

CAPÍTULO V

Los filósofos y los utopistas.

De la filosofía moral en el siglo XVI.—Bacón, moralistas y publicistas: sus opiniones sobre las sediciones y los gobiernos de los Estados.—Un republicano.—La Boëtie.—La *servidumbre voluntaria*.—Los *políticos*.—L'Hôpital y la Noue: doctrina de la tolerancia.—Política científica: Bodín, su genio.—Definición de la república.—Teoría de la familia.—Del derecho paternal.—De la esclavitud.—De la soberanía.—De las formas del gobierno.—¿Cuál es la mejor?—Teoría de la justicia.—Diversas opiniones.—Los utopistas.—Tomás Morus.—Crítica de la sociedad de su tiempo.—Crítica de la propiedad.—Diferencia entre la república de Morus y la de Platón.—El trabajo.—El gobierno.—Campanella.—*Ciudad del Sol*.—Diferencia entre esta concepción y la de Tomás Morus.—Tratado de *monarquía española*.

No es en la filosofía moral, ya lo hemos dicho, donde hay que buscar la originalidad del siglo XVI. Es cierto que hubo en dicho siglo grandes moralistas; es decir, grandes conocedores de la vida y el corazón humano: Erasmo, Rabelais y Montaigne sobre todo, abundaron en observaciones ingeniosas y profundas, y su lectura es indispensable para quienes quieran tratar de ciencia moral. Pero ninguno de estos escritores estableció una nueva doctrina. Montaigne mismo, que es el más filósofo de todos ellos, no es, ó no parece sino un escéptico voluntario. Se goza en recoger y sostener todos los argumentos del escepticismo, pero en

realidad su mayor gusto está en sostener todas las opiniones humanas, sean las que fueren, sin orden ni sistema, y manifestar ingenuamente todos sus pensamientos. Sería comprender mal la gracia y ligereza de este hombre delicioso querer plegarle dentro de los límites propios de las fórmulas de una doctrina precisa. Respecto á Rabelais se puede afirmar que las grandes ocurrencias de su genio grotesco pueden servir «de muy delicado manjar»; no son otra cosa que ingeniosidades atrevidas de un espíritu muy superior encerradas ó veladas en obscenos decires aristofanescos. Erasmo es también un filósofo práctico, lleno de sabiduría y audacia, y es casi un clásico antiguo por el gusto, la pureza y su bella latinidad. Es un gran observador de las locuras de los hombres y un sabio que recoge con amor é interpreta con profundidad los adagios del género humano; y si exceptuamos su querella con Lutero sobre el libre arbitrio, en que defendió la causa de la filosofía, no se hallará en Erasmo el filósofo sabio, sino que lo fué á la manera de Plutarco y Luciano. Yo no trato de rebajar el mérito de estos grandes espíritus ni de negar que sea justa su fama, ni sus extraordinarias disposiciones, ni la influencia que han ejercido en el progreso de la razón y la civilización, influencia quizá mayor que la ejercida por los filósofos sistemáticos, pero en esta extensa historia tenemos que atenernos á las ideas que se resumen en doctrina, y en este sentido es justo decir que la filosofía moral fué poco cultivada en el siglo xvi

Los filósofos especulativos de este tiempo se preocuparon demasiado de renovar el orden de las ciencias filosóficas, para que les quedara espacio que dedicar á la ética. Los Paracelso y van Helmont, los Cardán y Patrizzi, los Telesio, Bruno y Campanella se hallaban henchidos de amor y entusiasmo por las grandes hipótesis antiguas sobre el origen de las cosas: pero ninguno de ellos había venido de nuevo al axioma socrático: *Γνῶθι σεαυτόν*. Rebuscan, imaginan, inventan y traducen; y hacen sobre todo la guerra á Aristó-

teles y á la escolástica. Pero la moral se ahoga en medio del sistema de ellos, si bien no está ausente de todo punto. Ni casi puede considerarse como un tratado propiamente de moral el obscuro y fatigoso tratado de Cardán *de Prudencia civili ó de Sapientia*. Se puede sin duda mencionar una ética de Campanella. Pero esta parte de su filosofía es lo que tiene de menos original y no ofrece tanto interés como su política. No olvidemos, en fin, al escéptico Charrón, que sistematizó las flotantes opiniones de su maestro Montaigne y renovó el pirronismo en tiempo en el cual todas las filosofías de la antigüedad tuvieron su renacimiento y su resurrección. El único filósofo de este tiempo, que se significó por sus particulares puntos de vista en moral, fué el canciller de Inglaterra Francisco Bacón, no ciertamente porque él la haya tratado de una manera sistemática y doctrinal, sino porque sobre las lagunas de esta ciencia y sus nuevas necesidades arrojó algunas de las luces de su genio excelso. Entrevió y predijo la renovación de la ciencia del derecho y se colocó en primera línea entre los moralistas prácticos, por sus ensayos de moral y de política (1). Sin embargo, es más original aún como publicista que como moralista.

(1) Ve la moral bajo dos aspectos: la ciencia del modelo y la ciencia del gobierno ó de la cultura del alma, que llama, en su lenguaje, un poco pretencioso, *la Georgica* del alma (*de Dignit. scient.*, l. VII, c. 1). Esta última ciencia está casi completamente por crear. Sin ella, la primera no es apenas más que una estatua destituida de vida y movimiento. Bacón compara á los moralistas con los maestros de escritura que presentaran buenos modelos y no enseñaran á sus discípulos la manera de coger la pluma y de llevar la mano para que los imitaran. Tres cosas deben considerarse en el tratamiento moral del alma, lo mismo que en el del cuerpo: el temperamento, la enfermedad y el remedio. En el alma humana, los temperamentos son los caracteres y las enfermedades son las pasiones. La ciencia de los remedios no ha sido menos abandonada que las otras dos. ¿Dónde hay que buscar los remedios? En todas las causas que influyen así en el apetito como en

En política, Bacón pertenece á la escuela de Maquiavelo, no precisamente por los principios (los que sostiene el canciller inglés son en general mejores que los del político florentino), sino por el método. Para él la política es un arte más bien que una ciencia: busca preceptos más bien que leyes. Desde este punto de vista de publicista práctico, el pensador inglés se muestra muy ingenioso, y con frecuencia profundo. Sus *Ensayos*, tan justamente admirados, están llenos de pensamientos brillantes y juicios agudos y atrevidos. Merecen señalarse los *Ensayos* que tratan de la nobleza (XIV); de los disturbios y sediciones (XV), de la soberanía y el arte de mandar (XIX); de las facciones y los partidos (XLVII), en todos hay puntos de vista interesantes; pero ninguno tan original é instructivo como el que contiene la teoría de las turbaciones políticas. Aún hoy mismo los hombres de Estado deben consultarlo sobre tan delicada materia.

la voluntad, les atraen hacia el bien y les alejan del mal; por ejemplo, la educación, el hábito, el ejercicio, la imitación, los libros, los estudios, etc.

Respecto á la ciencia que tiene por objeto la justicia universal ó los fundamentos del derecho (*De Dign.* VIII, III), hace nuestro autor censuras á los filósofos y á los jurisconsultos. Los unos dicen, hablando alto, muy bellas cosas; pero están lejos de practicarlas; los otros se ciñen demasiado á la letra de las leyes, y parece que no tienen libertad de juzgar y de hablar. Debe haber un término medio entre estos dos extremos. Bacón no da sino una idea muy imperfecta del tratado que debería componerse según sus principios. El solo punto que trata cuidadosamente es la certeza de las leyes. Este estudio le proporciona excelentes aforismos. «Sin la certidumbre, dice, la ley no podría ser justa. Si la trompeta no produce si no un sonido incierto, ¿quién se preparará para la guerra?» Es necesario que la ley advierta antes de castigar. Condena la costumbre de extender desmesuradamente el sentido de las leyes. «Es crueldad el dar tortura á las leyes, á fin de darla á los hombres». Tampoco quiere Bacón que el sentido de las leyes penales se extiendan, ni menos que se aplique la pena capital á delitos no previstos ó nuevos. Es necesario evitar la exageración en la consecuencia de las leyes. No hay que sacar una consecuencia

Describe primeramente los *pronósticos* de las tempestades políticas: ciertos rumores sordos y vagos, signo de mal contento general; los libelos y los discursos licenciosos se multiplican contra el gobierno, y falsas noticias se extienden por todas partes; el descontento llega hasta el punto de que, como Tácito dice, se reprocha al poder el bien y el mal que realiza. ¿Qué se debe de hacer en tan crítico período? ¿Prevenir los disturbios con medidas severas? No; dice Bacón; «porque si se tiene el valor de despreciarlos, caerán por sí mismos; y los esfuerzos que se realicen por que cesen, les harán más duraderos».

Después de los pronósticos vienen las *materias* de las sediciones; después los *motivos* ó *causas*, y por fin los *remedios*. La materia de las sediciones es de dos maneras: la carestía y el descontento. La carestía es la causa más grave, «pues los peores disturbios son los que provienen del vientre».

de otra; sino que la extensión del sentido de la ley debe limitarse á los casos más inmediatos al mismo. Otro abuso es la retroactividad de las leyes. Es tal, un medio que se debe emplear muy parcamente: «pues no queremos ver á Jano en medio de las leyes». La obscuridad de las leyes, según Bacón, proviene de cuatro causas: 1.^a, acumulación de las leyes; 2.^a, ambigüedad de las expresiones; 3.^a, ausencia del método ó falsos métodos para esclarecer el derecho; 4.^a, la contradicción ó la vacilación de los juicios. Estos diferentes títulos proporcionan al autor consideraciones prácticas llenas de interés que se han usado en jurisprudencia frecuentemente.

