

LOS FINES DEL ESTADO

1. LEGITIMIDAD Y EFICACIA

Existe una relación de eficacia entre el *poder* y la *legitimidad*, no obstante sea ésta una relación del Poder con cierto sistema de valores. La legitimidad es también, pese a su naturaleza valorativa, un elemento de hecho del Poder, porque la obediencia que éste procura está en función de la legitimidad que el grupo subordinado reconoce al grupo que manda. Precisamente la importancia atribuida a este aspecto de la legitimidad es lo que distingue una orientación metodológica institucionalista del análisis llamado realista, maquiavélico, o cínico, como hoy prefieren decir ciertos autores. Conveniría establecer algunas referencias doctrinales a este propósito sólo para que la exposición, y sobre todo el método seguido, se tornen más claros.

Se supone admitida la distinción entre la *legalidad*, relación del Poder con la ley, y la *legitimidad*, pareciéndonos que ésta tiene como criterio más general y permanente el de la vinculación del Poder a los fines que el grupo político, como sociedad global, considera valiosos. Depende, por tanto, del *sistema de creencias* del grupo, de su *ideología* o de la *idea institucional*, conforme el punto de vista que se prefiera. Cada modelo político presenta un *sistema de creencias* que traduce el denominador común o *finalidad institucional* que explica la permanencia del grupo, a pesar de la lucha interna de las facciones. Estas, a partir del núcleo central, ensanchan sus opciones, definiendo las divergencias que no afectan el sentimiento de la unidad fundamental. Cuando ese sentimiento del denominador común se pierde y se habla del Poder en *tercera persona* (*ellos, los que mandan, la metrópoli, los colonizadores, los blancos, etc.*), es que la *legitimidad* tiende a la desaparición, por mucho que se mantenga la *legalidad* del Poder. Ahora bien: en todas las instituciones, y por consiguiente, también en el Estado, existe una evidente relación entre la *legitimidad* y la *eficacia del Poder*.

La legitimidad es más importante para el Poder que la legalidad, porque la obediencia es más rápida y más generalizada cuando la legitimidad está supuesta en el Poder. Más justamente porque la legitimidad depende de la vinculación a los fines considerados valiosos por los que obedecen (*sistema*

de creencias o ideología), el ensanche de la base de la legitimidad también puede implicar una reducción de la eficacia del Poder. Esta reducción resulta simplemente de que la búsqueda de una legitimidad aumentada se traduce en buscar denominadores comunes, lo más vastos posibles para todos los grupos, estratos y secciones de población que integran el modelo político. Cuanto más general fuere el denominador común, menos lugar puede haber aún para valores, intereses y objetivos que tan sólo sean adoptados por sectores restringidos de la sociedad, los cuales pueden caminar hacia la desobediencia. El Estado demo-liberal, partidario del *laissez-faire*, sólo pudo pretender transformar al *pueblo* en soberano en sentido racionalista, justamente porque ello suponía no tomar partido por ningún interés, anunciando garantizar tan sólo un cierto orden (1).

Sencillamente no creemos que esta cuestión de la densidad ideológica del Estado —la cuestión de saber cuál es la dimensión ideológica aceptable o excelente para la eficacia del Poder— pueda tener una respuesta uniforme, válida para todos los tiempos y modelos políticos. Los clásicos fines del Estado, *conservación, justicia y bienestar*, todos ellos comprendidos en el *bien común*, son categorías abstractas, que sólo adquieren sentido frente a cada modelo político concreto, situado en el tiempo y en el espacio. Esta circunstancia permite comprender que la respuesta a la cuestión de la legitimidad —entendida como vinculación a los *finés de la institución*, a la *ideología política*, al *sistema de creencias*— varía también en el tiempo y en el espacio para cada modelo político. Teniendo en cuenta que la respuesta puede y debe variar, también se acepta inmediatamente que el problema de los tipos de regímenes políticos no puede dejar de estar ligado a la coyuntura de cada época y modelo político o, en una fórmula breve, a la *constitución social* (2).

(1) En los regímenes *pluralistas*, el control de la legitimidad pertenece a las cámaras políticas (Parlamentos, Senados, Congresos) y el control de la legalidad pertenece a los tribunales. En los regímenes *monistas* apenas existen por regla *órganos de consagración de la legitimidad*, pudiendo mantenerse o ser incluso fundamentales los *órganos de control* de la legalidad. El Estado nacido de la revolución suprime muchas veces el control de la legitimidad, pero no el de la legalidad, porque la ley es apenas un instrumento del Poder y éste tiene interés en que sea respetada.

(2) El problema de la *densidad ideológica* del Estado se hace patente en todos los instrumentos de las ideologías, en todas las fases de la lucha por la *adquisición, manutención y ejercicio del Poder*. Los *Gobiernos de coligación*, las *uniones sagradas*, los *compromisos parlamentarios*, los *emparentamientos electorales*, las *confederaciones y federaciones de partidos* y, por otra parte, las *depuraciones*, las *cisiones*, las *secesiones*, son fenómenos ligados directamente con el problema de la relación entre la legitimidad y la eficacia del Poder. En Francia, por ejemplo, el problema lo plantea hoy la llamada federación de izquierdas (GASTON DEFERRE: *Un nouvel horizon*, París, 1965). El problema ha sido enfrentado también por MITTERAND, MOLLET y ROCARD.

2. LOS FINES DEL ESTADO Y LAS VARIANTES DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS

La necesidad de tejer algunos comentarios sobre los regímenes o sistemas políticos se deduce de que así puede ser más fácil comprender la problemática de los fines del Estado y, por consiguiente, de la legitimidad, como explicamos antes. En primer lugar, obsérvese que, siendo más corriente la expresión *régimen político* que la expresión *sistema político*, quizá sea preferible usar esta última, aunque no haya el menor interés en autonomizar el sentido de cada una. La expresión *régimen político* es muy común en los estudios de Derecho político y asaz comprometida con la visión de norma propia de dicho punto de vista, naturalmente siempre referido al Derecho constitucional o a la constitución como texto jurídico fundamental. Se insiste en que el punto de vista de la ciencia política es diferente, porque la constitución política es apenas un elemento que ayuda a analizar y definir la *imagen que pretende* el Poder que tengan de él; la *imagen* que el Poder juzga útil divulgar para la realización de sus fines. Pero la constitución social, en el aspecto que traduce el fenómeno político estatal, esto es, de unos que mandan y otros que obedecen, puede subordinarse a una *estructura o ley social* que no posea ninguna relación con lo que se dice en la constitución política, entendida como texto jurídico fundamental. Quizá por eso, Talleyrand aconsejaba que las constituciones políticas deberían ser tan vagas que en ellas tuviese cabida todo cuanto se pretendiera.

Cual fue subrayado por Samuel Beer, este concepto de sistema político contempla el mecanismo político desde un punto de vista funcional, esto es, lo examina como *estructura, con determinada función en la sociedad global*. Se trata de un punto de vista importado de la biología, aunque sin dependencia del punto de vista sociológico que pretendió asimilar el régimen de la sociedad al régimen de los organismos vivos. Mas el concepto operacional del sistema pretende expresar la idea de interdependencia y de función. De interdependencia de un conjunto de órganos, o estratos, o personas, cuyas actividades concurren en el sentido de formular decisiones obligatorias, y de función, en la medida en que esta actividad se inserta en el complejo que traduce el concreto modelo político. El concepto operacional de sistema político que queda indicado, implica la referencia simultánea de la *sede del Poder*, de la *forma del mecanismo político* y de la *ideología orientadora*, en que están comprendidos los fines del Estado. Es metodológicamente útil el examen de cada variante por separado, con la condición de no olvidar la unidad funcional de todas.

El punto de vista realista de la ciencia política exige en este problema un esfuerzo de comprensión. Es propio del normativismo recurrir a una ley, eventualmente la constitución política, para alcanzar la noción de régimen político. Este estudio de la forma, que apenas interesa realmente a la ciencia política en la medida en que permite definir la *imagen que el Poder desea radicar en la sociedad*, no debe dar lugar a confundir el sistema o régimen político con la definición legal o constitucional. Semejante investigación tiene la mayor importancia para comprender la *imagen que el Poder juzga necesitar para hacerse obedecer*, pero no corresponde necesariamente a los hechos. Por ejemplo, pretender que la definición constitucional de la U. R. S. S. expresa realmente el sistema o régimen político que en ella vigora, no puede ser sino engañoso. El punto de vista realista implica que, al intentar establecer *modelos generales y formales* de regímenes políticos, no se pueda concluir más que por la indicación de una *sede aparente del Poder*, esto es, por la indicación de aquello que el Poder desea que se piense que es su sede. Existe en la U. R. S. S. una organización que se llama *partido*, pero es obvio que sería erróneo querer asimilarla a lo que se llama un partido en los regímenes pluralistas o, más rigurosamente, no se puede entender ese partido sin tener presente que le falta la competición pluralista. Por otra parte, sería ilusorio concluir por la lectura de los textos constitucionales de la U. R. S. S. que la sede real del Poder es cualquiera de los altos órganos en ella definidos, especialmente el *Soviet Supremo*. No obstante, y pese a los cambios operados en la dirección del Estado soviético, que nos muestran además de las mudanzas de personas una mudanza en la jerarquía de los intereses predominantes, la *forma* fue mantenida, porque la *imagen* que el Poder pretende divulgar y le interesa es exactamente la misma.

La revolución procura asimismo mantener la *forma* en la medida de lo posible y siempre por la misma razón: así ocurrió en el caso del Brasil y aconteció en el caso de Grecia (1967), (3), lo que demuestra que se trata de una técnica del Poder independiente de la latitud. Cuanto ocurre en los regímenes pluralistas corresponde a lo que sucede exactamente en los regímenes monistas, pudiendo decirse que *el Poder circula dentro del modelo político, pero tiene tendencia a mantener la forma exterior*. La experiencia británica, conforme la describe, por ejemplo, el doctor Eckstein (4) muestra el *consensus* de las orientaciones partidarias dominantes sobre la *forma*, siendo evi-

(3) El anteproyecto de la Constitución brasileña anunciado por la revolución está publicado en *Estudos Políticos e Sociais*, 1966, núm. 3, págs. 1148 y sig.

(4) *The British political system, in Patterns of Government*, 2.^a ed., Nueva York, 1963. La expresión *establishment*, frecuentemente usada por los analistas sajones, se aproxima al sentido operacional del régimen o sistema político aquí definido.

dente, sin embargo, que la sede del Poder muda radicalmente según sea el partido que lo detenta, y, por tanto, es evidente también que muda radicalmente el régimen.

Cuando decimos que muda radicalmente el régimen, aunque se mantenga la forma, naturalmente se pretende tener en vista el referido concepto operacional de régimen que parece poder filiarse en larga tradición doctrinaria y que comprende la forma, la sede del Poder y la ideología.

Recuérdese la entusiástica descripción que hizo Polibio de la constitución romana en el siglo III. La excelencia de la constitución resultaba, en su opinión, de haber sido combinados, en la secuencia del pensamiento griego, los principios monárquicos, democrático y aristocrático, solución por la que se batió Cicerón sin éxito. Polibio escribió: *Las tres formas de gobierno de que hablamos anteriormente se encuentran amalgamadas en la Constitución romana, y la parte de cada una de ellas estaba calculada tan exactamente, todo estaba en ellas tan equitativamente combinado, que nadie, incluso entre los romanos, habría podido decir si se trataba de una aristocracia, de una democracia o de una Monarquía. Esta indecisión era, por otro lado, muy natural. Examinados los poderes de los cónsules, se habría dicho que era un régimen monárquico, una realeza; juzgada por los poderes del Senado, era, por el contrario, una aristocracia, y, en fin, si se considerase los derechos del pueblo, parecía que era pura y claramente una democracia»* (5). La excelencia de esta constitución, que entusiasmó a Polibio y a Cicerón, sólo encontró reproducción o cuando menos equivalente, en Inglaterra. Pero fue, según suponemos, un modelo que tuvo por base la teoría de la división de los poderes de Montesquieu, estudioso de la historia romana.

En el fondo, se trata de encontrar una *forma* que permita, sin reforma, la modificación o transferencia de la *sede* efectiva del Poder político y la eventual alteración ideológica. Conforme el predominio efectivo de los intereses y de los grupos o estratos a que tales intereses pertenecían, así podría pasar la *sede efectiva* del Poder hacia uno de los órganos referidos: Cónsules, Senado y Pueblo. El predominio de cada una de las instituciones correspondería a la ascensión respectiva de los intereses en competición, y a su mudanza de situación relativa en la constitución social. La manutención de la *forma* satisface el deseo del Poder de definir determinada *imagen* que permanece y es elemento de su capacidad o eficacia, sin impedir la circulación del Poder o alteración de la sede del Poder efectivo. *Por consiguiente, cuando se habla en sistema o régimen político, no se habla de la forma, eventualmente invariable, pero sí de la estructura y dinámica efectiva del aparato del Poder,*

(5) IN LEON HOMO: *Las instituciones políticas romanas*, Barcelona, 1938.

variable en cada modelo y en cada coyuntura, y comprendiendo la sede, la forma y la ideología.

Considerando que el Poder es la capacidad de imponer la obediencia, y que la obediencia es la conformidad con las decisiones del Poder, *el Estado debe ser funcionalmente entendido como un sistema que produce decisiones indiscutibles o, si se prefiere, irresistibles. El sistema o régimen político será de este modo, y fundamentalmente, la estructura y dinámica de los responsables en la elaboración de las decisiones.* Que esta estructura y dinámica se repita en más de un modelo político, es lo que nos permite enunciar, por comparación, la existencia de tipos de regímenes o sistemas políticos. Por todo esto, el llamado *análisis procesual de las decisiones políticas* parece el método más aceptable para averiguar la estructura política real de cualquier modelo político. La mayor dificultad del método reside en que, deseando el Poder transmitir y grabar cierta imagen, torna muchas veces inaccesible al investigador el conocimiento del proceso real y de los verdaderos responsables. No obstante, se puede admitir que la pluralidad de las experiencias examinadas permitirá suplir las dificultades del método. Sólo que la definición de los regímenes políticos no tienen sentido sin la consideración simultánea de la sede, de la forma y de la ideología que anima al Estado, el cual, por definición, engloba la pluralidad de intereses o fines que el Poder sirve. El hecho de la *polivalencia del Poder* no impide que él apenas haya sentido en función de esos fines, según el punto de vista institucionalista, aunque la polivalencia del Poder signifique que él propio puede alterar su definición ideológica.

3. RELACIÓN DE LAS VARIANTES

Todo esto ayuda a poner en evidencia que la doctrina política puede abordar el problema en causa, o desde un punto de vista *utópico*, o desde un punto de vista *positivo*. En el primer caso, *ya diseñe modelos apriorísticos con la verdadera naturaleza de utopías, ya sencillamente discuta en abstracto la relativa bondad de un determinado número posible de modelos (Monarquía, República, aristocracia, etc.)*, se sitúa en un punto de vista filosófico que puede alejarse de la realidad y de lo posible todo cuanto el autor considere exigible por su escala de valores; en el segundo caso, el examen se hace a la vista de modelos concretos, y la reducción a tipos se realiza teniendo en cuenta la naturaleza conjunta de los sistemas, y por consiguiente, la relación entre la forma, los fines y la constitución social en que se inscribe la sede del Poder. Quizá sea ventajoso ejemplificar la

evolución del punto de vista para captar mejor lo deficiente que es el examen sólo en función de cualquiera de los elementos apuntados, y también para comprender la evolución de la problemática de los fines del Estado, que está hoy tan enteramente ligada a la doctrina del apaciguamiento ideológico con la problemática del Estado universal, con la oposición entre las sociedades industrializadas y las sociedades agrarias (6).

Aristóteles, en su *Política*, se basó en el examen de un gran número de Constituciones de las ciudades. Su conocida clasificación de regímenes políticos respondía a una pregunta que era la de saber cuántos ejercen el Poder: *si todos, si algunos, si tan sólo uno*. Era el problema de la forma. Llamó *Monarquía* al régimen donde el Poder está ejercido sólo por uno; llamó *aristocracia* al régimen donde el Poder es ejercido por algunos, y llamó *democracia* al régimen donde el Poder está compartido por todos los ciudadanos. Consideró también los regímenes mixtos (cuya excelente combinación elogia Polibio al examinar la Constitución romana), mas su siguiente contribución importante fue la de *relacionar el Poder con los fines seguidos por sus detentores*, sometiendo los regímenes a una clasificación valorativa extremadamente discutible como todas las valoraciones. Por eso señaló a cada una de las formas referidas una alternativa valorativa, según los detentores del Poder se mantuviesen fieles al interés general o no. La *Monarquía* degeneraría en *tiranía*; la *aristocracia*, en *oligarquía*; la *democracia*, en *anarquía*. Aristóteles culmina en una filosofía, ya que levanta la cuestión de saber cuál es el régimen más de acuerdo con la naturaleza del hombre, queriendo decir con la expresión *naturaleza del hombre que éste tiene una finalidad propia y una vocación* (7).

La pretendida validez universal de la clasificación de Aristóteles fue claramente puesta en causa por Montesquieu en *L'esprit des lois* (8). También él caracterizó a los regímenes políticos fundamentalmente por el número de personas que coparticipan en el ejercicio del Poder, pero les añade una relación con la *constitución social* del modelo político en causa. De este modo, llama República al régimen en que es ejercido el Poder por la totalidad o parte del pueblo, y considera a ese régimen propio de la ciudad griega; llama Monarquía al régimen en que el Poder es ejercido por uno solo, de acuerdo con leyes preestablecidas, teniendo como valor esencial el honor, y considera que ese régimen es propio de los reinos europeos; llama despotismo al régimen en que el Poder es ejercido por uno solo, sin subordinación a leyes preexistentes,

(6) En este dominio, llamamos particularmente la atención hacia los estudios de RAYMOND ARON, en especial los siguientes: *Dix-Huit leçons sur la société industrielle*, París, 1941; *Democratie et totalitarisme*, París, 1965.

(7) *The works of Aristotele*, Britannica Great Books, 1952.

(8) París, 1961.

teniendo como elemento esencial el temor, y considera que es un régimen propio del Oriente. Tiene la idea de que la misma extensión de los Estados, que atañe tan sólo al territorio y no al desarrollo de la población, de la economía y del urbanismo, está relacionada con el tipo de régimen, y por eso le parece que la República únicamente es posible en pequeñas ciudades, que la Monarquía conviene a Estados medianos y que el despotismo es natural a los Estados muy extensos.

Las variantes tomadas en consideración, en estos intentos de clasificación de los regímenes o sistemas políticos, respetan al número de los que mandan y también, de algún modo, a la estructura social. Pero la comparación de todos estos esquemas hizo resaltar, a nuestro entender, un problema fundamental, que no fue explícitamente formulado. Tanto en el análisis de Aristóteles, como en el de Montesquieu, al admitirse que el mismo cuerpo político puede corresponder, conforme las épocas, a tipos diferentes de sistema, de tal modo que alternan los sistemas, se admite también que el Poder circula; esto es, que el Poder muda de sede. La mudanza de sede del Poder no puede dejar de corresponder a alguna alteración de la constitución social, a una modificación del equilibrio de los estratos sociales, de los grupos y de las instituciones. *El análisis de Polibio, no obstante, a la vista del equilibrio puesto en evidencia de tal modo que el examen de cada uno de los órganos de la República parece dar la impresión de residir allí la verdadera sede del Poder, sugiere la posibilidad de una cierta forma que permita la circulación del Poder de estrato a estrato social y de grupo a grupo.* De hecho, no parece imposible que la forma del régimen se mantenga y que el predominio efectivo del Poder pertenezca al Senado, o a los cónsules, o a los comicios, conforme la configuración conjunta de la constitución social. Ahora bien: lo que pretendieron los constitucionalistas que idearon el Estado racional-normativo, es decir, los enciclopedistas e iluministas, o los demo-liberales, fue definir un sistema político cuya forma se mantuviera, pese a la mudanza de la sede del Poder.

