 1918). Por otro lado, es preciso reconocer que el afán por estas transformaciones jurídicas no se ha dirigido únicamente a destruir institutos ya gastados por sí mismos, sino que también se ha concretado en determinadas creaciones de otros nuevos, de índole amparadora y benéfica.

Pero eso no es todo, ni siquiera basta. Si, según se ha puesto en claro, ningún orden jurídico puede considerarse transformado en sentido progresivo y, por ende, culturalmente más valioso que el precedente, si no se ha empezado por reformar el régimen o instituto de la propiedad, columna vertebral sobre la que descansa el sistema íntegro de las instituciones jurídicas, ya podemos comprender —alrededor del caso que contemplamos— que si tal régimen aparece, incluso en el orden jurídico republicano, intocado y encuadrado y condicionado dentro y por las mismas condiciones objetivas materiales que lo encuadraban y condicionaban ya desde el primer instante de vida colonial, no ha sobrevenido esencialmente transformación valiosa alguna.

A nadie se le ocurrirá creer que con estas expresiones nosotros pretendamos aniquilar todo lo que, dentro de esta etapa signifique un esfuerzo hacia la libertad, y, a decir

verdad; cada día más profundo y más impetuoso, ni menos echar por tierra el conjunto de obras, conquistas y creaciones que pueden denominarse con el nombre de **hacer** cultural. De ninguna manera. Cabe, antes bien, descubrir como característica diferencial de aquella etapa el esfuerzo creciente hacia la libertad, y hasta podría decirse que ese carácter le permite prevalecer culturalmente sobre el período de la Colonia. En este sentido puede afirmarse que la Independencia y la libertad, antes que hechos históricamente realizados ya, son fermentos, tendencias profundas que sólo ahora apenas está alimentando nuestro pueblo. Si se penetra más en el íntimo sentido de estas cosas se podrá ver todavía que, más que de un **valor** cultural, se trata, diríamos, de un **pre - valor** (en el sentido de algo que, sin ser valor aún, pugna por serlo, y, por ende, lo supone e implica ya, al modo como la gestación supone e implica ya la persona del que va a nacer); o, en otros términos, que nos hallamos en un momento histórico inmediatamente anterior a la realización de una cultura auténtica.

Tras de todo lo expuesto, la tesis definitiva y cierta que cabe sentarse, por lo que se refiere a este segundo momento de nuestro devenir histórico - cultural, es la de que, no viéndose realizado en él, el supremo ideal de libertad, apenas si aparece, dentro del proceso cultural de la humanidad, como una fase parcial de valor **non nato** todavía; y, dentro del devenir histórico nacional, como una etapa, más valiosa es cierto, si convenimos en parangonarla con la etapa de cultura aborígen, pero que, a la luz del ideal supremo, no alcanza objetivamente a justificarse de modo plenamente positivo.

Pero toda vez que se trata de un valor que será pronto realizado, puede ser ya tomado en cuenta, aunque más no sea que como una gloriosa anunciación, del mismo modo exactamente que el brillo rojo de un claro sol de estío es anunciado y precedido por **cúmulus** de extraños resplandores.

Ahora bien, si en el momento actual de nuestro des-
envolvimiento histórico - cultural, nos encontramos bajo
un signo de aurora, en un estadio culturalmente **inmaturo**,
o, diciéndolo en términos técnicos, si todavía los procesos
relacionales generadores de la cultura no son lo suficiente-
mente duraderos y consistentes para que puedan ser con-
densados en "**estructuras**" sociales de orden cultural, quie-
re decir, en fin de cuentas, que la respectiva forma cultu-
ral, o sea, la forma nacional ecuatoriana es también, **pari**
passu, una forma **nonnata** todavía, aunque se la presienta
ya; o, lo que es lo mismo, en otras palabras, que el sistema
social nacional no es algo dado todavía, sin que se pueda
precisar cuáles van a ser las características peculiares de
tal sistema. ¿Cómo hablar, entonces, de "**Nación ecua-
toriana**? ¿Cómo hablar de "**cultura nacional**?" Con toda evi-
dencia, sólo impropiamente es posible en el presente instan-
te hablar de tales cosas.

