

aquella concepción secular transforma a su vez el contenido de los principios cristianos hasta amoldarlos a sus propias necesidades. Compleja y confusa es la forma en que esto se hizo. En parte, provino de los acontecimientos que obligaron a la Iglesia a modificar sus puntos de vista; el tener que buscarse aliados, por ejemplo, y el que la debilitada comunidad romana no pudiera imponer ya condiciones. En parte también se originó por el hecho de que, en la lucha para hacer progresar la nueva concepción, las ideas se desarrollaron aun en los más diversos dominios, y el fuerte y extenso choque de éstas se produjo en la dirección que el nuevo espíritu requería. Esta revolución ideológica tiene tres notas dominantes en el siglo xvi. Es, en parte, una evolución de la doctrina política: se forma una teoría del Estado como entidad capaz de bastarse a sí misma. En parte, otra vez, es una teología nueva y en su formación se emprenden investigaciones que minan la influencia de la fe sobre la mente humana. Finalmente, se construye una cosmología nueva que da lugar a una concepción científica nueva, por una parte, y a una nueva metafísica, por la otra. Vamos de Copérnico y Keplero, de Cardan y Vesalius, a Galileo y Harvey, a Bacon y Descartes. Cuando llegamos al hombre del siglo xvii, el individuo posee un sentido de dominio sobre el universo, nuevo a la vez en profundidad y aspiración. Está preparado, por decirlo así, para disputar a Dios el derecho de supremacía sobre su destino.

Cada uno de estos elementos requiere consideración aparte, aunque ninguno, en verdad, es independiente de los otros. La historia del pensamiento político en el siglo xvi es la historia del esfuerzo del hombre para justificar, sólo con éxito parcial, las consecuencias de un medio ambiente nuevo.³⁰ Se enfrentan con el hecho de un poder político divorciado de las bases teológicas sobre las que se sustentaba antes. Las viejas sanciones de obediencia están en proceso de desaparición y se descubren nuevas. Ya no pueden fundar sus gobiernos en una Ley Divina de la cual Roma es intérprete máximo, porque

media Europa disputa a Roma el derecho de interpretación. No se puede enseñar ya la coexistencia del deber político y de la obligación religiosa, porque la revolución los ha disociado. El problema con que tienen que enfrentarse es, sin duda, el eterno de hacer compatibles la libertad y el orden. Pero la idea de libertad está ahora encajada en un nuevo marco, pues encuentra un ambiente cuyo acento material difiere de todo otro conocido desde los tiempos de la dominación papal. La evolución que tiene lugar es el resultado de esta novedad.

La filosofía política del siglo xvi se inaugura con una expresión de modernidad que, ni por su realismo ni por su poder de discernimiento, jamás habría de ser superada. En Maquiavelo está todo el Renacimiento. Ahí están su codicia de poder, su admiración por el éxito, su indiferencia por los medios, su repugnancia por la esclavitud medieval; su franco paganismo, su convicción de que la fuerza de la patria está en la unidad nacional. Ni su cinismo ni sus elogios de la astucia son bastantes a ocultar al idealista. Sostiene con todo su corazón el sueño de Dante de una Italia unida y renovada. Es también un administrador hasta la punta de los dedos, un administrador con valor para declarar que quien desee el fin debe deear los medios. Cree en la libertad, pero la amarga experiencia le ha enseñado que el poder es el precio de la libertad. De modo que elimina despiadadamente todo lo que estorba al ejercicio del poder o a su conservación. Son admisiones de debilidad las limitaciones morales sobre la conducta y una Iglesia independiente; y la debilidad es un pecado contra el Espíritu Santo. *El Príncipe* de Maquiavelo puede muy bien ser el retrato del hombre nuevo de su época. Sabe lo que busca conseguir; es cruel sirviendo su ideal. Es francamente materialista, sin el estorbo de cualquiera de esas otras vanidades mundanas tan arraigadas en las costumbres medievales. La utilidad es la piedra angular de su método con el poder como criterio de utilidad. Sus aspiraciones son enteramente seculares, y su estado mira sólo a la Tierra. Si la religión entra en sus cálculos

los, es tan sólo como un instrumento valioso para doblegar al hombre al servicio de sus fines.

Maquiavelo es un hombre genial, y el hombre genial no es quizás nunca por completo típico de su tiempo. Pero es muy significativo el que en los umbrales de una nueva época aparezca un libro que, de modo tan franco, ensalzara su esencia íntima, porque, después de todo, el personaje de su príncipe no es una caricatura del siglo que siguió, sino un índice de él. Le hallamos en todos sus hombres típicos; en Cromwell y Walsingham, en Inglaterra; en los Guisas y en Catalina de Médicis, en Francia; y aun, bajo su coloración especial protectora, en Lutero y Calvino y en papas como Pablo III y Pablo V. En fanatismo religioso es como Ignacio de Loyola, y no menos en espléndidos piratas tales como Hawkins y Drake. Una nueva empresa, una nueva eficiencia, sirven a un nuevo ideal, y si con ello ese nuevo ideal es claramente terrenal, es porque, en un doble sentido, un nuevo mundo ha surgido ante su vista. Describió, de una vez por todas, el ideal del poder amoral, digno de perseguirse por sí mismo. Reveló el secreto de un impulso tan profundo en la constitución humana, que para su satisfacción pocos sacrificios fueron juzgados demasiado grandes.

Pero no es menos significativa la indignación que despertó Maquiavelo en el siglo xvi. Hasta una época como la de Bacon, su temperamento, de una secularidad desvergonzada, fué carne demasiado fuerte para la digestión de los hombres. No tienen menos ansias de poder que él, pero tratan de cubrir sus propósitos de modo de hacerlos compatibles con el clima moral de su tiempo. La idea de un estado fuerte y eficiente lo libra, aunque dolorosamente, del obstáculo de fines en competencia. Es ayudado por la concepción luterana del Príncipe como un instrumento escogido de Dios. Con Lutero ya no hay detrás una Iglesia que actúe como juez de su conducta. La insistencia de Calvino, que sólo titubea en una ocasión sobre la obligación cristiana de obedecer a la autoridad constituida, le presta nuevo apoyo. Es

ayudado, una vez más, por la concepción presbiteriana —en su mayor parte obra de Andrew Melville— de los dos Reinos, pues eso suponía ya la admisión de un mundo temporal libre de las limitaciones del control religioso. Se nutrió de la teoría jesuita —magistralmente desarrollada por Bellarmine³¹— del poder indirecto del papado, puesto que se fundaba en la tesis de que un Estado que se abstiene de perseguir a los fieles podía mantener su derecho a liberarse de la intervención eclesiástica. Y quizá fué, sobre todo, ayudado por la cólera apasionada de la guerra religiosa; pues el costo de la contienda civil fué tan intenso en miseria social y anarquía política, que algunos hombres, de los cuales Bodin es mercedidamente el más famoso, se alzaron arguyendo que el Estado no debía perecer por razones de conciencia religiosa. Trataron, como los *Politiques* en Francia, de descubrir un plano de acción política, una sanción, por lo tanto, para la autoridad que requiere, la cual debería estar libre de la intrusión del argumento religioso. Esto significa, por una parte, tolerancia; una concepción de la que, con raras excepciones, como Marglio de Padua, la Edad Media estuvo inevitablemente libre y, por la otra, significaba un acercamiento, aun cuando sinuoso e incierto, a la atmósfera en la cual Maquiavelo construyó su república. A fines del siglo la religión pudo no haber abdicado de sus demandas, pero éstas habían sido puestas con cadenas tan fuertes que a su terminación ya no existía peligro de que pudieran prevalecer.

La *República*, de Bodin, es el resultado más notable del cambio político en el siglo xvi, en lo que concierne a la teoría.³² Es éste un libro que ningún pensador medieval habría intentado, tanto por el motivo como el razonamiento. No sería de su época si no rindiera cierto tributo a la idea de ley natural; pero su significación descansa por completo en un acento diferente. Es un tratado para evitar la anarquía, pues evidencia la necesidad, en toda sociedad política, de una autoridad suprema que dicte leyes a todos y que no las reciba de nadie.

fue Bodin el primer escritor del mundo moderno que vio esto: desde el momento en que al Estado se le considera soberano, no puede haber quien legalmente le dispute su autoridad. Su voluntad es, por definición, una voluntad ilimitada. De este modo descubre para sus actividades un plano en el que la rivalidad de cualquier autoridad en competencia, como la Iglesia, es, a priori, imposible. Sin embargo, a pesar de la claridad espléndida de su análisis, Bodin llega a vacilar ante las inferencias de su propia obra. Habiendo construido un Estado teóricamente incapaz de freno, sugiere entonces que hay ciertos principios a los cuales debe ceder la primacía. Estos son la Ley Divina, las leyes fundamentales de la República y aquella ley "natural" que prohíbe al príncipe despojar la propiedad de sus súbditos.³³

Estas limitaciones son claramente de gran importancia. Significan, así lo supongo, que Bodin vio y deseó la inevitabilidad de un Estado puramente secular, pero se dio cuenta, por su propia y vivida experiencia de la monarquía de los Valois, de los peligros del poder ilimitado. Por consiguiente, las cortapisas que trató de imponer están todas ellas concebidas en el espíritu de su tiempo. Son, por una parte, una aceptación de las convenciones morales de su generación, hecha bajo el nombre convencional de la Ley Divina; por la otra, un esfuerzo para encontrar lugar al consentimiento de los súbditos a los actos de autoridad, con una relación especial a la necesidad de seguridad en cuestiones de constitución económica. Por ejemplo, el señalar la irrevocabilidad de la Ley Sálica es el reconocimiento inflexible del realista de que el hombre del Renacimiento era capaz de servirse de la debilidad de una mujer en el trono. La atribución de una cantidad especial a la propiedad privada, de manera que su control ha de nacer, finalmente, del consentimiento a través de la ley, es el resultado de su conocimiento de que los hombres nunca están más dispuestos a luchar que cuando se imaginan que su propiedad peligra. La teoría de la soberanía, de Bodin, es la búsqueda consciente de una

fórmula de paz en una época atormentada por la confusión civil. Da la medida de la atmósfera trastrocada a que se enfrenta el que encuentre su remedio en la idea de la supremacía civil. Con él se sepulta al fin la dualidad molesta de la Edad Media. La lucha entre el poder civil y el eclesiástico se decide en favor del primero. Y esto significa, y es notable que lo signifique, que las sanciones a la conducta han de ser, en medida creciente, seculares y no divinas.