En donde el modelo formal de Polibio parece encontrar hoy aún su mejor respuesta efectiva es en Inglaterra. Y de hecho, allí se mantiene la forma, por más que la sustitución de los conservadores por los laboristas, o de los liberales por los conservadores corresponda a una profunda mudanza, a una circulación evidente del Poder de una sede hacia otra. Por otra parte, tampoco faltan ejemplos, y se puede referir el caso actualísimo de la revolución brasileña, en que la mudanza de la sede del Poder por medio de procesos no previstos en las leyes (revolución) haya sido acompañada de un esfuerzo evidente en el sentido de salvaguardar la forma de las instituciones, manteniendo el Senado, aun alterando su composición efectiva; manteniendo el Tribunal Supremo, aun mudando el número de jueces para asegurar el

respeto de la nueva legalidad. Esta doctrinación, por un lado, y este esfuerzo en el dominio de los hechos, por otro, que se enfrentan apenas o esencialmente con el elemento formal de los regímenes, tiene en vista la importancia que representa la legitimidad para la obediencia, y por lo tanto, para la eficacia del Poder. La manutención de las formas ayuda a definir una aparente imagen legítima del Poder, que auxilia la eficacia de éste.

La tipología de los regímenes políticos que atiende al número de los que ejercen el Poder nunca dejó de gozar popularidad, y todavía hoy aparece referida como una clasificación básica. No obstante, su utilidad es más didáctica que científica, ya que el detentor del Poder nunca, o difícilmente coincide con la totalidad de los miembros del cuerpo político, así como tampoco parece que pueda corresponder a los hechos de que el Poder pueda ser ejercido por uno. Basta leer las crónicas para verificar que, incluso en momentos de mayor exaltación del poder personal, el Príncipe, el Rey, el dictador, no puede enajenarse la necesidad primordial de mantener la unidad y la fuerza suficientes del grupo del que es el jefe. De modo que la simple clasificación formal de los regímenes políticos en función del número de los que ejercen el Poder (Monarquía, aristocracia, democracia) sólo gana significado apreciable en la medida en que sea posible definir un conjunto de criterios efectivamente en vigor en el cuerpo político, y en función de los cuales se selecciona el Príncipe (por herencia o mediante elección, por ejemplo), o el grupo aristocrático (también herencia, habilitación académica, filiación étnica o religiosa, etc.), o el cuerpo general de los ciudadanos (color, raza, cultura, etc.).

Sólo el conocimiento de los criterios políticos, y no apenas jurídicos, según los cuales se determina el hombre, el grupo o el cuerpo de ciudadanos que en cada modelo político monopolizan el Poder, permite atribuir un significado útil a la Monarquía, aristocracia o democracia que se tiene en vista, porque sólo esos criterios tornan conocida la sede real del Poder.

Los análisis de Aristóteles y Montesquieu añaden un elemento muy importante, la *forma del ejercicio del Poder*, que tiene relación con la ideología, y por consiguiente, con la legitimidad. El texto de Montesquieu es el siguiente: *Hay tres especies de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico. Para descubrir su naturaleza es suficiente la idea que tienen de ellos los hombres menos instruídos. Suponiendo tres definiciones, o por lo menos tres hechos: uno, que el gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o solamente una parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico, aquel en que uno solo gobierna, pero mediante leyes fijas y establecidas; mientras tanto, en el despótico, uno solo, sin ley y sin regla,*

domina todo por su voluntad y por sus caprichos (9). Mas la simple consideración del Poder, en función del número de los que lo detentan y de la legitimidad con que lo ejercen, no puede dejar de tornar evidente la necesidad de estudiar y sistematizar los medios de adquirir y mantener *el Poder como cosa en sí misma*. Esto es, antes de cualquier consideración sobre la bondad relativa de los regímenes, objeto de la filosofía a la que se dedican muchos autores, hay una técnica de la adquisición, uso y manutención del Poder que requiere la atención de la ciencia y del arte político.

En sí mismas, las fórmulas *Monarquía, democracia, aristocracia* encuentran una versión posible en el *príncipe soberano*, en el *pueblo soberano*, en la *clase soberana*, respectivamente, así como encontraron una versión ecléctica en la Constitución romana, mientras mantenía cónsules, comicios y Senado. Mas una vez admitido que el Poder circula, es evidente la necesidad de conocer las reglas según las cuales circula de sede, muda de detentores y beneficiarios. Es preciso, por consiguiente, visto el problema de otro ángulo, saber cómo se mantiene el Poder sin mudar de sede, independientemente de la relativa bondad de cada uno de los regímenes o de las finalidades, buenas o malas, que el Poder prosigue. Ahora bien: esto implica el examen individual de cada modelo político. Cuando se trata del fenómeno evidente de la expansión del Poder político para fuera del grupo de que es originario, especialmente por la conquista y sumisión de otros pueblos y nuevos territorios, se torna evidente lo que pretendemos poner de relieve al decir que la clasificación de los regímenes políticos, en función del número de las personas que intervienen en su ejercicio, es inseparable del examen de las reglas y técnicas para la manutención del Poder en su sede en cada modelo político. Por ejemplo, cuando el Rey Don Duarte decidió intentar la conquista de Tánger, el Infante don Pedro, duque de Coimbra, se preocupó esencialmente con la *técnica de la expansión y manutención simultánea de la sede del Poder*. En efecto, dijo lo siguiente: *En el supuesto caso de que pasáseis y tomáseis Tánger, Alcacer, Arzila, quería, Señor, saber qué le haréis; porque poblarlas con remo tan despoblado y tan menguado de gente como es éste vuestro es imposible; y si lo quisiéseis hacer, sería torpe comparación, como de quien perdiese buena capa por mal sombrero; pues sería cierto perderse Portugal y no ganarse Africa (...) para conquistar reinos extraños es menester poder con el que se haga señor de los campos, para correrlos libremente y aprovecharse los presos y despojos de ellos, y con pequeño poder no se debe fiar en palenques ni artillerías, que convienen más para seguridad de los conquistados que para honra y provecho de los conquistadores...* (10). Por su parte, el mismo Mon-

(9) De *L'esprit des Lois*. Texto de GONZAGUE. Truc. 1.º vol. París, 1961.

(10) RUI DE PINA: *Crónica d'El-Rei D. Duarte*, Lisboa, 1901, págs. 85-86.

tesquieu autonomiza el problema político de la conquista y manutención de la sede del Poder, especialmente también a propósito de la expansión hacia territorios diferentes. Dice, por ejemplo: *Si la cualidad natural de los pequeños Estados es la de ser gobernados como Repúblicas; la de los medianos, ser sometido a un Monarca; la de los grandes Imperios, de ser dominados por un déspota, debe concluirse que para conservar los principios del gobierno establecido es necesario mantener el Estado en la dimensión que ya tenía, y que este Estado cambiará de espíritu a medida que se disminuyan o aumenten sus límites* (11).

Esta consideración amoral del Poder, tradicionalmente envuelto en consideraciones destinadas a formar y divulgar una imagen *legítima* y *ética* del Poder, sólo fue realmente puesta en evidencia, sin pudor, cuando Maquiavelo escribió el famoso capítulo XVIII de su *El Príncipe*. Platón procuró servir a una cierta y contemporánea concepción de justicia. Aristóteles parece haber acreditado que la fuerza no podría prevalecer sin virtud. Cuando Aristóteles explicó las formas degeneradas de los regimenes políticos (tiranía, oligarquía, anarquía) fue para demostrar que el hombre que no persigue el bien común no puede esperar sostener el Poder por largo tiempo. Los hechos, sin embargo, no corroboran la convicción del filósofo. Por eso Maquiavelo enseña al tirano cómo debe mentir y esconder su naturaleza bajo el manto de la más perfecta honestidad; explica cómo debe estar preparado a tornarse en lo opuesto de sí propio, cómo debe *saber establecer un pacto con el diablo*. Mientras Sócrates repudiaba a los sofistas, que entendían que la justicia es apenas *el interés del más fuerte*, y que la moralidad pública es tan sólo la máscara de la fuerza, Maquiavelo trata de tornar clara la distinción entre la *política* y la *constitución*, pues otra cosa no es la moral pública de los sofistas.

Es curioso que este problema sea contemporáneo de la decadencia de la ciudad griega como entidad política. Es el fin de la época clásica, que ve nacer la importancia de la vida privada, de la moralidad privada, de la *sociedad*, en suma, por oposición al *Estado*, que tiende hacia la desaparición por factores externos o internos. Aparece entonces el *estoicismo*, definiendo un tipo de hombre que no se considera ligado a ninguna comunidad política, que es universal, y que no podía ser otra cosa, porque el Estado se hundió ante Filipo y Alejandro, y ante Roma. Los *epicúreos* enseñarán que el Estado se basa en un contrato, tiene por objetivo el bienestar de los individuos, y por tanto, pierde su carácter trascendente. También en los días de la muerte de la República romana, Cicerón (*De Officiis* III, II) lamentará la violencia en

(11) MONTESQUIEU: Loc. cit., pág. 134.

el Estado, convencido de que el uso brutal del Poder no puede ser recompensado, aun cuando obtiene resultados inmediatos útiles. Está convencido asimismo de que las acciones inmorales nunca pueden ser útiles al Estado (12).

Ante el desmoronamiento del Estado, Cicerón recuerda la filosofía de los griegos, hace un llamamiento al respeto por los valores morales y procura demostrar cómo la constitución de la República correspondía al ideal más perfecto del Estado (*De república*, II). El gran abogado que fue Cicerón legó a la posteridad la herencia espiritual de los griegos e hizo lo posible para demostrar que la fuerza del Estado apenas puede residir en la comunión de los ciudadanos. Se trata realmente de procurar luchar contra la mudanza de sede del Poder político mediante la invocación de la legitimidad, haciendo un llamamiento al respeto por una determinada ética o concepción del interés público. Lo que no comprendió es que el llamamiento a una pasada ética, que antes no fue discutida ni invocada, porque justamente disponía del asentimiento suficiente de los ciudadanos, no era un proceso idóneo para dominar las fuerzas demoníacas que están siempre en la base de la renovación del Estado; demoníacas en el sentido de que son siempre negativas. Más consciente nos parece Tácito, el historiador, a quien no pasó inadvertido el carácter demoníaco de la lucha por el Poder.

Todo esto demuestra que el problema de la movilidad de la sede del Poder torna evidente el papel de la ética en la vida política, y que ésta es invocada, sobre todo, en lo que llamamos *puntos críticos* de la vida del Estado. Estos puntos críticos serán, como ocurre en todos los dominios de la naturaleza viva o muerta, aquellos en que, alcanzado cierto grado de tensión, las cosas mudan de naturaleza. Precisamente en los momentos en que la mudanza de naturaleza amenaza al Estado es cuando la ética aparece repetidamente invocada como criterio definidor de los regímenes políticos. Llega a parecer que la ética sirve a los Estados más de epitafio que para otra cosa cualquiera. Y, no obstante, fue y es siempre inseparable de su definición y de su eficacia. Por muy desagradable que sea este análisis, pone en evidencia que el problema de la *manutención de la sede del Poder*, aun cuando la cuestión de la forma es relevante, fue y es el problema central de la ciencia política porque es la experiencia más documentada que le ofrece el arte

(12) Esta obra de CICERÓN tuvo amplia influencia en el pensamiento político peninsular medieval. La tradujo al castellano el célebre Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, y al portugués el Infante Don Pedro, hijo de Don João I. De la traducción del Infante (hecha entre 1433 y 1438) existe una edición crítica, según el ms. núm. C/66 de la Real Academia de la Historia, de Madrid, debida a JOSEPH M. PIEL y promovida por las *Acta Universitatis Conimbrigensis*, Coimbra, 1948, bajo el título *Livro dos Officios de Marco Tullio Cicerani o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro Duque de Coimbra*.

político (13). La organización del Estado en términos de permitir la circulación de la *sede del Poder*, manteniendo la *forma*, como pretendió el demoliberalismo, sólo parece probable cuando, por el *consensus* generalizado respecto a la ética del Estado, la lucha se reduce esencialmente a la sustitución de las personas y no a la esencia, pero sí a la jerarquía de los intereses. La experiencia del *rotativismo* en Portugal puede ayudar a comprender este hecho. así como la dificultad de distinguir en los Estados Unidos los partidos republicano y democrático se aproxima a este fenómeno. De modo que la clasificación más realista de los regímenes políticos, que tienen en vista la sede, la forma y la ideología, que no atiende únicamente a la forma, sino a la esencia del fenómeno político que es la lucha por la adquisición, uso y manutención del Poder, es la que distingue a los regímenes en *monistas* y *pluralistas*. *Serán regímenes monistas aquellos en los que no se consiente de ningún modo la movilidad de la sede del Poder y no es consentida de ningún modo tampoco la llamada revolución legal; serán regímenes pluralistas aquellos en que la revolución legal está prevista, esto es, está previsto que la sede del Poder se altere, está previsto que el Poder circule, manteniendo la forma, siempre que se verifiquen ciertos síntomas que llevan a consentir la sustitución para impedir la violencia hacia la cual podría caminarsé.*

Recordando que la guerra pareció a algunos teóricos como Hegel el momento supremo de la afirmación del Estado, quizá la consideración de la diferencia entre la *guerra no existencial* anterior a las conflagraciones mundiales y la *guerra existencial* posterior a dichas conflagraciones ayude a comprender la distinción entre los *regímenes monistas* y los *regímenes pluralistas*. En la guerra no existencial, los generales sólo arriesgaban al ejército cuando suponían poder ganar, y concretamente no se defendían las plazas al concluir que mantener la resistencia era imposible. Pero en la guerra existencial no se trata apenas de convencer al adversario de que no puede resistir; se trata de destruirlo, se trata de no darle alternativa.

La diferencia entre los *regímenes monistas* y los *regímenes pluralistas* se aproxima a la diferencia entre esas dos maneras de hacer la guerra. El *régimen monista* no concede alternativa al adversario, no admite la sustitución en la plaza ni siquiera la coexistencia; el *régimen pluralista* admite ambas cosas.

El análisis de la *estructura de las ideologías* permite hacer comprender que el *régimen monista* no significa falta de posibilidad de alternativa de orientaciones, ni falta de alternativa de personas: de lo que se trata es de salvaguardar siempre la sede del Poder y de que haya un núcleo de valores esen-

(13) GERHARD RITTER: *The corrupting influence of power*, Oxford, 1952.

ciales que den carácter unitario al mecanismo del Poder y no admiten alternativa, aunque *dentro del aparato del Poder* puedan existir diversas corrientes alternas sobre la definición de los intereses a proseguir, sobre la jerarquía de los intereses, sobre las prioridades, sobre las personas, etc. Justamente, la tesis del apaciguamiento ideológico que consideramos una hipótesis mal demostrada, parece estar impresionada por la tendencia que se verifica hacia el *monismo* en las llamadas *democracias estabilizadas*, sin reparar en que existe una alternativa existencial que procura justamente destruir a las democracias estabilizadas. Se trata, por tanto, de no haber aparecido aún los instrumentos de expresión de los conflictos ideológicos recientes, y no se trata de que hayan desaparecido los conflictos. Murieron unos y nacieron otros con distinta expresión, y requiriendo órganos diferentes para expresarse.

4. LA FUGA DE LO REAL

a) *Relación del sistema político con la constitución social*

La relación de los sistemas políticos con la constitución social de cada grupo político, método hacia el que Montesquieu llamó la atención, torna claro que no es posible una clasificación de sistemas de validez intemporal, por lo que todas las clasificaciones útiles son puramente operacionales. Mas la comprensión de este relativismo puede encaminar los análisis a más de una orientación, y cada una de ellas *relacionando la naturaleza del hombre con el mundo y con la Historia*, procurando el régimen más apropiado para que su naturaleza se realice, pudiendo casi decirse que cada autor es un ejemplo distinto.

Hobbes, nacido en 1588 (14), entendía que el hombre posee, como característica esencial, el deseo de sobrevivencia y de satisfacer sus apetitos, determinándose siempre por su interés; no se trata, por tanto, de saber cuál es el más justo de los regímenes; se trata de saber cuál es el que garantizará más eficazmente la seguridad de todos. Estamos entonces en la época de la razón de Estado; en el tiempo de los descubrimientos de nuevos mundos; en la ocasión en que don João de Castro, entre tantos otros, demuestra la superioridad del método experimental; cuando la Armada Invencible amenaza a Inglaterra, cuando los Estados nacionales se afirman contra los poderes del

(14) *Leviathan, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Méjico, 1940.

Emperador y del Papa, cuando el Concilio de Trento condena el principio de las soberanías nacionales; en la fecha en que se inicia la campaña cristiana contra el maquiavelismo. Hobbes se encuentra ante dos tradiciones opuestas: la Monarquía patrimonial, moldeada en la figura del *pater-familias* y en el concepto de propiedad privada, por un lado; por el otro, una tradición democrática que basa en la voluntad del pueblo el origen de la legalidad, y que en los Estados holandeses tenía visible expresión. Al procurar conciliar estas dos formas de gobierno, teniendo en cuenta la naturaleza del hombre, encuentra en esta naturaleza dos perspectivas que le parecen de considerar: el *temor* (a usar por la tradición monárquico-paternalista) y la *esperanza* (correspondiente a la soberanía popular) (15). Pero la síntesis de ambas posiciones se le figura, finalmente, imposible, y acaba por abogar la necesidad de eliminar cualquier restricción a la soberanía del Estado, aun cuando se trate de la palabra divina: la Biblia le sirve tan sólo como texto eventualmente útil para abonar sus tesis, acabando por entender que, en el Estado, la religión debe estar a su servicio, auxiliándolo en la imposición del dominio. El Estado es una invención útil, nacida del *estado de naturaleza* en que vivían los hombres y en la cual predominaba la guerra de todos contra todos. El Estado es así obra del hombre, una forma de respuesta del hombre a los desafíos del mundo y de la vida, y por consiguiente, no tiene ninguna filiación trascendente o divina. El Estado es instrumental, es un producto de la voluntad: se trata, por tanto, de definir sus objetivos, de trazar la acción, de aprovechar las pasiones del hombre para tal efecto. Por eso Hobbes es presentado por lo general como un antecesor de los Estados totalitarios. Por dudosa que sea esa tesis, lo que parece indudable es que comprendió que el Estado apenas puede ser, o *monista*, o *pluralista*, y que por la naturaleza del hombre es *monista*. Por eso el problema principal que destaca es el de la manutención del Poder. Escribió: *La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás), al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la cual los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y también el*

(15) HOBBS sustituye aquí uno de los términos de la antinomia política clásica *amor-temor*. Esta antinomia aparece ya anteriormente a MAQUIAVELO pero fue, sobre todo, a partir de él, cuando tomó amplia importancia en los cuadros del pensamiento político en virtud de la supremacía que el autor de *El Príncipe* dio al segundo término. Entre nosotros, todavía en el siglo XVII, don FRANCISCO MANUEL DE MELO critica la *Idea de un Príncipe político cristiano*, de DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, por la opción maquiavélica que allí se hace en relación a la antinomia en causa. Cfr. BENJAMÍN NICOLAAS TEENSMAN: *Don Francisco Manuel de Melo (1608-1666). Inventario general de sus ideas*, tesis del doctoramiento presentada a la Universidad de Amsterdam, 1966, página 182.

logro de una vida más armónica: esto es, el deseo de abandonar esta miserable condición de guerra que, conforme mostramos, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres cuando no existe poder visible que los mantenga en respeto y los obligue, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observación de las leyes de la naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

Las leyes de la naturaleza (como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la que manda: haz a los otros lo que quieres que te hagan a ti) son, por sí mismas, cuando no exista el temor de un determinado poder, que motiva su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los hechos que no asientan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre de cualquier modo (16).