En resumen, no se puede afirmar que haya en la obra de Bacón ni una teoría de moral, ni una teoría de derecho en general; y sin embargo ha renovado y refrescado la ciencia moral y ha indicado nuevos caminos á la filosofía del derecho. Ha distinguido unos de otros los problemas morales, y los ha clasificado con acierto y ha concebido una ciencia del derecho natural que sin apoyarse en definiciones y distinciones lógicas, como la escolástica, no caerá sin embargo en el comentario y la glosa, y sabrá reunir la teoría y la práctica, la experiencia y la razón, Bacón fué, pues, en moral lo que en física; no un inventor, sino un promotor; y de él es de quien toma su origen la filosofía moral en los tiempos modernos.

Cuanto al descontento se puede afirmar que la mayoría de las veces es provocado por las deudas y la usura (1). Causas de las sediciones súbitas, relativas á la religión y las costumbres; las infracciones de los privilegios, la opresión general, la elevación de los hombres sin mérito, la instigación de las potencias extranjeras, los ejércitos licenciados de golpe y sin tomarse precauciones, las facciones levantadas por consecuencia.

Resta la cuestión de los remedios que es evidentemente la más importante. Aquí, como en la medicina, el tacto y el genio del médico valen más que los preceptos. Hay sin embargo algunos principios generales: 1.º, para remediar la pobreza y la carestía, desembarazar la marcha del comercio y abrirle nuevas vías; regular la balanza (2), etc.; 2.º, respecto á aplacar el descontento, hay que advertir que éste no es peligroso, sino cuando se sienten dominadas por él todas las clases sociales al mismo tiempo; es decir, los grandes y el pueblo: porque el pueblo no puede nada cuando no está empujado y dirigido por los grandes, ni éstos cuando el pueblo está pronto á obedecerla y sublevarse. Es necesario, pues, manejar hábilmente al pueblo, dejarle la libertad de quejarse, adormecerse en brazos de la esperanza é impedir que se plegue en torno de algún personaje ilustre, que pueda convertirse en su jefe; dividir las facciones, poner en oposición entre sí á los jefes, y, por fin, sofocar las sediciones en su comienzo (3).

(1) Las causas materiales de los disturbios deben cambiar con el tiempo evidentemente; pero siempre serán análogas entre sí. En nuestros días, por ejemplo, no hay casi más causas que la carestía; y la usura no produce los mismos males que en la antigüedad; pero en cambio tenemos ahora las crisis comerciales, la paralización de los negocios, la elevación exagerada del valor de las subsistencias, etc.

(2) *La balanza del comercio* es un viejo prejuicio, rebatido desde la formación de la ciencia económica, desde los tiempos de Ad. Smith.

(3) Ensayos, XIX.

Sobre el papel de las facciones en un Estado, Bacón presenta las observaciones más interesantes y comprobadas por la experiencia. Hace observar que una facción poco numerosa, pero formada por hombres resueltos y convencidos, es más eficaz que otra numerosa, pero moderada; que cuando una facción triunfa se divide al punto en otras dos, y que aquél que no fué sino el segundo en el primitivo partido, se convierte en el primero en el partido dividido. Se ve, dice, hombres que llegados al puesto que desearan, abandonan el partido que les ha elevado, otros que se mantienen entre dos facciones á fin de hacerse empujar hacia arriba por las dos á la vez. Es una falta capital en un soberano, la de hacerse partidario de una facción y venir á ser jefe de partido, como el rey de Francia procedió respecto á *la Liga*. Se dice de Nerón, que manejaba bien la lira; pero que en el gobierno, en tanto ponía su lira muy alta, en tanto muy baja; y nada es tan dañoso al concepto de la autoridad como las variaciones de un gobierno que pasa sin juicio bien madurado de un extremo á otro, manteniendo y relajando alternativamente los resortes de la autoridad (1).

Fácil es de ver que fueron las perturbaciones civiles de Francia las que surgieron á Bacón la mayor parte de sus observaciones sobre el valor de los partidos, las sediciones, el arte de manejar los unos y prevenir las otras. La Francia del siglo xvi proporcionó á la política bastos campos de experimentación y observación, y el espíritu penetrante de Bacón fué en estas cuestiones admirablemente profético. Desgraciadamente no se eleva nunca por encima de un empirismo sin principios. Las ideas de derecho, de libertad, de justicia, parece que nada significan para él; es un psicólogo político; un hábil estratega; habrá él añadido algo al arte de la política, pero no ha hecho nada en pro de los principios.

En oposición, y por contraste con esta política empírica

(1) Ensayos, XLVII.

y puramente práctica, se nos ofrece otra de todo punto diferente: doctrinaria, republicana, estoica, animada por un sentimiento profundo del derecho, pero violenta y declamatoria; que tales caracteres tiene *Servidumbre voluntaria* ó *Contra uno*, obra del amigo de Montaigne, La Boëtie, quizá más célebre por la página admirable que ha inspirado al autor de los *Ensayos*, que por sus propios escritos.

La Boëtie no es ni un protestante, ni un católico, es un joven filósofo enemigo de la tiranía, elocuente revindicador de los derechos naturales. Se reconoce en él la base de esta escuela generosa, pero sin luces, que durante la revolución y después de ella ha hecho tanto mal á nuestro país (1), por la pasión fanática que lleva á problemas tan delicados y complejos como son los de la política, reemplazando el estudio de los mismos con una vaga elocuencia y la ciencia con el odio y la cólera. Digámoslo siempre: nunca ha sido tan legítima la indignación como contra los tiranos bárbaros y corrompidos que fueron los últimos representantes de la casa de Valois, en vista de aquellos males incalificables de los cuales pasaron ya los tiempos. Siempre producirá emoción la lectura de algunas páginas de La Boëtie. La humanidad sería bien pronto oprimida si algunos corazones generosos no estuviesen entre ella para reponer, aunque con algunos excesos, los derechos y los títulos de la dignidad humana sacrificados por los poderes corrompidos.

El sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana, del derecho y la igualdad naturales de los hombres, es lo que constituye la alteza filosófica del discurso de La Boëtie, y que nos permite ver en él, no solamente un hombre del siglo xvi, como era, sino un precursor de los del siglo xviii; ved si no, como, salvo el lenguaje, parece verse un contemporáneo de Rousseau en el pasaje siguiente: «Si hay algo claro y aparente en la naturaleza es que ella, ministro de Dios y gobernadora de los hombres, nos ha hecho á todos de una

(1) No se olvida que habla un francés.—*N. de los T.*

misma forma y, como al parecer, en el mismo molde á fin de que entre nosotros nos conozcamos como compañeros ó más bien hermanos....., por consiguiente, esta buena madre nos ha dado á todos la tierra por morada; nos ha alojado á todos en una misma casa, nos ha dado en una figura común á fin de que cada uno se pueda reconocer en los otros; nos ha dado en común el gran presente de la vida y la palabra para que nos familiaricemos, y fraternicemos unos con otros y de continuo..... no hay que dudar que somos todos libres naturalmente, puesto que somos compañeros, y no puede entrar en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto á algunos en servidumbre, habiéndonos puesto á todos en compañía».

Después de probar que los hombres nacen todos libres é iguales, La Boétie manifiesta que si son esclavos es por que así lo querrán, pues que el tirano es uno sólo y ellos son todos contra uno (1). Les bastará, pues, para librarse, quererlo; para ello ni siquiera necesitan tomar las armas; no tienen más que no querer continuar siendo esclavos: «Si algo les cuesta recobrar su libertad, no precisaré lo que sea ello..... ¡Para recobrar la libertad no se necesita más que desearla; no hay necesidad más que de un simple querer. ¿Se hallará nación en el mundo que la quiera obtener más cara pudiéndola ganar con solo querer?» Esta ingenua solución

(1) No es solamente tal autor, un estoico novel, un filósofo inexperimentado el que se entrega al uso de palabras audaces y amargas contra la autoridad monárquica: el sabio Erasmo mismo, en sus *Adagios*, dirige contra los reyes los dardos de una ironía sangrienta y de una sátira vehemente, donde se encuentra el pensamiento de La Boétie; és decir, *servidumbre voluntaria*: «Compulsad la historia antigua y moderna, dice Erasmo, y apenas hallaréis dos príncipes que por su ineptitud no hayan atraído los mayores males sobre la humanidad..... ¿Y á quién quejarse sino á nosotros mismos? ¡No confiamos el gobierno de una embarcación sino á un experimentado piloto, y el gobierno del Estado le ponemos en manos de cualquiera! Para ser uno cochero,

nos prueba que aquí apenas se trata de otra cosa que de una declamación de escuela, donde, sin embargo, estalla por acá y por allá algún grito generoso y anticipado del porvenir.

Más maduros, más graves, más experimentados son los hombres á quienes se les ha llamado los *Políticos*, y que procuraron, con el más noble patriotismo, formar un partido medio entre los dos partidos extremos, católico y protestante, empujados ambos por el furor religioso á quebrantar la autoridad real y á invocar los principios populares. Entre los políticos, los unos son filósofos especulativos, los otros, hombres de Estado atentos á los negocios de la vida; los unos son católicos, los otros, protestantes; pero todos ellos tienen un doble pensamiento común, á saber: en política, el restablecimiento de la autoridad real, y en religión, la libertad de conciencia. Citaremos solamente como ejemplos de estas escuelas, respecto á los católicos, á l'Hôpital y respecto á los protestantes á la Noue, y, en fin, como político, filósofo y especulativo, al autor de *República*, el célebre Bodin.