La tesis de Bodin, en el fondo, se asienta sobre una base de utilidad que hace del orden el bien más alto; una perspectiva típica, recordemos, forjada por un jurista en una época de anarquía. Es un intento para hallar la razón fundamental de la obediencia dentro de los confines de la ley misma. Lentamente, dentro de aquel período, iban concibiéndose hipótesis opuestas. Las más notables de ellas son la idea —de ningún modo nueva, y con la buena garantía de la Sagrada Escritura que la apoyaba— del Derecho Divino de los Reyes, y la doctrina, otra renovación, del contrato social. El motivo de su reaparición es bastante obvio. Era una época de confusión en la cual los hombres se sentían en presencia de una novedad revolucionadora. Todos los contendientes trataban de probar, primero, que no buscaban la pelea; y, segundo, que estaba justificada su lucha. Por lo tanto, de Lutero en adelante, todos ellos fueron impulsados a examinar los fundamentos de la autoridad política. Todos convenían en que debía haber obediencia, y no menos los reformistas, quienes no retrocedían ante acusación tan airada como la que les declaraba proponentes de la confusión social. Pero no estaban dispuestos a la obediencia sin condiciones, e inventaban principios para explicar que de hecho sus propios fines eran principios eternos y universales que todo hombre razonable debía aceptar. En gran parte su visión del Estado se engendraba en la estructura del debate religioso que dio su contexto inmediato al conflicto. Pero, como trataré de mostrarlo, detrás de aquel contexto puede descubrirse un horizonte más amplio.

Quizá la manera más fácil de ver la significación del argumento sea mirarlo en la época de su mayor riqueza: la de la Contrarreforma, y hay poca duda de que en aquella época la discusión más notable fué la que se originó en Francia después de la funesta matanza de San Bartolomé, y que continuó con apasionada intensidad hasta la entrada triunfal en París de Enrique IV, más de veinte años después.³⁴ El problema son los términos sobre los cuales puede, de la confusión, hacerse el orden. Existen diferencias religiosas, conflictos económicos, rivalidades dinásticas, desacuerdos constitucionales. Antes de San Bartolomé los hugonotes habían protestado aceptar la autoridad de la Corona; se alzaron en armas sólo contra sus malos consejeros. Después de la matanza se hicieron más radicales. Argüían que el poder es un fideicomiso que obliga a gobernar bien a quienes lo detentan. Nace de un contrato entre el Príncipe y el pueblo, en que éste tiene el derecho de retirar la autoridad que ha conferido si recae en un tirano. La característica de la tiranía es perseguir a un súbdito que cumple su deber para con su Dios, porque aquél ha hecho un contrato con su creador para poner su alianza con él por encima de cualquier obligación humana. Por lo tanto, su derecho a la resistencia comienza en el momento en que se le persigue; pero este derecho debe ejercerlo con ciertas limitaciones. El firme propietario, bajo cuyos auspicios se construyó la teoría hugonote, nunca olvidó cosas como la guerra de los campesinos en Alemania; el comunismo anárquico de los anabaptistas; el peligro, cuando la rebelión se la proclama como un derecho, de que puedan ponerse en duda todos los grandes principios. En consecuencia, negaron al hombre ordinario el derecho a la resistencia. Su deber era pasivo, mientras no fuese llamado a la pelea por sus dirigentes naturales, los príncipes por la sangre, la nobleza, la magistratura constituida de la nación. Ellos son los jueces de cuándo puede emprenderse una rebelión legal. Podemos suponer que cuidarían de que ninguna resistencia tratará de echar abajo

el principio de la propiedad privada como tal. Una rebelión en nombre de la conciencia religiosa no ha de servir de disfraz a un radicalismo social indebido.

Son innumerables los panfletos que urgían la adopción de esta actitud; algunos de ellos, como los de Buchanan y Beza y el autor de *Vindiciae*, han dejado huella permanente en el pensamiento político. Pero, después de 1589, Enrique de Navarra, un hugonote, es rey. A partir de aquí, cambia el tono de la disputa hugonote. Todos sus protagonistas están por aceptar el Derecho Divino de los Reyes. Tienen en el trono a un monarca en cuya conducta confían. La idea de la resistencia les parece pecado mortal. Los poderes que hayan de tenerse ha de ordenarlos Dios; resistir a sus mandatos es blasfemia. Después de 1589, los hugonotes están aún en minoría, pero son una minoría con esperanzas. Saben que no habrá dificultades en cuanto a su tolerancia una vez que sea firme el título de Enrique. Por lo tanto, consumen todas sus energías en tratar de probar que el estado civil descansa en cimientos divinos, que quienes resistan sus mandatos son culpables de blasfemia y enemigos del bienestar del reino. Hay en ellos escaso sentido de incongruencia; en una generación, las nuevas condiciones han hecho de la paz su objetivo, como las anteriores, en otra, hicieron el de la guerra. Su único afán era sobrevivir; continuar incólumes su camino a través de la vida. Lo más probable es que aceptasen el argumento para servirse de aquel fin como base adecuada para una filosofía política.

Los católicos siguen la dirección opuesta. Hasta 1589, sus protagonistas sienten una indignación horrorosa hacia los hombres que amenazan los cimientos del orden social. Sienten que el Estado es su estado y exaltan con entusiasmo el derecho del príncipe a dirigir sus actividades, simplemente porque a partir de San Bartolomé actúa en su favor. Pero sus opiniones cambian totalmente después del advenimiento de Enrique IV. Un hereje ha subido al trono, y los partidarios de la Liga no dudan de que la rebelión es mejor que aceptar

un rey hereje. Predican, en consecuencia, que la soberanía del pueblo es imprescriptible, alegando que el pueblo puede conferírle o retirarla a su gusto. La confiere, dicen, para gobernar bien. Pero sin religión es imposible un buen gobierno; por de contado, ha de ser la verdadera, la de Roma. Los predicadores de la Liga, por consiguiente, desarrollan una teoría democrática de la autoridad política, sabiendo que la mayoría está de su parte. En verdad, apenas es excesivo decir que las *Vindiciae* es la fuente de la moderna filosofía *Whig*, como los sermones de hombres como Boucher lo sean de la filosofía radical posterior. La opinión católica, por supuesto, no es sino una fase temporal que se alimenta de la pasión fanática de una turba parisense que había probado la sangre y que vió en el retorno de los hugonotes a París una amenaza para su monopolio virtual del comercio y los puestos en la capital; podemos comprender su reacción hacia estas ideas radicales si recordamos la popularidad del antisemitismo en Alemania entre los pequeños comerciantes y profesionales. La analogía es importante, porque, aun después de que la conversión de Enrique acabó con la necesidad que sentían los católicos de una doctrina de soberanía popular basada en el contrato, la Iglesia empleó el argumento de la ventaja económica para fomentar la hostilidad a la tolerancia de la herejía.