El hecho político esencial, por consiguiente, es la espada. Mas es cierto que el criterio que relaciona al hombre con el mundo y con la Historia para determinar el régimen político no implica que necesariamente se adopte una concepción del Soberano dotado de poder absoluto e ilimitado, también monista en la clasificación que propusimos, enteramente amoral según la orientación llamada maquiavélica. Un escritor que parte de un punto coincidente con el de Thomas Hobbes, y que pertenece a la generación siguiente del siglo XVII, Spinoza, llegó a conclusiones distintas (17). Los hombres, según enseña, son realmente movidos por sus pasiones, pero mientras los monistas de todos los tiempos, como Hobbes, procuran que el Poder disponga de la tenacidad y de la fuerza capaces de mantener la paz en todas las circunstancias, Spinoza, que es un pluralista, pretende que el Poder tenga, sí, esos atributos, mas para que la paz sea la paz de los hombres libres, bajo pena de que el Estado zozobre. Dice lo que sigue: Primeramente, en efecto, así como en el estado de naturaleza, el hombre más poderoso y que más se pertenece a sí propio es el que está conducido por la razón (en virtud del parágrafo II del capítulo precedente), así, el Estado más poderoso y más señor de sí mismo es el Estado que se funda en la razón y por ella está dirigido. Porque el derecho del Estado se determina por el poder de la multitud, mientras es conducido por una sola y única alma. Ahora bien: la unión de las almas no se podría concebir en forma alguna si el Estado no se propusiera, como fin principal, lo que es reconocidamente útil a todos por la sana razón. El hecho del Poder, y la manera de preservarlo, le parece fundamental y dedica la casi

(16) Loc. cit.

(17) Tratado político, en el cual se muestra cómo debe ser organizado un gobierno, monárquico o aristocrático, a fin de que no degeneren en tiranía, y en donde la paz y la libertad de los ciudadanos sean inviolables, San Pablo, s. d.

totalidad de su trabajo a definir los términos en que debe ser organizado el ejercicio del Poder del Estado, para que la forma no tenga que ser mudada. Escribe: *¿Qué sucede, pues, como consecuencia de las discordias y de las sediciones frecuentemente desencadenadas en el Estado? Los ciudadanos jamás destruyen la ciudad (como se ve en otras asociaciones), pero le mudan la forma cuando de otro modo no se puede poner término a las disensiones. He ahí por qué cuando hablo de los medios exigidos para la conservación del Estado quiero hablar de los que son necesarios para conservar la forma del Estado sin ninguna mudanza notable* (18). Pero Spinoza tiene muy en cuenta la necesidad de considerar al Estado relacionado con lo real, y por tanto, con la constitución social: la forma del Estado no es definida abstractamente, no es un tipo ideal para el que el grupo político debe tender. La naturaleza y la Historia son los factores determinantes. Por eso elogia a Maquiavelo escribiendo: *Si tuvo un objetivo honesto, como se debe esperar de un hombre sabio, quiso hacer ver aparentemente cuál es la imprudencia de los que se esfuerzan en suprimir a un tirano, cuando resulta imposible suprimir las causas que lo hicieron tirano. Esas causas menores se tornan tanto más potentes cuanto se dan al tirano mayores razones de tener miedo. Es lo que acontece cuando una multitud pretende dar el ejemplo y se regocija de un regicidio como de una buena acción. Maquiavelo, quizá, quiso mostrar cómo una multitud libre se debe precaver de confiar exclusivamente a un hombre su salvación, el cual, de no estar henchido de vanidad y de creerse capaz de contentar a todo el mundo, debe temer todos los días celadas, lo que le obliga a cuidar sin cesar de su propia seguridad y de estar más ocupado en tender trampas a la multitud que de cuidar sus intereses. Me inclino a interpretar así el pensamiento de este hombre hábil, que siempre estuvo con la libertad y prodigó consejos muy saludables sobre los medios de defenderla* (19). La relación del sistema político con la constitución social nos llevaría, por último, a los sistemas de la filosofía de la Historia o de la sociología, como son los casos de Marx, Comte, Popper, etc. Pero fue también la actitud de siempre del institucionalismo. Ahora veamos una actitud de la mayor importancia, que se caracteriza por la fuga de lo real, que es lo utópico.

(18) Loc. cit., pág. 98.

(19) Loc. cit., pág. 96.

b) *El utopismo y la fuga de lo real*

Uno de los modos de conseguir la permanencia de la forma del Estado, garantizando al mismo tiempo la manutención de la sede del Poder y la realización por el Poder de los fines considerados ideológicamente justos, sería establecer una constitución social inalterable. Se trata de procurar una especie de regreso al paraíso, en vista de que no se procura apenas la estabilidad del aparato gubernamental en todos los sentidos, sino que se procura también hacerlo servir a una cierta concepción de la vida considerada justa y apropiada para el género humano. Esta fuga de lo real es asimismo un proceso de lucha contra el Poder establecido, visto que ofrece a la meditación de los pueblos eventuales modelos de organización que advierten contra lo existente o contra las perspectivas de evolución de lo existente.

No se pretende hacer aquí toda una teoría del utopismo, pero conviene puntualizar que esta fuga de lo real obedece a líneas de orientación que no siempre coinciden. Tenemos una *línea utópica pesimista* que, partiendo de la historicidad limitada de todos los grupos biológicos, admite que el grupo biológico humano venga a desaparecer también o a tener un papel secundario en relación a la naturaleza. Esta orientación no da por seguro que el mundo haya sido hecho para el hombre, sino que admite que el hombre se apoderó del Poder sobre el mundo y que un día podría desaparecer ese su papel predominante. Entonces se darían dos *puntos críticos*, por casualidad coincidentes en el tiempo: que otra especie asumiera la dirección del mundo y que el grupo biológico humano desapareciese o fuera relegado a un papel subalterno. Uno de los trabajos más famosos en esta orientación es el clásico de Karel Capek, del que recientemente apareció la traducción portuguesa, llamado *La guerra de las salamandras* (Valkas Mloky). En la tradición de las utopías, todo comienza en una pequeña isla, aquí llamada Tanah Masa, en donde también, como en la *Utopía*, de Morus, no falta la presencia portuguesa. Dícese allí: *Si estuviese a bordo del navío Kandong Bandoeng y preguntase al capitán J. van Toch qué era esta Tanah Masa, enfrente de la cual acabó de echar anclas, lo oiría blasfemar durante un buen rato y responder después que se trata del agujero más infecto de todos los estrechos, peor aún que Tanah Bala y por lo menos tan malo como Pini o Banjak; que el único hombre que allí vive, con licencia suya —sin contar, claro, con los estafermos de los batavios— es un agente comercial constantemente borracho, cruzado de cubano con portugués; y si existe alguna cosa maldita en este mundo, esa cosa maldita es la maldita vida en esta maldita Tanah Masa, querido señor.*

Pues en este mundo tan repugnante, que es obra del grupo biológico humano, el capitán descubre, accidentalmente, la existencia de unas salamandras de especie desconocida, capaces de adaptarse al trabajo subordinado. Consigue la cooperación de grandes organizaciones financieras para desarrollar la cría y captura de las salamandras, las cuales pasan a ser utilizadas por todos los países para difíciles tareas submarinas. La complejidad de las tareas y el adiestramiento progresivo de las salamandras, acaba por provocar un *punto crítico* de la especie, de la naturaleza de aquel *punto crítico* que debe haber provocado la *hominización*. Las salamandras resuelven entonces asumir el gobierno del planeta y destruir las condiciones de subsistencia del grupo biológico humano por ser incompatibles con su propia subsistencia. En efecto, mientras las salamandras necesitan multiplicar la superficie de las plataformas submarinas para vivir, el grupo biológico humano necesita hacer avanzar los continentes sobre las aguas, debido a la explosión demográfica. La contradicción se resuelve mediante la destrucción de los continentes por el ejército de las salamandras. La incapacidad del grupo biológico humano para sostener la supremacía en la tierra, conduciría por tanto a su extinción (20).

c) *El utopismo y el mundo feudal*

Sin embargo, la tradición utopista clásica es fundamentalmente *reformista*, esto es, procura trasplantar el género humano (al que reconoce naturaleza superior a la de simple grupo biológico) hacia condiciones diferentes de las reales, todo ello en el sentido de conseguir el reino de una cierta concepción de justicia, incompatible con la coyuntura real de la vida política. El escritor clásico de esta orientación es Thomas Morus, el utopista del *ancien régime* (21), cuya obra fue profundamente influenciada por los descubrimientos portu-

(20) KAREL CAPEK: *La guerra de las salamandras*, Lisboa, s. d.

(21) Para las utopías del *ancien régime* v. *Les Utopies à la Renaissance. Colloque international* (Avril 1961). *Sous les auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés pour l'étude de la Renaissance et du Ministère de l'Education Nationale et de la Culture de Belgique*, ed. de las Presses Universitaires de Bruxelles et de France, 1963. Sobre MORUS, v., por ejemplo en la ob. cit., págs. 99-106 y 135-162, los artículos de ROGER MUCCHIELLI: *L'Utopie de Thomas Morus*, y de V. L. SAULNIER: *L'Utopie en France; Morus et Rabelais*, fundamental el cap. 3 de la obra de MIESNARD: *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^{ème} Siècle*, París, 1951, titulado: «Thomas Morus o l'Utopie d'un Humaniste». Para la proyección de la obra de MORUS en la expansión española, v. la bibliografía indicada por MARCEL BATAILLON: *Erasmus y España*, Buenos Aires, 1966, págs. CXVI, 816 y 820-821.

gueses (22) y merecería referencia, al lado de otras grandes obras de nuestro João de Barros (23). Pero veremos que también el racionalismo demo-liberal tuvo su inevitable utopismo, así como lo tienen las sociedades industrializadas y monistas de nuestro tiempo. La fuga a lo real parece un camino nunca abandonado.

En la época de crisis y división de Europa entre la Europa católica y la Europa protestante, en la cual Erasmo, el familiar de los pequeños Estados, representa la tentativa de síntesis ecuménica de los valores en conflicto, es Thomas Morus, futuro lord canciller de un gran país, Inglaterra, y futuro santo de la Iglesia Católica, con experiencia personal del carácter demoníaco de la lucha por el Poder, quien parece documentar que el Reino de Dios no es de este mundo. En efecto, mártir por la fe católica, no encontró otro proceso de expresar su concepción de una *Ciudad Justa* que no fuese por la fuga de lo real, inventando un condicionalismo y una coyuntura que no tenían correspondencia en el mundo de su experiencia y que no sería posible establecer. Es verdad que su libro la *Utopía* fue escrito antes de asumir el cargo de canciller y pudo ser interpretado ya como el programa de un posible

(22) V. W. G. L. RANGLES: *The Sources of Sir Thomas More's Utopia*, separata de la *Revista de la Facultad de Letras de Lisboa*, tomo XXI, 2.^a serie, núm. 1, 1955. LUIS DE MATOS: «A "Utopia" de Tomás More e a Expansão portuguesa», *Rev. Estudos Políticos e Sociais*, vol. 4.^a, 1966, pág. 809.

(23) *Asia, Década Tercera*. Prólogo, pág. 9 de la edición de la Agencia Geral das Colonias, 6.^a ed. actualizada en la ortografía y anotada por HERNANI CIDADE: «Y como a fin de obrar bien, los escritores ordenaron sus escrituras, aquellas son más útiles y provechosas para leer, que más mueven para bien obrar (...). Por eso no se puede llamar escritura sin fruto a la que tiene doctrina de imitación. Fábulas son de Homero, en nombre y argumento; mas en ellas va él injertando el discurso de la vida activa y contemplativa, y por eso, en el proemio de las *Pandectas do Direito Civil*, le llama el Emperador Justiniano *padre de toda virtud*. Y Macrobio dice de él que es fuente y origen de todas las divinas invenciones, porque dio a entender la verdad a los sapientes debajo de una nube de ficción poética. Fábula es la *Ciripedia*, de Xenofonte; mas en ella quiso él dibujar que tal había de ser un Rey en el gobierno de su Reino, y por eso era este libro el familiar por que estudiaba Cipión y Cicerón, andando en la guerra. Fábula moderna es la *Utopía*, de Tomás Moro; mas en ella quiso él doctrinar a los ingleses cómo se habían de gobernar. Fábula es el *Asno de Oro*, de Apuleyo; más en el discurso de él muestra cuán brutos animales son los hombres, que andan ocupados y envueltos en vicios, y fuera de ellos quedan racionales en vida. Fábula es la multitud de las que escribió el filósofo Esopo; mas en ellas están pintados todos los afectos humanos y cómo nos habemos de encontrar en ellos. Fábula es la *Távoo*, del filósofo Cebetes; mas en esta pintura está todo el proceso de la vida justa y perfecta. Todas estas y otras escrituras, aunque sean profanas y de argumento fingido, cuando son verdaderas en todas las partes y afectos, que le convienen, son muy aceptadas y recibidas de todos los doctos varones (...).»

primer ministro. Pero no parece que el libro ofrezca base para esta hipótesis, tan lejos de lo real se presenta su estructura, pareciendo más bien de acuerdo con su personalidad de santo de la Iglesia Católica la convicción de que la ciudad ideal no sería de este mundo. por lo que escribió una ficción. Veamos la descripción del libro, el cual se hizo tan famoso que dio nombre a toda la literatura política caracterizada por la fuga de lo real.

La primera parte de la *Utopía*, que parece reproducir una conversación real entre Morus y Erasmo, cuando el primero, en 1515, desempeñaba una misión en Holanda, describe un diálogo entre el autor del libro y el gran viajero Rafael Hythloday. Este, pacifista como Erasmo, critica severamente las condiciones de vida de la Europa cristiana, cual hacía Erasmo. Pero mientras éste criticaba a los príncipes cristianos en la *Institutio principis Christiani* en nombre del ideal moral del príncipe (24), el imaginario Rafael de la *Utopía* critica la propia constitución social del mundo feudal: el mal no residía en las concepciones morales de los príncipes, el mal estaba en la constitución social. Más allá de la censura a los príncipes olvidados de sus deberes para con los pueblos, como hacía Erasmo, Rafael critica el orden social del mundo feudal. La forma por la cual estaba organizada la propiedad y explotación de la tierra, la guerra sin causa justa, la brutalidad en la vida pública y privada, la transformación de las tierras de cultivo en tierras de pastos, la especulación con los precios y acaparamiento de los productos, todo eran las verdaderas causas de la injusticia social. Los príncipes, como señala Rafael en la primera parte de la *Utopía*, procuran más ganar fama en la guerra que en la paz, cuando, como él diría al Rey de Francia si le fuese dable, sería mejor contentarse con su propio reino de Francia, igual que sus predecesores lo habían hecho, para tornarlo lo más floreciente posible. encaminar a sus súbditos hacia el amor, y también ser amado por ellos, aceptando y queriendo vivir en su compañía, gobernarlos en paz y no contender con los otros reinos.

De hecho, se trata ya de sustituir al Estado medieval por un Estado que tiene como objetivo el bienestar social. Era, sin embargo, bien peligroso adelantar esas ideas en una época en que los príncipes tendían al absolutismo, quebraban fácilmente la moneda, ambicionaban la expansión territorial, basaban el enriquecimiento en la depredación, no reconocían límites legales al Poder, porque se sentían absueltos de la ley, *princeps a legibus solutus*. Basta recordar las condiciones en que Morus fue decapitado.

(24) Una edición accesible es la de los Octagon Books, Nueva York, 1965, *Whit an Introduction on Erasmus and on ancient and medieval political thought*, por LESTER K. BORN, con el título *The Education of a Christian Prince*. Sobre las ideas políticas de Erasmo, v., además de la introducción citada, el cap. 2 de *L'Essor de la Philosophie Politique*, titulado «Erasme ou l'évangélisme politique».

Existía una ley votada en el Parlamento, llamada *Treason Act*, según la cual sería condenado a muerte como traidor todo aquel que recusara al Rey uno de sus títulos. Entre los títulos que adoptó contaba Enrique VIII con el de Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra. Como Morus era católico no entendió poder dar ese título al Rey, y así, conforme fue explicado, «la cabeza del más noble de los ingleses del reinado de Enrique VIII fue separada de su tronco». Por esta razón, habiendo sido decapitado en 1535, lo canonizó la Iglesia Católica en 1935.

¿Pero no habría otro mundo posible? Justamente Rafael, portugués de nacimiento, donando a los hermanos el patrimonio familiar, había acompañado a Américo Vespucio, a quien en Nueva Castilla abandonó en el cuarto viaje, con veinticuatro hombres. Después de partido Vespucio, y en unión de cinco compañeros, Rafael exploró Nueva Castilla y tuvo la suerte de llegar a Taprobana, de ella a Calicut, y allí, encontrando navíos portugueses, volvió a Europa, en donde, según la *Utopía*, viene a encontrarse con un ficticio Morus, en misión en Flandes. Le contó entonces cómo podría ver y experimentar un Mundo Nuevo, bien diferente del feudalismo moribundo, y enseñando muchas prácticas y costumbres que éste podría útilmente aprovechar. De todas sus experiencias, la que cuenta más detalladamente es de la isla Utopía.

Viéndolo despegado de todas las servidumbres mundanas, le pareció a Morus que Rafael podría dedicarse a servir el bien común del viejo mundo, inscribiéndose en el séquito de algún príncipe poderoso e iluminándolo con su consejo y saber. Pero aquí se hace evidente el pesimismo sobre la posibilidad de mejorar lo real, de mejorar la constitución social del Viejo Mundo; el experimentado Rafael responde que eso serviría apenas para perturbar inútilmente su ocio, sin beneficio para el bien común, en vista de que los príncipes no son susceptibles de mejorar, pensando siempre en acrecentar sus Estados, riqueza y poder, y nunca en gobernar bien lo que poseen. Le sirve de ejemplo pesimista el sistema penal, procurando mostrar cómo castigan en Inglaterra el hurto con la muerte, pero nada hacen para que los desgraciados no se vean impelidos a robar. Los Ejércitos permanentes, manteniendo a una multitud en la ociosidad, incitan a la quiebra de la paz o al desorden interno. La transformación de las tierras de cultivo en pastos por los nobles y señores, incluyendo los abades, obliga a una población miserable a emigrar, a recurrir al robo, a caer en el vagabundaje. El aumento de la producción de lana no disminuye su precio tampoco, porque el acaparamiento no lo consiente: «Si no pusieran un remedio a tanto mal, es inútil recomendar a la justicia que castigue el hurto, pues resulta una justicia bastante más aparente que equitativa y útil.»

