18206

HUMBERTO GARCIA ORTIZ

LA FORMA NACIONAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
FUNDADA EN 1620
QUITO

QUITO - ECUADOR

IMP. DE LA UNIVERSIDAD

— MCMXLII —

Sistema Integrado de Bibliotecas
Biblioteca digital UCE
Calle Jerónimo Leyton y Gato Sobral – Cdla. Universitaria
+593 2230757 ext: 808 biblioteca.general@uce.edu.ec

BASE LEGAL PARA DIGITALIZACIÓN DE LIBROS CON DERECHOS DE AUTOR

El Sistema Integrado de Bibliotecas de la Universidad Central del Ecuador, digitalizará su acervo bibliográfico siempre y cuando sea para fines educativos y de investigación. No se permite la reproducción y distribución para la comercialización directa e indirecta del mismo.

La digitalización del material bibliográfico se lo realiza de acuerdo al Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación Art. 212 numeral 9, Literal ii "(…) Una biblioteca o archivo podrá, además, realizar los siguientes actos (…) La reproducción electrónica y comunicación pública de obras de su colección para ser consultadas gratuita y simultáneamente hasta por un número razonable de usuarios, sólo en terminales de redes de la respectiva institución o para usuarios de esa institución bajo su control, en condiciones que garanticen que no se puedan hacer copias electrónicas de esas reproducciones" y literal vii "La reproducción, adaptación, traducción, transformación, arreglo, distribución y comunicación de una obra protegida por derechos de autor o una prestación protegida por derechos conexos, en uno o más formatos accesibles para el uso exclusivo de personas con discapacidad".

Este material se considera un producto intelectual a favor de su autor; por tanto, la titularidad de sus derechos se encuentra protegida por el Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación. La violación a dichos derechos constituye un delito que será responsabilidad del usuario.

Este libro está disponible físicamente en:

BIBLIOTECA	Sistema integrado de bibliotecas	**PISO**	
		ESTANTE	
		BANDEJA	
CONVENIO INTERINSTITUCIONAL		**UNIVERSIDAD**	


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

LA FORMA NACIONAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL
BIBLIOTECA GENERAL
QUITO - ECUADOR
COLECCIONES GENERAL
Nº 13369 AÑO
PRECIO 6.10 DONACION


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

E 2164
E4.2

HUMBERTO GARCIA ORTIZ

BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR

LA FORMA NACIONAL

ENSAYO DE UNA SOCIOLOGIA
DE LA NACION ECUATORIANA

QUITO - ECUADOR
Imp. de la Universidad
— — 1 9 4 2 — —

DEDICATORIA:

A MIS PADRES.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST SAPIENTIA OMNIUM
FUNDADA EN 1620
QUITO

INFORME DE LA COMISION

Señor Decano:

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

Ante todo, la comisión estima que lo Tesis del señor Licenciado García Ortiz, por la profundidad de la investigación, es un Trabajo que escapo de los ordinarios límites o los que frecuentemente se ciñe uno tesis doctoral. Es un esfuerzo culminante de ciencia que reafirmo y confirmo el bien ganado prestigio de su autor, un destacado ex-profesor universitaria que tuvo, en todo tiempo, el más franco aplauso por su intenso y extenso labor de Cátedra.

Desde los primeras páginas de ton interesante tesis, se puede apreciar lo hondura de la investigación, el análisis lógico y racionalista, el juicia severa y dacumentado, que permite cristalizar o conciencio el concepto de Nación y los procesos de lo formo nacional. Lo ideo céntrica en esto Tesis es la búsqueda de los causas sociológicas que han producido el desplazamiento de lo Iglesia, como organización prevaleciente, y su desviación hacia otros formas sociales varias y complejas que configuran el nuevo sentido de lo humanidad europeo. El Renacimiento, la Reforma, la Teoría de la Soberanía popular, el Historicismo Romántico, son capítulos medulares que preparan

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

Puede decirse que lo Porte Segunda, relativa al estudio del Ecuador o través de los formas sociales, contiene la investigación más original y más trascendental, por el sinnúmero de valiosos conclusianes acerca de la realidad nacional del Ecuador. El juicio crítica, la interpretación del doto histórica y el pastulada confirmado par la ciencia y la doctrina son verdaderamente ejemplares, sabre tado cuanda aplica la teoría de la lucha de razas de Gumplowicz al medio ecuatoriano, para afirmar que tada el devenir histórica de nuestra nacionalidad es la constante afirmación del principio de la lucha de grupos y en definitiva la daminación organizada del hambre sabre el hambre.

En conclusión, señar Decana, sin que el presente informe, pueda constituir un juicio crítico detenido, la Camisión par Ud. designada opina por la aprabación de la Tesis del señor García, calificándala de trabajo sobresaliente que constituye un magnífico aporte para lo sociologia nacional, y que debiera, por lo mismo, ser publicado por orden y auspicia de la Universidad Central para estímulo del autor y para eficaz ayuda de quienes aspiren a investigar las problemas nocionales can la precisión, talento y ciencia can que lo ha hecho el señor García Ortiz. Dejamos a salvo su mejor parecer.

Quito, a 23 de Enera de 1940.