Una doctrina diferente fué desenvolviéndose con lentitud en medio de este choque de pragmáticas contrarias. Lo mismo los católicos que los hugonotes apelaban inútilmente a una teoría del derecho, no importaba cuán tímida fuera la idea de derecho que iba a servir aquella teoría. El partido de los Políticos, cuyo origen puede quizás llevarse al noble esfuerzo por la paz de Michel de l'Hopital, tiene una visión muy diferente. No dudan de la conveniencia de la unidad religiosa, ni aun niegan la de la persecución si existe la esperanza de su eficacia. Pero insisten en que la sociedad no debe perecer por razones de conciencia. Los intereses de la paz son los primeros; los religiosos son cuestión secund-

daria. Para ellos es más importante que los franceses reconozcan su interés común como ciudadanos de Francia, lo mismo nobles que terratenientes y comerciantes, que partan a Francia en dos naciones y hagan de ella una sociedad en ruinas por razón de diferencias religiosas. Si esto, dicen, es el gran obstáculo para la paz, alánémolo. Concedamos la tolerancia, puesto que la larga agonía de la contienda civil demuestra que la guerra no es el mejor camino para lograr la unidad nacional. Encontremos un plano de actividad política en el cual los hombres pueden coincidir como ciudadanos a pesar de sus diferencias en materia religiosa.³⁵

Este fué el criterio que prevaleció y no necesito hacer resaltar el alcance de su triunfo. Significaba la victoria del Estado secular; que ya no era necesario definir el estatuto de los derechos políticos en función de una sanción eclesiástica. Desde el punto de vista medieval, colocó los intereses terrenales del hombre sobre lo que se consideraba su interés celestial. Suponía que tan era el mayor bien político la conservación del orden, que el Estado debería rechazar cualquier derecho que comprometiera la causa del orden. La soberanía del Estado no tenía ya por qué ser discutida si se aceptaba esa opinión. Iba a justificarse la conducta, no porque coincidiera con una idea o derecho justificado por su conformidad con el derecho divino, sino por una congruencia razonable con los fines que el Estado decretase servir, fines que, en términos generales, serían a partir de entonces seculares por esencia. De aquí en adelante, ningún Estado se comprometería con persecuciones religiosas sólo en nombre de alguna verdad sagrada. El interés que pueda existir por debajo de ese título será siempre un interés de Estado. Aun la Revocación del Edicto de Nantes tiene por objetivo más la unidad política que la verdad religiosa; por eso no despertó entusiasmo alguno en Roma. Una vez que el orden había llegado a ser un fin en sí, las diferencias entre los hombres se refirieron a problemas fundamentalmente económicos sobre lo que ese orden hace, a la réplica, en

suma, del Estado a los derechos que reclaman los poseedores de la propiedad, y el criterio de la réplica, a estas alturas, ya no es el del derecho divino. Es el de una concepción de utilidad en relación al bienestar material. La idea del logro de la riqueza como fin social básico se ha convertido en la piedra angular de la actividad política.

Mérese destacar un poco otro aspecto nuevo de la doctrina política de la época. En el siglo xvi es una edad en que se forjaron nuevos principios, legales para llenar las necesidades de una sociedad nueva, principios que pueden mirarse desde dos puntos de vista. Desde un ángulo son la cuna del derecho internacional en su sentido moderno, esto es, de un derecho que regula las relaciones entre los Estados vistos como unidades efectivas. Desde otro lado, el derecho público empieza a diferenciarse constantemente del privado, con el que, en el régimen feudal, se había confundido estrechamente. No sólo conseguimos jurisprudencia en un sentido más aproximado a la idea moderna de innovación legislativa, sino también una revisión judicial de la doctrina legal destinada a servir necesidades comerciales de una especie nueva en la experiencia humana.³⁶ Aun puede afirmarse que el hecho de una sociedad nueva en nada es tan obvio como en el dominio legal.

Después de la Reforma, fué más y más obvia la necesidad de un derecho internacional.³⁷ Los descubrimientos geográficos la hicieron patente. ¿Qué iba a hacer válido el título a un imperio colonial? No bastaba ya la autoridad papal, puesto que no podía obligar a las naciones protestantes. Había que formular un cuerpo de doctrina que descansara en una sanción diferente. El hecho nuevo de la unidad nacional hacia mayor la necesidad. El Estado que hace posible esta unidad tiene relaciones mucho más intensas con otro, en especial en el ramo comercial, de las que mantenía un siglo antes. El nacimiento de Estados-naciones, como el de Holanda, da razón a la necesidad. La liquidación de las diferencias religiosas, reconocida implícitamente por Bellar-

mine, suponía una nueva situación internacional para el papado. El embajador del siglo xvi es, casi conscientemente, una figura bien diferente y superior a su prototipo del siglo xv; y las nuevas monarquías que representaban, las funciones distintas y más amplias que cumplía, requerían reglas nuevas que definiesen su posición y privilegios. Además, los descubrimientos dieron lugar a grandes controversias sobre derechos comerciales convencionales de naturaleza compleja. Los tratadistas, en estas condiciones, tenían que descubrir un cuerpo de leyes, secular en sus sanciones, que obligara a hombres de creencias diversas. El ímpetu es claro; son más variadas las fuentes que van a formar esa corriente central que culminó con la obra de Grotius. El principio moral, como en la obra noble de Francisco de Vitoria, contribuye con su parte. Hay una corriente de racionalismo moral eclesiástico en el propósito, pero sólo parcialmente así en el método que procede de Suárez y de los grandes jesuitas de la Contrarreforma. Hay el elemento que nace de la *raison d'état*, cuya fuente principal es Maquiavelo, si bien consciente sólo en parte. Está la influencia del derecho romano, con su autoridad toda resucitada en esta época, que hombres como Alberico Gentili aplican a los problemas nuevos. El resultado fué un cuerpo de doctrina cuyas consecuencias resultaron grandes.

Pues su fundamento es la idea de que la naturaleza crea un conjunto de principios racionales tan claros e inmutables como los de la matemática y la física. La analogía es sorprendente. Para su concepción de la fuerza obligatoria, Grotius había acudido ya a la ciencia moderna y no a la vieja teología. Su Estado está casi edificado sobre el instinto social del hombre, y sus actos se guían por esa ley de la razón que él toma como derecho natural. La conservación es el fin de la sociedad; y para él, que escribe como un holandés que ha presenciado la lucha por la independencia y la supremacía comercial, la paz es el camino real hacia la conservación. Su interminable serie de citas hace darnos cuenta de lo

circa que en el tiempo está Grotius de los escolásticos, de la selva que forman emerge principio tras principio, lo cual indica que una lección nueva ha sido aprendida. La distinción entre guerra justa e injusta, la descabildad del arbitraje, la exposición de los derechos y deberes de los neutrales, las restricciones sugeridas contra la devastación y pillaje como incidentes de la guerra, no indican meramente un nuevo humanitarismo, sino también un sentido de términos nuevos en las relaciones de los Estados. Es importante que todo el esquema esté al margen de la concepción teológica de las cosas; más importante aún es que ocupara tanto su atención la creación de normas protectoras de la propiedad privada, y al leer el texto de su famosa controversia con Selden sobre los derechos marítimos, no es difícil ver en sus conclusiones la ley constitutiva del nuevo comercio a cuyo imperio aún no podían señalársele fronteras.

La evolución del derecho civil tiene implicaciones más complejas. Su esencia, sin embargo, es secularización inequívoca. La decadencia del derecho canónico refleja la derrota definitiva de las pretensiones de Roma. La Reconstrucción del derecho romano ocurrió en Alemania, Escandinavia y Esocia, así como en los países latinos, porque sus principios eran mucho más adecuados que las reglas feudales a una época que requería uniformidad y fuerte gobierno. Su atracción no residía tan sólo en el prestigio de sus asociaciones, sino en el hecho de que exaltaba al Estado, y al Príncipe como incorporación suya, como la indiscutible sanción del poder político. Tenía, además, la ventaja de convenir a las divisiones de clase de la nueva sociedad con resultados más fecundos que los principios feudales basados en distinciones desaparecidas. Pues fué importante que el derecho romano se hiciera para un imperio edificado sobre el comercio mundial. Su concepción de la propiedad era, por consiguiente, mucho más adecuada al nuevo orden económico que la del sistema que suplantó. Si actuaba con efecto depresivo sobre las clases pobres, era probablemente un motivo de elogio a los ojos de quie-

nes lo adoptaban. Lo que era de capital importancia, ya que el cambio se había efectuado, fué que el poder del Estado descansara sobre un nivel diferente al de cualquier competidor posible. Los tribunales estaban aplicando una doctrina alimentada por una filosofía que no toleraba fácilmente un reto al poder secular.

En Inglaterra, por de contado, las cosas tomaron otro rumbo,³⁸ puesto que el derecho común resultó ser demasiado rígido para la transformación civil. Lo que nos importa no es tanto, inmediatamente, una nueva doctrina —ésta aparece, un poco tardíamente, en el siglo xviii—, como el hecho de que los monarcas fuertes y populares de la Casa Tudor abolicen los últimos vestigios de las pretensiones feudales. Esto significa el decaimiento de sus tribunales y un adelanto lógico, por ello, en el prestigio y autoridad de los jefes nacionales. Los experimentos principales del período son una legislación nueva, una clase, nueva y poderosa, de funcionarios, compuesta en gran parte de *novi homines*, la renovación de las funciones del juez de paz y su apego a la Corona por eslabones irrompibles; y todos ellos favorecieron ese nacionalismo centralizador, que era la necesidad más urgente de la época. No debemos dejar de hacer notar la significación del Parlamento, diverso en calidad de cualquiera otra legislatura del continente europeo. Los Tudores, sin duda, eran déspotas; el profesor Pollard ha dicho de Enrique VIII que era el Príncipe de Maquiavelo en acción. Mas lo eran con el asenso popular. La clase media se agrupaba en torno a ellos cualesquiera que fueran las divisiones de la nobleza. El Parlamento y el comerciante les permitían usar el Parlamento como instrumento de un Estado que empleaba medios políticos favorables al bienestar económico. Los Tudores hicieron prevalecer su ley inbuyéndole el espíritu que el nuevo orden requería. En la clase media volvieron a crear la confianza en sí misma y el espíritu emprendedor, otorgándole garantías. Ése es el temple que alimenta siempre a una filosofía social nueva.