Es ya tiempo de alumbrar el panorama obscuro de
nuestra realidad caótica para ver qué verdades se ocultan
en las regiones más profundas de ella. Y que no se vea en
esto —por el carácter aparentemente desfavorable de nues-
tras conclusiones— una tarea pesimista, anti - nacional o,
sencillamente, desalentadora. Al contrario, cualquiera que
medite sobre la esencia de ellas podrá percibir con clari-
dad que, precisamente porque señalan algo no hecho, no
realizado todavía, porque significan algo **non nato**, una
tarea por hacerse, en definitiva, —y este es su último senti-
do—, que hay que acometerla incluso sabiendo que no se
podrá dar por terminada nunca; precisamente por ello, de-
cimos, son conclusiones reconfortantes y prometedoras, y,
sobre todo, conclusiones que impelen al individuo a obrar
—y tal debe ser la finalidad última de toda filosofía, co-
mo ya lo entendió Fichte—, y a obrar con actividad, justa-
mente porque sabe que lo único dialécticamente necesario
en el devenir cultural es precisamente la necesidad de su
curso, pero que, en cuanto a los valores implícitos en él, a

su realización y a su creciente perfección, al creciente y cada vez más alto **valor** de los **valores**, es una tarea que por esencia depende de su libertad y del modo cómo logre penetrar, hasta dominarlo y hacerlo servir a sus fines racionales, en ese curso dialéctico del devenir histórico - cultural de la humanidad.

Pero, entonces, si la categoría formal de la "Nación" no tiene cabida sobre nuestra realidad empírica actual, ¿se podrá hablar, al menos, de "nacionalidades", a la manera de lo que hicimos con referencia a la realidad histórica aborigen? En aquella etapa podía realmente comprenderse bajo el nombre de nacionalidades a las comunidades humanas existentes, y hasta podría decirse que, por ser sus diferencias culturales poco notables, todas podían ser reducidas a una sola nacionalidad, a un solo sistema social correspondiente, precisamente el Imperio en los últimos tiempos. La realidad empírica de la segunda etapa, empero, se resiste a conformarse a un semejante esquema científico; puede afirmarse que sólo forzando un tanto el sentido es lícito hablarse de nacionalidades, con respecto a las por lo menos dos grandes porciones en que se divide la población de nuestro país, entre las cuales media una inmensa y por el momento irreductible diferencia de **status culturales**, debiendo admitirse que se proceda así únicamente en fuerza de una necesidad sistemática (1).

No hay, pues, que hacerse ilusiones ni dejarse llevar por exaltaciones románticas. La investigación científica que acabamos de verificar nos demuestra que no existe una "Nación" ecuatoriana; que no hay, por tanto, una cultura nacional, en el sentido en que debe entenderse esto cuando se refiere a formas nacionales realmente existentes. ¿Cómo compaginar, empero, esta ausencia de cultura nacional con

(1) "Nada mitiga —dice Spengler— refiriéndose a un problema semejante, la profunda soledad que separa la existencia de dos hombres de diferente tipo".— Véase Ob. cit.—Tomo III.—Pág. 83.

el hecho innegable de la existencia de un tipo cultural dominante en nuestra realidad social, habida cuenta de que lo que se denomina cultura nacional de un país es precisamente el tipo cultural dominante, en cuanto formación de clase? A primera vista, parece no tener salida la cuestión. Habrá de recordarse, empero, para los efectos de esta dilucidación, ciertas anotaciones importantes que hicimos antes.

Cuando, con aplicación a una Nación realmente existente se habla de cultura nacional, se debe entender, es cierto, expresado un tipo de cultura dominante, el correspondiente a las clases altas y dominadoras precisamente, pero respecto del cual los tipos y elementos culturales de las clases inferiores, esto es, de la gran mayoría, no vienen a ser otra cosa que los mismos estadios culturales anteriormente recorridos por la clase dominante, que ha logrado superarlos, sin que entre uno y otro momentos medie otra diferencia que la que suele darse y se da inevitablemente entre una fase dada y la subsiguiente de todo proceso histórico - cultural determinado y parcial. Las cosas varían, empero, cuando, como en el caso de nuestra realidad, el tipo cultural de la clase dominante no mantiene relación alguna posible con los restos de tipos culturales correspondientes a las clases dominadas; pues que entonces, por mucho que se pueda hablar —y naturalmente con razón— de una cultura dominante, en cuanto formación de clase, es evidente que no hay fundamento para hablar de una cultura nacional.