(f) Dr. Luis Bossano.

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

ENSAYO SOBRE LA FORMA NACIONAL

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

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

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

tables —familia, nación, Estado— son el producto de lo "lucho de rozos", esto es, de la lucha de tribus, porque codo tribu represento uno rozo.

Al hablar de lo diferencia de razas, hacíase también hincapié en lo de lenguas, par lo que, paro mayar comadidad, se llegó o sostener el poligenismo de unos y otros. La tribu, raíz de lo futuro noción, significaba, pues, un canglamerada humana natural, datado de caracteres raciales comunes y de un medio de expresión particular. Casi puede decirse que, tomada en este sentido, venía a representar más uno especie distinto que uno raza específico. A esto había que añadir, como lógico consecuencia, la comunidad de creencias religiosos, considerados no sin justicio cama de trascendental interés para lo existencia mismo y el desarrollo de la agrupación tribal.

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

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

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

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

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

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

Para nada se mencionaba ya la unidad de religión, ni raza, ni idioma; bastaba que un conglomerado humana tuviese **su** pasado, es decir, **su** historia —vale decir, el recuerdo de sucesos pasados comunes— para que pudiese canstituir una nación. El factar **histórico** adquirió de este modo inusitada impartancia. Era la historia, la canciencia del pasado, el recuerda de los hechos acaecidas, el verdadero fundamento de la nación. Sin historia, na padía caber la existencia de una **nación;** en cambio, cuanto más larga y gloriosa fuera la histaria, tanta más glariasa y fuerte seria aquella.

Así, pues, un factor hasta entances alvidado a relegado a segundo término, adquiria relieves de singular trascendencia. En verdad, se habia descuidado el atender o lo comunidad de recuerdos, se habia creido que la **nación** era olga formado de una vez para siempre, como uno derivación de lo camunidad rácial, y na que podía ser un pracesa formativo, mejor dicho, una farma social. No se había tenido suficientemente en cuenta que el **presentizar** el pasado, es decir, tener **historia** contribuia poderosamente a fortificar la que se llamaria luega, **sentimiento nacional,** y, en un alarde de metafórica personalización del grupo, **conciencia nacional.**

Las nuevas corrientes, posteriormente aparecidas pueden, no abstante su gran variedad, encuadrarse dentro de una de las dos fundamentales direcciones que acabamos de expaner. Efectivamente, a se da prepanderancia o las criterios de comunidad de origen, coma el maderna **racismo,** por ejempla, y entances giramos alrededor del pala de la **sangre;** o se subardina ésto al criterio de comunidad de recuerdos y predamina el polo del **espíritu,** si es que lo historia puede ser considerada puramente camo espíritu. O sangre o espíritu; o naturaleza a historia: he allí, pues, las términos que parecían disputarse lo primacia en el papel de caracteres esenciales de una unidad nacional. Pera si la dirección de la **sangre** era rechazada por estar encuadrado dentra de un ámbito evolucianista, naturalista-empírico, la otra dirección corria el peligro de caer dentra del misma ámbito, pues, cama quiera que la historia participase del carácter de ciencia de la naturaleza y de ciencia sacial, se acababa casi siempre par tomarla únicamente en el primer sentida, par mucho que se la quisiese tamar en el segundo para contrapanerla a la dirección anteriar.

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

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

BIBLIOTECA GENERAL

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

No siempre se había tenido en cuento tal distinción; al contrario, ambos nociones andaban entremezcladas y se aplicaban indistintamente al mismo concepto. Durante el siglo XIX acoso desde lo primera mitad, empieza a entenderse diferentemente los conceptos de **nación** y de **nacionalidad.** Desde entonces —dice Hoyes— mientras **"nación"** continuó principolmente denotando a los ciudadanos de un Estado político soberano, **nacionalidad** fué más exactamente usado con referencia o un grupo de personas que hablaron el mismo idioma y que observasen las mismos costumbres" (1).

Quiere decir, pues, que se comenzaba o distinguir las comunidades primitivas, derivados de un núcleo etnográfico determinado, sujetos principalmente al poderío de lo **sangre** de aquellas otras —formaciones históricos— cuyo primitiva unidad de origen, si había existido, nada significaba yo. Además, podía verse claramente que mientras las primeras colocábonse de pronto en un terreno etno-antropológico, los segundos se adscribían al de lo historia.

Desde entonces se viene aceptando sin controversia lo eficacísimo distinción a que aludimos, de lo cual pueden deducirse los conclusiones siguientes:

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

B) La noción, es uno formación histórico que surge, supuestos ciertos factores que en un momento dado convergen o producirlo;

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

---

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

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

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

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

III.—IDEA GENERAL SOBRE LA NACION.—Pero la nacionalidad, tal como acabamos de describirla e interpretarla, apenas si tiene puntas de contacta can el concepto moderno de noción. En estricta sentida se trata de dos conceptos de índole diversa. Así, si es posible anotar, respecto de la nacionalidad, algunos caracteres que la hacen aparecer coma primitiva y, casi podríamos decir, pre-histórico, alrededor de la idea de nación gravitan siempre elementos históricos, por la que justamente se la califico de formación histórica.