En este respecto debemos darnos cuenta de que la

seguridad tiene su precio. Lo que hizo el Estado en favor del liberalismo en el siglo xvi es diferente de lo que consiguió o de lo que en épocas posteriores se le pidió que lograra, y hay una actitud diferente entre un país y otro, porque el factor tiempo es distinto en cuanto a la aparición de problemas similares. Burdamente podemos decir que la aportación del siglo xvi es la destrucción de la autoridad eclesiástica en la esfera económica. Esto permite que las relaciones de propiedad se desarrollen sin el estorbo de consideraciones teológicas. De esto emergió un estado secular que buscó y halló su misión en la idea de que reemplazaba a la Iglesia como guardián del bienestar social.

Para favorecer su nuevo prestigio construye su propia moral, basándola en la utilidad. Pero sus hábitos en esta primera fase llevan por necesidad el sello de las costumbres heredadas de la época anterior. Tenemos un largo período de amplia actividad estatal, en el cual se presupone que el Estado y no la Iglesia debe fijar las normas de la conducta económica. El bien económico individual todavía se encuadra en el contexto del bien de la comunidad, cuyo guardián es el Estado. Los hombres todavía están muy acostumbrados a la intervención de la autoridad en la vida económica para que duden de su validez general. Puede haber protestas ocasionales, como la del Parlamento inglés en contra de los monopolios, o la de los comerciantes de Amberes a Felipe II por su proyecto de formar una corporación privilegiada de seguros, bajo el patronato real; en éstos, como en ejemplos ocasionales similares, se presentará un gran alegato a favor de la libertad de comercio. Pero mientras dura el siglo xvi, el nuevo orden tiene todavía una necesidad demasiado grande de la seguridad que crea con sus actos para que resienta su interferencia en gran medida. Para una época, ya era bastante revolución el conseguir formar un Estado secular. Las dudas acerca de la eficacia del intervencionismo han de esperar a que se extienda la sospecha acerca de que el efecto de la intervención es menos admirable que la teoría que la abona.

El mercantilismo es, por lo tanto, el primer paso que da el nuevo Estado secular en su camino hacia la realización cabal del liberalismo.⁴⁹ Su aceptación es bien natural. La acción de un gobierno fuerte ha asegurado la paz; ¿por qué no ha de obtener también la prosperidad? Todo apuntaba a la intervención estatal: la decadencia industrial, la emigración en gran escala, en particular en países empobrecidos como Francia, en moneda depreciada, la necesidad de proteger las aventuras económicas internacionales no menos importantes en el campo colonial, la confusión general en las normas y patrones industriales, las luchas debidas a la decadencia general de la autoridad, entre maestro y empleado, por una parte, y entre gremios rivales, por la otra. La creencia de que la exportación de metales preciosos era peligrosa, la amenaza de la competencia extranjera, el consiguiente desecho de aranceles protectores, hicieron que de un modo natural los hombres mirasen al Estado como fuente de ayuda para sus dificultades. Las guerras y la falta de trabajo originada por el cambio de métodos económicos, como el paso de los terrenos comunales a propiedad privada, significaban que debían tomarse medidas legales contra la nueva raza de robustos vagabundos, de quienes la literatura del siglo xvi tanto tiene que decir. La raíz de la idea mercantilista es su reconocimiento de la necesidad de una nueva disciplina, un código de conducta económica que traera la prosperidad en lugar de la miseria, el trabajo en vez de la indolencia. En estas circunstancias, era natural considerar al Estado como el gran regulador de cuya benéfica acción podía brotar la abundancia.

El mercantilismo en su primera fase, por lo tanto, cambia simplemente la idea del control social de la Iglesia al Estado en el dominio económico. Es, por supuesto, un cambio trascendental, pues el fin de la acción del Estado ya no es la vida buena, sino la consecución de la riqueza, la creación, por medios legislativos, de las condiciones que favorezcan la riqueza. Tal actitud puede verse con toda claridad en ingleses como Hailes y

Cecil, en franceses como Laffemas y Montchrétien, en italianos como Scrra. Su visión en estos asuntos es del todo secular. La recomendación de sus políticas es, simplemente, la de que aumentarán la riqueza del reino. Lo nuevo en su visión es el franco utilitarismo, su aceptación de la idea de abundancia como ideal social en sí mismo. Esto se ve, sobre todo, en su actitud hacia el pobre. No creo exagerado decir que miran a los sin empleo como criminales sociales; disminuyen la riqueza posible de alcanzar. Este es el espíritu de la ley isabelina de beneficencia; lo evidencian las medidas represivas que en contra de ellos aconsejaba Laffemas.⁴⁰ El sentido todo de sus esfuerzos es conseguir que la gente trabaje; aun la nueva caridad del renacimiento religioso francés no tiene otro propósito. La Ley sobre Aprendizajes, las normas francesas para proteger los niños abandonados, todas están impregnadas de este deseo. En todo el temperamento nuevo está escrito el interés de una clase comercial que ha hecho de la productividad un bien. A él se sacrifican los intereses, tanto del consumidor como del obrero. Toda la tendencia de la política es hacer un Estado que responda a las necesidades del neogocianic. Laffemas daba tan sólo expresión viva a la visión del nuevo negociante cuando recomendaba que una cámara dominada totalmente por patronos fijara los salarios en arbitraje obligatorio. Usaba del mecanismo político del Estado para establecer las condiciones de las que creía dependía la prosperidad de aquél. Invocaba su poder coercitivo para imponer la disciplina de la vida social que le diese seguridades para su esfuerzo.

Así se explica el nacimiento de la idea de tolerancia. Sin duda hay hombres, como Acontius, por ejemplo, y Castellion y Robert Brown, que urgen la conveniencia de proteger la conciencia por motivos puramente religiosos.⁴¹ Pero la historia de la tolerancia muestra que la destrucción económica ocasionada por la guerra civil es la que crea el clima mental favorable a aquélla. Viene porque, en el fondo, la persecución es una ame-

naza a la propiedad. Pone en peligro las condiciones favorables a la empresa mercantil juiciosa. Sugiere que la base de la acción del Estado es todavía de un carácter primariamente religioso. Su implicación es antiindividualista porque postulaba que el fin del Estado debe juzgarse por criterios no políticos. Es decir demasiado que el siglo xvi estaba bien preparado para rechazar esa concepción. Pero es significativo que, en Inglaterra, Isabel había cesado ya de perseguir por motivos religiosos solamente; toleraba a sus súbditos católicos en cuanto no amenazaran la unidad del reino. Le importaba más el orden que la verdad, porque en él veía la llave del bienestar material. Ése es el punto de vista que, como he señalado, emergió también de las guerras religiosas en Francia. El triunfo de Enrique IV es una victoria para el *étatisme*. La doctrina de que ningún precio es demasiado alto para ganar el reino de los cielos es la que sufre la derrota. Para que ésta fuera definitiva se necesitaban dos siglos. Pero es significativo que la influencia económica estuviera ardentemente del lado de la paz casi desde el principio de las diferencias religiosas.

Precisa hacer una aclaración final sobre la evolución de la doctrina política. La recusación de la religión como principio habilitado para ser guía política pudo fácilmente dar como resultado un nuevo absolutismo. El Estado pudo haber tomado el lugar de la Iglesia como el criterio mismo para definir el bien y el mal. Podía haber surgido con facilidad lo que, en efecto, implica la teoría mercantilista: una religión del Estado, en la que el interés del individuo habría estado subordinado a la *raison d'état*. Ciertamente, ésa es la actitud predominante en el siglo xvi. Los teóricos de la política, como Maquiavelo y Bodin, se interesan en que el Estado sea fuerte; a los economistas teóricos, como Laffemas, les importa que sea rico; y los nuevos administradores, hombres como Cecil en Inglaterra, comparten sus objetivos. Podemos ver en hombres como Bacon, al fin de la época, que la concepción todavía dominante es la de un Estado fuerte y no la de un individuo libre, el

étatisme más bien que el liberalismo.⁴³ Es verdad que en Francia ese punto de vista duró aún más. No empezamos a ver la idea liberal retardando al poder del Estado hasta los últimos años del reinado de Luis XIV. ¿Por qué no persistió la idea del Estado, él mismo, como religión?

Podemos contestar esa pregunta señalando que se trata al intervencionismo como doctrina casi tan pronto como llega a ser un principio de política estatal. La expresión más notable de esta doctrina son sin duda las protestas de la Cámara de los Comunes en contra de los monopolios del reinado de Isabel.⁴³ Quizá es decir demasiado el que el nuevo espíritu económico favoreció la libertad desde que nació. Es acertado insistir, sin embargo, en que apoyó la política de intervención sólo en cuanto el orden internacional y la paz estuvieron en duda. Una vez que el Estado hubo aplastado a todos sus rivales internos, su actitud hacia la reglamentación fué en seguida objeto de crítica, al sentirse que era un obstáculo para el esfuerzo individual. Sucedió eso, en parte, porque la habilidad administrativa del Estado era inadecuada para la intervención que intentaba. Fué también porque su favoritismo tendía a hacer de los privilegios que concedía un medio de beneficiar al cortesano a expensas del comerciante; "todos los súbditos libres —dijo a Jacobo la Cámara de los Comunes— nacen inherentemente para el libre ejercicio de su industria". En parte, de nuevo, como Pirenne ha señalado,⁴⁵ porque la mayoría de los capitalistas eran parvenus que podían, dado el orden, proseguir mejor sus actividades en un régimen de libertad que cuando había que pagar un precio por la ayuda del Estado. En una palabra, la economía nacional era una etapa en el camino hacia la economía individual. Duró todo el tiempo, pero sólo ese tiempo, que tuvo éxito. Crea el orden interno y por tal motivo se la recibe bien. Pero es, por naturaleza, arbitraria, caprichosa e ineficiente. Los capitalistas, cuya visión sólo coincide en parte con las necesidades del capitalismo, dominan sus hábitos. Quieren un Estado al

que puedan modelar directamente para sus propios fines; y cuanto más completo sea el orden interior que se consiga, tanto más seguros están de que el camino real a tal estado es su propio dominio de él. En estas circunstancias, pueden tener normas que gobiernan la adquisición de la riqueza, de las que ellos mismos son principales artífices. Pueden controlar la voluntad del monarca, sobre todo en asuntos financieros. Les es posible limitar los privilegios de una aristocracia de terratenientes que tiende a asegurar un monopolio de los puestos políticos. El Estado absoluto impide la explotación cabal del capitalismo libertado. La teoría constitucional, con la sustitución de la discreción por la norma, del capricho del monarca por la libertad civil, es la contestación del negociante al fracaso de la economía nacional para servir sus necesidades. El mercantilismo fracasó porque los principios de libertad ofrecen perspectivas de explotación más amplias a hombres cuyos intereses están ligados con las consecuencias de la producción libre.