Pero, contentémonos con que existan ya claros indicios para suponer que pronto será una realidad el estallido de una cultura nacional y, por consiguiente, de una Nación ecuatoriana. Y en estas próximas realizaciones de una cultura y una nación ecuatorianas (sea que, en cuanto a su extensión empírica abarquen sólo a nuestro actual Ecuador, o que, llamándolas con más propiedad americanas, se refieran a todo este hemisferio) si creemos nosotros;

y creemos, a despecho de que pueda objetárse nos que, siguiendo ciertas leyes de evolución de los pueblos, válidas para la descriptiva de la cultura, como las formuladas por Schneider, por ejemplo, según las cuales —que acaso hay que conjeturarlas aplicables a todo caso concreto—, la formación de una Nación (es sumamente importante no perder de vista que predomina imperativa y exclusivamente en tales hipótesis un criterio fuertemente evolucionista - organicista) va siempre precedida por el apareamiento sucesivo del **Gran Poeta** y, luego, del **Gran Pensador Crítico**, habría que concluir que, pues no han aparecido hasta ahora, ni el primero, menos el segundo en el escenario de la Historia ecuatoriana, nos hallamos lejos todavía de llegar a valer como Nación.

Y bien; los razonamientos seguidos hasta aquí, nos colocan en trance de hacernos una pregunta importante: ¿Cuáles van a ser las características peculiares y específicas que van a revestir nuestra cultura y su forma sociológica correspondiente, la Nación? Recuérdese que en casos análogamente presentados en los precedentes capítulos nos hemos interrogado igualmente. Y si entonces hemos reconocido la gravedad de tales interrogaciones, por lo que apenas nos hemos permitido sugerir ciertas tentativas de explicación, ahora no podemos menos de declarar que la cuestión se vuelve inquietante y enigmática. Pero, cómo quiera que se trata de una cuestión que se orienta hacia el futuro, —y que se refiere a toda la segunda parte de este Ensayo—, creemos conveniente dedicarle el párrafo último de las conclusiones generales relativas a esta Segunda Parte.

CONCLUSIONES

Urge advertir que las consideraciones subsiguientes van a ser trazadas, ya no dentro de un plano estrictamente sistemático y que ellas van a referirse al punto capital desarrollado en la segunda parte de este trabajo, o sea, al examen del Ecuador en cuanto posible forma nacional. Y como, según acabamos de ver, lo más palpitante del problema radica precisamente en el esclarecimiento de su dirección futura, bien está que lo planteemos en forma de una poderosa interrogación: ¿Cómo poder descubrir algunos rasgos de la estructuración real que habrá de corresponder a la futura Nación ecuatoriana? Y, antes de esto, ¿es posible anticipar soluciones concretas de problemas futuros; mejor dicho, hasta qué punto hay la posibilidad de trazar los contornos precisos de hechos y fenómenos futuros?

Técnicamente, rigurosamente, nos sería vedado todo intento de delineamiento fenoménico de una futura forma nacional ecuatoriana, pues correspondería esto a una tarea descriptiva, novelada o mística por añadidura, la misma que no incumbe a una ciencia social, **stricto sensu**. Pero si abandonamos los límites y, saliéndonos voluntariamente de la provincia científica correspondiente, queremos dar rienda suelta a nuestra imaginación, entonces veremos que es perfectamente posible construir configuraciones de su-

cesos y fenómenos futuros, exentas de pretensión de validez científica, aunque poéticas y artificiosas.