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

¿Por qué determinadas formaciones sociales —Estado, Nación—, ostentan un matiz típicamente europea? ¿Par qué, sobre tada, la mentalidad europea ha demastrada una especial capacidad para la canstrucción de teorías sobre esos fenómenas, tearías políticos y saciales? En el reino de los hechos, ciertamente, tados las pueblas y tadas las culturas pueden presentarnas caracteres idénticos. Pera, la concepción de esos hechos, su tearía justificativa varían inmensamente de uno o otro. Y es evidente que de todos las diversas concepcianes al respecto, son los europeos las que han alcanzada definitiva hegemanía y es evidente, también, que, dentra de la cultura europea, son los teorías políticas y sociales los que en más alta grada revelan lo que Spengler ha podida llamar el **"alma faústica"** del mundo occidental. (V. "La Decadencia de Occidente").

Esto tendencia acoso tiene su remata explicación en las singulares disposiciones espirituales de las grupos humanos derivados del tronco étnico ario-europeo; acasa también se justifica por las peculiares actividades desarrolladas en el sena de esos grupos, gracias a la particular influencia del escenario física europeo; ocaso, en fin, a más de lo uno y de lo otro, explícase aquel predaminio del **"tejido político"** que dijera Hauriou, dentra del mundo occidental, por el mayor vuelo metafísico que le ha sido dada alcanzar al hombre europea. De lo que podemos estar ciertos es de la existencia de esa capacidad que le ha llevado a la formulación de las más valiosos justificacianes teóricas de los hechos del mundo positiva. Prestemos atención a lo que nos dice el profesor citado: "Apenas nos atreveremas a afirmar esta: que el Oriente no parece haber tenido la nación abstracta del Estado en igual grado que el Occidente. Cierto que han existido imperios inmensos en Oriente, pero na se distingue en ellas noda de comparable a la ciudad antiguo, ni al Estado maderno. Han existido

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

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

A lo inverso, el Occidente esquematiza al hombre verticalmente apoyado sobre el limo terrestre. De pié, firme, hasta con aspiración o desasirse de lo madre tierra (cosa imposible por cierto), el hombre occidental se lanzo en alas de su razón, pretendiendo colocarse sobre Dios. "El hombre sobre Dios", he ahí el genio de Occidente, ha dicha el mismo escritor. A lo verdad, el hombre occidental ha recibido y ha dado buena acogido o los creencias religiosos del mundo oriental. Sin embargo, al aceptarlos, ha querido imprimirles un sentido nuevo, los ha juzgado, las ha analizado y ha pretendido interpretarlos racionalmente, como si se trotara de una verdadera teoría filosófica.

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

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

(1) V. "La Ciencia Social Tradicional", pág. 2-11.

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

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

LA FORMA NACIONAL Y SUS PROCESOS.
PROLEGOMENOS.

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

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

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

Allá, por el año 1000 de la era cristiana, la humanidad occidental entró en formo, bajo el emblema de la doctrina católica; uno sola unidad de olmo había llegado a formarse como verdadera **substratum** espiritual del mundo de los formas histórico-saciales; como savia, el cristianismo católico había ido ascendiendo desde los más bajos

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

Todas las religiones tienen que ofrecer a sus adeptos soluciones acerca de esos dos grandes problemas: el mundo y la vida, que implican también los referentes al hombre y a la divinidad. Varían naturalmente, los sistemas en cada religión: ora se predica con Buda la fuga del mundo y de lo vida como lo máximo aspiración del hombre; oro se considera al mundo como un alegre escenario paro lo pleno realización del drama vital, como dentro de lo religión humonizonte de Grecia; oro, en fin, situándose en un ángulo de sombras, cual el antiguo Egipto, se enseño que el mundo es uno vereda trágico por lo que el hombre debe cruzar como uno sombro; lo verdad es que siempre el hombre ha necesitado urdir lo tramo solutorio de aquellos problemas capitales.

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

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

Pocos sistemas de creencias, o este respecto, pueden presentar ton sorprendentes concordancias y similitudes como el de lo cultura europea medioevol y el de la cultura egipcia faraónica. También paro el egipcio, el sentido último radicaba en el polo de la muerte y del fin; también para el egipcio la vida ero una elegía pavorosa cuyo nota final resonaba con estruendo; también el egipcio padecía de lo **obsesio mortis** y ansiaba trasponer el linde de lo muerte paro hollar lo vida.

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

regrinaje del hombre en lo tierra, la mismo conciencio de que el mundo es un desierto que sólo un gran castigo obligo a atravesarlo, el mismo anhelo de llegar al fin, el misma consciente distanciamiento de la vida, lo renunciación a ella, el misma palva de cenizo esparciéndose sobre los almos, la mismo ansiedad porque el cruce definitivo y única aparezca pronto y hasta el misma deseo —ansia carnal— de abandonar la carne a trasmutarla en piedra.

Sea de esta la que fuere, la verdad es que el hombre europea, sametida a una trama religiaso-cultural que destacaba como su principal creación aquel sentida del más allá, hizo de su vida eterna, de su salvación eterna el problema capital de su vida. Esta vida presente na tenía otra finalidad que la de escamatearla, la de evadirse de ella, lo de huirlo, aunque realmente se lo quisiese eternizar. Y todo aquello que, de un moda o de atro, na tenía relación con el problema de su salud eterno carecía de tada valor paro él.