VI

Un camino similar sigue la nueva teología, cuyo resultado principal, como criterio primario del derecho a creer, es la sustitución de la autoridad por la razón. Por supuesto que, en un sentido, esta actitud está implícita en el hecho mismo del protestantismo. La "bibliolatría" de Lutero era inevitablemente antiautoritaria por la sencilla razón de que no tenía criterio, salvo la penetración individual, al que acudir para dar valor a sus propios puntos de vista. No tenía mejor sostén aún la rigidez de la lógica calvinista. Es irrefutable la acusación de Bossuet⁴⁶ de que las mudanzas de las sectas protestantes abrían la puerta al ateísmo. Pero, para mi propósito, la importancia del cambio teológico reside menos en el ataque que hizo a Roma, que en el resultado inesperado que tuvo en promover para el mundo una actitud secular e individualista. Debemos examinar cómo esto llegó

a influir sobre el desenvolvimiento de la doctrina liberal.

En primer lugar, lo hizo porque promovió el libre pensamiento en la esfera religiosa. Las bases del dogma habían de valer lo que el testimonio que pudiera invocarse en su apoyo una vez que la autoridad de Roma fué puesta en tela de juicio. Se examinó ese testimonio desde ángulos nuevos del todo en su temperamento. No sólo la crudición bíblica niega las pretensiones de Roma, sino que multiplica la variedad de las fes religiosas permitibles. El redescubrimiento de la antigüedad clásica hizo posible nuevas alianzas intelectuales en las que podría discutirse la cristianidad misma. La infidelidad, sin duda, era mucho más rara en el siglo xvi de lo que nos llevarían a creer las exhortaciones fantásticas del clero. Pero son testimonio bastante del temperamento nuevo la suerte de hombres como Bruno y Vanini, la actitud de Rabelais y Montaigne, la reputación de impiedad de Bodin, el hecho de que Viret pueda encontrar necesidad la invención del término "deísta".⁴⁷ El descubrimiento hecho por los exploradores de variantes inmensas de la creencia humana, tal y como lo mostrarían de modo más cabal los viajes imaginarios del siglo xvii, condujeron a la noción de que podía definirse una moralidad con independencia de la sanción cristiana. Todas las épocas revolucionarias son desfavorables a que subsistan en sus devotos las religiones tradicionales, sin que la Reforma sea excepción a la regla general.

Ofrecía un espectáculo de confusión inevitablemente hostil a la idea de la autoridad religiosa. Las recriminaciones apasionadas de la guerra sectaria minaron de modo natural el respeto por ella. Nashe lo vió con claridad; ⁴⁸ Bacon, con su espíritu sucinto habitual, resumió sus consecuencias al escribir: "una división importante aumenta el celo de ambos bandos; pero muchas introducen el ateísmo".⁴⁹ Desde 1565, Acontius propuso la unidad de todas las sectas religiosas como medio único de conservar la fe en la cristianidad.⁵⁰ Arminius atacó el espíritu sectario; pero apenas si eran una confe-

sión de impotencia los remedios que recomendó: la oración, la tolerancia y un concilio general. El escepticismo de Montaigne llegó a ser en tal atmósfera la actitud natural de un hombre cultivado. La verdad para él ha dejado de ser absoluta en asuntos religiosos. "Recibimos nuestra Religión — escribió ⁵¹ —, pero según la moda... otro país, otros testimonios, promesas iguales, las mismas amenazas, imprimirían en nosotros una religión contraria." Sin duda que el resultado de la guerra fué el de debilitar el poder del dogma sobre la mente de los hombres.

El imperio de la razón ensanchó sus fronteras en seguida que eso ocurrió. El conocimiento de otras gentes, con principios morales tan buenos como los mejores que Europa podía exhibir, con riqueza tan resplandeciente, con fuerza no menos imponente, hizo a los hombres ver la disputa cristiana bajo una perspectiva nueva. Entre otras cosas, llega a ser una opinión, una moralidad; aun los misioneros jesuítas dudan de si algunas de las tribus salvajes que visitan no tienen, en medio de todo su paganismo, hábitos más nobles. Principia a verse al cristianismo dentro de la perspectiva de la historia y de la geografía. El resultado es hacerlo no amo de la naturaleza, sino parte de ella, y este punto de vista, a su vez, sugiere que pueden descubrirse principios vitales que son los de la naturaleza misma. De esto, como en el caso de Rabelais y Montaigne, es fácil argüir que la senda que debe seguir el hombre sabio es vivir la vida conforme a la naturaleza. Una visión terrenal del placer y la repudiación del tono ascético de la Edad Media son, entre otras cosas, inherentes a aquél. El lema de la abadía de Theleme se hace un canon de conducta cada vez más poderoso. Pero han de tenerse los medios de placer para obrar como uno quiera, y aquéllos son productos de la conquista del poder material. De hecho, la decadencia de la fe dogmática contribuyó de nuevo al crecimiento de ese espíritu secular que justificaba la actividad por su capacidad para obtener satisfacciones materiales. Las luces del cielo no se han ex-

tinguido; pero su luminosidad parece más distante a medida que el espíritu secular crece.

Y su crecimiento no es menor en la esfera teológica. La secularización invoca la razón como su arma; y para el fin del siglo nada revela tanto que la religión está a la defensiva como el hecho de que esté usando para defenderse las armas de la razón. No puede por más tiempo imponer sus postulados; tiene que exaltarlos proponiendo que la ingerencia racional los justifica. Nada lo señala con mayor claridad que el carácter de la habilísima defensa de la solución religiosa isabelina que produjo nuestra literatura. Cualquiera que compare el *Ecclesiastical Polity* de Hooker con el espíritu de los reformistas de la generación anterior, percibirá que se ha trasladado a un mundo diferente. "La medida natural —escribió⁵²—, por la cual han de juzgarse nuestros actos, es la sentencia de la Razón que determina y establece lo que es bueno de hacer." Respeta la tradición como lo hace el hombre culto; pero no ciegamente. Argüía⁵³ que "sería brutal que la autoridad atara y guiara a los hombres como en una especie de cautiverio de juicio y, aunque haya razón en contrario, no escucharla, sino seguir, como bestias, la primera en la manada, sin saber ni cuidar a dónde. Una vez más no forma parte de nuestro credo el que la autoridad humana prevalezca sobre los hombres, sea en contra o por encima de la Razón. Han de ceder ante la Razón las sociedades de hombres ilustrados, no importa cuán grandes y reverenciados sean." En consecuencia, aun la voz de la Iglesia ha de subordinarse ante sus títulos; e insiste en que "sin la ayuda del discurso natural y la Razón", no puede adquirirse conocimiento alguno que asegure la aceptación de las prescripciones de la fe.

Las teorías de Hooker, desde este punto de vista, están construídas casi del todo sobre una base racional y utilitaria. La conveniencia social, no la razón histórica o el texto escritural, hace aceptar el poder del príncipe sobre la Iglesia. No es equitativa la idea de que el clero tuviera derecho único a la legislación eclesiástica. "De-

bemos sostener —escribió⁵⁴— una cosa en la mayor consonancia con la equidad y la razón: que ninguna ley eclesiástica sea hecha en una nación cristiana sin el consentimiento a la vez del laico y del clero; pero, menos que nada, sin el consentimiento del más alto poder." No son inmutables siquiera las leyes divinas. Y, en consecuencia, aunque las leyes sean ordenadas por Dios mismo y aunque el fin para que fueron ordenadas subsista, pueden, sin embargo, cesar si, por la alteración de personas o tiempos, se descubre son insuficientes para alcanzar ese fin.⁵⁵ Por consiguiente, según su punto de vista, es legítimo aceptar una doctrina evolutiva de la Iglesia. "Concluyo, en consecuencia, que ni el haber sido Dios autor de leyes para el gobierno de Su Iglesia, ni el haber hecho de ellas su Sagrada Escritura, es razón suficiente para que todas las iglesias estén obligadas por siempre a mantenerlas sin cambio."⁵⁶

No es demasiado decir de esta actitud, que Bacon la hubiera hecho suya en la propia generación de Hooker, y que apenas la rechazaría Hobbes en la siguiente. Su carácter es en gran parte erasmiano: se levanta sobre el supuesto de que el Estado puede equitativamente alterar los hábitos religiosos para adaptarlos a necesidades sociales nuevas. Esto muestra que Hooker es contemporáneo de los hombres de ciencia que estaban dando forma a un mundo nuevo. No es verdad que sea la obra de un individualista en asuntos religiosos; no hay indicio del anarquismo casi retador con el que, una generación después, Chillingworth habría de defender el derecho del juicio privado en asuntos religiosos. Hooker estaba tan convencido como cualquiera de sus críticos de la necesidad del orden, del mando y de la forma en el campo eclesiástico; pero su Iglesia está en este mundo y no sobre él. Busca encuadrarla en las necesidades de los hombres que viven en una sociedad nueva, echar sus bases de manera que sea capaz de nueva adaptación, si así se exige. La misma profundidad de su propio cristianismo hace aún más significativo su punto de vista. La Iglesia que concibe no define la vida de la sociedad

en que se mueve, sino que sólo expresa las costumbres generales de esa vida. Conscientemente está abierta a nuevas influencias. Ha cesado de ser prisionera de la tradición. Desde Erasmo no se habían hecho concesiones de esta magnitud a las exigencias de una época nueva.