Hemos visto que el principio de libertad de conciencia había sido proclamado por la reforma en su origen, que más tarde le había ésta tergiversado como hizo con otras muchas cosas; que el nacimiento de herejías y de sectas, en el

necesita aprender su oficio, *para ser príncipe basta nacer* ¡Ó raza de los Bruto desde hace largo tiempo extinguida, ó rayo de Júpiter, ciego ya ó embotado!» (Véase el adagio *Fons occipitio prior*). Además dice: «De todas las aves, el águila sólo ha parecido á los sabios la verdadera imagen de la realeza: no es hermosa, ni musical, ni buena de comer; sino carnicera, glotona, pérfida, destructora, batalladora, odiada por todos; puede admirar con sus maldades, pero será su malicia todavía mayor». Véase el adagio: *Scabæus aquilam quærit*. Es verdad que en una edición posterior Erasmo parece retractarse porque ha añadido: «Es necesario sóportar á los príncipes por temor á que la tiranía sea reemplazada por la anarquía, que es un azote peor aún».

seno mismo del protestantismo, cambió pronto las ideas del reformador; que el dulce Melancton mismo escribió en defensa del derecho de castigar á los herejes. Que Calvino aplicó este derecho contra la persona de Miguel Servet, y que el célebre Teodoro de Bèze empleó toda su ciencia teológica y su dialéctica, en la defensa de esta misma tesis; que por donde quiera que triunfara la reforma, volvió contra los católicos sus armas. Así es que, salvo la protesta de Castalión (1), no había hecho la cuestión ningún progreso.

Correspondió á algunos espíritus grandes y moderados de esta época el honor de concebir la necesidad de una transacción entre las pasiones furiosas é implacables en que los ánimos estaban divididos por el ardor de las luchas religiosas; la libertad de conciencia no se podía conquistar sino por aquella transacción. No es en los momentos de fe ardorosa y nueva cuando las convicciones se muestran tolerantes; si sus mantenedores son débiles, piden para sí la tolerancia y la condescendencia; pero como triunfen y vean que todo en torno de ellos es mentira, no concederán la paz y la libertad que reclamaran tantas veces para sí. Los partidos religiosos parten siempre del principio de que ellos tienen razón y que están en un error sus adversarios, y no tienen escrúpulo en exigir para sí la libertad y negarla para los otros. Solamente cuando sus luchas amenazan arruinar á los Estados es cuando algunos espíritu más esclarecidos y mejor orientados se preguntan si no es mejor vivir en paz dentro de la diversidad de creencias, que adquirir el predominio de una sola por medio de una guerra sangrienta y de exterminio. Entonces solamente se empieza á comprender que el fin del Estado no es el mismo que el de la Iglesia, que la verdad religiosa no puede ser decretada por la ley, es inaccesible á la fuerza, y que la persecución de los cuerpos es un medio malo para salvar las almas.

Entre los hombres que admitieron primeramente estas

(1) Véase más arriba l. III, c. III.

verdades, tan evidentes para nosotros, pero tan nuevas en el siglo XVI, no ha dejado ninguno tanto renombre como el canciller l'Hôpital. No solamente concibió tales principios, sino que quiso aplicarlos, y lo que sería ya un título de honor para el filósofo, es un título de gloria para el hombre de Estado que, habiendo vivido en la corte más corrompida del mundo, arrojado en medio de las pasiones más furiosas y sanguinarias, pudo conservar la integridad de su carácter y la mesura de sus sentimientos. Los que dicen que l'Hôpital fué un filósofo, pero no un político, por haber querido una cosa imposible en sus tiempos, que ensayó implantar una reforma prematura y demandó sacrificios recíprocos de sus contemporáneos que sólo podría haber establecido el cansancio de luchar, tienen, á nuestro juicio, una idea equivocada de lo que es el estadista. Parece, según ellos, que l'Hôpital debió ser esclavo de las pasiones de su siglo y no haber procurado moderarlas; que él no tenía razón sino á condición de triunfar inmediatamente. L'Hôpital, es cierto, no triunfó, murió poco tiempo después de la Saint-Barthélemy, con el dolor de dejar á su patria presa de los males terribles que él había querido evitar. ¿Cómo sostener que se equivocó? Juzgando por sus principios, mejor quiso morir abrazado á la equidad, vencido, que vivir victorioso con la injusticia, y juzgando por las consecuencias, bien se puede afirmar que triunfó: sus principios fueron los que al fin terminaron las desnaturalizadas disensiones; y se puede afirmar que tal solución no hubiera sido nunca posible si algún sabio con l'Hôpital no le hubiese correspondido en medio de los partidos enemigos, mucho tiempo antes de que la transacción se impusiera por el cansancio de los combatientes.

En una Memoria, de 1570, sobre el *fin de la guerra y de la paz* (1), Memoria compuesta en la desgracia y en el reti-

(1) Miguel de l'Hôpital, *Obras completas* 1824, t.II.

ro, es donde l'Hôpital ha expuesto con la mayor elocuencia sus ideas sobre la unión, la concordia y la reconciliación, de las que es él en esta época el más elevado representante: «El fin de la guerra, dice, es la paz». Pero ¿cómo se obtiene ésta? «Por la *composición* ó por la plena y completa victoria». Manifiesta que la victoria completa no se puede esperar, que los insurgentes, que combaten por su defensa personal y el triunfo de sus creencias, no cederán sino siendo exterminados, que son aún muy poderosos y numerosos, «que la prolongación de las guerras no hará otra cosa que prolongar la devastación y la matanza en esta pobre nación francesa, haciéndola feroz y salvaje sin piedad, reverencia ni respeto alguno», que la guerra civil prolongada, causa «el desprecio y la limitación de la autoridad del rey», que «ya muchos señores contravienen el juramento de fidelidad que le han prestado»; y la mirada penetrante del canciller de Francia adivinó la facción en el partido real.

Si la victoria es imposible ó muy difícil al menos, si no se puede obtener sino por una guerra de exterminio, que introduce la barbarie en las costumbres, el desorden en las leyes y la rebelión por todas partes ¿qué hay que hacer sino transigir y obtener la paz por la «composición?»

Pero se dice «el rey ha sido puesto para administrar la justicia y castigar justamente por la espada á aquéllos que con la espada se han levantado injustamente para turbar su Estado..... Siendo rebeldes como son, son verdaderos miembros podridos que hay que cercenar de cualquier modo y á toda costa». A esta política violenta y furiosa, que es la de Guises, l'Hôpital opone las siguientes palabras humanas y propias de un cristiano: «Así como la medicina tiende á la curación, tiende la justicia á la gloria de Dios y á la comodidad de los hombres, no á la crueldad y á la sangre, á la iujuria y la contumelia de la naturaleza y á la violación del humanitarismo..... Verdad es que hay que cortar el miembro podrido, pero sólo cuando no haya esperanzas de lograr su curación..... Lo contrario sería como el

que enterrara á su hijo vivo por estar enfermo, sin procurar curarle».

Sin tomar partido por la revolución, l'Hôpital excusa á los revolucionarios, á quienes llama siempre «pobres gentes». De ellos dice: «Es la necesidad, la necesidad que es la más justa é inviolable de todas las leyes, la que les ha puesto las armas en la mano; y como son hombres, y no ángeles, no debe extrañar que como hombres (en el corazón de los cuáles se halla grabada por Dios como la primera ley de la naturaleza la de defender la propia vida y la propia libertad, contra la opresión), hayan querido prevenirse y defenderse contra los que quieren arruinarlos y oprimirlos».

Se objeta contra toda buena disposición de inteligencia y concordia surgida en el ánimo de los monarcas, que no es sino una capitulación hecha por éste en favor de sus súbditos: porque, según se dice: «el rey les otorgará condiciones que no hubiesen obtenido de no estar en armas». Pero tales condiciones, replica l'Hôpital, ¿son contrarias á la dignidad del rey, á su poder, á su autoridad? «Si concediéndolas el monarca disminuye alguna cosa sus derechos no se me ocurre contestar, para hablar con franqueza, sino que tal derecho *deja de serlo desde el momento que impide el bien público y es dañoso para el Estado*». De modo que la autoridad real permanece sana y salva. Tal es el principio común á l'Hôpital y todos los moderados, y el que con la libertad de conciencia deberá triunfar á fin del siglo en que nos ocupamos, y terminar la guerra civil. Pero la autoridad de los reyes, no por ser absoluta debe de ser arbitraria, y su derecho no ha de llegar hasta poder arruinar al Estado. Por esto los espíritus mejor templados del siglo xvi y los más devotos de la monarquía, hacían reservas respecto á la ilimitación de los derechos de la misma, y no ponían obstáculo á que concediese de las aludidas condiciones.

Pero ¿en qué consiste esta pretendida humillación del rey ante los súbditos rebeldes, si se aviene á tratar con ellos? ¿Qué les da? Les da libertad de conciencia ó más bien les

deja su respectiva conciencia en libertad ¿Y llamáis capitular á esto?

¿Qué es la libertad de conciencia? La más grande y la más pura de todas las libertades, porque es la libertad «del espíritu y de su parte más divina, la piedad». Adquirida á cambio de esta libertad superior, «es la libertad brutal de los cuerpos y de las acciones humanas, vil é indigna...» Se suele decir que aquella libertad no es sino licencia; pero mal dicho, porque han opinado el buen consejo del rey, así como las fuentes supremas de autoridad que han permanecido firmes á través del tiempo «que era necesario dejar en paz á los espíritus y las conciencias de los hombres, *que no pueden ser doblegadas ni por el hierro ni por el fuego, sino solamente por la razón que domina las almas*». Palabras admirables, de gran atrevimiento y novedad en el tiempo en que fueron dichas, y oportunas todavía hoy respecto á algunos países.

Las ideas de l'Hôpital fueron comunes á muchos hombres eminentes de uno y otro partido (de los que luchaban en Francia), que deseaban la unión, la concordia, el restablecimiento de la paz pública y de la autoridad real y, en fin, la tolerancia religiosa. Tales fueron entre los católicos Etienne Pasquier, los Pithou, los autores de la *Ménippée*; entre los protestantes, de la Noue y Duplessis-Mornay. Pero entrar en el estudio de estos escritores, sería abandonar el estudio de la filosofía por el de la historia. Diremos, sin embargo, algunas palabras de las escritas por de la Noue que representa mejor que ningun otro en el partido protestante, la causa de la imparcialidad religiosa y del realismo.