Par consiguiente, dentro del mundo de las formas histórica-saciales de la Edad Media, sólo podía surgir y, sobre toda, prevalecer aquella que fuese capaz de asegurar a los hambres lo solución del problema capital de lo salvación eterna, es decir, sólo podía surgir y prevalecer lo Iglesia. Y efectivamente, sóla la Iglesia —y la Iglesia Católica— significó para el eurapea de entonces lo única organización que se justificaba. ¿Qué eran, qué padían ser, ante ella, las ciudades, ni siquiera los reinos, ni las imperias? ¿Qué padían significar las demás incipientes formacianes saciales frente a una unidad cargada de siglos y de prestigios, verdaderamente asentada cama sabre una raca?

El "tejido religiaso", según la expresión de Hauriou, era una estructura formidable sobre la que se basaba la saciedad eurapeo de entonces. Semejante todavía o los sociedades orientales, de las que par cierto había heredada el camplejo mística, forjadar de sistemas religiasas, lo cristiandad —llomémosla de una vez can su nambre propio—, es decir, lo comunidad de las hombres creyentes adquirió los relieves de uno auténtica unidad moral, **católica**, can fines eternos. Y así como en los pueblos orientales, la Iglesia, en su sentido más literal, había significado y significaba, al misma tiempo, la familia, el Estado y hasta la mismo razo, también paro el eurapea de aquel tiempo la Iglesia Católica, can sus grados y jerarquías, con sus misterias y sus dagmas, con su liturgia y sus apóstales, valía más que cualquier atro forma de asociación humano. Tal fué sin dudo el motiva par el cual, frente o la unidad de alma que simbolizaba aquella, se desvanecieron todos los demás diferencias producidas par la sangre, par la lengua o por lo riqueza y el poder. Nada contaban las desigualdades saciales, ni los étnicas, ni siquiera los de idioma y

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

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

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

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

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

UNIVERSIDAD CENTRAL BIBLIOTECA QUITO - ECUADOR

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

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

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

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

(1) "Ya las fieles más sinceras —dice, por ello, Schwartz, refiriéndose o esta época— comenzaron a refugiarse en la soledad de los desiertas, porque no encontrabon la paz del alma en las naves de la Iglesia imperial, deslumbrantes de oro y mármoles. En el puesta que dejó vacío el antiguo pueblo cristiono, el pueblo de Dios, que se propuso heróicamente ser lo sal del mundo, vino a establecerse el claustro de los ascetas, cuyos ojas apagadas no podían ver en lo tierra de Dios otro coso que el albergue del diablo".—V. "El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiano". —págns. 233-34.

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

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

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

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

---

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

(2) V. Benjamín Kidd.—"Lo Civilización Occidental".—Apéndice págns. 469.

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

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

No negamos que en medio de todo podía existir un fondo de sincera creencia. Ciertamente, lo Iglesia acabó por propugnar la doctrina de la sujeción estricta del príncipe al Popo y, más de una vez, llegó a propugnarlo con armas ton contundentes como lo excamunión, que no sóla implicaba lá exclusión del soberano excomulgado del seno de lo Iglesia, sino —y esto ero lo importante— lo exención del deber de obediencia impuesto o los súbditos, pues, coma nas dice Gettel, "se afirmó, como doctrino indiscutible, que cuanda se excomulgaba a un gobernante quedaba excluído de lo obediencia de sus súbditos" (2). Cierto, además, que lo Iglesia na se ablandaba sino cuando los orgullosos soberanos iban o implorar el perdón, cubierto lo cabezo de cenizo y con los ojos bajos, camo sucedió par ejemplo con el mismo Enrique IV; cierto que puede tochársele de haber sido duro, inmisericorde y hasta cruel. Pero, en tada ello, no latía, acaso, cierto profundo sentido de respansabilidad que asumía totalmente paro sí? ¿No le había encomendado Cristo que apacentase sus corderos? ¿Había, por tonto, de permitir que alrededar de ellos rondase otro falso postor, que tal ero el gobernante que pretendía no depender de nadie en la tierra?

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

---

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

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

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

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

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

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

radores, partidarios de la Iglesia y partidarios del Estado, llamábanse a sí mismos "fieles cristianos", invocaban en apoya de sus apiniones la autaridad de los mismos Padres de la Iglesia e incluso los mismos textos, interpretándalas claro está, con diverso criterio. Los príncipes entendían ser también una especie de emisarios de Dios en la tierra y creían que, acasa, era a ellos a quienes correspandía sancianar los extravíos de los sacerdotes. Al atacar a la Iglesia, pues, es decir, al Papa o a algún determinado sacerdote, jamás sospechaban desagradar o Dios, antes al contrario, tenían la evidencio de ceñirse estrictamente o sus deberes de "príncipes cristianos". ¿A qué se debía esta disimilitud de criterio, esta dislacación de un mismo ideal religiasa? Na cabe duda, el cisma empezaba ya a hacerse camina, a abrir brecha en el seno mismo de lo Iglesia romana.