La actitud de Hooker, sin duda, estaba a la izquierda de la mayoría de sus contemporáneos; es una indicación de sentido más bien que una definición de él. Pero aun así revela con gran fidelidad los contornos de la revolución que se había operado dentro de los ochenta años de la primera gran aventura de Lutero. Para entonces no hay expresión institucional del cristianismo que tenga en Europa más que una validez parcial; y ya no existe ninguna bastante poderosa para desafiar con éxito al Estado político del que ha llegado a depender para la disciplina social que pueda imponer. De manera creciente está expuesta a los vientos de la crítica doctrinal que menoscaban la fuerza plena de esa disciplina. El racionalismo ha subido a escena; el mundo nuevo, mitad con vergüenza, mitad en silencio, le está concediendo sus cartas de ciudadanía. Ese racionalismo es secular en propósito; como objetivo primario trata de dar a la humanidad un imperio material sobre la naturaleza. También tiene un temperamento individualista, pues el colapso de la disciplina universal de la Iglesia significa que el individuo mismo es cada vez más capaz de fragar las condiciones de la disciplina que quiere aceptar. Y, como es individualista, es, también, naturalista en su carácter. Cada vez se deja de impresionar menos por el dogma del pecado original; más y más por el principio antitético del cumplimiento de sus propios fines. El esfuerzo individual en esta época ha hecho a tantos dueños de sus propios destinos, que la idea moral a que buscan someterse es una que deje lugar para esa expresión. Pero las oportunidades económicas nuevas son las que, sobre todo, definen los cauces del esfuerzo individual de la época. El hombre típico es el nuevo comerciante, el nuevo administrador, el aventurero en el nuevo pensamiento. Todos ellos están, por decir así, experi-

mentando consigo mismos; rechazan todo lo que pueda dificultar tal experimento. Por consiguiente, empiezan a cuestionar los dogmas cuya inferencia sea la razón a limitar esa conducta humana que, según la experiencia sugiere, conducirá a su mayor progreso. La teología pierde confianza en sí misma una vez que esa actitud se generaliza. Ahora trata de insistir en que los descubrimientos de la razón están también en su parte, después de haber principiado por descansar en la autoridad de la fe. Pero tal sumisión significa una de dos cosas. O bien es un llamado al juicio individual, o, por razones seculares, es un derecho para pedir la ayuda del poder civil. En el primer caso abandona el derecho a imponerse por sí sola; en el segundo busca autoridad para propósitos ajenos a sus propios fines. Cualquiera de esos puntos de vista es un abandono, más o menos explícito en esta época, de sus títulos a dominar la sociedad civil.

Éste es, entonces, el significado real de la revolución teológica. Al negar que no había salvación fuera de la Iglesia, no dejó autoridad capaz de controlar la conducta individual, excepto la del Estado. Éste asumió la tarea, pero por motivos y con fines diversos del todo a los de la Iglesia. Ésta pensaba en el individuo en función de su destino celestial; aquél, en función de su contribución al poder material. Para el Estado, por lo tanto, la Iglesia se transformó en uno de sus propios instrumentos, en arma que podía usar para promover sus propios fines limitados. La Iglesia tenía sus profundas sospechas de la riqueza como tal; el Estado no las tenía. Sus sanciones, concomitantemente, corroyeron uno a uno los elementos del principio religioso que dificultaban la acumulación de la riqueza. Por supuesto que esta evolución jamás es uniforme y sólo en parte es consciente. Hay época en que el Estado se acerca a la Iglesia casi con miedo y temblando; aun cuando capaz de bastarse a sí mismo, es demasiado joven para aventurarse con facilidad a poner sus manos impías sobre ella. Para que el proceso fuera completo se necesitaba minar la autoridad eclesiástica más profundamente que lo que puede hacerse

en un siglo. La época de la Reforma apenas logra algo más que su iniciación. Es la época del desafío más que de la victoria. Trae consigo emancipaciones a medio hacer. Pero se han cebado los cimicentos de la emancipación. El protestantismo significó que el hombre podía examinar el título de su Iglesia a someterlo a obediencia. Para vindicar su derecho a examinar no hubo fuente de información que él no rebuscase para la discusión, y, al final, había conseguido dar el paso primero y esencial que consistió en probar que había justificado su presunción al proyectar de nuevo las condiciones de la aventura humana. Todo lo demás que había que conseguir se seguía de tal justificación.

VII

La teología medieval era una metafísica y una cosmología; con su derrota se hizo esencial una nueva interpretación del mundo. Sabemos que era revolucionario en sus consecuencias el cambio, en el sentido del pensamiento humano, de un universo en el cual su mayor atención se concentraba en los problemas de ultratumba, a uno cuyo objeto más importante eran los fines de la vida. Dió un ímpetu enteramente nuevo al estudio de los fenómenos naturales. Significó el análisis de la experiencia por la razón y la validez de la hipótesis por el experimento. A medida que el nuevo conocimiento se acumulaba, reemplazaba una interpretación de la naturaleza en que la magia y el milagro eran elementos fundamentales, por otra en que la observación y la deducción natural permitían formular la ley y ésta, a su vez, confería el poder de predecir. Al paso que los resultados de la ciencia empezaron a hacer posible un dominio sobre la naturaleza, sus investigadores adquirían una confianza cada vez mayor en el poder de la razón, sin la ayuda de la autoridad ni de la fe, para develar sus misterios. Se les removía, de verdad, dondequiera que observaban la sonda de la razón; y los hombres de ciencia

llegaron a ser, aunque en gran parte sin propósito deliberado, soldados en aquella batalla por el derecho a pensar libremente, derecho que es uno de los principios cardinales del credo liberal. La negación de los dos grandes principios medievales de la homocentricidad, por una parte, y de la teología, por otra, era la raíz de su actitud. No fué, por supuesto, una negación que se hiciera de repente, pues hubo que luchar por ella palmo a palmo. El martino de Giordano Bruno, la prisión de Galileo, la prudencia de Descartes, el misticismo apasionado de Kepler, el hecho de que un gran experimentalista como Harvey todavía participara en una investigación por brujería, el interés profundo y permanente de Newton en los problemas convencionales de la teología dogmática, todo muestra cuán duro y resistente era el clima medieval. Pero, después de la divulgación de la hipótesis copernicana, el cambio del espíritu científico hacia la secularización es rápido. El conocimiento por la razón del dominio sobre un mundo tangible y visible llega a ser su única justificación. Esa actitud se alía con el nuevo espíritu de empresa comercial para modificar las sanciones a la conducta.

Tampoco debemos olvidar la importancia del parentesco del espíritu científico con el progreso tecnológico.^{es} Una gran parte de los descubrimientos fué posible gracias a la construcción de instrumentos nuevos que aumentaron enormemente el poder de observación del hombre. El descubrimiento de Jansen del doble microscopio, la obra de Leonard Digges en telescopía, las grandes mejoras en los instrumentos náuticos, los grandes resultados conseguidos por Tycho Brahe en inventos astronómicos más exactos, todo ello significaba una visión más íntima de un mundo nuevo. El desarrollo de las matemáticas en manos de hombres como Vieta y Cardan pone armas nuevas en sus manos. Stevin puso los cimientos de la hidromecánica moderna; y al final del siglo, Kepler había colocado la ciencia de la óptica sobre una nueva base. No fué menos notable la obra de Gilbert en magnetismo y electricidad; y su importancia

consistía casi tanto en el método de experimentación como en sus resultados positivos. Los viajes de descubrimiento dieron estímulo inmenso a la geografía y a la ciencia biológica. En botánica marcan una época L'Écluse y Mattioli, Bauhin y Ccsalpini. Puede decirse que Vesalius hizo por sí solo una revolución en anatomía; y Servet y Fabricius pusieron la base para el descubrimiento de Harvey. También fué rápido el progreso médico. Se avanza no sólo en el diagnóstico y el tratamiento; están la fabricación de ojos y miembros artificiales, el uso de drogas nuevas, el estudio más especializado de la enfermedad. Sólo el nombre de Ambroise Paré es por sí índice bastante de una visión revolucionaria.