Suponiendo que como filósofo le era permitido tomar parte en el Consejo del Rey de Francia, bien de prisa vería que en éste tan sólo se trataba de conquistar Nápoles, vencer a Venecia, subyugar a los flamencos, Brabante y la Borgoña, reclutar alemanes y suizos para los Ejércitos, calmar entre tanto al Rey de Aragón, mantener en paz al de Castilla con vistas a futuros intereses, reducir a los ingleses, sosteniendo en estado de alerta mediante amenaza a los escoceses, etc.

La experiencia recogida en la *Utopía* mostraba claramente a Rafael que todo eso era erróneo. Un pueblo que existía allí conquistó un nuevo reino para su Rey, pero bien temprano vieron que la necesidad de mantener sujeto al pueblo conquistado representaba un sacrificio insoportable para ellos mismos, exigiendo constante dispendio de ganancias y de dinero. Por eso dejaron las conquistas fuera de las fronteras, mas sería inútil dictar y apuntar esta experiencia a un príncipe del Viejo Mundo, como Francia, porque su concepción corriente de grandeza no le permitiría aceptar el consejo. Además de eso, ningún Rey aceptaría que su fuerza reposa más en la fuerza del pueblo que en la suya propia. Ahora bien, el buen príncipe sería el que comprendiera que fue escogido para preocuparse del bien público, conviniéndole enriquecer a los súbditos y no enriquecer al Estado. Pero eso lo encontró Rafael apenas en un pueblo de la *Utopía*, cuyo Rey estableció un límite moderado a las riquezas del tesoro público. La imposibilidad de mejorar el Viejo Mundo era evidente, vista la adaptación de la ley de Cristo a las conciencias de los príncipes, en lugar de adaptarse éstos a la ley de Cristo. Una de las razones es la existencia de la propiedad privada, institución abolida en la *Utopía*. En ésta, con pocas leyes se gobiernan los bienes y siempre se reparten de forma que todos tengan abundancia de todo, conforme sus necesidades. De esta forma se evitaría un vicio de la constitución social del Viejo Mundo, que es la existencia de una clase de parásitos que comen sin trabajar e impiden el desarrollo de las fuerzas productoras.

Aquí encontramos muchas anticipaciones de Saint-Simon y Carlos Marx, lo que en este tiempo, como en el nuestro, en que el llamado «diálogo» está provocando tantas perplejidades, no deja de ser curioso, tratándose de un santo de la Iglesia Católica. En efecto, el resultado final del comunismo, en la previsión doctrinal, es también el *pan gratuito*. Con el resultado, en la construcción de la *Utopía*, de tornar inútil el oro. En vista de que todo abunda, el instrumento general de los cambios deja de ser necesario y de ser ambicionado. Los reflejos de este hecho en la moralidad pública serían evidentes. Consta que un día una misión diplomática extranjera, de visita a Utopía, se apoderó del oro, lo que sólo sirvió para ridiculizarla y degradarla, ya que el oro únicamente interesaba a los seres infelices de aquella tierra de privilegio.

La situación religiosa de la isla también era favorable a la paz general: unos adoraban al Sol, otros la Luna, otros los astros a manera de Dios. Sin embargo, la generalidad adoraba a un Ser Supremo, que se expandió en el mundo como un espíritu y no como un cuerpo. Utopus, al apoderarse del país, decretó que cada uno tuviese la religión que le pareciera, y por eso hasta el fanatismo cristiano fue postergado.

En el libro II, Rafael describe con minuciosidad la constitución social de la Utopía, en la cual filia el tenor de vida justa alcanzado. En primer lugar, aísla a la comunidad de las influencias y contactos internacionales, describiendo la isla como de difícil acceso y, sobre todo, intencionalmente desligada del continente por su primer conquistador: Utopus. Este, inmediatamente inició con dicho trabajo una política de asimilación, poniendo a sus soldados y a los indígenas a trabajar en igualdad de condiciones. La urbanización y el poblamiento fueron planificados, quedando la isla con cincuenta y cuatro ciudades iguales y magníficas, similares en todo. El problema del éxodo rural y de la atracción de las ciudades fue resuelto de modo que cada hacienda agrícola familiar no tenía menos de cuarenta personas, dirigidas por padres y madres de familia. Al fin del año, veinte miembros de la familia volvían a la ciudad y eran sustituidos por otros veinte, que instruían los que allá quedaban. Cada veinte familias eran comandadas por un *filarco*. En la ciudad, por su parte, las casas eran iguales, salvo en el emplazamiento, y excelentes, echándose a suerte cada diez años. La circulación normal de la población entre el campo y la ciudad hacía que la agricultura fuese común a todos como oficio, pero a eso cada uno acrecentaba una habilitación particular, de acuerdo con sus inclinaciones y vocaciones. El tiempo libre, fuera del trabajo, del sueño y de las comidas, era dedicado generalmente al estudio, y por eso había siempre lecciones públicas. El tiempo disponible era apreciable, visto que haciendo trabajar a las mujeres, y no existiendo la multitud ociosa de los negros y de los supuestos religiosos del viejo mundo, ni los ociosos hidalgos, mendigos y criados, se conseguía la jornada diaria de seis horas. Observa que *las autoridades no procuran tener ocupados a los ciudadanos en trabajos contra su voluntad y más de lo necesario, por el hecho de que los principios de esta república persigue sobre todo el siguiente objetivo; sustraer a todos a la sujeción del cuerpo y proporcionarles la libertad de la cultura y del espíritu cuanto lo consientan las necesidades públicas. En esto, pensamos, consiste la verdadera felicidad de la vida.* Se le ocurrió que este objetivo estaba relacionado con el crecimiento demográfico, y por eso, en la Utopía había una dimensión óptima de las familias y de las ciudades, recurriéndose a la colonización de nuevas tierras siempre que los excedentes demográficos rebasaban los límites previstos como aceptables. Al emigrar hacia nuevas tierras de-

berían unirse a los indígenas, si éstos lo deseaban, adiestrándolos en el uso de la tierra con sus métodos superiores; no queriéndolo así, deberían ser expulsados, porque los pueblos no pueden retener tierras que no ocupen ni aprovechen. En las familias es jefe el más viejo y los miembros obedecen a los más viejos. Convencidos de que «donde la propiedad fuere un derecho individual, donde todas las cosas se miden por dinero, no podrá incluso organizarse la justicia y las prosperidades sociales», la propiedad es comunitaria y todos reciben de acuerdo con sus necesidades.

Cada grupo de treinta familias era dirigida por un magistrado llamado sifogrante. Cada diez sifograntes eran comandados por un protofilarca. Mil doscientos de éstos formaban el Senado que elegía al Príncipe. Este era vitalicio, pero siendo tirano podía ser depuesto legítimamente. Las restantes magistraturas eran anuales. En total, existían cincuenta y cuatro ciudades. Sociedad predominantemente agrícola, la Utopía correspondía a los anhelos de *pan gratuito, del Estado de bienestar social, de la justicia social, de la paz entre las naciones, de la igualdad del género humano*. En el fondo, una tentativa más en el sentido de radicar la tradición de la igualdad cristiana del género humano en la orientación del Estado, tradición esa que fue vencida por la orientación nacionalista y maquiavélica. Fueron por eso tan inoperantes las exortaciones de Erasmo y de Morus como el intento de Carlos V en el sentido de reedificar el Imperio y las restricciones del Concilio de Trento al nacionalismo.

La importancia del pensamiento utópico y de la *Utopía*, de Morus, fue recientemente puesta en evidencia por el hecho de haber sido escogido como patrono del 16.º Curso del Collège d'Europe, 1965-1966. De hecho, parece ser un documento vivo de que las ideas nunca mueren y quedan esperando una coyuntura favorable para reavivarse. En el momento en que los países ligados al Collège d'Europe pretenden encontrar una fórmula de solidaridad y hasta de institucionalización de Europa, reviven el ideal de armonía entre las naciones, de respeto por los tratados, de pacifismo, que la *Utopía* representó pero que fue vencido por la tradición maquiavélica europea datada de 1513 con el pensamiento de *Il Principe*.

En 1490 Savonarola, llevado por el celo cristiano, impuso en Florencia un régimen austero, mas la muerte fue el resultado de lo que parecía una locura ante un nuevo hombre político que nacía (25). El propio santo Thomas

(25) Sobre las ideas políticas de F. GEROLAMO SAVONAROLA importa ver su *Trattato del Reggimento degli Stati*. Esta obra, entre otras ediciones, tuvo una en Turin (1852) conjunta con los *Trattati sopra gli ottimi reggimenti della Republique*, de CAVALCANTI; *Gli avvertimenti civili*, de FRANCESCO GUICCIARDINI, y *L'Apologia*, de LORENZO DE MÉDICIS.

Morus parece haber dudado, en la *Utopía*, de la posibilidad de basar la vida social en la tradicional actitud cristiana, pues para él hasta ésta necesitaba de reforma. En efecto, al describir la situación religiosa de la isla, dice lo siguiente: *Unos adoran el Sol, otros la Luna, otros a los astros, a manera de Dios. Los más numerosos y más sabios no adoran a nada de eso, sino a un Ser Supremo, desconocido, eterno, inmenso, inexplicable, superior a los vuelos de la razón humana, esparcido en el mundo como un espíritu y no como un cuerpo.* Cuando los habitantes de la isla conocieron el cristianismo, descubrieron también su superioridad y fácilmente se dispusieron a aceptarlo. Mas el proselitismo excesivo del predicador implicó una inmediata reacción: *En su fiebre, él llegó a decir, no sólo que nuestra religión rebasaba todas las demás, sino que todas las demás nada valían. Las llamó profanaciones, e impios y sacrílegos a sus fieles, a los que sería necesario condenar al fuego eterno. Lo dejaron predicar mucho tiempo en estos términos, después lo prendieron, lo llevaron y condenaron no por haber ultrajado a la religión, sino por haber provocado un tumulto entre el pueblo. Lo condenaron al exilio, porque cuentan entre sus más antiguas instituciones la que manda no hacer mal a nadie a causa de su religión.*

Por la misma época, Francis Bacon (1561-1626), asimismo canciller de Inglaterra con el Rey Jaime, autor del *Novum Organum*, condenado a prisión en la Torre de Londres por irregularidades en el ejercicio del cargo, pena que le fue perdonada, escribió la *Fábula de la Nueva Atlántida* (26), que es un llamamiento mucho más directo a la necesidad de subordinar el gobierno de los pueblos a los dictámenes de la *Razón* y de la *Ciencia*. Se trata de un grupo que parte del Perú en dirección a China y al Japón y, perdido en los tormentos de este mundo, implora a Dios: *Elevamos al Señor nuestras almas y nuestras oraciones, y rogamos la misericordia de Aquel que muestra sus milagros en el mar y que en el principio había descubierto las aguas e iluminado la tierra, para que también descubriese la tierra para nosotros y no nos perdiésemos.* El favor divino los encaminó hacia una bella ciudad en donde, después de cuidadosas negociaciones, fueron autorizados a desembarcar y llevados a la *Casa de los Extranjeros*, verificando con alegría que se encontraban en tierra de cristianos. El ideal cristiano del Príncipe justo se encuentra allí realizado por el hecho de que el gobernador es también sacerdote. El país era *Bensalem*, lo que significa *país de paz*, que seguía la ley cristiana allí llegada en un arca de cedro, donde se encontraban los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, todo por obra de San Bartolomé, inspirado por Dios. Este país era lo que restaba de la antigua y poderosa Atlántida, vic-

(26) BACON: *La nueva Atlántida*, Buenos Aires. s. d.

tima de un diluvio destructor, que hizo terminar una época de grandeza imperial. Fue diecinueve años antes cuando un Rey sabio, llamado *Salomón*, reorganizó el Estado. Como acto principal fundó una *Casa de Salomón*, en memoria del Rey *Salomón de Israel*, autor de una perdida *Historia Natural*. Esta *Casa de Salomón* era una especie de *Academia de Ciencias*, cuyo fin sería el de *conocer las causas y los movimientos secretos de las cosas, ensanchando los límites del poder humano para alcanzar todo lo posible*. Los estudios de medicina, el avance en la agricultura y en la pecuaria, la ciencia de la alimentación, los triunfos mecánicos, la óptica, la acústica y la química industrial, los grandes adelantos técnicos, todo ello se basaba en un estado de abundancia, paz y bienestar. Los miembros de la *Casa de Salomón* dividían así sus tareas: doce navegaban por países extranjeros, en busca del saber práctico, y se llamaban *mercaderes de la luz*; tres coleccionaban las experiencias de los libros, y se llamaban *deprecantes*; tres reunían las experiencias de la mecánica y de las ciencias liberales, y se llamaban *cazadores*; tres escribían las experiencias de los anteriores, y se llamaban *recopiladores*; tres meditaban sobre las experiencias de los demás, y se llamaban *donantes* o *bienhechores*; tres procuraban dirigir nuevas experiencias más avanzadas que las realizadas ya, y se llamaban *lámparas*; tres efectuaban las experiencias ordenadas, y se llamaban *inoculadores*; tres procuraban coordinar todas las experiencias antes indicadas, formulando verdades y aforismos, y se llamaban *intérpretes de la naturaleza*.

Estos sabios no lo revelaban todo al Estado, porque existe un saber que es mejor no esté a la disposición del saber, y todos los días loaban a Dios por su creación. El llamamiento a la ciencia para gobernar el mundo habría de ser hecho también por el utopismo que reaccionó contra las sociedades industrializadas, así como el *Manifiesto de Los Alamos*, de los científicos que domesticaron la energía atómica, habría de pretender que no todos los conocimientos es prudente ponerlos a disposición del Estado. Ambas preocupaciones están de acuerdo con el utopismo anarquista, que sin prescindir de la razón y de la ciencia, procura una solución para el problema superando al Estado.

d) *El utopismo y el mundo demo-liberal*

Así como los reformistas, de que son ejemplo *Morus*, *Campanella* y *Bacon*, expresaron la fuga de lo real en vista del mundo feudal, agonizante, así también el demo-liberalismo tuvo sus utopistas, pudiendo ser agrupados todos quizá en la designación de socialistas asociacionistas. La estructura social a que conducía el funcionamiento de las leyes de la economía liberal (leyes

del lucro, de la libre iniciativa, de la libre concurrencia, del salario, de la población) se caracterizaba por una creciente tensión entre los estratos sociales que había de ser aprovechada con clamoroso éxito por la orientación marxista. Pero antes de eso, al margen de esa orientación y compitiendo con ella no faltaron tentativas inspiradas apenas en cierta concepción de dignidad del hombre considerada alcanzada por la evolución del mundo demo-liberal. Todas estas orientaciones se aproximaron, sin embargo, por la circunstancia de entender que no se puede alterar la constitución o régimen político sin alterar la constitución social. Su mayor o menor pesimismo se mide por el grado de aceptación de la posibilidad de intervenir en la orientación de la constitución social y también, cuando acepten la posibilidad de intervención, por la variante escogida para actuar. Quizá pueda entenderse, sin violencia, que pertenecen a este grupo de utopistas relacionados con la crítica la constitución social del mundo demo-liberal, escritores como Robert Owen (n. 1771), Charles Fourier (n. 1772) y, en un plano algo distinto, Louis Blanc, Leroux y Cabet.

El primero, Robert Owen, fue quizá el responsable por el éxito de la palabra socialismo, ya que fue su libro, *What is socialism?* (1841) el primero donde la palabra apareció (27). Hijo de artífices pobres, alcanzó muy temprano una posición preeminente en el mundo de la industria. Se tornó entonces notable por las modificaciones que introdujo en el régimen de trabajo, mereciendo la atención de los hombres más ilustres, incluyendo jefes de Estado. La crisis de 1815 lo llevó a intentar una experiencia de modificación de la constitución social, en el sentido de obtener un régimen social justo, y por eso realizó sus experiencias de vida comunista: en 1825 fundó, en Indiana, la colonia llamada New-Harmony, que duró poco tiempo. Intentó después, en Londres, su famosa experiencia del *almacén de cambios*, que también fracasó. Parece haber comprendido entonces que no era posible hacer triunfar experiencias aisladas y que el reformismo tendría que alcanzar toda la constitución social. Inició por ello una campaña destinada a reconstruir moralmente el mundo, campaña de la que es documento expresivo su libro *The new moral world*, exponiendo una doctrina tras la que se le ha incluido entre los precursores del cooperativismo. En la primera fase de su actividad anticipó en su organización industrial la legislación social de nuestro tiempo; introdujo la jornada de las diez horas en un tiempo en que normalmente era

(27) Es interesante la obra *La ciudad del sol*, de CAMPANELLA, Buenos Aires, 1942. Hay quien opina que el creador de la palabra *socialismo* fue PIERRE LEROUX en la *Revue Encyclopédique*, 1883. Era un disidente de Saint-Simon y su utopismo se puso de manifiesto en la religión social que sostuvo. Vivió de 1797 a 1879. Sobre OWEN (1771-1858), véase la biografía de DOLLÉANS, París, 1907. Según HOBSEWN: *The age of revolution, 1789-1848* (Nueva York, Mentor, 1962), pág. 287, la palabra apareció en 1820.

de diecisiete horas; se negó a emplear menores de diez años, lo que, naturalmente, fue considerado insoportable por sus semejantes. A éstos les contestaba que no se puede dedicar a los seres humanos menores cuidados que los que se dedicaban a las máquinas. En este tiempo juzgaba que podía reformar las costumbres y las mentalidades. Como no fuese muy grande el éxito obtenido junto a sus semejantes, pensó influenciar los Gobiernos, sin conseguir brillantes resultados. Entonces decide crear, o quizá más exactamente, *re-crear* el medio social, en la convicción de que, modificado el medio social el hombre se modificaría. De aquí su creación de colonias enteramente comunistas, en donde cada uno recibiría según sus necesidades, y no según sus capacidades. Estas colonias obtuvieron el fracaso habitual. Pero hubo una idea, que aplicó en la sociedad industrial a que pertenecía, que significa realmente un intento de modificación total de la sociedad demoliberal. Fue la de suprimir el lucro. Le pareció haber comprendido que el elemento esencial de la sociedad demoliberal y capitalista a que pertenecía era el principio del lucro y que, suprimido éste, desaparecería el pecado original a que nuestra sociedad debía la quiebra y la pérdida del paraíso. El lucro, entendido como *lo que queda más allá del precio de coste de las cosas*, es en sí mismo una injusticia, y, por consiguiente, una sociedad basada en el espíritu del lucro es injusta. Sería necesario suprimir ese principio para restaurar una sociedad justa, donde desapareciese el *deseo sin fin de comprar barato y vender caro*. Como el instrumento del lucro es la moneda, ese era el instrumento que sería necesario atacar y extinguir. Para sustituirlo sugería la adopción de las *labour notes* (vales de trabajo), representando el valor de los productos en horas de trabajo. Hizo la experiencia de sustituir el dinero por esos vales de trabajo con la creación del National Labour Exchange. Se trataba de un almacén cooperativo, donde cada socio llevaba el producto de su trabajo, recibiendo vales correspondientes al número de horas empleadas. Con esos vales podía obtener productos que hubiesen costado el mismo número de horas de trabajo. El método condujo al fracaso tal experiencia, pero lo que no murió fue la idea de abolir el lucro del intermediario (*profit-maker*) y, por tanto el método cooperativo que había de ser después tan floreciente (28).