Natural era, según todo lo dicha, que la Iglesia quisiese salvar su hegemanía, que huyese de ser un mera instrumento de dominación utilizado por los gabernantes y, antes bien, puesto que en sus manas residía lo más alta autaridad, la espiritual, intentase subordinar a ella la otra, la mera gabernación temparal de las hambres. Y es indiscutible que, desde el punta de vista artadaxo y dagmático, la Iglesia se hallabo en lo cierto. Sála que tal punta de vista, entresacado de los textos bíblicos, de la filosafía política de Aristóteles y Cicerón, del recuerdo imperial de Roma y de las doctrinas de los últimos Padres de la Iglesia, no había precisamente sida el punta de vista de Cristo.

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

Es por ello por lo que no hemas vacilada en subrayar el carácter **pan-antropológico** de la Iglesia Católica en aquella época, en el sentida de que era una forma de asaciación que envalvía por entero al

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

hombre y englobaba todas sus actividades; ni tampoco en poner de relieve que, dentro de uno tal organización, por fuerzo, el matiz **social,** comunitario, debía prevalecer rotundamente en lo conciencio del cristiano. Es sin duda debido a esto precisamente que los hombres sentían ser tan solidarias entre sí cuando eran cristianos, aunque por debajo no se barrasen otras diferencias y que, o lo inverso, cuando no lo eran, apenas si reconocían la existencia de lazos o vínculos asociativas —en la mayoría de los casos, ni los de mero humanidad— por similitudes que pudieran afrecer baja otros respectos, negándose decididamente y de plano todo deber si se trotaba de "infieles" (1).

Puede decirse que en aquel entances sólo contaba lo calidad de **cristiano,** inclusive para los efectos saciales y, can mayar razón, políticos; y que el sentido **adhesitivo** del hombre, producto espiritualizado del instinta gregario, subyacente en el estrato vital, encarnaba admirablemente en la ciega devoción católica del eurapea hacia lo máxima comunidad pasible: la Iglesia. No debemos extrañar, pues, que, hasta fines de la Edad Medio, tados las otras formas de asociación, que sin duda empezaban a valer en la cantextura de la sociedad europeo y a medir sus fuerzas can la Iglesia, estuviesen todavía supeditadas a ella, sienda particularmente digno de anotarse que el término de la Edad Media y las camienzas de lo Moderno cainciden, en el plano socialógico, con el decreciente influja de la teoría **católico** de asociación humano y can el aumenta e impartancia de otras formas histórica-saciales, evidentemente más reducidos y con esferas de acción más circunscritos, pero dotadas de no menor fuerzo de atracción que la había sido la Iglesia Católico. No que tales formaciones no tuvieran ya su significación, sino que apenas entonces sus respectivas centros de gravedad empezaban o atraer o los hambres, dispersados por el quebrantamienta del hasta allí único eje en torno al cual había girada la humanidad europea, con prevaleciente intensidad. Por ello, consideramos justo el cuadro trazado por Hoyes, al respecta: "Los europeos —dice— durante este larga período (justamente la Edad Media) guardaban muchas **lealtades** a la Iglesia Católico, al Obispo o al Abate, al Cura, al señar Feudal, al Jefe de Tribu, al Duque o Conde o Barón, a lo **guilda** de artesanos o camerciantes, al señorío o o lo ciudad, al realisma o nominalismo, o S. Francisco o o

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

Santo Domingo, al Papa o al Emperador. Los nacionalidades subsistieron ciertamente o través de este período e indudablemente hubo uno acusado conciencio de diferencio nocional hacia el fin de la Edad Medio, como resultado de los cruzados, del surgimiento de la literatura vernáculo y de los ambiciosos esfuerzos de los monarcas en la Europa occidental; pero si algún objeto había en ese entonces de lealtad popular y superior a todas, no fué de seguro la nacionalidad, sino la **Cristiandad"** (1).

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

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

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

CAPITULO I

EL RENACIMIENTO

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

---

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

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

A guisa de comentario o la enunciación de Worms puede añadirse que cuando predomina lo corriente unificadora, los instituciones parecen animadas de un ideal **teocéntrico,** acaso el "tissu" religioso de que nos hablo Hauriou (1) y, en cambio, cuando prevalece lo corriente diversificodora, de un espíritu que, podemos llamor **logocéntrico,** comparable también al "tissu" metofísico del mismo citado autor. Las primeros épocas son de matiz colectivista, impregnados de misticismo, generalmente vueltos hacia el lodo del espíritu y de la divinidad. Los hombres se sienten como impulsados por una fuerzo oculta, pero poderoso a formar asociaciones que sólo tienen valor en cuanto se hallan subordinados o la máximo organización representativa del ideal religioso, o lo Iglesia, entendido literalmente como un verdadero "cuerpo místico", como uno comunidad de creyentes. Tal, por ejemplo, lo llamado "Edad Medio" de lo historio europeo, cuyo breve interpretación trozado ya nos ahorro el trabajo de volver sobre ello. De allí el sorprendente florecimiento, dentro de tal edad, de las Congregaciones, Cofradías, Ordenes monásticos, Comunidades de diverso índole, todos empero comparables o Círculos concéntricos, de los cuales el que encerraba a todos era lo Iglesia y cuyo centro de gravedad ero la ideo de Dios. Son característicos de estos épocas los teorías místico-filosóficas sobre lo organización de lo sociedad y la político, lo interpretación religiosa del mundo, los doctrinas del origen divino del poder público, ya encarne éste en el Popo o en el Emperador, lo prédica de lo fé y de lo resignación o los fieles, el elogio del espíritu de sacrificio y de renunciación y, en sumo, todas los exhortaciones que tienden o hacer del hombre nodo más que un **medio** poro la realización de fines más al-