De la Noue es, como l'Hôpital, un realista. «En verdad, dice, hablando de la autoridad real, yo desearía que saliese únicamente menospreciada, porque hemos vivido más de once siglos bajo tal forma de gobierno, la debemos reverenciar como un poder legítimo ordenado por Dios, ante el cual es culpable quien no rinda á aquél voluntaria obediencia».

cia. Y debemos aún creer que no hay política más propia para gobernar á Francia que la monarquía (1). De la Noue patentiza la admiración que por l'Hôpital siente, llamándole «maestro Catón» (2). Pero el punto más importante sobre que coinciden especialmente estos dos nobles espíritus es el de la libertad religiosa.

El fin de las guerras civiles es el pensamiento que domina en *Discursos políticos y militares* del autor de que venimos ocupándonos. Dichas guerras, dice de la Noue, abren mayor brecha en las costumbres y las leyes en seis meses que las que podrían repararse en seis años. La guerra civil engendra, principalmente, dos males: primeramente multiplica de un modo considerable los epicúreos y los libertinos, y en segundo lugar, hace á franceses salvajes y crueles, de valientes los trueca en tigres (3). Se les objeta á quienes proponen la composición y el acomodamiento, que dos religiones no caben en un mismo Estado. Pero en un mismo Estado se ven vivir juntos los buenos y los malos, el vicio y la virtud, sin que tengan que recurrir á las armas. En el imperio romano los paganos, arios, judíos y cristianos, vivían juntos. El mismo ejemplo ha sido dado por Suiza en los modernos tiempos. Algunos tienen por celo religioso el odio y la venganza que les anima contra los que profesan diferente religión (4). Pero esto es confundir el amor de Dios con el odio al prójimo. Parece estarse dispuestos á creer que un hombre no es de buena conducta si no concuerda con los que le juzgan, en creencias religiosas. «¿Se halla éste fuera de nuestra religión? Pues es un malvado hereje, dirán. Decidle á otros que tal ó cual individuo es papista, y responderán: no vale, pues, nada. ¿Y por qué

(1) *Disc. politiq. et milit* du sieur de la Noue.—En Francisco Forest (MDLXXXVIII). *Disc. I, III*, pág. 28.

(2) *Idem II*, pág. 37.

(3) *Idem. Disc. II*, pág. 34.

(4) *Disc. III*.

los reprocháis así? ¿Por qué tienen una religión diferente de la nuestra? Verdaderamente esta ligereza es muy ligera». No hay una palabra de la cual se abuse tanto como la de hereje; y si se hallasen con que se les había quitado el uso de esta palabra, los rosarios, de la cintura y el odio de su corazón, se quedarían tan admirados como un avaro que hubiese perdido la bolsa». ¡Qué extraña idea tendrán hombres así, de la caridad! ¿No es una gran crueldad ver las almas en inminente peligro y ponerse á maldecir los cuerpos? «No quieren reconocer entre su prójimo á aquéllos de quienes reprueban la religión». Pero el nombre de prójimo corresponde indiferentemente á todos los hombres», por que el género humano está reunido bajo un lazo secreto de comunidad, á fin de que mediante esta alianza los hombres sean incitados á amarse mutuamente. Basta, pues, para que uno sea nuestro prójimo, que sea hombre, en tanto que no nos sea posible deshacer la naturaleza humana y común. ¿Y quién, además, puede ser tan bárbaro que no lleve la imagen de Dios impresa en su alma, aunque sólo sea de un modo vago?» El error de los parisienses consiste en no llamar prójimo sino á sus parientes, amigos y bienhechores. Pero Jesucristo les ha condenado en el ejemplo del buen samaritano. Se trata con los publicanos y los pecadores, y dice que no son los que están sanos quienes tienen necesidad de las medicinas, sino los enfermos. Conversa con los samaritanos y los saduceos, que estaban tocados de herejía: pues que los primeros eran idólatras y los segundos negaban la inmortalidad del alma. Él mismo ha dicho: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos hallarán misericordia». Ahora bien, si después de estos ejemplos y estos preceptos divinos «alguno, manteniendo su odio y propensión á la venganza, quisiera tener algún objeto más familiar y ordinario en que ocuparse, yo le diría: amigo mío, abre los gabinetes de tu alma y de tu corazón, en los cuales, si buscas bien, hallarás demasiada materia, en que ejercitarte, como la ambición, la intemperancia, el orgullo, la

crueledad, la justicia, la ingratitud, la mentira, la mala fe y otros vicios que te espantarán de ti mismo. Decídetes á ello: que el medio de domar los monstruos que tú finges desconocer y que te difaman, es aborreciéndoles. Y entonces sí que tu odio será fructuoso y dulce en vez de atraerte perturbaciones y perjuicios, como cuando lo diriges contra tu prójimo.

A esta política moderada, conciliadora, desinteresada, expresada tan noblemente, se atiende el mejor teorizante político del siglo xvi y de todos antes de él, después de Maquiavelo, el célebre Bodín, del cual *La República* (1), no se puede comparar por la extensión de su objeto y la riqueza de materias que contiene, sino con la *Política* de Aristóteles y *El Espíritu de las leyes*. No tiene el genio analítico ni las profundas visiones que hacen de Aristóteles el primero de los escritores políticos de la humanidad; se pierde en detalles: sus definiciones son confusas, sus demostraciones son con frecuencia superficiales; pero aun con todo tiene una ciencia inmensa, cierto orden, claridad, solidez y justeza, muchas veces fina y otras elevada. Tal libro es una recopilación abundantísima de hechos de todo género. En esta época, en la cual el razonamiento domina todavía en los escritos no obstante la guerra declarada ya á la escolástica, había cierta novedad en las almas, un poco confusas sin duda, pero aún demasiado bien dirigidas para aquel tiempo, por las observaciones, los recuerdos, los detalles históricos, en que la política de todos los tiempos hallará siempre abundancia de instrucciones y de luz para guiarse. Bodín consulta todas las historias, y su libro no tiene semejante, sino en el de Montesquieu, por el número de hechos; pero le falta el acierto en la elección y el espíritu filosófico. Su verdadero mérito y su originalidad están en haber introducido, aun-

(1) Véase sobre Bodín la completa y sabia obra de M. H. Baudrillat, *Bodín et son temps*, cuyo primer capítulo contiene un estudio profundo de las teorías políticas del siglo xvi.

que sin discreción, es verdad, el derecho público y el privado en la ciencia política; más jurisconsulto que tratadista de ciencia política, él tendrá siempre el honor de haber dado á Montesquieu el ejemplo de haber hecho esta unión de la política y el derecho. En fin, Bodín es un político moderado en un tiempo de fanatismo, y además es adversario de Maquiavelo y de sus principios corruptores y, con Platón, defiende la justicia como el más sólido sostén de todas las repúblicas (1).

Se reconoce á cada paso en Bodín la pretensión de distinguirse de Aristóteles y aun de mejorar sus principios. Aristóteles había definido la república diciendo que es «una sociedad de hombres reunidos para bien vivir y felizmente». Bodín corrige así esta definición: Es, dice, una recta gobernación de muchas familias, y la cual les es común á todas con poder soberano» (2). No se debe, según él, hacer de la felicidad el objeto único del gobierno. Una república bien gobernada, puede ser desgraciada ó feliz, sin faltar por esto á las condiciones de una buena república. Sin duda que la vida tranquila y cómoda es la primera necesidad de los hombres; mas para elevarse á algo mejor está la justicia, y para llegar á lo mejor, la vida contemplativa. Tal es el fin último de las sociedades humanas y lo que expresa la voz *Derecho*, gobernación. Aún está más equivocado Aristóteles cuando olvida en su definición los elementos principales de la república, á saber: la familia, la soberanía y los intereses comunes.

Fácil es de ver, con sólo pasar la mirada por los capítulos de *Política* de Aristóteles, que las críticas de Bodín son superficiales é inexactas, y que ha reemplazado con una definición sobrecargada y confusa, una definición breve, simple y clara.

La definición de la familia se relaciona con la de Esta-

(1) Véase el Prefacio.

(2) *República*, l. I, c. I.

do (1): es una recta gobernación de muchos sujetos bajo la obediencia de un jefe de familia, y del cual es propia ésta. Aquí es más grave la divergencia de opiniones entre Aristóteles y Bodín. Éste le reprocha el haber separado la política y la economía, ó la familia y el Estado. Según Bodín, «la familia bien conducida es la verdadera imagen de la república y el poder doméstico es semejante al poder soberano. También es la recta gobernación de la casa el verdadero modelo del gobierno de la república». Tal es también la opinión de Platón y la de Sócrates. Bodín, dice, con razón, que no es el grandor lo que hace la república, sino el establecimiento de un poder soberano, y que el jefe de tres familias es tan rey como el más grande monarca de la tierra. Pero Aristóteles respondería, no con menos razón, que, en efecto, no es el grandor lo que distingue la república y la familia, sino la diferencia de autoridad: la autoridad, siendo natural en la familia y electiva en la república; la subordinación, que constituye el principio de la familia y la igualdad, que constituye el de la república. Bodín establece otras diferencias: la de que la república es el gobierno de lo que es común, y la familia el gobierno de lo que es propio; y critica en este punto, utilizando los argumentos de Aristóteles, la teoría de la comunidad, sostenida por Platón, Morus y los anabaptistas. Pero no ve que él mismo no distingue la familia del Estado, cayendo en estas consecuencias: teniendo el jefe de familia la administración de todos los bienes de ésta, lo mismo debe admitirse respecto al jefe del Estado; la distinción de propiedades no es posible sino con la independencia de las personas, y ésta no existe sino en los sistemas en que se hace distinción entre la familia y el Estado.