De acuerdo con lo dicho, y si contemplamos el caso concreto que nos entretiene, podemos observar que cruzan por nuestra mente inagotables posibilidades, unas cuantas conformaciones que podría revestir la futura realidad de una Nación ecuatoriana. Pero de entre todas ellas son tres las que en primera línea nos atraen, porque son las que cuentan con un mayor número de condiciones favorables para su realización.

Podría, en primer término, imaginarse que la Nación ecuatoriana, como parece más natural, llegue a tener su realización cabal, como forma cuyo contenido sea —ni más ni menos empíricamente considerado— la misma realidad histórica, geográfica y etnográfica que hasta el momento presente ha constituido y constituye lo que denominamos Ecuador o el pueblo ecuatoriano. Tal hipótesis es perfectamente viable y, al menos dentro del ámbito actual, es la que mayores visos lleva de realizarse. Mas, en el inextricable, y a veces sorpresivo, juego de las fuerzas histórico - sociales, no todo puede hacerlo —aunque pueda mucho— la sola voluntad de los individuos, por lo que bien pudiera ocurrir que nuevas, y en todo caso invencibles, fuerzas de la tierra y de la sangre —pues no hay que olvidar que desde cierto aspecto la historia es también naturaleza— obraran de modo tal que obstaculizaran el cumplimiento venidero de nuestra hipótesis de una nación ecuatoriana comprensiva de una realidad tal como es la que por hoy lleva ese nombre (1).

En los "sombrios encadenamientos de la historia", nadie puede saber de modo cierto lo que ocurrirá mañana; y

(1) Esto fue escrito antes de los sucesos trascendentales de los años 1941 - 1942.

un pueblo previsivo exactamente es aquel que, frente a las contingentes posibilidades del futuro, se prepara para arros-trarlas o sufrirlas todas, o realizar cualquiera de ellas. Que nadie quiera ver en estas frases una admonición de índole bélica al pueblo ecuatoriano, por mucho que tal cosa esta-ría explicada por la historia y por la situación presente. Nuestra pretensión es simplemente la de proclamar ante él, verdades que sus dirigentes y políticos, con rarísimas excep-ciones, no han sabido o no han querido proclamarlas, aca-so porque las ignoraban, acaso porque, conociéndolas, les convenía ocultarlas; pero de todos modos, porque sin decir-las, se aseguraba el prestigio falso de una gestión política que en realidad era nula.

No obstante esta hipótesis bien intencionada, podría, empero, sustentarse aquella, en cuya virtud las formas na-cionales en América del Sur, reanudando de ese modo una tradición histórica milenaria, cortada perpendicularmente por el accidente de la conquista, habrán de aparecer en sus modalidades histórico - concretas, como unidades abarca-doras de grandes conglomerados humanos que, en el perí-o-do ante - colombino, las formaron con caracteres de mayor o menor perdurabilidad.

Así, entre otros, el mismo Waldo Frank (1), los pe-ruanos Valcárcel, Uriel García, el mejicano Moisés Sáenz, el americanista Means, todos, en diversos grados y sin precisión de aspiraciones, dejan entrever la creencia que tienen en un glorioso renacimiento (no se precisa su calidad ni su grado) de lo que se puede llamar el "genio" del perdido Tahuantinsuyo. Oigamos al último de los nombrados: "Los largos años de vagabundear observante y de estudio diligente en el Perú, me han traído la convicción de que de todos los pueblos primiti-

(1) Véase: América Hispana.—Pág. 271.

vos actuales, ninguno es más tenaz en su pasado y, supuestas circunstancias favorables, ninguno es más capaz de dar al mundo algún día la sorpresa de un espléndido renacimiento de su genio antiguo, como esa raza venerable que constituye hoy día más de la mitad de la población andina" (1).

No se puede negar que tales hipótesis, acaso porque en definitiva extraen su jugo nutricio del fértil suelo de un americanismo o indigenismo emocional o místico, encierran un poderoso atractivo, el "encanto del pasado" y de la tradición, siendo, en este sentido, exaltaciones del más puro colorido romántico; y, así, aunque sometidas al análisis crítico que demandan las exigencias científicas de una auténtica sociología estricta resultan vulnerables, no por eso dejan de surtir sus efectos como doctrinas mesiánicas que, golpeando hasta lo más profundo de las fuerzas primordiales de la vida y de la sangre, impelen a los pueblos por derroteros escabrosos.