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

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

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

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

examen y de la libertad de canciencia, por el elogio del individuo, colocado por encima de la saciedad, par la teoría del arigen papular del pader y de la saberanía, por tadas aquellos pastuladas, en fin, que tienden o hacer del hambre, ya na un **medio** para extrañas finalidades, sino un **"fin en sí mismo"**, de acuerdo can la expresión kantiana, fórmula candensadara de una prafunda carriente idealógica.

Nuevas costumbres y nuevos estilos tienden par entances o reemplazar a los antiguas, un espíritu inventiva formidable invade tadas los órdenes de la actividad humana y hasta las especulacianes filasóficas abandanan, cama dice Messer, "las misterias de la fé y las cuestianes trascendentes, para acercarse cada vez más a esta vida, hasta que paca a paca la investigación del espíritu humana se canvierte en centro del pensamiento filasófico" (1).

Pera es precisa que camprendamas mejar el significada de este procesa que se realiza en el subsuela de la Historia, para la cual debemas analizar can detención ciertas hechas aisladas. Todo el munda está de acuerda en señalar aquel fenómena que camunmente se ha llamada **Renacimiento** cama el punta crucial dentra de la Historia europea. En aquel entonces, según el cansensa general, habríase trasmutada el sentida de la vida de católica y teacéntrica en humanista y particularista. Lo que quiere decir que el concepta de **hombre** adquiría praparcianes inmensas, a tal punta que tadas las canstrucciones científico-filasóficas desde entances iban a reconacerla como su canstante centra de gravedad. Mas, ¿qué implica el Renacimiento? ¿Se trata de un verdadero renacer o, acasa, siguienda a Spengler, hemos de creer más bien que es un nacimiento, un despertar genuino del "alma fáustica", característica de la cultura accidental? Grave prablema, sin duda, pera mal hariamas en detenernas a divagar sabre la esencia mismo de dicha fenómena. Cantentémanos can aprisionar ciertas datos de hecha que, interesándanas para el fin que nos prapanemas, han de permitirnas llegar a canclusianes la más precisas

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

posible. No obstante, podemos opinar, que, en definitivo, el Renacimiento es un fenómeno doble: por uno parte, derivo justamente del retorno o los formas clásicos de lo culturo pagano (Grecia y Roma); por otro, engendra aquel sentido metafísico, racionalisto, humano, a lo vez que hoce surgir lo conciencio y lo ovolorizoción de lo individualidad, caracteres sobresalientes de lo que habrá de llamarse civilización europeo.

Así, pues, el Renacimiento, por uno porte, toco lindes con el mundo clásico, es una respuesto del hombre europeo al llamamiento de la antigüedad; pero, por otro, es uno respuesto que implico tono propio, y es a su vez uno interrogante que, o decir verdad, sólo tendrá solución definitiva o fines del presente ciclo cultural. El Renacimiento es un retorno al posado, es verdad, pero no poro detenerse en él, ni siquiera paro tomarlo como guío, sino poro aprovechar los estímulos provenientes de él y trozar o pretender trozar lo ruto del futuro en uno como previsión o videncia del comino que habrá de recorrerse. El Renacimiento es, en fin, un magno esfuerzo de emancipación de lo humano inteligencia que, cansado de haber sido "ancillo Theologioe", lo siervo de lo Teología, pretende ser a su vez ello misma soberano.

No que durante la Edad Medio hubiesen permanecido exhaustas los corrientes de lo cultura antigua, ni que hubiese dejado de ejercer su influencio sobre la Europa de entonces, sino que tonto los ideas como los costumbres del mundo greco-romano habían sido sólo parcial y falsamente conocidos, pues, como lo apunto Messer, "también en la vida espiritual de lo Edad Medio habían influído lo literatura y lo culturo clásicos; pero en formo cristianizado, con selección e interpretación parcial, según los intereses y los postulados teológicos dominantes" (1).

Empero, nos equivocaríamos grandemente si quisiésemos explicar el Renacimiento con criterio unilateral, por lo salo reversión de los espíritus hacia las formas de lo culturo greco-romano. Existen, ade-

(1) V. Messer. Ob. cit. Pág. 25.

BIBLIOTECA GENERAL

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

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

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

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

Las sociedades erigidas sobre la base de una riqueza territorial y organizadas según la distribución parcial de esos mismos tierras son propicias para el aparecimiento de una aristocracia —lo llamado aristocracia de la **sangre**, que no es otra cosa que una aristocracia de la **tierra** —que, a falta de ocupaciones, pues lo único existente es lo agrícola precisamente y ésto se encuentra encomendada a los vasallos y siervos, se dedica a beligerancias más o menos largos, más o menos crueles, sostenidos entre sus propios miembros, o, en el mejor de los casos al ocio, al dulce reposo y a ciertos refinamientos del espíritu,

---

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) V. Ob. cit. Pág. 255.