Bodín defiende para la familia el mismo principio de autoridad que quiere que prevalezca respecto al Estado. Sostiene con energía el derecho del marido sobre la mujer y

(1) *República*, c. II.

especialmente el del padre sobre los hijos (1). «El padre, dice, es la imagen verdadera de Dios soberano, padre universal de las cosas». Aristóteles había atribuído al padre una autoridad real, Bodín le reconoce la despótica; llega casi á pedir que las leyes le concedan el derecho de vida y muerte. «Por medio de este poder paternal, dice, florecieron los romanos en todo honor y virtud». Este poder aseguraría la buena educación del niño, mantendría la concordia en la familia, impondría á los hijos la obediencia y conservaría en la república la justicia y el respeto á las leyes. Bodín explica la decadencia de la república por el aflojamiento de este severo derecho. Se lamenta de considerar cómo los edictos de los pretores y las ordenanzas de los Emperadores fueron poco á poco sustrayendo á los hijos de la jurisdicción arbitraria de los padres y les dejaron el derecho de disponer libremente de sus bienes, de manera que no restaba en su tiempo más que una sombra de tan saludable poder. A las objeciones que se le podían oponer á la exaltación que preconizaba del poder paterno, él oponía el sentimiento natural de afeción amorosa que el padre tiene para sus hijos; y no veía que solo allí donde aún es bárbara semejante afeción, es también donde se halla en buen predicamento tal derecho.

Bodín no lleva sin embargo su celo por la autoridad en la familia hasta participar de la opinión de Aristóteles sobre la esclavitud (2). Es el primer publicista que ha combatido y refutado el tal prejuicio en los tiempos modernos, y tiene tanto mayor mérito en este punto, cuanto este mal, un tanto disminuído durante la Edad Media, se recrudeció de nuevo en este período, con una especie de furor. «El descubrimiento de América, fué, dice Bodín, ocasión para reavivar la servidumbre por todo el mundo». Sabido es cual fué el efecto de tal reavivación, á qué atrocidades el espíritu de concupiscencia, juntamente con el fanatismo,

(1) *República*, c. III.

(2) *Idem*, c. V.

sumieron á las desgraciadas víctimas de la conquista europea. No era entonces la crítica de la esclavitud un texto de declamación de escuela: era efecto de un objeto vivo y presente, que prestó al lenguaje de Bodin una firmeza y una limpidez poco acostumbradas en tal escritor. Se percibe bien que se hallaba iluminado su espíritu por el sentimiento de una gran verdad. «Yo confesaría, dice, que la servidumbre es un estado natural, cuando viese que el hombre fuerte, duro, rico é ignorante, obedeciera al sabio, discreto y débil, aunque fuera pobre..... Decir que es una caridad loable la de preservar para sí al prisionero á quien se ha podido matar, á querer hacerlo, es sostener la caridad de los ladrones y corsarios que se vanaglorian de haber dado la vida á aquéllos que no han matado..... Respecto á lo que se dice de que la servidumbre no hubiese durado tanto si ésta fuese contra naturaleza, diré que demasiado se sabe que no hay cosa tan cruel y detestable como sacrificar á los hombres, y de seguro que no hay apenas pueblo que no haya hecho uso de aquel género de sacrificios, cubriéndolos con un velo de piedad y durante muchos siglos».

Estas palabras breves y precisas rebaten todos los argumentos que Aristóteles y los jurisconsultos hayan podido presentar en favor de la esclavitud. A continuación de lo transcrito traza Bodin un cuadro, tomado de la historia de odios, guerras civiles y revoluciones nacidas de la esclavitud. Se dice que se podrían hacer leyes para limitar y moderar la autoridad de los señores ó dueños. «Pero ¿quién llevará á delante la persecución del matador de un esclavo? ¿Quién hará que la razón prevalezca, no teniendo en ello ningún interés? La esclavitud, se dice también, disminuye el número de los vagabundos, de los mendigos y los ladrones»: yo digo, por el contrario, que aumentará en diez por uno: porque el esclavo se sentirá impulsado, si puede escaparse, á ser ladrón ó corsario antes que caer de nuevo en manos de su insufrible señor, y más no pudiendo mostrarse á las gentes, por estar marcado, ni poseer bienes. Bodin no

se muestra sin embargo partidario de que los esclavos sean puestos en libertad de una sola vez, como hizo el emperador en el Perú: «Porque no teniendo bienes para vivir, ni oficio para ganarse el sustento y engolosinados con la dulzura y ociosidad de la libertad, no querrían trabajar y se morirían de hambre la mayoría de ellos; pero el medio es, antes de libertarlos; enseñarles un oficio». Bodín pone fin á esta intensa crítica de la esclavitud con estas generosas palabras: «Si se me dice que no es buen dueño sino el que ha sido buen servidor, respondo que es una opinión mal fundada, no obstante su antigüedad; porque no hay nada que transmude y bastardee tanto el corazón noble y generoso, como la servidumbre, ni nada quita tanto la majestad de mandar á otros, como el haber sido esclavo. También el amo prudente dice en sus proverbios «que no hay nada más insoportable que el esclavo transformado en señor».

El último elemento que debe entrar en la definición del Estado es la soberanía (1) ¿Qué es la soberanía? Es el poder absoluto y perpetuo. Después de esta definición, Bodín rehusa con razones el título de soberanos á todos los poderes que solo están conferidos por un tiempo limitado, como el consulado, en Roma, la dictadura, el decenvirato, y á los que siendo ilimitados en relación al tiempo de su ejercicio, pueden ser revocados siempre por el poder mismo que los confiriera. Éstos no son sino guardianes y depositarios, y no poseedores del poder. Cualesquiera que sean los límites ó la extensión de los poderes así conferidos, y de los que hay que dar cuenta en un determinado espacio de tiempo ó simplemente rendirlos, no son más que poderes prestados y no soberanos. La verdadera soberanía es la que da la ley á los súbditos sin necesidad de que éstos le otorguen su consentimiento, y que no está obligada á obedecer sus propias leyes; la indicada por la antigua fórmula usada por los reyes de Francia: Porque tal es nuestro placer. Todo el pueblo

(1) *República*, c. VIII.

debe jurar guardar las leyes y hacer asimismo juramento de fidelidad al monarca soberano, el cual no debe jurar sino á Dios, de quien ha recibido el cetro y el poder. Declarar que el príncipe se haya obligado á prestar juramento al pueblo y á obedecer las leyes, es disminuir y degradar la autoridad soberana y cambiar la monarquía en aristocracia ó democracia. «También el monarca, viendo que se le arrebató lo que le pertenece y que se le quiere encadenar á sus propias leyes, al fin á sí mismo, se dispensa no solamente de las leyes civiles, sino de las de Dios y la naturaleza, considerándolas á todas por igual». Lo que aquí dice Bodín de los monarcas, lo dice en general de toda soberanía, ya sea la del pueblo, ya la de la nobleza: el signo de la majestad soberana es hacer las leyes y derogarlas y no someterse á ellas sino según le plazca.

Bodín analiza con cuidado y exactitud lo que ha llamado signos de la soberanía (1). El primero y más esencial, como hemos visto, es «dar la ley á todos en general y á cada uno en particular, sin el consentimiento del más grande ni del más pequeño». Tal derecho no está limitado por la costumbre. «La ley puede anular la costumbre, y ésta no puede derogar á aquélla». El segundo signo de la soberanía consiste en poder declarar la guerra y concertar la paz. El tercero instituir los funcionarios. El cuarto, la última apelación ó último recurso. El quinto es el derecho de gracia. A estos diversos derechos vienen á agregarse otros varios, tales como el de acuñar moneda, el de confiscación, etc. Tales son los derechos esenciales de la soberanía, los cuales no pertenecen sólo al monarca, sino á todo soberano, rey, pueblo ó corporación de nobles.

Hay tres especies de soberanía ó de república: la monarquía, donde solo uno es el soberano; el gobierno aristocrático en el que ejercen la soberanía el príncipe y los nobles, y el Estado popular, donde es el soberano todo el pueblo, ó en

(1) L, I, c. x.

fin, como dice Aristóteles, uno solo, muchos y todos. Algunos admiten una cuarta forma de gobierno como consecuencia de la mezcla de las otras tres; tal es la opinión de Aristóteles, Polibio, Cicerón y Maquiavelo. Bodín es opuesto á esta opinión (1). «La mezcla de las tres formas de gobierno, dice Bodín, no forma sino una especie particular de república, porque es simplemente el Estado popular. La soberanía es indivisible, no puede repartirse entre el rey, el señor y el pueblo. En este sistema ¿quién hace la ley, signo cierto de la soberanía? Los tres cuerpos del Estado; es decir, todo el mundo: el Estado es, pues, popular. Bodín examina en seguida los ejemplos que se le han presentado de tal mezcla, en su concepto imposible. Lacedemonia era una aristocracia; Roma, un Estado popular; Venecia, una señoría aristocrática. En el gobierno de Francia no ve, con razón, más que una pura y simple monarquía; el parlamento no es, á sus ojos, sino un cuerpo judicial, y los estados una asamblea del pueblo convocada por el príncipe, llamada para presentar peticiones y suplicatorios, y no para gobernar ni hacer las leyes. En resumen, parece evidente que ningún gobierno es una mezcla perfecta de las tres especies de repúblicas, porque de los tres poderes hay en todo caso uno que predomina y absorbe á los otros dos.

Pero cualquier forma que tome la soberanía, es una doctrina constante para Bodín, que no puede nunca elevarse por encima de la justicia y de las leyes de Dios, y así es que dice: «Todos los príncipes de la tierra se hallan sujetos á las leyes divinas y naturales, y no alcanza su poder á contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad divina, haciendo la guerra á Dios, ante cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben bajar la cabeza con sumo respeto y reverencia suma... Si la justicia es el efecto de la ley, la ley es obra del príncipe, y el príncipe la imagen de Dios;

(1) L. II, c. I.

es necesario, por consecuencia, que la ley sea hecha á semejanza de la ley de Dios» (1).