No se puede negar, tampoco, lo peligroso que resulta la prédica de este "nacionalismo" americano, porque, por encima de ser esta tendencia proclive al imperialismo, no parece que seamos nosotros precisamente los llamados a predicarla. Y aun cuando se nos diga que la historia —pues es también naturaleza— no puede prescindir de las fuerzas telúricas y de las voces de la "sangre" y que, por lo mismo necesitan ser oídas, aunque en nombre de la razón y de una ciencia social estricta pretendamos desoír las, tenemos que responder que bien puede ser así, pero que una sociología formal severa tiene que hacer todo lo posible por desatenderlas.

Y, sin embargo, algo así como un Renacimiento e incluso algo así como una Reforma han de verificarse en Amé-

(1) Véase: Moisés Sáenz.—El Indio peruano.—Pág. 273.

rica, si es cierto que hemos de alcanzar un plano de auténtica cultura nacional y, por lo mismo, la forma nacional ha de realizarse en suelo americano, cualesquiera que sean las modalidades concretas de su realización.

A pesar de lo expuesto, no cabe duda de que quienes defienden, aunque sin descubrir su valor, la segunda hipótesis están acaso más en lo cierto y, de todos modos, más en consonancia con la lógica de la historia, que quienes, como los **teóricos del idioma** por ejemplo, suponen que una tercera hipótesis, aquella que ve en la "unidad de idioma" un fundamento decisivo para el establecimiento de una sola unidad nacional hispano - americana (la socorrida frase: "Desde el Golfo de México a la Patagonia", tiene cabida aquí) es la más viable.

No queremos entrar en consideraciones técnicas sobre temas idiomáticos, y desde un punto de vista general, algo hemos dejado ya expresado en otras páginas. Pero esta "unidad" nacional hispano - americana, sobre la base del idioma, esta especie de **Hispania Maior**, en la que por cierto tendrían que entrar España y hasta las Filipinas, y de la que acaso, tendría que estar excluido el Brasil, es, en verdad, para nosotros, una fórmula demasiado altisonante para ser tomada en serio.

No que no puedan entablarse relaciones entre todos nuestros pueblos, ni menos que no deban; al contrario, creemos que tales relaciones son convenientes y, sobre convenientes, inevitables, no sólo por el reclamo del idioma, sino también por el de la misma geografía. Pero de esto a pretender hallar en tales relaciones el contenido de una gran Nación, existe una distancia tan considerable que sólo la efusión, la poesía o la retórica pueden lograr salvarla.

Una Nación, en último término, es una forma sociológico - cultural, es una forma de cultura, y ya sabemos cuál es la esencia de toda cultura y de la cultura en sí. El idioma, por mucho que sea un sector importante de ella, que signifique un aspecto vital de una cultura, no es de ningún

modo, no puede ser la cultura. En consecuencia, hacer de la "unidad de idioma" el momento esencial de una cultura y, por ende, de una Nación es un contrasentido científico, que debe ser resueltamente rechazado.

Hubo un tiempo, es cierto, en que se creyó que la unidad de idioma tenía el valor de condición inexcusable para la realización de una forma nacional, y que, por así decirlo, la lengua común era el lazo que sostenía una nación determinada, deduciéndose de tales principios que allí donde se observaba y se observa un mismo idioma, existen ya las mayores probabilidades de poder observarse una "unidad nacional". Esta dirección, que por cierto encontraba sus semejantes en otras tantas tendencias, cada una de las cuales hacía de una aislada manifestación exterior de la vida social nacional el momento esencial de ésta, (así por ejemplo, los teóricos de la raza, los de la geografía, los de la religión, etc.), contó y cuenta, entre sus numerosos y ardientes defensores a notables escritores y hombres de ciencia. De modo principal, durante el siglo pasado, que vio florecer los estudios filológicos, al mismo tiempo que se fortalecía el fervor romántico por la tradición literaria **nacional**, aquella tendencia adquirió especial relieve, hasta el extremo de que cada grupo que hablaba idioma propio aspiró a ser llamado una "Nación".