(28) ROBERT OWEN: *Textes choisis*, introducción y notas por A. L. MORTON, París, 1963. Esta corriente utópica puntualizó: *la dependencia del carácter de los hombres en relación al mundo exterior*, como enseñara también GODWIN en sus *Encuestas sobre la justicia política*, de 1793; *la Razón*, en el sentido del siglo XVIII, procurando, por tanto, un orden *natural*; que el *poder político* debe ser usado para procurar establecer una estructura social conforme a las capacidades y facultades del hombre. El paso de la utopía a la acción se desarrolló muy principalmente en torno a la definición del papel reservado a la violencia. Es el significado de BENELOW, teórico de la *huelga*

Por su parte, Charles Fourier imaginó un proceso que en algún modo parece querer llevar la contraria al urbanismo, al éxodo rural y a la atracción de las grandes ciudades, sustituyéndolo todo por el *regreso al campo* que muchos predicán en nuestros días. Su visión utópica tuvo expresión en el *Falanstério*, una especie de gran hotel moderno, albergando cerca de 1500 personas, divididas en cinco clases, conforme las posibilidades de cada uno, y no olvidando una clase gratuita. Se trata de alterar también, por consiguiente, el *medio y estructura sociales*, tornándolos agradables para todo el mundo y procurando, mediante la convivencia, una simpatía general. Se trata, al final, de sustituir la relación de servicio personalizada por una relación de servicio despersonalizada, y de sustituir la forma doméstica de vivir por la forma industrializada de vida que nuestro tiempo ha acentuado. Sencillamente, este gran hotel, en vez de pertenecer a un empresario privado, pertenece a los usuarios en régimen cooperativo, cooperativa que es de producción y de consumo. Cada sociedad de éstas recibe el nombre de «Falange» y es económicamente autónoma, practicando un régimen de cambios reducidos con las demás Falanges. No habría asalariados, sino propietarios, siendo distribuidos los bienes en función del capital ($4 \frac{1}{2}$ del lucro) del trabajo desempeñado ($5/12$) y del talento de dirección ($3/12$). En el fondo, procuraba las especies de solidaridad que caracterizan hoy los objetivos del neocapitalismo. El trabajo, en vez de ser una condena, debe ser agradable y atractivo: para ello sería necesario que predominase el trabajo agrícola sobre el trabajo industrial; que el trabajo se especializase de modo que cada uno fuera a inscribirse en el grupo de trabajo más de acuerdo con sus tendencias; que el trabajo asegure el mínimo de dignidad, sea cual fuere el trabajo. Fourier dejó fama de loco, por la complejidad de las teorías que, más allá de los objetivos apuntados, elaboró sobre las pasiones y sobre las relaciones entre los sexos. Pero tuvo la noción de que la Seguridad Social, a la que llamaba «garantismo», era uno de los pasos importantes a dar en la sociedad industrializada que comenzaba a establecerse como dominante.

Louis Blanc tornóse especialmente notado por un pequeño trabajo de 1841, llamado *Organisation du Travail*, primero aparecido bajo la forma de artículo de revista. El autor tuvo una notoriedad relacionada con su papel político en el Gobierno provisional de 1848 y en la III República francesa. Yendo al encuentro de las preocupaciones operarias de esa época, doctrinó

general, autor de las *Réflexions sur la violence*, de SOREL, aparecidas en 1908. Es el significado del cartismo (1838), en Inglaterra. Es la querrela, que continúa, entre el *anarquismo* y el *marxismo*; entre la *izquierda comunista* y el *leninismo* sobre la oportunidad del *comunismo* en un solo país; finalmente, entre la *línea rusa* y la *línea china* de nuestros días.

que todos los males sociales derivaban de la *libre concurrencia*, un principio fundamental del demoliberalismo; escribió que la concurrencia es un sistema de exterminio del pueblo y que para la burguesía es una forma de empobrecimiento progresivo. Se inclina por eso hacia la asociación, proponiendo la *oficina social*, que no es el Sindicato, sino una cooperativa de producción en gran escala. Esta idea pertenecía, por otra parte, a la escuela de Saint-Simon, y fue abogada por Buchez, traduciéndose en una forma de preparar el futuro sin romper con el pasado. El Estado debía financiar, por empréstito, a *todos los obreros que ofreciesen garantías de moralidad*. El salario debería ser igual para todos. La dirección sería elegida. Las condiciones favorables de estas oficinas sociales implicarían que en la concurrencia alcanzasen ventaja, por lo que sería la concurrencia precisamente la que eliminaría la concurrencia, así que toda la producción estuviera organizada de ese modo. La cooperación y la planificación terminarían por sustituir a la concurrencia. Simplemente, al contrario de los otros utopistas, que renunciaron al Estado existente para reformar el medio, Blanc se apoya en el Estado para esa reforma, en vista de que al Estado pide los adelantos financieros. Comienza aquí el socialismo del Estado, del que más tarde Rodbertus y Lassalle serán los doctrinadores. Se apuntan también como escritores sobresalientes en la misma orientación, a Pierre Leroux y a Cabet. El primero preconizó la sustitución de la *caridad* por la *solidaridad* (*L'Humanité*, 1840); el segundo, con la novela *Le voyage en Icarie*, nombre de una sociedad utópica que fundó en los Estados Unidos de América en 1848 y duró hasta 1899, preconizó los moldes comunistas (29).

(29) Claro es que el socialismo encuentra raíces antes de la Revolución. Pueden indicarse como precursores, MABLY, ROUSSEAU, MONTESQUIEU, porque son de aquellos escritores que representan encrucijadas. Durante la Revolución su expresión más importante fue el *Babouvismo*. El nombre le viene de Babeuf, jacobino, que desde 1794, en su periódico *Le Tribun du peuple*, atacaba a Robespierre. Creó después, cambiando de actitud, el *Club du Panthéon*, en donde se inscribieron muchos terroristas, y que vino a ser cerrado por orden de Napoleón, comandante del Ejército de París. Babeuf entró entonces en la clandestinidad, haciendo la llamada *conspiración de los iguales*. Uno de los conjurados, BUONAROTTI, escribió, en 1828, las memorias del hecho con el nombre *La conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*. La doctrina de ellos constó de un *Manifeste des Egaux* escrito por SYLVAN MARÉCHAL. Declaraban que la Revolución francesa era apenas el primer acto de una gran revolución final destinada a implantar la igualdad, en un régimen que sólo admite las diferencias de edad y sexo. Pretendían un comunismo agrario y un colectivismo industrial. En los trabajos de J. J. CHEVALLIER, tantas veces citado en estas materias, se encuentran los datos fundamentales; por ejemplo, *Cours d'Histoire des Idées Politiques*, pol., 1961, 1962, 1963, 1964, París. Por todos, véase Dob. citado adelante.

e) *La sociedad industrializada y el utopismo:
la reacción anarquista*

La convicción demoliberal de la existencia de un sistema de leyes racionales, según las cuales funcionaba la sociedad (ley del interés personal, ley de la libre competencia, ley del precio, ley del salario, ley de la población) no dejaba gran lugar al subjetivismo (30). La revuelta existencialista de la primera fase, la desesperación de Kierkegaard, parece una reivindicación del subjetivismo contra este ordenamiento racional, pretensamente eterno, de la sociedad demoliberal, así como el existencialismo de Sartre parece una reivindicación del subjetivismo contra la sociedad industrializada. Mas la revuelta utópica tuvo su lugar y apareció en cuanto el demoliberalismo demostró evolucionar en el sentido de una solidaridad contraria a la proclamada libertad demoliberal. Camino de la extrema dependencia, de la uniformización, de la igualdad de condición que caracteriza a las sociedades industrializadas, la fuga de lo real por el proceso utópico mantuvo su actualidad. Sencillamente, esta vez no construyendo la utopía en un mundo nuevo, sino procurando moldear el viejo mundo a la manera del modelo utópico. Al utopismo reformista, con Louis Blanc, se le ocurrió recurrir al Estado para reformar la sociedad; al utopismo extremista se le ocurrió suprimir el Estado, fuente de todos los males. Esta fue la orientación del anarquismo. De hecho, el desarrollo lógico de los elementos de una sociedad industrializada convence al utopista de que es posible una supresión completa del subjetivismo, de la espontaneidad y, por consiguiente, de la libertad. Piénsese en ese *Brave new world*, de Huxley, en donde los resultados catastróficos del funcionamiento de las leyes del demoliberalismo, en lo que respecta a la ley de la población por ejemplo, son evitados por la regulación integral de la vida, concretamente por la regulación de la cantidad y de la calidad de los nacimientos, pudiendo decirse, con toda

(30) La obra de CONDORCET: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit Humain*, acabada en 1793, es quizá la más expresiva de esa confianza en la Razón. Escribe: «Llegará por tanto ese momento en que el sol no iluminará sobre la tierra más que a hombres libres, no reconociendo a otro señor además de su razón.» París, edición de 1966, con introducción y notas por MONIQUE y FRANÇOIS HICKER. La reacción socialista moderna tuvo que esperar a la revolución industrial, que le dio su carácter de protesta contra la estructura capitalista. SAINT-SIMON, que pretendió ser al mismo tiempo filósofo de la ciencia, legislador de la industria y profeta del amor entre los hombres (*Exposition de la Doctrine de Saint-Simon* (1829-1830), París, 1924, con prefacio de C. BOUGLÉ Y HALÉVY), fue el escritor del punto de crisis. Sobre la relación del socialismo con la revolución industrial, véase G. GARAUDY: *Les sources françaises du socialisme scientifique*, París, 1948.

brutalidad, que deja de ser un problema doméstico para convertirse en un problema industrial. Recuérdese el famoso 1894, de George Oywell, donde se consuma la división del mundo en tres grandes espacios: *Eurasia*, *Oceania* y *Letasia*, sosteniendo entre sí una guerra de objetivos limitados. Los mercados son autosuficientes, la producción y el consumo se equilibran, la lucha por los mercados desaparece, la abundancia de las materias primas es general. Pero como la Humanidad fue entrenada en un mundo de privaciones y la abundancia destruye los estímulos y jerarquía sociales, la guerra tiene por objetivo principal destruir el exceso de producción sin menguar la riqueza necesaria para satisfacer las necesidades esenciales vitales de la población. Aunque la guerra sea inútil y permanente, sin posibilidad de que un espacio domine al otro, el partido que domina la sociedad tiene que mantener la convicción pública de la utilidad de la guerra y de la victoria final. Para eso, en cada espacio el partido tiene una filosofía del mundo y de la vida totalitaria, estando prohibido a la población saber cualquier cosa de la filosofía dominante en los demás espacios. En Oceanía, la filosofía dominante es llamada *Ingsoc*, en Eurasia es *Neobolchevismo* y en Letasia es *Obliteración del Ego* o *Adoración de la Muerte*. En todos los espacios hay un jefe semidivino, infalible e insustituible. El sistema policial es integral y vigila a los individuos en todo momento, siendo el peor de los crímenes lo que llaman *crimidea*.

Ahora bien; el anarquismo aparece como una utopía de reacción contra la estructura que permite esta destrucción apocalíptica de la libertad, y revistió, por lo menos, dos aspectos, ambos contra el *orden*: aquel orden racional, lógico, que presidía el desarrollo del capitalismo demoliberal (31).

El primero es el anarquismo filosófico de Stirner, cuyo verdadero nombre es Kaspar Schmidt, que vivió entre 1805 y 1856. Perteneciente al grupo de discípulos de Bruno Bauer, pretendía la absoluta libertad del espíritu, oponiéndose, por tanto, a cualquier forma de orden, ya fuese el orden cristiano, ya el orden capitalista, ya el orden comunista. Se llamaban a sí mismos *hombres libres*, y a su respecto escribieron Marx y Engels *La Santa Familia*. Stirner, el más extremista, no encontraba ningún sentido en los grandes valores de la sociedad occidental, especialmente al *Bien*, la *Verdad*, la *Humanidad*, etc. La única realidad es su yo individual, no condicionado por el grupo, no limitado por ningún orden. Diríamos que del complejo de leyes capitalistas demoliberales apenas acepta la *ley del interés personal* o prin-

(31) CHARLES GIDE y CHARLES RIST: *Historia de las doctrinas económicas*, Lisboa, s. d., capítulo IV, hacen una excelente síntesis de los anarquistas, muy útil y seguida aquí porque gran parte de las obras no son fáciles de encontrar. Un libro definitivo sobre la historia del pensamiento socialista es el de G. D. H. COLE: *History of socialist thought*, Londres, 1962.

cipio hedonístico; la fuerza es el criterio de la legitimidad de los intereses, y los intereses sólo tienen el límite de la propia capacidad para afirmarse. Niega cualquier institución, cual la familia, el municipio, la nación. Escribió: «Tengo derecho a derribar a Jesús, Jehová, Dios, etc., si lo puedo hacer...» La única sociedad legítima es la *unión de los egoístas*.

Mas el anarquismo que llegó a tener reflejos en la vida política fue el anarquismo colectivo, pues reconoció la existencia y el valor del grupo. Fue con Proudhon (*L'idée general de la Révolution au XIX^{ème} siècle*), pacifista; fue con Bakunin y Kropotkine, violento; fue con todos, incluyendo a Elisé Reclus y Jean Grave, confiante en el reino de la Razón y de la Ciencia en una especie de Casa de Salomón de la Nueva Atlántida. Lo que respeta en el prójimo, como dijo Proudhon, es su cualidad de hombre, su humanidad, no su yo *egoísta*, cual Stirner. Su objetivo, como dice Proudhon, es: *Encontrar una fórmula de transacción que, estableciendo unidad entre las divergencias de intereses, identificando el bien particular con el bien general, borrando las desigualdades naturales por las de la educación, resuelve todas las contradicciones políticas y económicas; donde cada individuo sea igual o sucesivamente productor y consumidor, ciudadano y príncipe, administrador y administrado; en que su libertad va aumentando siempre, sin ser nunca necesario alienarla; en que su bienestar crezca indefinidamente, sin que pueda sufrir, por parte de la sociedad o de los conciudadanos, perjuicio en su propiedad, en su trabajo, en sus rentas, en sus relaciones de intereses, de opinión o de efecto con los semejantes («Idée générale de la révolution»)* (32). Esta imagen de la sociedad soñada es todo lo contrario de la sociedad demoliberal y capitalista a que se oponían, y que Reclus describía así: *El simple hecho de haber instituido, reglamentado, codificado y rodeado de dificultades, de multas, de gendarmes y de carceleros el conjunto más o menos incoherente de las concepciones políticas, religiosas, morales y sociales de hoy para imponerlas a los hombres de mañana, este hecho, absurdo en sí mismo, sólo puede tener consecuencias contradictorias. La vida, siempre imprevista, siempre renovada, no se puede adaptar a las condiciones elaboradas por una época que ya no existe («La société future»)*. El partidario de la no violencia que fue Proudhon no describía nada benévola a la sociedad que atacaba: *Ser gobernado es a cada operación, a cada transacción, a cada movimiento estar inscrito, tasado, sellado, medido, cotizado, patentizado, licen-*

(32) Uno de los principales trabajos de PROUDHON fue la *Philosophie de la misère*, por haber provocado la cristalización de gran parte del pensamiento de Marx con el trabajo *Misère de la Philosophie*. Hay una edición conjunta con introducción de JEAN-PIERRE PETER, París, 1964, en que sólo el segundo es el texto íntegro. PROUDHON ya era célebre desde que en 1840 publicó *Qu'est-ce que la propriété?*

ciado, autorizado, exhortado, amonestado, impelido, jubilado, encaminado y corregido, y con el pretexto de utilidad pública, y en nombre del interés general, estar ejercitado, encarcelado, explotado, monopolizado, convencionaldo, oprimido, mixtificado y robado; después, a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, perseguido, maltratado, desarmado, agarrotado, preso, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, herido, y para colmo, escarnecido, burlado, ultrajado, desarmado. He ahí el gobierno, he ahí su justicia, he ahí su moral («Idée générale de la révolution»). Todos ellos están de acuerdo en que el Estado representa una tiranía para defensa de los que tienen contra los que no tienen. Una tiranía a la cual desean oponer la voluntad en la convivencia, el contrato como elemento fundamental de la vida jurídica. Libertad en el casamiento, libertad en la constitución de asociaciones, libertad en el establecimiento de relaciones entre las diversas asociaciones a las que el hombre no podrá dejar de pertenecer. Pero ¿qué autoridad podrá asegurar el cumplimiento de estos vínculos libremente asumidos? La autoridad de la Ciencia y de la Razón. Todos y cada hombre no obedecerán sino a sí mismos y a la autoridad de la Razón. Para que esta sociedad, basada en la libertad, pueda ser establecida, es necesario expulsar al Estado aquella tercera persona que está al servicio de los que tienen contra los que no tienen. La sociedad encontrará entonces su cimiento no en el temor que la autoridad estatal inspira, sino en el instinto de ayuda mutua de que hablaba Kropotkine en su libro *L'entr-aide*. Esa sociedad libre será, según soñaba, compuesta de una multitud de asociaciones, unidas entre sí por todo lo que reclama esfuerzo común: federaciones de productores para todas las clases de producción agrícola, industrial, intelectual, estética; comunas para el consumo, encargándose de todo lo que respecta a la vivienda, iluminación, calefacción, alimentación, instituciones sanitarias, etc.; federaciones de comunas entre sí y federaciones de comunas con los grupos de producción; finalmente, grupos más extensos aún, englobando a un país entero o incluso a varios países, y compuestos de personas que trabajarán en común para dar satisfacción a esas necesidades económicas, intelectuales y artísticas que no se limitan a determinado territorio. Todos esos grupos combinarán libremente sus esfuerzos para un entendimiento recíproco... Una libertad completa presidirá el desenvolvimiento de nuevas formas de producción, invención y organización: la iniciativa individual será animada, y combatida cualquier tendencia hacia la uniformidad y hacia la centralización («Autour d'une vie»). Claro está que la falta de coacción deja prever el no cumplimiento de los deberes esperados por parte de cada uno. Mas en ese caso, dice Jean Grave, la fuerza de la opinión pública será enorme y, o el individuo se subordina, o muere por la

excomuni3n. Por otra parte, la abundancia, merced a la ciencia, tornar3 sin importancia el problema del amor o la falta de amor al trabajo. Es c3lebre la antevisi3n de Kropotkine en la *Conquista del pan*. El establecimiento de este *nuevo orden* en la sociedad implica, no obstante, la expuls3n o aniquilamiento del *Estado*, instrumento de protecci3n de la propiedad privada y agresora. ¿C3mo eliminar ese *viejo orden*? Por la revoluci3n, por la violencia. Aunque aborrezcan la sangre, dicen, como Kropotkine: *La cuesti3n consiste menos en saber c3mo deben evitarse las revoluciones, c3mo en encontrar el medio de obtener los mejores resultados, impidiendo todo lo posible la expansi3n de la guerra civil, restringiendo el n3mero de sus posibles v3ctimas y poniendo en esa lucha, rec3procamente, un m3nimo de ferocidad* («Autour d'une vie»). Sin embargo, Bakunin fue el predicador de una revoluci3n sangrienta e implacable. La expresi3n que tuvo el anarquismo en la vida pol3tica fue violenta, sanguinaria. En los llamados *Estatutos de alianza socialista internacional*, que, al parecer, se deben a Bakunin, se dice: *Queremos simult3neamente la revoluci3n universal, social, filos3fica, econ3mica y pol3tica, a fin de que del actual orden de cosas, fundado en la propiedad, en la explotaci3n, en el dominio y en el principio de la autoridad, ya religiosa, ya metaf3sica y burguesamente doctrinaria, ya incluso jacobinamente revolucionaria, no quede, primero, en Europa, y despu3s, en el resto del mundo, piedra sobre piedra* (33).