Veamos cuál es, sin embargo, de las tres formas primitivas é inconciliables de gobierno la que Bodin considera ser mejor. Él las compara entre sí por sus mejores aspectos (2). El Estado popular tiene, para él, la igualdad, que es, dice, la nodriza de la amistad; la democracia es de todos los gobiernos el más rico en grandes hombres, en grandes capitanes, en grandes oradores; es, sobre todo, el gobierno en que la república es en verdad cosa pública, porque todo pertenece al pueblo, todo viene del pueblo y todo vuelve al pueblo ó es para el pueblo. En fin, es en esta forma de gobierno donde la ley es soberana señora.

Pero tales ventajas son pura apariencia. Por ninguna parte se ve esa igualdad que sueña la democracia, pero que rehusa la naturaleza. La igualdad en la participación de los honores es contraria á la justicia; la libertad no existe más en esta forma de gobierno; no hay otro donde sea más torturada ni donde el bien público esté peor administrado. Añadid á esto la inestabilidad de la multitud, su ignorancia, el peligro de lanzar á la publicidad los negocios del Estado, la omnipotencia de los magistrados en el Estado popular, y por fin, la majestad soberana degradada y la virtud ausente. La aristocracia cuenta en su favor con mejores razones que el Estado popular. Si en todas las cosas el término medio es laudable, la aristocracia, que es el término medio entre el gobierno popular y la monarquía, es el mejor de los gobiernos. En segundo lugar, el gobierno del Estado corresponde allí á los mejores, por la virtud, la nobleza y la fortuna, y á esto es á lo que se llama aristocracia. En fin, no hay un Estado popular ó monárquico donde no haya que confiar el cuidado de los negocios á un consejo de los más sabios, pues que ni el rey ni el pueblo pueden gobernar so-

(1) L. I, c. VIII.

(2) L. VI, c. IV.

los. De este modo la aristocracia se establece en los Estados mismos que les son contrarios. Pero ¡qué difícil es de hallar el justo medio entre uno y todos, que ni tenga los inconvenientes de la monarquía ni los del Estado pupular! Si es necesario confiar los honores á los más dignos, lo cual es justo, es necesario también confiar el poder soberano al más digno de todos; es decir, á un solo hombre: y si se puede decir que es difícilísimo hallar un hombre bastante discreto para gobernar un Estado, ¿cuánto más difícil no será hallar muchos? La multitud de cabezas causa la división en los gobiernos; el alejamiento del pueblo de los negocios causa la sedición; y no es menos difícil á los señores engañarle con el favor que mantenerlo sometido de por fuerza. La monarquía tiene también, es cierto, sus inconvenientes: el cambio de monarcas, las divisiones por obtener la corona, electiva y aun hereditaria, las regencias, las minoridades y la juventud de los reyes y sus pasiones. Pero á todos estos peligros, menos grandes aún en el Estado monárquico que en el Estado republicano, hay que oponer la ventaja considerable de estar la soberanía en una sola cabeza. No hay soberanía sin unidad. Puede ser cierto que para deliberar sean mejor muchos que uno solo; mas para resolver, para determinar, para mandar, uno solo es mejor que muchos. En fin, la monarquía es natural: pues que bien vemos que el mundo no tiene sino un solo cuerpo y un solo jefe.

La superioridad del gobierno monárquico sobre el aristocrático y el popular, se prueba también si miramos al fin de toda sociedad; es decir, á la justicia, aparte de las leyes y de las penas (1). Aristóteles no distingue más que dos especies de justicia: la conmutativa y la distributiva; la primera se regula por el principio de igualdad y según la proporción aritmética, y la segunda según el principio de semejanza y la proporción geométrica. La primera es propia del Estado popular, donde reina una rigurosa igualdad, y

(1) L. VI, c. vi.

la segunda del aristocrático, donde reina una proporción adecuada entre el mérito y la recompensa; pero la una y la otra de entrambas justicias son incompletas: que en la primera el mérito, y en la segunda la igualdad, son abandonadas y arrojadas al pie, lo cual constituye la debilidad del gobierno democrático y del aristocrático. En el primero los hombres de mérito están confundidos con la multitud, en el segundo los hombres de las masas humildes y oprimidas provocan sediciones y turban la marcha del Estado. Aristóteles aconseja, en fin, reunir las dos proporciones y satisfacer á la una mediante la distribución de los intereses y la reparación de las ofensas, y á la otra por la distribución de los honores. Pero hay una tercera proporción superior á las otras dos, y que comprende á ambas, tal es la proporción armónica, en la cual se entrelazan la igualdad y la semejanza, «como si en un festín un hábil sinfosiarca enlazara gentilmente una persona liviana y alocada entre dos sesudos sabios ó un hombre apacible entre dos penden- ciosos... y, al hacerlo, no solamente evitara la envidia de los unos y los celos de los otros, sino que hiciese que de este orden resultara una dulce y plácida armonía de los unos con los otros y de todos». Esta armonía es la imagen de la justicia en un Estado monárquico, que puede ser simple en su esencia y templado en su gobierno. Porque si bien es quimérico querer reunir tres elementos incompatibles entre sí: la monarquía, la aristocracia, la democracia, es posible en todo caso y aun prudente, que un rey gobierne á la vez aristocrática y popularmente, y modere en la práctica la fuerza de su gobierno, que es siempre tan duro á los hombres.

La monarquía no establecerá la igualdad democrática, porque rehusa la autoridad y la preponderancia entre los súbditos, que dan por resultado el que se reserve á los más dignos y á los más nobles las prerrogativas á que son acreedores. No seguirá tampoco, la monarquía, la mencionada proporción aristocrática, porque esto le atraería la enemistad del pueblo, del cual es el natural sostén; pero protege-

rá á los unos y á los otros y, concediendo alguna cosa á la igualdad, le dará mucho al mérito. Ella conciliará hábilmente y por la fuerza de su autoridad soberana, las más opuestas pretensiones: la justa ambición del pueblo, el justo orgullo de los nobles, y establecerá por todas partes la concordia y la paz.

Tan generosa teoría de la monarquía corona el libro de Bodin. No ha querido mezclar las formas de gobierno, pero ha mezclado los principios, distinción que puede ser aplicada de una manera más general que lo hace, porque no es fácil siempre formar un gobierno mixto, admitiendo, contra la opinión de Bodin, que esto sea posible. Pero sí es siempre posible atemperar una de las tres formas mediante los principios de las otras dos. La aristocracia, por ejemplo, sera pujante y próspera cuando al principio de sabiduría, de superioridad intelectual, del cual recibe su fuerza, asocie el principio de unidad tomado de la monarquía, y que es la garantía de la unión y la seguridad, y el principio de igualdad, que es el derecho y la fuerza de la democracia; es decir, sometiéndose de una parte á un jefe sacado de su seno, como en la monarquía, y de otra, concediendo al pueblo, como en las repúblicas, la libertad y la participación en los honores. En la democracia el principio de gobierno, que tiende de un lado á la libertad y de otro á la igualdad extremas, puede ser templado asimismo por el establecimiento de una autoridad protectora y por la consideración del mérito intelectual y moral. De modo que un gobierno puede ser sabio y bueno juntamente, sea cual fuere su forma esencial, con sólo que se armonicen estos tres principios: unidad, proporción é igualdad.

Después de la teoría de los gobiernos, viene, naturalmente, la de las revoluciones, pues no basta saber cuántas clases de gobierno hay, sino que se ha de saber cómo se forman, cómo se desenvuelven y cómo sucumben (1). Es

(1) L. VI, c. I.

necesario reconocer que Bodín, no obstante haber tratado esta cuestión con mucho cuidado y mucha sabiduría, no ha añadido nada á lo que sobre ella dijo Aristóteles. La enumeración que los dos escritores hacen de las causas de las revoluciones son casi una misma. Se puede ver por el texto mismo que Bodín ha impuesto algunas modificaciones en los detalles, pero no ha establecido ningún nuevo principio.

Otra teoría, cuyo germen también se halla en las obras de Aristóteles, pero que Bodín ha desenvuelto, es la teoría de los climas, que hizo luego célebre Montesquieu, el cual la tomó de Bodín. Éste dice sobre tal cuestión: «Es necesario que el prudente gobernador de un pueblo conozca bien el humor del mismo y su natural, antes de intentar cualquier cosa ó cambio en el Estado ó en las leyes; porque uno de los mayores y acaso el principal fundamento de las repúblicas, es acomodar el Estado al natural de los ciudadanos, y los edictos y ordenanzas á la naturaleza de los lugares, las personas y los tiempos. Aunque dice Balde que la razón y la equidad natural no están limitadas á lugar ni tiempo algunos, hay que distinguir, á saber: cuándo la razón es universal y cuándo es la razón particular de los lugares y de las personas, recibiendo una particular consideración que hace también que se deban diversificar los Estados, conforme á la diversidad de los lugares; á la manera del buen arquitecto que acomoda los edificios al material que halla en los lugares de su emplazamiento». Tal es el principio general. Pero hay que dejar bien sentado que Bodín exceptúa de la acción de los climas la razón universal y la equidad natural, excepción importante y que no han establecido siempre aquéllos que han tratado de la influencia de lo físico sobre lo moral.

Señalaremos, en fin, las opiniones de Bodín sobre la religión. En principio, es de opinión de que sobre la religión no se debe disputar, y á propósito dice lo siguiente:

«Porque todas las cosas puestas en discusión, asimismo

se hallan puestas en duda, y es gran impiedad poner en duda las cosas que cada cual debe tener resueltas y estar seguro de ellas, en tanto que no halla cosa tan clara y tan verdadera que no se oscurezca y quebrante con la disputa.... Y en tanto que los ateos mismos se hallen de acuerdo respecto á que no hay nada que mejor mantenga unidos y firmes los Estados y repúblicas que la religión, y que es el principal fundamento del poder de los monarcas y señores, de la ejecución de las leyes, de la obediencia de los súbditos, de la reverencia hacia los magistrados, del temor de los malhechores y de la amistad mutua entre todos; es necesario tomar precauciones para que una cosa tan sagrada no sea menospreciada y puesta en duda por la discusión; que de este punto depende la ruina de las repúblicas, y es necesario no escuchar á los que sutilizan con razones contrarias».