El encanto del pasado y de las literaturas vernáculas, mezclado con cierta creencia en la superioridad del respectivo idioma, obró de modo decisivo sobre la hipótesis que nos ocupa; y, como quiera que todo esto halagaba la vanidad **nacional** de cada grupo, se convino en establecer que el idioma era lo que hacía la "Nación", sin procurar respaldar por cierto tal afirmación con ningún razonamiento convincente. Por demás parece advertir, de otro lado, que esta teoría —si así puede llamarse— pecaba justamente por su fundamentación casi exclusivamente sentimental, pues, no apoyándose sino sobre conjeturas, más románticas que

científicas, puede decirse que estaba más en pugna que de acuerdo con un criticismo científico - racional.

Y estaba destinada menos a durar y a afirmarse que a perecer rápidamente, no sin antes haber excitado a los pueblos, aunque sea de modo pasajero, mediante su recurso del culto romántico del idioma "nacional"; alucinándolos con la supersticiosa idea de una Nación, ente orgánico, y, lo que es más importante, de indiscutida superioridad respecto a todas las demás. Esto por otra parte no era nuevo; pues, el sentimiento más recóndito que en tales auto-sugestiones colectivas palpitaba y palpitará siempre, la **xenofobia**, fué sentido ya desde los más antiguos tiempos, y con mayor insistencia cuanto más antiguos. "Los miembros de un grupo —dice a este respecto Hayes— miran naturalmente como extrañas a las personas que hablan diferente idioma, y por tanto como inferiores e indignas de pertenecer a su agrupación. Las antítesis históricas entre judíos y gentiles y entre griegos y bárbaros tienen analogías en todos los idiomas y entre todos los pueblos" (1).

También el mismo Fichte —y a decir verdad tiene derecho a ser considerado como uno de sus más destacados defensores— contribuyó a la defensa de esta tesis, ya que para él la esencia de una nación reposa en el hecho de formar un círculo lingüístico cerrado. Y así, según él, "la cultura de una Nación es la cultura de un círculo lingüístico; Nación es **lo que** habla y escribe una lengua". Pero ha de tenerse en cuenta, sobre todo, que esta dirección sobresalió —y sólo así se explica su gran boga en aquel tiempo— precisamente cuando, en el campo de la sociología y de las ciencias sociales en general, prevalecía la corriente etnográfico - naturalista, derivada del evolucionismo y sujeta a una metódica estrictamente unilateral, en virtud de

(1) Véase: Hayes.—Ob. cit —Pág. 16.

la cual era posible contemplar a las naciones sólo como seres orgánicos, superiores sin duda, pero tan reales como cualquier entidad meramente biológica, y, sobre todo, tan sujetos a una ciega evolución como ella misma.

No cabe duda, por cierto, que de entre todas las manifestaciones exteriores de una cultura el idioma es una de las más valiosas; y que, desde luego, si se tratara de considerar a las naciones, únicamente dentro del plano de la realidad empírica —cosa que por ahora resultaría ya metódicamente inadmisibile— nosotros no vacilaríamos en seguir a quienes defendieron o defienden la tesis de la nación como "unidad de idioma".

Por otra parte no se debe olvidar que los idiomas son elementos que pueden perfectamente ser objeto de "préstamos culturales", entre los pueblos, como quiera que en definitiva son técnica y pertenecen a este plano; pues sólo lo que pertenece a la parte técnica de una cultura puede ser objeto de "préstamo". Y si es así, el idioma no puede constituir el momento esencial de una cultura, ni por consiguiente de la nación.

Si a pesar de ello, se persistiese en afirmar lo contrario, replicaríamos nosotros acudiendo a la realidad empírica que nos ofrece tantos y tan palpables contrastes como los de naciones sin unidad de idioma e idiomas distribuidos entre varias naciones, que, a menos de asignar al idioma el rol de elemento técnico de la cultura, no comprendemos cómo pudiera tener lugar. Si recorremos la historia de la humanidad, podemos observar múltiples casos en los que no siempre un idioma reveló la existencia de una Nación, ni por dejar de darse una unidad de idioma en otros, dejó de realizarse una cultura y por consiguiente una Nación, o algo que por extensión pueda denominarse así.