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

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

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

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

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

tieron más tarde, olvidadas yo tan nobles finalidades transmateriales, en un medio de establecer relacianes comerciales con el lejana Oriente, las cuales o su vez, trajeron como consecuencia el surgimiento de uno nueva clase en Occidente, los camerciantes, el progresivo enriquecimienta de éstas, la creciente impartancia de lo industrio y el comercia can mengua de la agricultura y, en sumo, el derrumbamiento del sistema económico-sacial feudal can la lógica aparición de un nuevo régimen de organización de las riquezas y de los mismos hambres.

Poco a poco, los grandes señores habían ido quedanda en pabreza, pues sus bienes, oro empeñadas a las prestamistas de las ciudades (burgueses), ara enajenados al rey, pasaban con rapidez de unas manos o atras, hasta cancentrarse en este o en aquellos. Pero esta concentración ecanómica significaba, más handamente, también una cancentración del pader supremo en la persona del manarca, ya que las ciudades, en una especie de pugna con los señores feudales, preferían apoyar y sostener al rey frente a los pretensiones de éstos. Huba uno especie de coalición entre el rey y las ciudades paro desplazar de lo saberanía y de los riquezas a los nables propietarios, coalición ante lo cual cedieran, sin gran trabajo, los mismos que habían desarrollado tantos esfuerzas par mantener sus privilegios.

Puestos en contacto con los países de Oriente, los pueblos de Europa aprendieron o apreciar ciertas praductos provenientes de allá, importaron a la vez mercaderías y castumbres exóticas que tuvieran la virtud de despertar, en el cristiano eurapeo, el hasta entonces dormida sentimiento de la vida.

Los ciencias y los artes recibieron también un nuevo impulsa; hasta entonces, es verdad, habían florecida en el mundo occidental, pero siempre dentro de los rígidos cánones prescritos par la doctrina imperante, ante los cuales ero inútil alzarse, puesto que, sobre ser peligroso, ero decididamente pecaminoso. Mas, las nuevos carrientes, que por ser en último término vitales acabaron par triunfar, ayudaron poderosamente al hambre eurapeo paro que llegase a romper esos cánones y a pensar, par primero vez, can relativa independencia. De este subterráneo mavimiento habían de salir, en definitiva, los ulteriores conquistas científicos del mundo moderna, con Galileo, Copér-

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

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

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

Uno de las primeras y más significativas pruebas de que el movimiento de los Cruzados contribuyó o transformar lo capacidad religioso del europeo, es el hecho de que yo en lo Cuarto Cruzado el on-

tiguo objetivo había desaparecido o, al menos, posado a segundo término.

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

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

bían contribuír, como contribuyeron, a tal fin. Es par ello par lo que los nuevas estilas y formas de arte, es decir, las nuevos formas de vida, pues siempre las estilas artísticas son los medias primarias de expresión de toda nuevo concepción de lo vida, es por ella, decimos, que se manifestaron par primera vez en suelo italiano. Na es, pues, tan sólo, como generalmente se ha creída, que las pabladares levantinos hayan tenida siempre una especial capacidad artística, que no lo negamas; sino que, además, había influído para que el Renacimiento italiano se realizase de modo preferente a través de las formas artísticas el hecha de haber sido Italia el primer pueblo en el cual aquella nueva concepción de la vida irrumpiera con singular anhelo de prevalecer. Una vez más, pues, la vida —y toda culturo arranca de lo vida— no procedio por saltas; siendo Italia la llamada o iniciar la nueva marcha, forzasamente debía iniciarlo a través del munda glorioso de los artes. Sin dudo, el Renacimienta italiano alcanzaba también otros órdenes de cultura y de actividades humanas en general, puede decirse que los invadía todos; pero siempre, aún en el plano más alejado del reino de las artes debía adquirir tonos artísticos. Sóla así se explica que toda la suma de manifestacianes culturales del munda italiano de la época se haya caracterizado de tal moda. Sólo así se explica que aún las esferas de la moral y de la religión hayan sido invadidas por ese espíritu artístico —vital, en suma— de las días del Renacimiento. Sóla así se justifica que incluso la política haya sida entendido entances exclusivamente como un arte, y que las tearias, cuya capital y ejemplar exposición hiciera Maquiavela, hallasen razonable, bueno y justa aquello que, a los ojos de la posteridad, iba a aparecer como un vil conjunta de métodos injustos, siempre que esos procedimientas estuviesen encuadrados dentro de ciertos prescripcianes que pueden ser consideradas como la técnica impecable del hacer político. Maquiavelo era un hombre de su tiempo y, al enseñar en sus doctrinas que el "fin justifica las medios" y que al príncipe le es lícito todo acto por inmoral que sea, con tal de conseguir el engrandecimiento del Estado, no hacía otra cosa que reflejar en la tearía lo que desde tiempos atrás venía ejecutándose en la práctica. Par entonces, practicábase en los ciudades italianos una política inmaral, hasta francamente criminoso, uno polí-

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

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

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

---

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

que ya hemas puesta de relieve, el primer país en donde hollaron eca los vaces de lo "vida nuevo".