Sin embargo de rechazar Bodín las discusiones sobre religión (1), no quiere que se emplee la violencia para la conversión de las almas: «Si el príncipe que tenga la seguridad de la verdad religiosa quiere atraer á ella á sus súbditos divididos en sectas, no puede hacerlo, en mi opinión, valiéndose de la fuerza, porque cuanto más violentada es la voluntad de los hombres, más resistente y áspera se hace; sino que debe siguiendo y sosteniendo la verdadera religión, esperar que los corazones y las voluntades de sus súbditos se adhieran á su ánimo sin violencia ni dolor alguno». Cita el ejemplo de Teodosio, y estas bellas palabras de Teodórico, rey godo: «*Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*». Las consecuencias de la persecución religiosa están perfectamente observadas y relacionadas por Bodín: En otro caso, añade, sucederá que aquéllos que son contrariados en el ejercicio de su religión y disgustados de las otras, vendrán á ser ateos, como vemos que suce-

(1) Lo cual, hecho por él, es sostener la indiscutibilidad del catolicismo.—(N. de los T.)

de y después de haber creído las divinas creencias conculcarán las leyes y las magistraturas y se darán á toda suerte de impiedades y malas acciones, lo cual es imposible de remediar con leyes humanas. Es necesario, pues, evitar el mal mayor, cuando la verdadera religión no se pueda establecer..... En materia de tumultos y de sediciones no hay nada tan peligroso como que sean los súbditos divididos en dos opiniones, sea para el Estado, sea para la religión, sea para las leyes y las costumbres; y al contrario, si se hallan aquéllos divididos entre muchedumbre de opiniones: los unos procurarán la paz, y accederán los otros en cosas que no accederían en otro caso». Tales son los puntos de vista, muy liberales por cierto, para su tiempo, que hacen que Bodín aparezca ligado al partido de l'Hôpital y la conciliación.

Todos los sistemas políticos tienen lugar en esta época de gran actividad intelectual y atrevimiento. Desde Platón se ve á los espíritus generosos y aventureros perseguir el pensamiento, no sólo de una sociedad política regular y sabiamente ordenada, sino de un Estado concebido según los principios de la filosofía. Platón había dicho: «Mientras los sabios no sean reyes, y los reyes no sean filósofos, no hay remedio para los males que desuelan al Estado». Él trazó el plan de una ciudad filosófica. Un eminente personaje del siglo xvi, hombre de Estado célebre y uno de los más hábiles escritores de su tiempo, Tomás Morus, toma esta idea de Platón y compone, á su vez, una república ideal.

Un primer carácter distingue la *Utopia* (1) de Morus, de *República* de Platón, y es un sentimiento de humanidad raro entre los antiguos. Platón era muy enemigo de las divisiones y discordias que desgarran los Estados y que desmienten el principio platoniano de la unidad, pero es poco sensible á los sufrimientos de los débiles y los miserables. Lo que busca en su plan de reforma social es cierto orden,

(1) *De Optimo republicæ statu, deque nova insula Utopia*, en 4.º Louvain, y Bâle, 1518. —Publicada por primera vez en 1516.

bajo el cual todo el mundo ocupe el lugar que le corresponde ó que haga cada cual aquello que debe; pero no se preocupa de hallar los medios de hacer felices al mayor número; con tal que todo responda al orden ideal que ha soñado, todo está bien. En la *Utopia* se halla, por el contrario, un sentimiento de verdadero interés en favor de las clases que sufren y de viva simpatía ante los males de la ciudad. Los vicios de la legislación sobre el robo, los excesos de las penas legales, que lejos de hacer disminuir los delitos perseguidos, los exacerban; los defectos de las instituciones protectoras de soldados retirados del servicio é inutilizados por las heridas; el gran número de domésticos entregados á la gandulería en la casa de los grandes señores; la concupiscencia de los ricos, los cuales aún, con el propósito de enriquecerse más, habían convertido la tierra de pan llevar en terreno de pastos, haciendo de este modo imposible la inversión de muchos brazos que, por ello, se disponían para todo género de pillaje; la institución de los ejércitos permanentes, que comenzaban entonces á establecerse en Europa, gravando las cajas de los Estados y provocando de continuo nuevas guerras; las operaciones frecuentes y fraudulentas de los gobiernos sobre la moneda, todos los vicios, en fin, de una sociedad todavía bárbara y corrompida, son combatidos enérgicamente por Morus, y por eso ha merecido el reconocimiento de los filósofos, amigos de los hombres y del progreso de la sociedad.

Se ve además que la idea que principalmente preside en la *Utopia* es la crítica de la propiedad y la descripción, al mismo tiempo, de un Estado en el que todo bien fuera común.

La propiedad, según Morus, engendra la desigualdad: aquélla se distribuye siempre de tal modo que un pequeño número es solamente el que está en la abundancia, mientras que la inmensa mayoría de los hombres queda en la miseria. La dificultad de distinguir lo que es propio de cada uno, da nacimiento á todos los procesos. La propiedad fa-

vorece y vigoriza el número de los parásitos é inútiles para la tierra, de la cual consumen los tesoros, y devoran los frutos del trabajo ajeno, sin trabajar ellos. La desigualdad, la discordia, la haraganería, he aquí los frutos de la propiedad.

No se puede negar que tales ideas son tomadas de Platón. Sin embargo, no obstante la identidad del principio, hay que señalar una diferencia muy honda entre las dos repúblicas de uno y otro autor, respectivamente. La de Platón, compuesta de una Atenas sobre el modelo de Creta y Lacedemonia, es una república filosófica y guerrera. La base de la población es allí la clase de los guerreros, de donde surgen los hombres de Estado. La guerra y la filosofía llenan el tiempo en esta ciudad, ideal de la ciudad griega; el trabajo material, necesario á la subsistencia de la sociedad, está relegado á las dos últimas clases sociales, cuyos individuos no pueden aspirar, salvo raras excepciones, á elevarse hasta las primeras. La república de Platón es una aristocracia fundada sobre la fuerza y la ciencia; está sujeta á una especie de régimen de castas, imitación debilitada, pero evidente, de la sociedad oriental. La república de Morus, más cierta y más equitativa bajo este respecto, no establece diferencia de castas; es verdaderamente la cosa común; todos pueden defender al Estado y gobernarle; no considera al trabajo manual como una causa de rebajamiento é inferioridad personal, sino que por el contrario es el mejor título de honor. En la *Utopia* todo el mundo es agricultor y artesano. Así es como resuelve Morus el difícil problema de la distribución de los trabajos materiales é intelectuales en la sociedad; ha llamado á todo el mundo á una y otra clase de trabajos, y pide que el trabajo sea acompañado siempre de descanso y ennoblecido mediante recreos intelectuales. Así el descanso y el trabajo no dividen á los hombres, como en la antigüedad, en dos clases: la de los ciudadanos y la de los esclavos; el descanso no es sino la recreación del trabajo, que viene á ser el verdadero principio de derecho de ciudadanía, porque es la fuente de

la subsistencia. Sin duda el reparto por igual del trabajo intelectual entre todos los hombres, es una quimera, pero una quimera más cercana de la realidad que la separación artificial de las castas y que el derecho de ciudadanía fundado en la guerra y en la ciencia.

Las dos repúblicas difieren aún por el gobierno. El gobierno, en la *República* de Platón, es aristocrático, yo diría que hasta teocrático, la casta superior se recluta á sí misma en la clase de los guerreros. En la *Utopia* el principio del gobierno es la elección. Ésta da nacimiento á un cuerpo llamado deliberante (Senado), y á una especie de presidente llamado *protophilarca*. Hay allí también dos comicios populares. Esta parte es muy obscura en la *Utopia*, según suele suceder en las obras de este género. Como el autor está convencido de que compone una fantasía, no se detiene en la descripción de detalles. El solo punto saliente aquí es que el origen del poder está en el consentimiento del pueblo. El gobierno de la *Utopia* es un gobierno libre y regular y su república es laboriosa y democrática.

El siglo xvi produjo una segunda imitación de *República* de Platón; más semejante aún á su modelo. La *Utopia* de Morus, salvo la comunidad de bienes, representa muy bien la imagen de la república de Occidente y se parece á los Estados modernos. *La Ciudad del Sol* (1), del monje Campanella, es un fiel reflejo de la *Utopia*; pero inspirada á la vez por el recuerdo de *República* de Platón y por el espectáculo que ofrecían los conventos católicos. La *Utopia* es una república popular, *La Ciudad del Sol* es en rigor una república teocrática. Campanella concibió el gobierno de la ciudad sobre el modelo de la Trinidad filosófica, que es, como se sabe, el principio de su metafísica. La cúspide del Estado es el Sol ó el Metafísico, especie de pontífice supremo que posee la ciencia universal y una soberanía absoluta. Corresponde en metafísica al Sér ó substancia primera.

(1) *Civitas Solis*, en 12.º Utrecht, 1643.