Finalmente, si de los países americanos se trata, muy especial de algunos como el nuestro, vale la pena preguntarse, (aunque reconozcamos que pueda responderse a la objeción), de qué unidad de idioma es posible hablarse en

pueblos cuya gran mayoría se sirve de un idioma que no es precisamente aquel que se pretende sea el que constituya la supuesta unidad.

Así pues, la tercera hipótesis es la menos probable de las tres, no ciertamente por el contenido esencial de ella, sino porque se la asienta sobre la endeble base de la unidad de idioma. Recúrrase a una fundamentación más científica y más acertada y puede ser que la ingenua aspiración encerrada en la deleznable hipótesis de hoy se trueque en el objetivo razonado de una hipótesis firme de mañana.

De esta manera, como puede verse, no rechazamos **apriorísticamente** el contenido mismo de la hipótesis mentada, ni pretendemos de un modo preconcebido oponernos a la finalidad que ella implica. Pudiera muy bien ocurrir que realmente sobre suelo americano florezcan una sola cultura y una sola forma nacional, y hasta nos alegraríamos de que ello acaezca efectivamente. Lo que rechazamos, y esto sí con énfasis, es que alrededor de este ideal se componga, con más fantasía que juicio, una sedicente hipótesis científica, mediante el desesperado recurso de la "unidad de idioma", frase que, pronunciada por labios de americanos y con referencia al español, encierra una mentira diplomática antes que una verdad desnuda y tiene más de ritual jaculatoria que de grito viril y promisorio.

Y así, tras de las breves consideraciones que hemos hecho, las interrogantes del comienzo vuelven a plantearse al fin; y vuelven con más interés y más acuciante insistencia que antes. ¿Cuáles van a ser las modalidades históricas futuras dentro de las que se realice una Nación ecuatoriana? Y, antes todavía ¿va a ser posible una Nación ecuatoriana, como forma de una realidad histórica exactamente idéntica a la que hoy existe?

Cualquiera que sea la forma concreta que revista en América el proceso de realización de la Nación, o las naciones, no cabe duda que al pueblo ecuatoriano ha de corresponderle una misión valiosa, ora si realiza en sí mismo una Nación; ora si, coordinándose con los demás, contribuye a realizarla, dentro de un ámbito histórico-geográfico continental o poco menos. En todo caso, el pueblo ecuatoriano, en cuanto unidad parcial de cultura no ha de perder lo que podemos llamar, con metáfora harto conocida, su **personalidad cultural**, si es que se esfuerza por consolidarla como le incumbe; ni, por otra parte, ha de poder marchar de modo excéntrico, dentro de un círculo cerrado, lejos de la órbita común al sistema social íntegro del Continente, fuera de lo que estaría bien llamar el **tono** fundamental de un sistema cultural americano, conceptualmente posible y necesario.

Llevados en alas de la fantasía, a la que queremos conceder un breve instante de dominio, nos fuera fácil ver, a través de los futuros tiempos, un Ecuador glorioso, un pueblo fortalecido en su lucha por la libertad, ennoblecido por su aspiración creciente hacia la cultura, persiguiéndolas tanto más a una y otra, precisamente cuanto más las realice.

Quien sabe, ni puede sospechar siquiera por ahora, el **valor** que le tocará representar al pueblo ecuatoriano en el concierto cultural de una América futura. Acaso ésta, en el milenio venidero, profetizado por los vates, milenio que podría significar la exaltación grandiosa de la especie humana, en cuanto seres de razón y por consiguiente seres libres, sepa ostentar un panorama luminoso y nuevo que, sometido a una especie de descomposición espectral, mediante el prisma de una suprema idea, de un valor supremo, arroje el resultado de una imprevista gama de vívidos colores, simbólicos de un gran triunfo cultural. Entonces la cultura o culturas americanas nos ofrecerían una visión dinámica: iluminadas de un lado, nos dejarían ver el cuadro