5. CONSTITUCI3N SOCIAL Y FINES DEL ESTADO: EL ESTADO GESTOR, EL ESTADO 3RBITRO, EL ESTADO COORDINADOR, EL ESTADO REVOLUCIONARIO

La fuga de lo real a que nos referimos hasta aqu3 s3lo puede ser enteramente comprendida en el caso de que tengamos en cuenta simult3neamente la coyuntura real en que el Estado actuaba y el modo real de su comportamiento. Se trata, naturalmente de ver las relaciones del Estado con la sociedad, la dependencia funcional del Estado y de la estructura social, y no de la definici3n te3rica de los fines del Estado, o hasta de la definici3n normativa del Pr3ncipe o del Soberano justo. Estos son problemas completamente distintos. Se puede averiguar perfectamente la definici3n 3tica del Pr3ncipe o del Soberano

(33) Las relaciones entre el anarquismo y el marxismo se pueden ver en V. S. POKROVSKI: *Historia de las ideas pol3ticas*, trad. de CARLOS MAR3N S3NCHIZ, M3jico, 1966. El recurso a la violencia gratuita, aquello que fue llamado el *putchismo* o *aventura revolucionaria*, parece encontrar una de las primeras f3rmulas en AUGUSTO BLANQUI (1805-1881) estudiado por DOMMAGET: *Les id3es politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Par3s, 1957. Antecedi3 a la t3cnica leninista en muchos puntos: recurso a las minor3as, dictadura, persecuci3n de la religi3n, militarizaci3n del aparato del Poder.

justo en cada época, sin llegar con ello a más que a la definición de un *tipo ideal*, por casualidad integrador de la ideología que conduce al Poder o a la lucha contra el Poder, pero *tipo ideal* ese que, en cualquiera de las hipótesis, puede no coincidir en nada con el *tipo efectivo* del Soberano. Esta imagen del Príncipe o del Soberano tiene importancia en cada época para saberse cuál es la idea de legitimidad con que el Poder procuraba servir su eficacia, o con que los opositores suponían disminuirla. Mas no quiere decir que ofrezca una imagen real de los fines efectivamente seguidos por el Estado. Así como examinamos la fuga de lo real en vista de los tipos fundamentales de constitución social de relieve para el pensamiento utópico, así también intentaremos ver los problemas de los fines del Estado en relación con cada uno de esos tipos de constitución social.

a) *El Estado gestor*

La contraposición entre el Estado y la sociedad, un binomio que hoy estimamos tan útil para el examen de estos problemas, sólo parece haber sido posible cuando la concepción de una esfera de vida privada se tornó en patrimonio de Occidente. Es verdad que la ciudad griega se presenta como un ejemplo de democracia. Sin embargo, la ciudad griega era totalitaria, regulaba e imponía una concepción total del mundo y de la vida. El ciudadano era inconcebible sin la ciudad y ésta no era una entidad opuesta a los ciudadanos. Los romanos llegaron a la concepción de una esfera privada de la vida, con su importante distinción entre el Derecho público y el Derecho privado, hoy aún básico para nuestra concepción del mundo, pues impregna toda nuestra constitución social. La exigencia cristiana de la distinción entre el reino de Dios y el reino de César estaba perfectamente en la línea de esa concepción, sin confundirse con ella, pudiendo venir a proveer una base ética y supra-estadual a dicha concepción de la vida. Mas el Estado, no obstante, nunca fue un cuerpo diferente de la sociedad, ni en la ciudad griega ni en el Imperio romano. *Cives romanus sum* era la afirmación de una cualidad permanente que convertía al romano en agente permanente del Estado, cual es propio de un Estado en proceso de expansión, imperialista, fuerte y siempre obligado a cuidar de su supremacía sobre los pueblos conquistados. Podía ser más definido y respetado el estatuto del ciudadano de lo que fue en la época de las reorganizaciones que siguió a la invasión de los bárbaros, época durante la cual casi desapareció la vieja distinción entre el Derecho público y el Derecho privado. Pero la desaparición de esa distinción básica, precisamente en un período en que la doctrina cristiana se afianzó más, y por consiguiente, más nítido debía ser el principio de dar a Dios y al César lo que, respectivamente, les pertenecía,

muestra que se trató de que el Estado asumiera nuevas y más vastas funciones por imposición de la naturaleza de las cosas, pero no de hacer nacer un Estado gestor con características desconocidas por el Estado que se desmoronara. En efecto, el Estado que se desmoronó fue un Estado gestor, es decir, un Estado integrado en el grupo totalitario, y no apenas en relación con el grupo, procurando la realización de un interés o bien común del que era titular. Un Estado de esta naturaleza, que acepta la distinción entre el Derecho público y el Derecho privado, o que acepta dividir entre Dios y César lo que, respectivamente les pertenece, es un Estado que se autolimita, no es un Estado cuyo poder esté equilibrado por otros poderes existentes en la sociedad. La importancia de las definiciones del Soberano justo está justamente en procurar que el Estado acepte una autolimitación. Por las cuentas que el Príncipe debe rendir a Dios, él se limitará; pero su poder no enfrentará en la sociedad poderes legítimos que lo limiten, sino que encontrará apenas circunstancias de hecho que lo limitan. La confusión entre el Estado y la sociedad, la confusión correlativa entre el hombre y el ciudadano, tiene siempre como consecuencia que los poderes no encuentren otros poderes que legítimamente los limiten; encuentran límites que resultan del "hecho" de una ética de autolimitación, o hechos de otra naturaleza que limitan su autonomía de decisión. La ciudad antigua, según Aristóteles, era justificadamente totalitaria, porque, como él enseñaba, el todo es anterior a la parte y superior a ella. El Poder es uno e indivisible (*imperium = jus sacrum + jus publicum*), y por tanto, no hay fines individuales ni fines de la sociedad que sean diferentes de los fines del Estado. Este es el Estado gestor por excelencia. El cristianismo, afirmada la *primacia de la persona humana*, viene a establecer una división en el *imperium* que no coincide, sin embargo, con la división entre el Derecho público y privado a que los romanos llegaron, pero también, por otra parte, es una división que servía a la totalidad del género humano, y no sólo a los romanos. La división romana no es impuesta por una ética anterior y superior al Soberano; es más bien una consecuencia de los hechos, un resultado de la constitución social que fue acogiendo el Imperio. El cristianismo, como diría Charles Péguy: «Il allait hériter de l'École stoïque, il allait hériter de l'héritier romain, il allait hériter du laurier héroïque, il allait hériter de tout l'effort humain.» Ahora bien: como dirían los fascistas en nuestro tiempo, al pretender instaurar también un *Estado gestor* y totalitario, el Estado antiguo era *poliédrico*, circundando al individuo por todos los lados; el cristianismo, como fue observado, originando dos instituciones distintas, una política y otra eclesiástica, abre uno de los lados del cerco en dirección al cielo. Mas al hacer esto, mandando dar a Dios y al César lo que, respectivamente les pertenece, no establece dentro de la ciudad terrena poderes legítimos en concurrencia con el *imperium*, ni

divide la vida de sociedad en dos sectores, uno privado y otro público: afirma una ética anterior y superior al Soberano, y la institucionaliza, procurando por ahí la limitación del poder soberano. Pero el Estado es un Estado gestor, cuya imagen real se compagina mal con el arquetipo ideado por los doctores y teólogos. Hasta que se llegó a la afirmación del fenómeno nacional con la crisis del Renacimiento, los valores que parecen orientar de cerca al Estado feudal son: *la familia, la propiedad de la tierra, la religión*. La familia tiene expresión política en la institución de la *casa reinante*, dando origen a doctrinas divergentes sobre el fundamento de la sucesión en el Poder, mas siendo la casa el valor fundamental que se defiende y acrecienta por la fuerza o por los casamientos. La estirpe desempeña un papel fundamental en la sociedad feudal. No es sólo el Poder político quien tiene origen divino: todo el Poder lo tiene, incluido el paternal. El principio verdaderamente unificador de esta *anarquía familiar* es la Iglesia, institucionalizadora de una ética anterior y superior a todos los poderes. Mas el Estado, que la Iglesia pretende subordinar a los últimos fines de la *ciudad de Dios*, posee fines propios que realiza al margen de esa ética y contra esa ética siempre que es necesario. Los fines principales parecen ser: *el desarrollo de su base territorial, habitualment por la conquista y también por la sucesión; el poblamiento de las tierras adquiridas, la integración de la población subordinada al poder político, haciendo convergir y fundir las divergencias, habitualmente por la sumisión a la misma fe cristiana y católica del Príncipe*. Las conversaciones forzadas, las persecuciones religiosas, las noches de San Bartolomé, las divergencias con el Papado, las violencias contra los príncipes de la Iglesia, son todo ello fenómenos relacionados con los fines de un *Estado gestor* que se entienden mal dentro del criterio de la ética o de la filosofía política, pero que encuentran el lugar de su sistematización, por ejemplo, en una geopolítica renovada. Se tratará de estudiar, dentro de una geopolítica renovada, los fines característicos del poder político independiente de la ética en el más amplio sentido. Ejemplaricemos, a fin de poner de relieve la convergencia cultural de los distintos grupos étnicos.

Cada vez está más divulgada la actitud mental que procura comprender la evolución de los cuadros políticos internacionales mediante el recurso a la idea de que existe una relación de conflicto entre los diversos sistemas culturales. Los sistemas culturales vendrían a asumir así el papel de personaje histórico fundamental, sustituyendo a los personajes individuales y a las unidades políticas. No se trata más ni de César ni de Francia, sino del islamismo o del eslavismo. Esta concepción de conflicto entre los sistemas culturales, que en la época moderna anima la lucha anticolonialista y ha asumido una progresiva forma racista, olvidó el papel unificador, convergente y dinámico que ha sido desempeñado por un factor imperecedero que es el poder político. Cuando se

habla de sistemas culturales y se procura definir su función histórica se olvida que en la mayor parte de los casos se trata de un encuadramiento político, opuesto, sin duda, a otros encuadramientos políticos, pero que dentro de cada uno se procesa un fenómeno de síntesis y convergencia y no de conflictos de culturas. El Imperio romano, expresión del sistema cultural occidental, fue un encuadramiento político que procesó la síntesis de muchas oposiciones culturales, y que sólo para el exterior del sistema romano se mostraba en conflicto. El Imperio de Carlomagno, otra expresión política de Occidente, al establecer las *marcas* definió el ámbito dentro del cual se procesaría la síntesis bajo la égida del mismo poder político, y definió también el área para más allá de la cual el conflicto, incluyendo el conflicto de culturas, se procesaría. Los nuevos Estados nacionales de la actualidad son expresión de síntesis de oposiciones culturales bajo la égida de un solo poder político, que tan sólo más allá de sus límites geográficos adoptó una actitud de conflicto. Las relaciones entre los sistemas culturales pueden, por tanto, ser de oposición, o de convergencia cuando menos, y lo que parece indudable es que el poder político tiene un papel esencial en la definición de esa actitud. Ahora bien: un elemento permanente de la problemática que el poder político debe enfrentar es el espacio geográfico que ocupa y la definición de fronteras no sólo físicas, sino también económicas y culturales, dentro de las cuales pretenderá operar la síntesis y para más allá de las cuales acepta el conflicto, aunque no lo procure. La definición del espacio dentro del que la síntesis es procurada parece obedecer a la necesidad de encontrar una dimensión óptima, cerca de la cual el Poder asfixia y más allá de la cual el Poder se agota. Tenemos muchos ejemplos de ambas cosas: Alejandro, al parecer, fue más allá de la dimensión óptima, así como la mayor parte de los recientes Estados del tercer mundo parecen estar más acá de lo necesario. La definición del emprendimiento político dentro de las dimensiones óptimas tiene que atender, ya a factores que dependen del propio poder político conductor, ya a factores que quedan más allá de su capacidad y se encuentran en la zona del eventual conflicto. Por eso cada cuerpo político parece tener una *ley propia* de desarrollo y evolución, y en los factores que condicionan esa ley la situación geográfica parece desempeñar un papel importante. También lo desempeñan, sin duda, los factores ideológicos, sobre todo los que no están en el ámbito dominado por el poder político en causa, los factores ideológicos que dependen de poderes ajenos. *Quizá por eso tuviese alguna utilidad metodológica concebir la geopolítica como ciencia que se ocupa de la definición de la ley de evolución de cada modelo político, aconteciendo que el modelo político más común de nuestro tiempo es el Estado.* Entre los factores con que es necesario contar para esa definición se encuentran las

ideologías, y de éstas, tendrán la mayor importancia aquellos factores que pueda entenderse afectan eventualmente a todos los modelos políticos en evolución. En la definición de esa ley de evolución del modelo político concreto es donde podrán ser sorprendidos y puestos en evidencia los fines reales del Estado, no necesariamente coincidentes con las recomendaciones de la ética o de la filosofía políticas.

Quizá sea un método aceptable para averiguar los fines reales del Estado procurar no la lección de teólogos y doctores, hecha desde el punto de vista de la filosofía y de la ética, pero sí los testimonios, sobre todo póstumos, sobre la actividad de los príncipes. Testimonios que valen, en lo que respecta a esta materia, más allá de su estricta exactitud histórica, ya que son tomados como documentos políticos. Ahora bien: si leemos, por ejemplo, las palabras atribuidas al conde don Enrique *antes de que falleciese*, y dirigidas a Don Alfonso Henriques, se verá que, además de encargarle de la justicia debida a su vasallos, insiste muy especialmente en la conquista y en el poblamiento. Decía: *No... dejes de hacer justicia, que el día que en un solo palmo la dejares de hacer, en seguida en el otro se arredrará de tu corazón una brazada (34); lo que tuvieres, y de toda esta tierra que yo te dejo de Astorga hasta León, no pierdas de ella un palmo que yo gané con gran fatiga y trabajo... y no la pierdas, y de aquí conquistarás toda la otra tierra adelante...; ... o mándame con algunos de mis vasallos y tuyos que me vayan a enterrar a Santa María de Braga, que yo poblé.* Por otra parte, antes de la batalla de Campo de Ourique, el cronista atribuye estas palabras a Don Alfonso Henriques, dirigidas a los vasallos, que temían la multitud de los enemigos: *Nosotros peleamos por Dios, por la Fe, por la Verdad, y estos renegados que veis pelean contra Dios, por la falsedad. Nosotros, por nuestra tierra; ellos, por la que nos han tomado, y hurtado, y quieren hurtar (pág. 66).* En el juramento de Don Alfonso Henriques (pág. 189), sobre el milagro de Ourique, sostiene haber recibido el poder directamente de Dios: *El Señor, con un tono de voz suave, que oyeron mis indignas orejas, me dijo: No te aparecí de este modo para aumentar tu fe, sino para fortalecer tu corazón en este conflicto y fundar los principios de tu reino sobre piedra firme. Confía, Alfonso, porque no sólo vencerás esta batalla, sino todas las demás en que peleares contra los enemigos de mi Cruz. Hallarás a tu gente alegre y esforzada para la pelea y te pedirá que entres en la batalla con título de Rey.*

Ocupándose de Don Sancho I, dice Rui de Pina que *era Príncipe Ca-*

(34) P. M. H.: *Scriptores*, págs. 24 y 254; *Crónica General de España*, de 1344. DUARTE GALVAO: *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*, 1906, pág. 48.

thólico y muy amigo de Dios, esforzado, bueno, prudente y de buen juicio, y muy amado de su pueblo, y que principalmente procuró que el Reino para las cosas temporales fuese bien aprovechado... (35), y que dio muchos fueros, y muy favorables a muchas Ciudades, Villas y Lugares del Reino, que él nuevamente fundó, pobló y fortaleció, como más adelante diré... (página 45). Pero aquello por lo que el cronista más lo elogia es por el poblamiento, indicando las villas que pobló e hizo de nuevo (pág. 106). El territorio y el poblamiento eran fines tan primordiales del Estado, que Don Alfonso II, en la querrela que sostuvo sobre el testamento de su padre a propósito de villas y lugares que dejó a las hijas, agregó en seguida que el Rey su padre no las podía dar, que era muy grande disminución del Reino, y que sobre eso había concedido privilegio del Papa Alejandro Tercero, mediante el cual las cosas del Reino no se podían dar a persona alguna ni empeñar, y que asaz les dejó a ellas en los maravedises de oro y plata de su testamento con otras cosas que tenía de su hacienda (36). Don Alfonso II, que se olvidó de que estaba casado con doña Matilde, condesa de Bolonia, para casarse con doña Beatriz, hija del Rey de Castilla, decía que se lo extrañaban que no se espantasen de lo que había hecho: porque el otro día casaría aún con otra mujer si con ella le diesen otra tanta tierra, porque más acrecentase en Portugal (37). La necesidad de hacer justicia se subraya siempre, y los príncipes son valorados por eso. Fernão Lopes, escribiendo la *Crónica de Don Pedro I*, dice que habla de la justicia para la que fue establecido el real poderío, que es para ser castigados los malos y los buenos vivir en paz... (Lisboa, 1895, pág. 10). Pero la síntesis quizá pueda ser encontrada, refiriéndonos siempre a la óptica particular del hombre de Estado, y no del teólogo o del moralista, en el consejo que el Infante don Pedro envió al Rey Don Duarte, hermano suyo, antes de verlo, después de ser elevado a Rey (38).

(35) *Crónica d'El-Rei D. Sancho I*, Lisboa, 1906, pág. 45.

(36) *Crónica d'El-Rei D. Alfonso II*, Lisboa, 1906, pág. 22.

(37) RUI DE PINA: *Crónica d'El-Rei D. Afonso III*, Lisboa, 1907, pág. 20.