Bajo las órdenes de este magistrado soberano, tres magistrados, supremos también cada uno en su esfera, gobiernan de una manera absoluta. Estos tres ciudadanos se llaman, con nombres tomados de la metafísica, poder, amor y sabiduría. El primero cuida de todo lo referente á la guerra y la defensa; el segundo, de todo lo que tiene relación con el desenvolvimiento de la especie; el tercero, de todas las ciencias, las artes y la educación. En *La Ciudad del Sol*, la comunidad tiene un carácter más extenso que en la *Utopía*. En ésta, solo la propiedad es abolida; en la otra, más consecuente, la familia, que hace necesaria la propiedad, es suprimida. Campanella, como Platón, demanda, con la comunidad de los bienes, la de las mujeres y los niños; somete al cuidado de los magistrados las relaciones más naturalmente libres de la especie humana; suma á una policía curiosa y tiránica los sentimientos más íntimos, y desconoce los derechos del corazón y la dignidad de las afecciones, sujetando la unión de los sexos á una reglamentación minuciosa. ¡Extraño sistema, bien digno de la imaginación de un monje italiano y cautivo durante veintisiete años allí donde el matrimonio es vigilado como el libertinaje y donde el amor es una especie de gran inquisidor!

No es solamente en *La Ciudad del Sol* y en una tierra imaginaria donde Campanella soñó sus utopías. Imaginó otra para el mundo real donde vivimos y para el gobierno de Europa. Esta utopía, renovada de la Edad Media, no era sino la monarquía universal de España sustituyendo á la de Germania y puesta al servicio del papado.

Para terminar nuestro estudio sobre el siglo xvi, y antes de ocuparnos en los trabajos de los escritores del siguiente, dedicaremos algunas líneas á decir la participación que el espíritu de aquel siglo ha tenido en el progreso de la ciencia política y en la educación de los Estados.

Lo primero que salta á los ojos en este significadísimo siglo, es la variedad, la elevación y el atrevimiento de las especulaciones de todo género mantenidas en él. Sin salir

de nuestro objeto diremos: véase de una parte la política protestante, solicitada por las necesidades dimanantes de la causa religiosa, provocar todos los problemas, emplear todos los métodos, la historia, el razonamiento, la autoridad bíblica y sostener, en fin, entre sus consecuencias, los más audaces principios de la soberanía popular; véase la política de los católicos removiendo los mismos problemas con igual atrevimiento y á veces aventurándose más; véase á los políticos conciliadores establecer los principios de la monarquía templada uniéndolos á los de la libertad de conciencia; á los utopistas, en fin, poner en cuestión los principios esenciales de la sociedad y fantasear, los unos en libros ingenuos y quiméricos, y los otros con las armas en la mano, formas desconocidas de organización social. Tantas especulaciones diversas y contrarias constituyen un monumento científico, bastante superado luego, es verdad, pero muy extraordinario en relación al tiempo en que se produjo. En aquella obra de conjunto todas las cuestiones de la política están tratadas con una erudición insuperable y una rara solidez. Todo lo que se ha tratado y es objeto de estudio en los tiempos modernos, se halla discutido y debatido en este siglo admirable: propiedad, esclavitud, libertad política y, sobre todo, libertad de conciencia. Comparad el campo de discusiones, de querellas y combates de todo género de este siglo con el de la Edad Media y el del siglo xv, aparte Maquiavelo; y aun éste puede conceptuarse ya hombre portador del espíritu del renacimiento y figura precursora y primera de los tratadistas del siglo xvi.

Pero si todas las ideas de los tiempos modernos tienen su aparición ó rudimentario desenvolvimiento en el siglo xvi, están allí confundidas las unas con las otras, indiscretamente mezcladas, y además ellas no son apenas más que esbozadas. Es una lucha preliminar que proseguirá y se regulará en los siglos siguientes. Las doctrinas se mostrarán entonces con su verdadero carácter. Éste será el lugar á propósito para estudiarlas y juzgarlas.

Pero sin entrar á apreciar ahora las doctrinas que hallaremos más tarde en toda la fuerza y brillantez de sus principios, debemos aquilatar cuál ha sido efectivamente el resultado de este gran movimiento intelectual.

El siglo xv ha introducido en la ciencia dos grandes ideas: la libertad política y la libertad religiosa; y estas dos ideas son debidas al protestantismo. Se ha impugnado con frecuencia esta verdad, y es necesario explicar en qué sentido se la debe admitir.

Nosotros lo hemos dicho ya, la Edad Media, fuera de una sola cuestión, la lucha entre el poder espiritual y el temporal, no tuvo sino reminiscencias de fórmulas frías y muertas, de tesis incoherentes y mal definidas. Parece que en aquel tiempo no había más que dos personajes en el mundo: el papa y el emperador. El pueblo era el precio del triunfo en la lucha de entrambos. En el siglo xvi fué cuando este nuevo actor apareció en escena. Esta es la novedad de tan gran época, que rompe resueltamente con la Edad Media y camina hacia el espíritu moderno.

Ya hemos tenido ocasión de apreciar lo que respecto á la libertad de conciencia podía pensar la Edad Media. El derecho de matar á los herejes era derecho común incontestable; y nada más admirable que ver en el siglo xiv, que un jurisconsulto olvidado, Marsilio de Padua, hace un alegato en favor de la libertad de conciencia.

Si, por el contrario, procuramos recoger las ideas dominantes y la verdadera novedad del siglo xvi, hallaremos en primer término la resurrección de las doctrinas democráticas; tal es el acontecimiento más relevante de aquel siglo. La democracia aparece allí por doquier: en la erudición, en la teología, en la utopía. Católicos y protestantes rivalizan en temeridad democrática. La idea de la superioridad del pueblo sobre el rey, vino á ser un lugar común hasta entre los partidarios de la realeza. Sólo á fines del siglo, y cuando tales ideas nuevas hubieron producido los mayores excesos, fué cuando cierto número de espíritus elevados vol-

vieron á sostener en su pureza las doctrinas monárquicas y comenzó la lucha que había de fomentarse y extenderse durante los dos siglos siguientes.

No se puede negar que la idea de la libertad de conciencia sea una concepción del siglo *xvi*, pues ¿dónde se halla tal idea sostenida, exceptuando á Marsilio de Padua, en el siglo *xiv*, sino en los autores del *xvi*, tales como l'Hôpital, Noue, Pasquier, Bodín, Mornay, etc?

No creemos que en este siglo fuesen resueltos definitivamente los dos problemas que hemos afirmado serle peculiares. Sino que los estableció y entrevió sus principios fundamentales. Esto es únicamente lo que sostenemos.

Pero ¿es cierto que al protestantismo es á quien se debe esta novedad y este progreso? ¿La Reforma no entrañó las doctrinas más cambiantes y más contrarias? Llamando al poder en su ayuda, cuando en ello encontraba ventajas; á la libertad, cuando le faltaba el poder; opresora juntamente con los fuertes; sediciosa al lado de los débiles, invocó todos los principios y no creó ninguna. Cuanto á la libertad religiosa, se debe recordar que la reforma no fué menos perseguidora de los herejes que la misma Inquisición, y que el libro que más violencia contiene contra la tolerancia, obra es de un protestante.

No es ahora el oportuno momento de examinar lo que históricamente ha sido el protestantismo, lo que ha hecho y lo que ha querido. Dejamos esta compleja cuestión á los historiadores, más competentes para resolverla. Además, los intereses particulares del protestantismo no importan al objeto de esta obra; lo que nos corresponde es fijar la relación necesaria de las ideas, el movimiento de las doctrinas. ¿Quién puede negar que los protestantes hayan sido llevados por la necesidad de vivir y sostenerse en aquellos países donde no fueran los dominadores, á discutir el derecho de gobernar y á escrutar los orígenes del gobierno? ¿Quién podrá sostener que Hotmann, Lanquet, Buchanan

Knox y otros menos célebres, no hicieron surgir de la sombra esta doctrina de la soberanía popular, que estaba amortajada entre el polvo de las escuelas ó sirviendo de máscara á las teorías absolutistas de los jurisconsultos y á las ambiciosas pretensiones de la teocracia? Que los protestantes adoptaron otros principios cuando ello les tuvo cuenta, es una contradicción que les distingue, y que no contradice el hecho principal que de ellos afirmamos, y además no es tal contradicción. Las necesidades de su causa religiosa eran las que les conducían á buscar el apoyo de las libertades populares, y cuando estas libertades les eran inútiles, cuando su causa obtenía del poder mismo apoyo y protección, se inclinaban hacia él y no solicitaban otras ayudas. Pero sus adversarios entonces recogían el guante. Los principios democráticos cambiaban de partido; á decir verdad, no eran sino un arma y un instrumento al servicio de pasiones irreconciliables. Pero no pudiendo subsistir, y siendo vencidos en un país se transportan á otro. Así fué como pasaron por Holanda, Escocia, Inglaterra y América, para venir luego á Francia, de donde habían partido.

Así se puede afirmar de la libertad de conciencia. Los protestantes la reclamaban y la rechazaban alternativamente, obedeciendo para ello al fanatismo ciego y absurdo de los partidos. Pero del choque de este fanatismo con otro, surgió el reconocimiento de la necesidad de una transacción. El protestantismo proporcionó la ocasión de establecer este tratado de paz, que consagró el derecho de establecer creencias religiosas diversas en un mismo Estado; derecho nuevo, desconocido en la Edad Media, y que es el honor de las modernas sociedades. Añadamos, en fin, que fué en los Estados protestantes, á saber: Holanda y las colonias americanas, donde los principios del mundo moderno fueron aplicados por primera vez.

Este es el siglo xvi, y sin dejar de reconocer su parte de errores y extravagancias, no podemos menos que estar con quienes lo defienden. El siglo que dió tan terrible golpe á

la Edad Media, no puede dejar de sernos amable. El renacimiento del espíritu antiguo; la renovación de la fe religiosa, lo mismo en los católicos que en los protestantes; el ardor en las investigaciones y los descubrimientos; la pasión de la libertad, mejor ó peor entendida, todos estos hechos y mil más, hacen de este tiempo uno de los más originales y poderosos de la historia. Nosotros, que nos inclinamos á creer que las sociedades modernas siguen un camino seguro y que irán mejorando y esclareciéndose de día en día, amamos el siglo xvi y le envidiamos en parte su entusiasmo y sus austeras convicciones.