Me llevaría fuera del campo que me he asignado el discutir en detalle la relación entre los progresos científicos de la época y el carácter económico de ella. Me basta por ahora señalar su estrecha interrelación. El estímulo que dan los descubrimientos geográficos al arte de la navegación, y, por ello, a la astronomía y a la física; la importancia de los nuevos métodos guerreros a la ingeniería, y con esto, a la física; la manera en que la revolución agrícola produjo el arado ligero, y de ahí, por la apropiación de la tierra comunal a nuevos métodos y máquinas tejedoras; la relación del renacimiento clásico en la arquitectura con la solución de nuevos problemas de mecánica estructural; el estímulo a la ingeniería y a la metalurgia dado por el desarrollo de las perforaciones mineras a gran profundidad, lo mismo para el carbón que para los metales; la necesidad, evidenciada por Agricola en 1556, de procedimientos ahorradores de trabajo en todos los aspectos de la industria pesada; obras de construcción para los aprovisionamientos municipales de agua, como las terminadas en Augsburg en 1558 y en Toledo aún antes; todo esto muestra una conexión íntima entre el trabajo del hombre de ciencia y la evolución industrial. No creo que sea excesivo decir que la nueva visión codificada en los *Principia* de Newton emergió de un nexo de problema: que el negociante

presentaba al hombre de ciencia.⁶⁰ En su búsqueda de la riqueza necesitaba nuevo poder sobre la naturaleza, instrumentos nuevos para aumentarla. Sus necesidades abrían horizontes nuevos al hombre de ciencia, de los que surgía una imagen nueva del universo y un nuevo dominio de la naturaleza. Uno de los eventos de mayor trascendencia en el mundo moderno es el de esa asociación en el experimento, a ratos deliberada, a veces medio consciente.

En cada uno de los esfuerzos del siglo podemos advertir esa importancia; pero sus consecuencias no son tan claras como en las vidas de dos hombres muy diferentes, pero que resumen en su visión el peso último de su enseñanza. Quizás Giordano Bruno es menos una criatura de la Reforma que del Renacimiento; o, mejor, la actitud que simboliza nace del conflicto entre la vieja autoridad y el nuevo discernimiento intelectual, cuyo canon básico definió.⁶⁰ El dogma medieval y la visión provinciana que engendraba le producían impaciencia. El orden y la regularidad de la ley inviolable los ve en el universo. Su mirada dentro de lo infinito sobrepasa aun la visión de Copérnico con su sentido de una infinidad de mundos que una teología meramente cristiana reduce a la insignificancia. La nota dominante de sus escritos es su exuberancia casi desordenada en el sentimiento de emancipación de la tiranía. Es un panteísta cbrío con el conocimiento de la deidad universal; pero un panteísta, también, con un sentido nuevo de la majestad de la personalidad humana, a la que se había otorgado esa clarividencia. Creó una metafísica que hizo abstracción completa de las doctrinas aceptadas en su día del matrimonio de la filosofía del Cusano con la ciencia de Copérnico. Y a ese sentimiento de emancipación acompañó un título a gozar su poder, tan intensamente sentido, que casi parece recibir con agrado la repulsa consciente de la autoridad que ello implicaba. Se ve atraído a proclamar con éxtasis la verdad nueva. Carece del sentido de prudencia que condujo a otros hombres de su tiempo al silencio o la transacción. Casi invi-

taba al suplicio su sentido de una misión cuyo cumplimiento no podía evadir; pero sus enemigos bien podían haber sospechado que las llamas que consumieron su cuerpo también estaban quemando un mundo vicio al consumar en él su hado trágico.

Bruno evidencia, si bien en forma extrema, el grado en que la ciencia nueva había libertado a su generación de las cadenas de la vieja cosmología. Su actitud no es más que la proclamación del derecho del hombre moderno a seguir sus pensamientos a dondequiera que éstos puedan llevarlo. Bien puede tener razón el profesor Whitehead al decir que "la causa por la que sufrió no fué la de la ciencia, sino la de la libre especulación imaginativa"; pero el significado de su martirio es el que la nueva ciencia había provisto a su pensamiento de una perspectiva cabal. Eso es también verdad de Francis Bacon. En él está expresado magistralmente, más que en cualquiera otra figura de su tiempo, primero, el darse cuenta de que había nacido un mundo nuevo, y segundo, que la ciencia ha dado al hombre los medios para adueñarse de él. Los descubrimientos, nos dice, "han cambiado toda la faz y el estado de cosas en todo el mundo". No tiene más que desprecio para el "saber degenerado" de los escolares, quienes "hicieron de no gran cantidad de materia una agitación infinita de ingenio, e hilan para nosotros esas laboriosas telas del saber que están en sus libros... pero sin substancia ni provecho". Lo que pide es experimento, investigación cooperativa de la naturaleza, abandono del prejuicio, establecimiento de métodos acertados de información. Debemos ser empíricos y racionales. Debemos observar sin descanso y esforzarnos en registrar nuevas observaciones. Debemos tener a la investigación científica como principio de conducta pública. Al hacerlo, "el conocimiento y el poder humanos se encuentran en uno mismo; pues no puede lograrse el efecto si se desconoce la causa. Hay que obedecer a la naturaleza para gobernarla."

Mandar a la naturaleza, en efecto, es el fin más alto

de la ambición de Bacon; y el modo de mandarla es describir el ritmo que ella sigue. Su punto de vista es, en un sentido elevado, utilitario por esencia. Tiene poco del delirio de Bruno en el saber por el saber; su objetivo es saber por el poder que el saber confiere. Es enemigo de la tradición y de esa autoridad que por razón de aquélla marcaría límites a la adquisición del saber. "El alivio de la condición humana", "el servicio de la conveniencia humana", "la extensión del gobierno y poder de la humanidad sobre el mundo", "la restitución del hombre a la soberanía de la naturaleza", tales son los propósitos de la ciencia, según él la concibe. El lector del *New Atlantis* puede todavía percibir en sus páginas la sensación de un nuevo poder que va a regenerar al universo. Tampoco se limita su visión a la ciencia natural. Pide una historia nueva. Hace de la filosofía un método casi extraño, en un sentido tradicional, a la especulación metafísica, pues la filosofía, para él, es poco sino el conocimiento de la naturaleza. Su ataque contra las deficiencias académicas de su tiempo propone un ideal que, en la plenitud que le dió, apenas si se ha cumplido ya en nuestros días. Su admisión de la usura revela en él al estadista que antepone la exigencia comercial al principio teológico. Es puramente cristiana su actitud ante la Iglesia; para él es un simple instrumento que el Estado puede usar en su búsqueda del poder.⁶¹

La entraña de su visión toda es, en efecto, la idea del poder. Es el discípulo de Maquiavelo en el sentido fundamental de que hace su código ético con el criterio de la habilidad para satisfacer el apetito material. Es de veras, a excepción de Maquiavelo, el escritor de su época menos teológico en espíritu. Su evangelio es la eficiencia y la utilidad; para él no hay condenación excesiva contra todo lo que impida su logro.

El hombre, según él lo ve, es, sobre todo, un ser movido por el deseo de realizar sus capacidades. Busca las condiciones de realización máxima en un mundo de ambición, vanidad, temor, egoísmo, un mundo, además, en

el que él sabe que la disciplina medieval se ha desbaratado. Aplica a la conducta el criterio del negociante con el poder, en lugar del lucro, como fin a servir. En su concepción de la ciencia puede haber deficiencias que le ataron, a su pesar, a la concepción aristotélica; es posible que, como Harvey ha dicho rudamente, haya escrito de ciencia como un lord canceller. Pero escribió de ella como a uno a quien incumbía administrar una vasta posesión terrenal cuyas posibilidades ilimitadas le intoxicaban; y él no quería admitir la validez de ningún principio de gobierno que impidiera la realización de esas posibilidades.

VIII

Podemos decir definitivamente que en 1600 los hombres están viviendo y trabajando en un mundo moral nuevo. Los orígenes que han contribuido a su formación son varios, en efecto; pero lo que los penetra a todos ellos es el sentido de una nueva riqueza al alcance de la mano de quien quiera buscarla. Lo que ha nacido de esa nueva riqueza es una actitud de crítica hacia la tradición que a la larga es fatal para su poder de imponer una disciplina sobre los hombres. Apenas hay algún elemento en la vida que no sea visto en una forma nueva y creadora. Es intensa la pasión por todo lo nuevo; la sola prueba de ello es la avidez con que los hombres leen los éxitos de los descubrimientos geográficos. La aparición, por estas informaciones, de ideas como la del salvaje virtuoso, la vida honesta independiente del principio cristiano, la posibilidad de progreso, el relativismo en moral y forma de gobierno, la tierra remota donde los hombres pueden encontrar paz y tolerancia, es todo ello de innegable importancia. Llegó a afectar aún a los misioneros, como las narraciones de los jesuitas lo testimonian. Resulta evidente de cada página de sus escritos cuánto contribuyeron a formar la mente de pensadores como Montaigne y Bodin. Apenas es exagerado decir que ya en el siglo xvi han quedado establecidos los principios

generales que en el xviii forman la visión de Voltaire y Adam Smith, de Hume, Diderot y Kant. La humanidad está empeñada conscientemente en una aventura humana nueva en la que repugnan, como si fueran cadenas, las características de la antigua.