(38) En la información de RUI DE PINA, el famoso consejo es en los siguientes términos (*Crónica d'El-Rei D. Duarte*, Lisboa, 1901, págs. 27 y sigs.): «Muy alto y poderoso Príncipe. Por Ayres Gomes da Silva supe cómo el día de Santa María foistes con la gracia de Dios levantado, y obedecido por Rey de estos reinos, y para tan tristes novas, como fueran las pasadas, del fallecimiento del Rey mi Señor y Padre, que podían sobrevenir otras de mayor placer y conforto mío, sino éstas, que tras él sois mi Rey y Señor, por ser la persona de este mundo que yo más amo, me place mucho cobréis tal honra, que a vos sólo pertenece; y yo, y vuestros reinos y vasallos cobramos en vos tal Reino, que según mi juicio, tomando todo lo que en vos hay juntamente, no sé otro algún para tal encargo, ni tan perteneciente. Y porque Señor, éste es el tiempo en

El hecho de que este Estado tuviese una actividad gestora tan importante no significa de modo alguno que no le pertenecieran otros tipos de actividad. Al lado de aquello que se pide al Estado que haga, se adivina

que principalmente se requiere buen consejo; yo, entre los muchos trabajos del cuerpo que este tiempo causó, tomé éste del alma para con él servirlo; y bien sé que ante muchos y buenos consejeros, especialmente ante vuestro gran saber valdrá poco, mas no dejé por eso de hacerlo: porque aunque vuestro alto entender, y a muchos de vuestro consejo de la ventaja en conocer, aconsejar y determinar sobre los grandes hechos, no hay ahí alguno de ellos, ni a vos mismo si se pudiese decir, a quien conozca superioridad de vos verdaderamente amar y aconsejar con resguardo de todo vuestro bien y servicio; y en esto tomé este esfuerzo, porque muchas veces vi y oí que aquello en que el seso cansa, el amor se esfuerza y lo acaba.

»El primero de mis consejos y más principal sea, Señor, que agradezcáis a Dios con gran eficacia y muy continuamente esta merced con todas las otras que os hizo; y cuanto El en este mundo más os levantó con honra, tanto más os bajéis ante El por humildad y con temor de sus Juicios, y que siempre trabajéis de serle obediente y fiel servidor al Señor, de cuyas manos, sobre tantos, tal dignidad recibisteis; y así buen y provechoso vicario a los reinos, y personas que os encomendó. Y como quiera, Señor, que viese muchos libros con singulares doctrinas a los Reyes y Príncipes, cuales deben ser, y vos de ellos tengáis muchos; mas porque me parece que hablan generalmente de las virtudes que a todo hombre pertenecen, yo entre todas escogeré aquellas que ante Dios, y los que verdaderamente juzgan, hacen al Rey más glorioso. La primera, que el Rey sea católico y muy firme en la fe; y que por cobrar el bien que ella promete haga, según ella manda, todas las obras; la segunda, que ame, guarde y obligue a guardar Justicia, sin sombra de odio, afección o remisión; la tercera, que sea fuerte, defendiendo su tierra de los enemigos manifiestos y escondidos, y de todos los damnificadores y malhechores extranjeros y naturales; que cometa tales hechos que sean con servicio de Dios, y con honra y provecho suyo, y de sus reinos; la cuarta, que sea verdadero por corazón y por palabra, principalmente en los grandes hechos; la quinta, que sea grado de voluntad y por obra, según alcance su renta; no tomando a unos para dar a otros, ni dando tanto un día que por todo el año no tenga que dar, ni tanto a uno o a pocos, que los más queden sin recibir merced; dando principalmente a aquellos en que conozca merecimientos de servicios o bondad, no olvidando los que, por amor de Dios o según Dios, lo requirieran, y en su dar o negar sea despachado: la sexta, ser gracioso y de buen acogimiento a los naturales y extranjeros; sin familiaridad disoluta; la séptima, ser diligente sobre la providencia y buen gobierno de su tierra, poniendo en ello a hombres por experiencia virtuosos y sabedores, y que amen a él y al bien común; la octava, que sea firme en sus buenos propósitos y determinaciones no mudándose, salvo por muy claras y grandes ventajas; y porque, Señor, éstas os otorgó Dios, con otras muchas virtudes, trabajad y pensad cómo en ellas crezcáis y las conservéis; por las cuales, con la gracia de Nuestro Señor Dios, vuestro nombre será glorioso, y vuestro reino bienaventurado.

»Y dejando, Señor, de escribir más, ni tocar los generales consejos que a todo tiempo pertenecen, todavía torno a este del comienzo de vuestro reinado, y me parece que en él debéis tener ciertos cuidados y avisos; el primero es que por cuanto El Rey mi Señor y Padre no falleció en disposición de perfectamente descargar su conciencia,

siempre aquello que se le pide que no haga y que integra un dominio, más o menos extenso, donde su actividad es predominantemente de árbitro. El más característico de todos es la administración de la justicia, en el ejerri-

vos tengáis propósito y cuidado, de más y mejor que podáis satisfacerlo por él; y que así como en su vida le fuisteis el mejor y más obediente hijo que yo conocí, así ahora después de la muerte le mostréis verdadero amor, y mucho más en las cosas que aprovecharen su alma, que en las ceremonias de mundo, comoquiera que éstas a las tales personas, en las cosas que lo requieren, no se han de excusar; sobresto, Señor, os recuerde que así como esta herencia con la gracia de Dios y su bendición sucedéis, así en especial sois en cargo de sus deudas y encargos; debéis también, Señor, tener gran aviso y buen consejo sobre la ordenanza y regla que tendréis; y tomaréis, acerca de vuestra persona, casa y estado, para que sea a servicio de Dios y bien vuestro y de vuestra tierra; y así lo ejecutaréis y cumpliréis en seguida, porque en estos comienzos de necesidad, se hacen siempre mudanzas y nuevas ordenanzas, y más sin empacho y escándalo que después; y porque, Señor, os harán ahora muchos y muy diversos requerimientos y petitorios, y os darán consejos en muchas cosas, y de muchas guisas; cumple que consideréis a todo con gran discreción, y las cosas que muy claramente no os parecieren buenas y razonadas, no las otorguéis ni determinéis seguidamente, ni las que no parecien malas y sinrazón, no las neguéis, antes las espaciáis; para después que estuviérais con mejor reposo y más sin fatiga las determinéis como debéis; porque en todo tiempo de innovaciones y de tantas alteraciones, algunas cosas os pueden parecer justas que no lo serán.

»Y así por el contrario debéis más, Señor, mirar a vos mismo, y conoceros de vos. qué intención y propósito es el vuestro; y sentiréis que es muy ardiente y afincado para corregir y enmendar las cosas erradas; cuidad entonces que vuestro cuidado y trabajo no es solamente de una hora, y que cumple por tal manera trabajar que lo podáis mucho tiempo hacer; y si por ventura sentís vuestra voluntad cansada y enflaquecida con el peso de los grandes cargos, y no ligeres de remediar, ofrecerle los muchos mayores que El Rey vuestro Padre, y otros Príncipes pasaron y pasan, y esforzaros en el mucho seso y virtud que os dio Dios, con que sois lo bastante para sufrir tanto como lo que en el mundo más sufrió; y para descargo de estos dos cuidados mucha ayuda os hará encargar las cosas de vuestro reino a tales personas, como detrás de la séptima virtud os apunté, quedando las mayores alzadas y sus determinaciones siempre reservadas a vos; y comoquiera, Señor, que estas cosas otros de vuestro consejo os la hayan dicho, yo por eso no las voy a dejar de escribir: porque me place y placera siempre ser del cuento de los que bien aconsejan; y si alguna cosa de esto olvidaron de os decir, porque entiendo que de todo os cumple ser bien recordado, no me pareció que haría lo que a vos debo, si no os lo dijese y escribiera luego, por oferta y señal del grande y verdadero amor que os tengo; porque conozco qué gran impresión hace en la afección y en la fama los primeros conocimientos de la persona; y aunque hasta aquí os conocieran por muy bueno y muy virtuoso Infante como fuisteis, todos no obstante miran y mirarán qué Rey seréis; y por tanto, Señor, vos trabajáis con todas las fuerzas y cuidado como las primicias de vuestro reino sean placedoras a Dios y a vuestros sujetos sean provechosas, y creciendo mejor por muchos años, acabéis a su servicio y dejéis vuestros reinos al Infante mi Señor vuestro hijo, como deseáis; y la Santa Trinidad os otorgue todo esto, con efecto de todos otros vuestros buenos deseos.»

cio de la cual arbitra los conflictos de interés. Nuestro Rey Don João I adoptó como divisa cuatro camellos, que mandó bordar en la ropa: el primero representaba el temor de mal gobernar; el segundo, la justicia, con amor y templanza; el tercero, los corazones desvariados; el cuarto, el terminar grandes hechos con poca riqueza. La función arbitradora parece aquí como característica, aunque pueda no ser la fundamental, conforme la coyuntura histórica en examen. El Estado demo-liberal fue predominantemente un Estado árbitro, un Estado al cual se pedía fundamentalmente que no hiciese, que no reaccionara, que no tuviese un dominio de gestión. El papel predominante de la *sociedad* frente al *Estado* fue el paradigma que se adoptó. No es que el Estado correspondiente a la sociedad demo-liberal no fuese también gestor (se multiplican los Ministerios), o coordinador, pero acontece que el acento tónico de su actividad recae en la actitud del arbitraje.

b) *El Estado árbitro*

El arbitraje del Estado demo-liberal, enfrentando una sociedad burguesa, se manifestó sobre todo en la actitud tomada en relación al problema de la igualdad de los individuos. Procuró de algún modo colmar las desigualdades de los puntos de partida y compensar las insuficiencias de los puntos de llegada. Esto es: siendo desigual, de hecho, el capital inicial que coloca la vida a disposición de cada individuo, el Estado procuró, tímidamente, primero; francamente, después, obviar dicha desigualdad. El ejemplo más evidente es el de la instrucción, concebida menos como un derecho del individuo que como un deber del Estado para con el grupo. Por otra parte, se ocupó de la invalidez, de la incapacidad, pero en términos de que el individuo tenga que agradecer el cuidado, y no en términos de asumir una obligación. En la lucha de las libres iniciativas se ocupó de la prohibición de determinadas cláusulas contractuales, violadoras de la igualdad de los interventores en esa competición, prohibiendo aquello que las leyes civiles llamaron las cláusulas violadoras del orden público o de la moralidad. No consintió en el comercio o en la producción de ciertos productos. Estableció horarios de trabajo, se ocupó de la condición de las mujeres. Mas todo esto, que carga la rúbrica del arbitraje, dejaba prácticamente vacías las rúbricas de la gestión y de la coordinación. Sin embargo, la rúbrica de la gestión, en algunos Estados demo-liberales, vendrá a llenarse en términos bien semejantes a los que caracterizaron la actividad gestora del Estado correspondiente a la sociedad feudal. Viene justamente a llenarse con la adquisición de finalidades propias del Estado feudal, de nuevo la

adquisición de territorios, de gentes y también con una actividad de convergencia de las poblaciones: la tarea colonial del siglo XIX. Lo que ante todo enriqueció la actividad gestora del Estado demo-liberal (Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania, Estados Unidos) fue la expansión ultramarina: entonces, de nuevo (Jules Ferry, Chamberlain, Roosevelt I, etc.), el Estado, que se proclama árbitro o fundamentalmente árbitro en la vida interna, es gestor en la proyección externa. Adquiere territorios, que son fuentes indispensables de materias primas para sus libres iniciativas interiores; adquiere poblaciones, que son un mercado indispensable para esas libres iniciativas; ejerce una acción de convergencia sobre las poblaciones, a la que llama misión civilizadora, misión colonial, el fardo del hombre blanco, etc. De tal modo readquirió una función gestora semejante a la del Estado correspondiente a la sociedad feudal, que reproduce los órganos y agentes del Estado: de nuevo aparece la concentración de funciones, de nuevo desaparece el principio de la división de poderes, de nuevo los estatutos políticos de las poblaciones se diferencian y el *status* social reasume una importancia fundamental. La *función gestora*, que así se enriquece, aparece, no obstante, como tratada en separado conforme se trate de las metrópolis o se trate de los nuevos territorios. Por ello es por lo que esos Estados anticiparon en territorios coloniales muchas prácticas de gestión referentes a la vida económica y social, especialmente en el dominio de las relaciones de trabajo, que mucho más tarde vendrían a asumir también en las metrópolis originarias. Mas durante mucho tiempo el Estado demo-liberal, por lo menos desde la Conferencia de Berlín hasta las grandes guerras de nuestro tiempo, fue árbitro en las metrópolis y gestor en las colonias. El intervencionismo, que le pareció legítimo en la adquisición y disposición de la propiedad, en la movilización de la mano de obra, en la disposición del subsuelo, en la constitución de las empresas, en la definición de los mercados, en la fijación de los precios, etc., en los territorios coloniales, le pareció enteramente ilegítimo en las metrópolis. El individuo abstracto, elemento del *pueblo soberano*, fue en las colonias el *hombre situado en su circunstancia* y, por consiguiente, con un *status* diferenciado conforme los datos particulares del territorio, de la composición demográfica y étnica de la población, etc. Este dualismo del Estado se manifestó en la propia estructura de sus órganos de gobierno central. Los ministerios responsables por la función gestora colonial tuvieron estatuto diferente de los demás y obedecieron a reglas particulares, especialmente en lo que respecta a la competencia legislativa y a la concentración de los poderes (39).

(39) H. STUART HUGHES: *Histoire de l'Europe Contemporaine*, París, 1961, I volumen, pág. 37, traza un panorama general de esta diversidad de actitudes del Estado.

c) *El Estado coordinador*

Esta diversidad de actitudes del Estado, conforme enfrentaba a una sociedad metropolitana o enfrentaba a una sociedad ultramarina en donde transcurría un fenómeno colonial, habría de aproximarse a la unidad por la aparición de un intervencionismo creciente, no siempre originado por motivos equivalentes conforme los Estados, ni siempre orientado por el mismo signo ideológico. El socialismo no marxista, el neocapitalismo o neoliberalismo y la doctrina social de la Iglesia, el utopismo, todo son orientaciones en las cuales se puede filiar una actitud que, pretendiendo conciliar la libre iniciativa con la gestión directa del Estado, dio origen a una característica actividad *coordinadora* que determina la respuesta al problema de los fines del Estado. Desde el punto de vista político, el punto más importante a subrayar quizá sea que la libertad política, o libertad-participación, dejó de ser una garantía destinada a defender al ciudadano de la intervención abusiva del Estado, para pasar a ser una forma de adquisición del Poder que se pretende usar en cierto sentido. El ciudadano deja de ser concebido como una entidad abstracta, rodeada de garantías negativas, la más importante de las cuales es el derecho a mantener su libertad física, base de todas las demás. El ciudadano comienza a situarse en su circunstancia, se concretiza, se identifica con su profesión, con su región, con su asociación. Los llamados derechos sociales toman lugar en la constitución. A esto contribuyeron muchos factores. En primer lugar, merced a todas las orientaciones que colocaron la cuestión social en el primer plano, incluyendo la tremenda amenaza que la orientación marxista representó inmediatamente para la sociedad demoliberal, se dio una revolución espiritual en el electorado que dejó de considerar la miseria como una fatalidad impuesta por la naturaleza de las cosas. Ricardo, Malthus, Spencer, ayudaron a comprender que las leyes del universo liberal eran leyes particulares de aquel modelo socioeconómico sin validez en el caso de que la estructura social fuese alterada, admitiendo que la modificación puede ser alcanzada por vía política. Esto es, el Estado puede ser instrumento de lucha a favor del bienestar o de la felicidad, como decía Saint-Just, que previó el Estado del bienestar social. La profunda alteración de la manera de vivir causada por la *revolución industrial*, debe ser apuntada como una de las condiciones importantes entre las que permitieron aquella revolución espiritual. La revolución industrial vino acompañada de movimientos poblacionales que hoy caracterizan un movimiento de fuga de los campos, concentrando a los trabajadores, igualando sus condiciones de vida, dándoles no sólo la oportunidad, sino imponiendo incluso la necesidad de buscar nuevas res-

puestas a sus nuevos problemas. A estos efectos sociológicos de la revolución industrial hay que añadir ciertos efectos psicológicos procedentes de la despersonalización de las relaciones que caracteriza a las sociedades industriales, y a que ya nos referimos suficientemente. Por último, deben evidenciarse las modificaciones *estructurales* que la industrialización trajo a la sociedad demoliberal. La concentración de la propiedad de los medios de producción alteró el funcionamiento de las leyes de la competencia, de los precios, de los salarios. La vida privada se organizó, se programó, antes de haber comprendido el Estado la necesidad de programar. Mas las alteraciones estructurales implicaron una revisión tan evidente del electorado que éste dejó de poder ser abstractamente entendido, para ser entendido como la expresión de definidos intereses, servidos por hombres situados en estados sociales, en zonas geográficas, en grupos étnicos y culturales, y procurando defender los intereses correspondientes a esas circunstancias de su manera de estar en el mundo. Las grandes guerras del siglo XX parecen haber operado definitivamente la transformación del Estado en ese aspecto, mudando el acento tónico de sus fines para la coordinación en el sentido apuntado, siempre que la respuesta no fue la revolución. La guerra pasó a ser total, a hacer intervenir a todos los sectores de la población y, por tanto, a exigir una coordinación general, una adecuada programación que torne coherente la iniciativa privada y la intervención pública directa de la gestión. Recientemente, Octave Gélienier (40), examinó con equilibrio esta evolución, pretendiendo conciliar la libre iniciativa con la gestión estatal y con la programación impuesta por el Estado.