de una humanidad racionalizada y justa que, contemplando en cada ser humano un sujeto de libertad y un proceso singularizado y parcial del proceso universal de la evolución racional, lo considere como a tal, suprimidas todas las categorías diferenciales externas, debidas ora a la historia empírica, ora a la naturaleza; e iluminadas por el otro, nos permitirían mirar cómo en ellas se realiza de modo incesante y cada vez con más ahinco el proceso de autodesenvolvimiento de la razón humana, alcanzando ésta entonces la esfera de su reino sobre la creación entera, reino que, por otra parte y ventajosamente, nunca es estático y es siempre efímero, efímero en el sentido de que a cada momento cambia de límites. Dicho mejor, porque no tiene límites, ni puede tenerlos, porque su límite, su meta y su fin son precisamente carecer de meta, de límite y de fin. En este sentido, la creación, en verdad, entendida como el auto-despliegue de una "fuerza absoluta", es un proceso inconcluso y, acaso, justamente su esencia y su secreto consistan en serlo siempre y, por ende, no concluir jamás (1).

Acaso, también, —y esto en el orden de la historia como acaecer empírico—, el corazón de la América del Sur, la cuenca Amazónica, hoy bravía y estupenda, haya de verse entonces transfigurada en un solemne y vasto mar humano, océano histórico, no menos estupendo y pródigo en criaturas que el ámbito telúrico del paisaje salvaje de hoy. A él habrán de confluír entonces como impelidos por una fuerza irresistible, los pueblos todos que circundan

(1) Por ello, puede decirse justamente con Manuel Kant, que no hay nada que pueda elevar el espíritu del hombre hasta un asombro tan noble, abriéndole una perspectiva en el campo infinito de la omnipotencia, como esta parte de la teoría, que se refiere a la perfección sucesiva de la Creación".—Véase: Heimsoeth.—Pág. 208.—Cit. de Kant.

esa cuenca —entre ellos el Ecuador en primera línea (1).— del mismo modo que los ríos de sus montañas van a morir ahora en el "**Mare Nostrum**" amazónico.

Quien sabe, finalmente, cuántas cosas más y qué otras posibilidades ocultas en el vientre del futuro nos fuera dado vislumbrar, acaso ver, con sólo que nos dejásemos llevar en el vuelo rauda de la fantasía. "Pero, en fin, —diremos con Schneider—, hay que esperar con expectación qué van a producir en América los dos primeros siglos del próximo milenio para la cultura de la humanidad, después del largo período de preparación que comenzó en el Siglo XVI" (2).

Y si estas palabras del maestro parecen soplar un hábito fecundo de profecía, es porque entrañan verdades. Verdades relativas, es cierto; pero la Verdad Absoluta, ¿hay alguien que pueda decirse llamado a proclamarla?

FIN



(1) No obstante lo últimamente sucedido.

(2) Véase: Filosofía de la Historia.—Pág. 336.



INDICE

	Páginas
Informe de la Comisión	7
Ensayo sobre la forma nacional	9
La forma nacional y sus procesos	16

PARTE PRIMERA

CAPITULO I.—El Renacimiento	29
CAPITULO II.—La Reforma	63
CAPITULO III.—La teoría de la soberanía del pueblo	95
CAPITULO IV.—El historicismo romántico	151

PARTE SEGUNDA

El Ecuador a través de las formas nacionales	177
CAPITULO I.—El Ecuador como realidad etnográfica	183
CAPITULO II.—El Ecuador como forma religiosa: Iglesia	255
CAPITULO III.—El Ecuador como forma político - jurídica: Estado	279
CAPITULO IV.—El Ecuador como forma cultural: Nación	331
CONCLUSIONES	373

Se acabó de imprimir, el
día XVIII de Julio de
MCMXLII, en los Talleres
Tipográficos de la Univer-
sidad Central, siendo Rec-
tor de ella el Sr. Dr. Julio
Enrique Paredes C. y Re-
gente de la Imprenta el
Sr. Dn. Alberto Araujo Z.