Esto es lo que explica la aparición del secularismo. El ataque contra Roma es, sobre todo, un ataque contra un modo de vivir que, cual barrera, obstruía la nueva senda. Sus sanciones eran demasiado rígidas; estaban concebidas, así se sentía, para un mundo estático que se había ido para siempre. El poder de Roma pesaba tanto sobre esta vida como mera preparación para la venidera, que interfería de cien maneras en todas las posibilidades en que los hombres se veían envueltos. No es de nuestra cuenta determinar si esa interferencia era para bien o para mal; baste decir que se la sentía como un freno tan grande como injustificable. El secularismo tenía sobre la concepción de Roma la ventaja inmensa de que los beneficios que implicaba eran inmediatamente medibles y tangibles. Pudo hacerse padre de una nueva visión de la vida con postulados enteramente nuevos, de los cuales podían derivarse inferencias para la conducta tan nuevas del todo. En la nueva actitud hacia la usura y el pobre hemos visto en qué proporción tan grande podían derivarse en el dominio económico. Cada una de ellas cambia porque estorba la acumulación de riqueza; se la abandona porque limita las oportunidades de la nueva explotación. El Estado, no ya la Iglesia, da para fines del siglo xvi la sanción a la paz y al orden. El Estado desarrolla sus principios propios de conducta; y no es mucho decir que desenvuelve su propia teología. Tampoco lo es afirmar que, después de la Reforma, ve a la religión como un instrumento de que servirse y no como un fin al que servir. Ha empapado a las iglesias con su propia ideología. Las ha hecho agentes de la enfática necesidad del utilitarismo como criterio de las ideas morales.

Pero el Estado, después de todo, no es sino un conjunto de hombres que, en un momento dado, ejercen el

poder coercitivo supremo de la sociedad de un modo determinado. El hecho significativo en el siglo xvi es la forma en que él se ejerce; predominantemente lo es para asegurar la paz y el poder material. Se encarna cada vez más en el príncipe que lo dirige; hay poca literatura de la época que no suponga, en mayor o menor grado, esa encarnación, pues la influencia del ejemplo clásico es débil ante la necesidad del hombre fuerte que en tiempos de anarquía impondrá su voluntad a sus súbditos. Se dan al Príncipe del siglo xvi amplios poderes porque cuanta mayor sea su autoridad, mejor la oportunidad para el renacimiento económico al que estorbaban los conflictos. Y nadie desea tanto la paz como los nuevos comerciantes. Su alianza con las monarquías es lo que más ayuda a extinguir el esfuerzo de los grandes feudatarios por retener algún vestigio de autoridad independiente. La naciente burguesía ve en una autoridad central fuerte la mejor garantía para su propia conservación, la mejor esperanza de su propia prosperidad. Los príncipes reconocen el valor de esa alianza; y su legislación es, en gran parte, un esfuerzo deliberado para establecer las condiciones que la burguesía requiere. El Estado será tanto más poderoso cuanto mayor sea la riqueza que la burguesía logre alcanzar. El Príncipe debe animar y proteger a los fabricantes, darles paz y justicia rápida y barata, y una clase obrera disciplinada y educada para el trabajo. Todavía podemos captar la nota de ese carácter en el orgullo inglés de los preambulos de las leyes tudorianas. Todavía podemos estimar algo del precio que ello suponía en las trágicas súplicas del clero y de los panfletistas en favor de una actitud más generosa hacia los vencidos por parte de los que explotaban los nuevos métodos.¹²

La burguesía está elevándose; notemos que todavía no ha ascendido. Su actitud hacia el Estado es todavía de genuflexión profunda. Es un aliado consciente de la necesidad de ser humilde no atreviéndose todavía a pedir ser el amo. Pide lo que desea como un privilegio, no como un derecho; el fundamento de sus peticiones es

siempre, por decirlo así, un beneficio para el Estado, del que éste debe darse cuenta al acceder a ellas. Aún no hemos llegado en esta época a la etapa del individualismo. Monarca y aristocracia tienen todavía una condición legal excepcional; y bien lejos de ser cabal la alianza entre el abogado y el negociante su cliente. Pero cada paso que el Estado tiene que dar en este período, lo hace depender cada vez más de los hombres de negocios. La necesidad creciente de la defensa militar da a la industria nueva importancia, ya sea por la financiación de la política o por la fabricación de armas. El efecto es acumulativo simplemente porque cuanto más intenso es el esfuerzo militar del Estado, tanto mayores las fortunas que los hombres de negocios harán: "La artillería —como lo notó Bouillon en el siglo xviii—¹³ devora al tesoro." Y la índole del nuevo armamento conduce a un crecimiento de las industrias pesadas en escala mayor que la conocida antes. No sólo esto. A su vez, crea problemas en balística, por ejemplo, que cimientan la asociación entre la ciencia y la industria, y hace a los hombres de un grupo los amparadores de las necesidades y concepciones del otro. El nuevo Estado militarista, una vez más, está naturalmente obligado a realizar una política de obras públicas, en especial en el ramo de comunicaciones. Esto significa la negociación de empréstitos, con la nueva significación que ello da al banquero y al ingeniero. Aumenta, en efecto, la necesidad del Estado, si ha de incrementar su fuerza, de actuar según los principios que la burguesía está aplicando en su propia esfera privada. Esto hace del Estado un Estado capitalista, casi a su propio pesar, pues el Estado, por 1600, comienza a perseguir fines que sólo puede alcanzar con éxito si adopta como suyos los fundamentos esenciales del nuevo espíritu económico. Los nuevos procedimientos del poder tienen que ser, cada vez más, procedimientos burgueses.

Y todo esto supone una racionalización del principio administrativo, para el que tuvo grandes consecuencias. Es importante que los funcionarios principales del Esta-

do sean seculares en vez de sacerdotes, esto fué ya algo así como una revolución. Pero no es menos importante que, en gran medida, los principales funcionarios sean también *novi homines*, aventureros cuya actitud ante sus problemas los lleva a simpatizar muchísimo con los propósitos y métodos de la nueva empresa. No debemos tampoco tratar de llevar este hecho demasiado lejos. La disparidad entre el concepto del Estado que los Estuardos contemplan y el de los hombres de negocios resulta en seguida evidente en cuanto aquéllos suben al trono inglés. Con todo, el hecho de que para 1642 los negociantes estén dispuestos a luchar contra la monarquía por el derecho a controlar el Estado es prueba de cuán lejos ha llegado la nueva concepción administrativa. Cosas como el debate sobre los monopolios pronostican ya su carácter en el siglo xvi, y la forma en que Peter Wentworth está dispuesto a usar el Parlamento como plataforma para la expresión de agravios, le hace en cierto modo el predecesor verdadero de Pym y Hampden. Por lo menos podemos decir que para 1600, el Estado ha construido los instrumentos constitucionales necesarios a los propósitos nuevos. El Parlamento inglés ocupa sin duda un lugar aparte. Pero ya funcionan sobre bases nuevas el Consejo del Rey, las Cortes del Rey y los departamentos administrativos. Los ministros del Rey, ya sea William Cecil, en Inglaterra, o, algo más tarde, Sully en Francia, tienen una concepción diversa del todo. Para ellos, tanto el soldado como el aristócrata son subordinados. El hombre de leyes se está elevando a una condición política independiente, en parte porque una creciente significación de la ley nacional le ha dado una importancia nueva, en parte también porque la misma naturaleza del nuevo régimen requiere principios legales y patrones de administración para cuya definición él es el elemento más adecuado. Grande es el contraste entre un canciller como Moro, a principios del siglo, y uno como Bacon un siglo después; en nada corresponden sus respectivos criterios del bien. Uno tiene, con toda su modernidad, los aspectos típicos de un santo

medieval; el otro es el cortesano eficiente en quien el medio personal determina todos los patrones de la conducta. El autor de la *Utopía* no deja de reconocer las pasiones y descubrimientos del Renacimiento; pero buscó subordinarlos a las glorias del ideal católico. El autor del *New Atlantis* es de carácter completamente secular. Es partidario del mundo del futuro; de su franco materialismo, su codicia de poder, su desprecio por el escepticismo, su saludable aceptación del hombre natural. Entre la muerte de Moro y la de Bacon pasa un mundo. La diferencia entre ellos simboliza lo que estaba implícito en la transición.

Los fundamentos de una doctrina liberal, por decirlo así, se establecen en el siglo xvi. Existe una disciplina social cuyas sanciones son independientes del ideal religioso. Hay un Estado que se basta a sí mismo. Una disposición intelectual consciente, quizá un poco inquietamente consciente, de que una limitación del derecho especulativo es también una merma al derecho del poder material. Tenemos un nuevo mundo físico, tanto en el sentido geográfico como en el ideológico. Como el contenido de la experiencia es nuevo también, se requieren postulados nuevos para su interpretación. Su carácter se está ya definiendo en el campo de la teoría social no menos que en los de la ciencia y de la filosofía. Su contenido es material y de este mundo, en vez de serlo espiritual y del venidero. Es expansivo, utilitario, confiado en sí mismo. Pone ante sí el ideal del dominio sobre la naturaleza por razón de la tranquilidad y comodidad que conferirá tal dominio. Es en su esencia el punto de vista de una nueva clase que, con autoridad, está convencida de que puede remodelar los destinos del hombre en forma mejor que en el pasado. Ha apuntado la filosofía sobre la que se propone proceder. En el período siguiente procede sin vacilaciones a su definición más cabal.