Salido de una de las grandes escuelas de Francia (Ecole de Mines), el autor, que después hizo profundos estudios de Derecho, de Economía y de Biología, es conocido sobre todo por su trabajo *Fonctions et tâches de direction générale*, publicado en 1963. El presente trabajo, sin embargo, tiene ambiciones más amplias y retoma la tradición de Tocqueville, basando en la experiencia y en la observación la definición de un programa para el Estado y para la Empresa. Las citas son mínimas, el alarde de erudición es inexistente. Su conclusión, en una época intervencionista, ya en el plano nacional, ya en el plano internacional, es extremadamente conservadora en apariencia. Dice: *En el plano político, el futuro pertenece a la democracia. En el plano económico, el futuro pertenece a la economía de concurrencia. Democracia y economía de concurrencia son dos hermanas gemelas. Nacieron al mismo tiempo, de la misma madre, Inglaterra, y del mismo padre, el movimiento puritano. Ambas son muy jóvenes en la larga historia de la Humanidad, y están aún en sus primeros pasos. Ambas asientan en la confianza en las libres decisiones*

(40) *Morale de l'entreprise et le destin de la nation*, París, 1965.

de los hombres y en la separación de los poderes y de las funciones. Ambas son creaciones artificiales, delicadas, que no pueden ser mantenidas sino por esfuerzos vigilantes, inspirados por una clara doctrina: democracia y economía de concurrencia son conformes a la naturaleza humana, pero no se tornaron realidades sociales sino por el precio de un esfuerzo supremo para vencer el declive natural que empuja a las sociedades humanas hacia el confucionismo tribal. No obstante, este aparente conservadurismo es extremadamente engañoso, precisamente porque la parte más brillante y útil del trabajo es la comparación entre el desarrollo de ambos conceptos, democracia y economía de concurrencia en los países anglosajones y protestantes, por un lado, y en los países latinos por otro. Centrado en el examen del área geográfica de Occidente, es cierto que el libro apunta hacia una profunda reforma de la estructura del segundo grupo, de modo a encaminar el todo para una sociedad de la ética de la concurrencia, de inspiración puritana. Y esto, siendo profundamente conservador en relación al intervencionismo interno e internacional de nuestro tiempo, es profundamente revolucionario en relación a las estructuras de los países que pertenecen al segundo grupo (41).

d) El Estado revolucionario

El Estado exhibe casi siempre una doble vocación: la vocación conservadora y la vocación innovadora. Por eso siempre es posible encontrar en cualquier Estado también una función revolucionaria en la medida en que su actividad tenga en vista alterar la estructura social. Cuando el Estado pretende transformar la cultura de *secano* en *regadío*, cuando pretende *parcelar* o *imparcelar* la propiedad, para fines de reordenamiento agrícola, de hecho

(41) KARL MANHEIM: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1944, escribía lo siguiente para definir el conflicto ideológico de la guerra entonces en curso: «Los problemas fundamentales de nuestro tiempo se pueden expresar en las siguientes preguntas: ¿existe la posibilidad de una planificación que se base en la coordinación y deje, no obstante, un campo para la libertad? ¿Puede alejarse deliberadamente la nueva forma de planificación de toda la interferencia que no sea dictada por la existencia de casos en que el ajuste libre no haya llevado a la armonía, sino el conflicto y al caos? ¿Existe una forma de planificación moviéndose en la dirección de la justicia social, de forma que se limite gradualmente la desproporción entre rentas y riqueza de los diversos estratos de la nación? ¿Existe una posibilidad de transformar nuestra democracia neutral en una democracia militante? ¿Pueden transformarse nuestras actitudes en relación a los juicios de valor, de tal modo que sea posible un acuerdo democrático sobre determinadas cuestiones básicas, al mismo tiempo que se atribuyan a la elección individual las cuestiones más complejas?»

adopta una actitud revolucionaria en la región afectada, ya que alterará por completo la estructura social. También aquel Estado, que fue *árbitro* en las metrópolis y *gestor* en los territorios coloniales, fué considerado revolucionario siempre que pretendió tan sólo uniformar las actitudes en lo que respecta a su posición ante las estructuras sociales y, por ejemplo, dentro de esa orientación terminar con una diferencia de *status* político exclusivamente basado en la filiación cultural o étnica. La igualdad ante el estatuto político, actitud normal en el Estado árbitro y burgués europeo, puede ser una actitud revolucionaria, dentro del mismo Estado, cuando se aplica a su parte colonial en donde se estructuró fundamentalmente como un Estado gestor. Sin embargo, desde el punto de vista político, el Estado revolucionario se caracteriza fundamentalmente por pretender hacer circular la sede del Poder político, de modo a radicarlo en estratos sociales distintos de los tradicionales e históricos. Es lo que caracteriza a cada una de las grandes revoluciones que pueden ser apuntadas. La gran revolución norteamericana se tradujo en la exclusión del *Estado* metropolitano, encarado como tercero en relación a la sociedad establecida en el continente americano. De hecho no tuvieron fundamentalmente en vista la implantación de un modelo social en que las calificaciones para el ejercicio del Poder fuesen radicalmente distintas de las anteriores, pero sí alejar al *Estado* metropolitano, esto es, los estratos sociales que de hecho mantenían el Poder, sustituyéndolos por estratos sociales americanos. La Revolución francesa trató de eliminar también la sede tradicional del Poder, sustituyéndola por otra sede, seleccionándola según otros criterios y procurando radicar el Poder en esa nueva sede. Por eso fue un Estado revolucionario aquel que tuvo como tarea principal conseguir esa transferencia de sede del Poder y la radicación del Poder en una nueva sede, que son otros estratos sociales. También la revolución soviética fue la tarea de un *Estado Revolucionario*, justamente porque se pretendió liquidar la sede tradicional del Poder sustituyéndola por una nueva sede, y radicando el Poder en esa nueva sede. Los gritos de *muerte al inglés, muerte al blanco, muerte al hidalgo, muerte al burgués*, son expresiones correspondientes al mismo objetivo que es la sustitución de la sede del Poder político, que se procura tornar definitiva por medio de una alteración de la estructura o constitución social.

El ejemplo más característico del Estado revolucionario de los tiempos modernos es el soviético, en donde se sucedieron, por lo menos, tres revoluciones sucesivas. El primer movimiento salido de la revolución de 1917, que tuvo como jefe al Príncipe Lvov, pretendió hacer una revolución del tipo de la Revolución francesa, estableciendo la sede del Poder en la gran burguesía. Le siguió la revolución que tuvo como jefe a Kerenski, y que estableció la sede del Poder en un bloque constituido por la pequeña y por lo gran bur-

guesía, que consiguió la colaboración de los soviets. Sin embargo, éstos, que eran organizaciones de obreros, fueron, poco a poco, siendo dominados por los bolcheviques e hicieron en octubre una revolución que una vez más cambió la sede del Poder. ¿Para dónde? Según el programa revolucionario, para los trabajadores, mas la definición de estrato en el cual aparentemente se pretendía establecer la sede del Poder, dio origen a profundas querellas que todavía hoy afectan a la definición ideológica de los países alineados por el modelo soviético. La querella quizá pueda ser mejor entendida recordando primero que el programa revolucionario parecía tener los objetivos siguientes:

- a) La industrialización con sus características consecuencias del urbanismo y de la transferencia de poblaciones y actividades.
- b) El desarrollo de la cooperación agrícola colectivista, contraria a la propiedad individual de la tierra.
- c) Una acción de convergencia ideológica que tiende a la uniformidad de la actitud ante el mundo y ante la vida de todos los estratos sociales, independientemente de su ocupación.

Los simples enunciados de estos propósitos dejan antever una querella inevitable entre el obrero y los campesinos, y también la evidente necesidad de recurrir a la violencia efectiva, en vista de que sin ella no se puede entender la uniformidad de la manera de encarar el mundo y la vida. Justamente, la izquierda *trotskista* entendió que los campesinos constituían un bloque reaccionario que era preciso combatir y que no podrían, por tanto, cooperar del Poder; para la derecha marxista, constituida por los *boukharianos*, los campesinos se unirían a los obreros como simple efecto de las nuevas leyes de economía. La línea media fue trazada por Lenin, el cual, con su conocido «plan de cooperación», estableció la orientación siguiente: en primer lugar, sería necesario satisfacer el deseo de los campesinos a tener la propiedad de la tierra; dejarlos convencerse después, por la experiencia, de la superioridad de la colectivización: dar importancia a las cooperativas con créditos, con técnicos y con cualquier otro medio de ayuda; hacer de las cooperativas modelos de propaganda y de conducta. Sólo en 1927 (XV Congreso del Partido), cuando existían 24 millones de propietarios individuales, se desencadenó verdaderamente el trabajo de la colectivización, que fue acompañado de las mayores violencias, de tal modo que en 1937 se anunciaba que el sector socializado de la producción alcanzaba, ya a la agricultura, ya a la industria. La descripción clásica de las clases en la sociedad soviética es la siguiente, según el marxista Francis Cohen, al que hemos seguido: 1.º *La clase obrera, que comprende a los trabajadores de la industria, de los transportes y de la*

construcción, los trabajadores agrícolas de los *sovkoses* (y de los S. M. T.), los empleados de la industria, del comercio y del Estado (funcionarios); 2.º La clase *kolkhosiana*, formada por campesinos de las cooperativas, miembros de los *kolkhoses*; 3.º Un estrato particular, los intelectuales (entendidos en el sentido amplio, comprendiendo los cuadros), que siendo casi todos asalariados de los organismos ligados a la propiedad del Estado, son incluidos (concretamente por la estadística) en la clase obrera. Ahora bien, el examen de los objetivos revolucionarios demuestra que la tendencia efectiva fue la de establecer la sede del Poder en un grupo seleccionado entre el sector industrializado y urbanizado. El mismo Cohen lo admite cuando dice: *El papel dirigente en el país es desempeñado por el partido de la clase obrera, el partido comunista, que está presente con sus diez millones de miembros en todos los niveles y en todos los sectores de la vida soviética. Un soviético adulto entre catorce, es miembro del partido, siendo la proporción de uno entre ocho para los hombres, y de uno entre cuarenta para las mujeres; el 34,5 por 100 de los miembros del partido son trabajadores de la industria (o sea, cerca del uno entre cinco obreros), de los cuales el 95,4 por 100 están en la producción y el 4,6 por 100 en el aparato de dirección; el 48 por 100 son empleados (en estos números: 29,2 por 100 de ingenieros y técnicos; 21,5 por 100 de otros intelectuales; 11,9 por 100 de funcionarios, 20,2 por 100 —menos del 5 por 100 del total— de responsables o dirigentes del partido, del Estado y de las Empresas): 17,5 por 100 son kolkhosianos (42). Se ha definido, por tanto, un estrato social que está seleccionado fundamentalmente fuera del sector agrícola y que, reclutado en el sector industrializado y urbanizado, tiene una calificación ideológica que sustituye al buen marxista por el buen ciudadano. Por eso Djilas propuso la creación de una nueva clase, que caracterizó de forma muy expresiva. Estaría constituida por el conjunto de individuos que tienen, en relación al Estado, la posición equivalente a la del propietario individualista de la tradición del Derecho romano: *jus utendi, fruendi et abutendi*. Un grupo que tiende a ser un grupo cerrado, hereditario, solidario, aristocratizado (43).*

Se trata, por otra parte, de un grupo que acabó, en lo que se puede juzgar por los signos exteriores, por definirse en función de la idea de patria que en la ideología inicial repudiaba. La literatura que va siendo conocida, sobre todo relacionada con la última gran guerra, hace resaltar dicha actitud. Llevando más lejos la interpretación de Djilas, este Estado gestor adquirió una estructura semejante a la feudal, en que el *feudo* está representado por el servicio.

(42) *Le destin des classes sociales en U. R. S. S.*, Pol., París, s. d.

(43) DJILAS: *La Nueva Clase*, Río de Janeiro, 1958.

No falta la relación de dependencia personal, en su forma moderna, que sólo parece exigir deberes para con el escalón jerárquico superior y ningún deber de arriba para abajo. El *servicio* atañe a todas las actividades, en vista de la tendencia para suprimir cualquier espontaneidad de la sociedad frente al Estado: éste es totalitario en la ideología y en la acción. En relación a cada *servicio*, la disponibilidad de las cosas y personas parecen encontrar un paradigma, no coincidente, sino sugestivo, en las comunidades de inspiración religiosa, especialmente las budistas, y también en las organizaciones militares. Los poderes de disposición que la jerarquía tiene, permiten, por semejanza, entender los poderes de disposición de la jerarquía de los servicios. Quizá se encuentre aquí un motivo importante para comprender la marcha del sovietismo en el Asia de obediencia budista. Nos faltan estudios que ayuden a comprender el fenómeno, pero, de acuerdo con lo poco que se encuentra publicado y es accesible, el budismo considera al sovietismo como un fenómeno transitorio que se disolverá dentro de la sociedad budista.

La multiplicación de vocaciones del Estado también se manifiesta en aquello que respecta a sus finalidades revolucionarias. Ya sabemos que el Estado prosigue al mismo tiempo, y siempre, finalidades gestoras, arbitrales, coordinadoras y revolucionarias, aunque el acento tónico de su actividad recaiga sobre una de esas finalidades y de ahí derive el carácter del Estado. Su doble actitud, conservadora e innovadora, le permite hacer circular el acento tónico de sus finalidades sin perjuicio de su identidad, conforme las exigencias de la coyuntura. Mas el fenómeno asume un aspecto particular cuando el carácter del Estado es diferente, no en función de épocas históricas distintas, sino en la misma época. En el caso, ya referido, del estado liberal, acentuadamente árbitro en las metrópolis y acentuadamente gestor en los territorios ultramarinos hacia donde se extendió. Del mismo modo, el Estado aparece, no revolucionario en aquello que respecta a su vida interna, y aparece acentuadamente revolucionario en lo que respecta a la actividad exterior o a la defensa exterior de la integridad de sus intereses. Naturalmente, el Estado puede ser revolucionario en ambas actividades suyas, y no faltan ejemplos contemporáneos, pero lo importante es que pueda tener una duplicidad de actitud. El Estado soviético, con su famosa Internacional, que fue revistiendo varias formas y, de tiempos en tiempos, es dada por extinguida, apareció como un Estado revolucionario en el interior y en el exterior. Y cuando evolucionó en el sentido de estabilizar los métodos internos y las finalidades internas, hasta el punto de que Estados igualmente marxistas lo acusaron de conservador, no perdió ni modificó su actividad revolucionaria en el exterior. Para la realización de esas finalidades, el Estado organiza servicios, inventa métodos, construye escuelas, abre carreras, y esta actividad fundamental torna

bien evidente la insuficiencia del análisis vuelto hacia el estudio de las normas y prácticas constitucionales, y hacia el estudio del Derecho constitucional, usando conceptos abstractos e intemporales sobre los instrumentos de expresión de los intereses.

La lucha en las *zonas de confluencia* de intereses de las grandes potencias llevó a los Estados con vocación directora, en el campo de las llamadas democracias estables, que son fundamentalmente *coordinadores*, a desarrollar también instrumentos de acción exterior cuyos métodos y estructuras no podrán ser encontrados en los textos legales. Es el caso de la C. I. A. americana, tan frecuentemente citada en relación con todas las crisis internacionales posteriores a la guerra, y tantas veces relacionada con las modificaciones estructurales que ocurren en zonas críticas del mundo. Concretamente en lo que respecta al Oriente, se enfrenta con un Estado de evidente signo revolucionario. China, que considera dicha finalidad internacional inseparable de su definición política. En un documento llamado *Les défenseurs du neo-colonialisme* (Pekín, 1963), dicen lo siguiente: *Las contradicciones entre el proletariado y la burguesía en cada uno de los países capitalistas, contradicción entre las naciones oprimidas y el imperialismo, contradicción entre los países imperialistas y entre los grupos del capital monopolista.* El Estado chino considera que uno de sus fines esenciales es el intervenir en todas esas contradicciones. Por ejemplo, en una declaración de 8 de agosto de 1963, el Presidente Mao Tsé-Tung, decía: *Dirijo un llamamiento a todos los trabajadores, campesinos, intelectuales revolucionarios, elementos burgueses esclarecidos y otras personalidades esclarecidas de todas las razas del mundo, blanca, negra, amarilla y roja, para que se unan a fin de combatir la discriminación racial practicada por el imperialismo americano y sostener la lucha de los negros americanos contra la discriminación racial.* Esta intromisión directa en los negocios de otro país no es accidental, corresponde a una posición bien definida sobre los fines del Estado. Una definición de los fines del Estado que, en el campo de los Estados revolucionarios, tiende a ser hecha según un método conciliar que se traduce en las conferencias, o de Estados o de pueblos, conforme pretendan hacer llamamientos sólo a los Gobiernos constituidos o también a los movimientos subversivos. Las ya famosas conferencias de Bandung (1955), El Cairo (1957), Belgrado (1961), Habana (1966), son expresión de ese método. Se trata de procurar una organización supranacional que, según un método conciliar, defina los fines comunes de aquellos Estados. Los Estados funcionan en esas organizaciones conciliares como partidos, no faltando sugerencias expresas de Nkrumah en ese sentido: sería el partido de la Guinea, de Ghana, del Malí, etc. La extraña actitud tomada recientemente (1966) por Touré, Presidente de la Guinea ex francesa, cuando después de la caída de Nkru-

mah, Presidente de Ghana, lo asoció al Gobierno de Guinea en la calidad de Jefe de Estado, parece un acto que se inscribe y apenas encuentra explicación dentro de una disciplina de partido, cuyo instrumento y método de orientación es el método conciliar o de las conferencias de Estados o de pueblos. Justamente la doctrina revolucionaria del Gobierno chino entiende que debe ser finalidad común de esos Estados destruir el predominio de las sociedades industrializadas. Su experiencia personal en la China fue orientada por el principio de que el dominio del campo por los revolucionarios conduce inevitablemente al dominio de las ciudades, que serán obligadas a entregarse. Trasladando esto a la lucha internacional, pretende que las sociedades agrarias pueden dominar a las industriales siempre que tales sociedades agrarias queden bajo la autoridad de los revolucionarios. La conferencia de La Habana parece haber sido la primera donde se intentó dar expresión conciliar a esta tesis.

ADRIANO MOREIRA

R É S U M É

Il existe une relation d'efficacité entre le pouvoir et la légitimité. La légitimité est un élément de fait du Pouvoir, parce que l'obéissance que ce dernier exige, est en fonction de la légitimité que le groupe subordonné reconnaît au groupe qui commande. La légitimité est plus importante pour le Pouvoir que la légalité, parce que l'obéissance est plus rapide et plus généralisée quand la légitimité est supposée incluse dans le Pouvoir.

Pour comprendre la problématique des desseins de l'Etat et par conséquent de la légitimité, il est nécessaire d'analyser les différents régimes ou systèmes politiques. Cela peut être fait à partir d'un point de vue utopique ou à partir d'un point de vue positif. Dans le premier cas, il faut se situer dans une perspective philosophique qui peut s'éloigner de la réalité tout le nécessaire possible pour établir une échelle de valeurs; dans le second cas, l'analyse s'effectue relativement à des modèles concrets, et la réduction à des types précis se fait en tenant compte de la nature des systèmes et, par conséquent, de la relation entre la forme, les buts et la constitution sociale dans laquelle s'inscrit le siège du Pouvoir.

L'une des façons d'obtenir la permanence de la forme de Pouvoir pourrait consister en une élaboration d'une constitution sociale inaltérable. Ensuite est étudiée la relation entre l'utopisme et le monde féodal, le monde démolibéral, la société industrialisée, et la réaction anarchiste. Mais cette fuite du réel peut seulement être entièrement comprise en tenant compte simultanément

ment de la conjoncture réelle dans laquelle l'Etat actue et de la forme réelle de son comportement. Il s'agit d'examiner les relations de l'Etat avec la société, ainsi que la dépendance fonctionnelle entre l'Etat et la structure sociale. Finalement, de la même façon qu'a été examinée la fuite du réel en relation avec les types fondamentaux de constitution sociale essentiels par rapport à l'esprit utopique, sont analysés les problèmes relatifs aux desseins de l'Etat en relation avec chacun des types de constitution sociale: Etat administrateur, Etat arbitre, Etat coordinateur et Etat révolutionnaire.

S U M M A R Y

There exists a relation of efficiency between power and legitimacy. Legitimacy is in fact an element of Power, because the obedience that the latter strives for is a result of legitimacy that the subordinate group should recognize the group that is in command: legitimacy is quicker and more generalized when it is understood in Power.

In order to understand the problems that surround the States objectives or aims and, as a consequence, legitimacy, one must first analyze the different regimes or political systems. This can be done either from a Utopian or a positive point of view. In the first case one must take a philosophical outlook capable of stepping away from reality so as to be enough to establish a scale of values; in the second case, the analysis is made in view of definite models, and the cutting down to types is done by taking into account the nature of the systems and as a result, the relation between form objectives and social constitution in which the seat of Power is inscribed.

One of the ways of managing to maintain the form of power would be to establish an unalterable social constitution. Afterwards the article deals with the relation of Utopianism with the feudal world, the demo-liberal world, industrialized society and the anarchist reaction. But this getting away from reality cannot be fully understood unless one bears in mind at the same time the real conjuncture in which the State functions and the real way of behaviour of that State; in other words the relations of the State with society, the functional dependence of the State and of the social structure. Lastly, in the same way that the escape from reality in relation to the fundamental types of social constitution that are important to Utopian thinking has been examined, the problems of the State's objectives in relation to each one of the types of social constitution are analyzed: manager State, arbiter State, coordinator State and revolutionary State.