Empero, lo vida es un **fluír** que no se aviene bien con encuadrarse definitivamente dentro de moldes artísticos, pues siempre tiende a superarlos; y si bien es cierto que, en una etapa primario ello se expresa o través de tales moldes, muy pronta los encuentro rígidas haciéndase entances necesaria sobrepasarlas, so peno de tracarse en muerte. Y éste fué, de modo fatal, el comino recorrido por el Renacimiento italiano; púsase demasiada lo atención sobre las formas y sabre las estilos de arte; se descuidó en gran manera el pensamienta filosófica y religiaso; hízase cosa omiso de las problemas que hasta poca antes habían agitado terriblemente el mundo europeo, problemas toles camo la inmartalidad del alma, la existencia de Dios y la esencia del casmos; o la inverso de la Edad Media, que había significado una elusión de las problemas de este munda, el Renacimiento significó la de los problemas del **"transmunda"**, habiendo llegado lo mismo Iglesia, que no siempre había estada exenta de los tentaciones de este baja mundo, o convertirse en una suerte de principado temporal, cuyos Pontífices, coma Alejandro VI, cama Julia II, pracuraban, incluso maquiovélicomente, el engrandecimiento y la prosperidad del Estada pantificia, entances, es verdad, reducido en la reolidad y en las pretensianes —recuérdese que antes éstas eran universales, católicas— a una parte de la península italiano.

Par esta, tiene razón G. de Greef cuando, refiriéndose a esto época, dice: "En aquello época, las papos, si creían en el diablo, no

---

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

Tal es la profunda significación de las ton atacadas perversidad y criminolidad de los tiempos renacentistas —ya el **pervertido** no es, literalmente ,el amoral o inmoral, sino el extraviada—, criminalidad que llegó a invadir no sólo las rincones miserables y las encrucijadas de los caminos, sino, sobre todo, los salones elegantes de las mansiones regias, las galerías de las conventas, los subterróneos y pasadizos de las casas manásticas y hasta las naves de las iglesias y del recinta papal.

creían siempre en Dios; la moral, el derecho y lo político resolvíonse en simple cálculo de los fuerzas elementales y brutales....." (1).

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

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

Es cloro que codo época tiene sus problemas peculiares; para lo Europa prerenocentisto, conforme lo hemos dicho, ninguno adquiría los proporciones del problema religioso. Habiendo eludido o, al menos, fingiendo —ficción, artificio también— subestimarlo, el Renacimiento se condenaba o sí mismo o no satisfacer plenamente las demandas formulados por sus contemporáneos, y o dejar, por ende, en pié la más grave y decisivo interrogante planteado o lo razón humano que empezaba o ejercer su poderío. Por cierto, no debemos ver en ello un motivo de desvalorización de tal fenómeno, ni creer que hubiese dejado de llenar su cometido, porque si es cierto que cada época tiene sus problemas, también lo es que la respectivo solución no adviene sino en el momento justo y, paro la solución del problema religioso, la hora no ero lo del Renacimiento.

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

---

(1) V. G. de Greef.—"Creencias y Doctrinas Políticas".—Discurso de Introducción al Curso de Metodología de los Ciencias Socioles.—Pág. 94.

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

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

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

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

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

Pero, en las relaciones comerciales, aparece, asimisma, esa dable acción y, lo que es más importante, cantribuyen ellas también o que los pueblos en ellas participantes se perfilen más y más úna respecto del ótro, como diversos u apuestos? ¿O será, al contrario, coma cree Fouillée, que el comercia contribuye o borrar los elementos, haciéndalas caer dentra de un mismo orden de ideas y afeccianes de sentimientos y de intereses?

El comercio llevo siempre implícito uno actitud beligerante, y no sólo en el sentida de que, tarde o temprano, pueda engendrar una lucha armado —carolario que casi siempre acompaño o subsigue a la sórdida lucha camercial— sina en aquel atro sentido, puramente sociológico, de que la sacialización por él establecida presupone, como la de la guerra, el mutuo engaño, lo desconfianza y el afán de triunfar, por cualquier método que sea, sabre el cantendar, canjunta de tácticos que también suele hacerse presente en el plano de la lucha armada, o que, acasa, es un elemento esencial.

Pues, bien; si el camercia es una forma de lúcha no cabe duda de su validez como condición sociológico paro la verificación de aquel proceso de singular caracterización de un pueblo. Das pueblas **unidos** por las relaciones camerciales, no sóla na forman realmente una **unidad,** sino que a lo largo acaban por sentirse coda vez más **extranjeros,** es decir, par eludir tada cantacto espiritual, reduciéndase entances todas sus relaciones al plano de una fría e inespiritual abjetividad, que es propiamente el plano en que se han debatido siempre las cantiendas comerciales y, en general, económicas.

Ciertamente, existen signos aparentes que hocen creer al abservador que, coma cansecuencia del comercio, se ha entablado una fuerte compenetración espiritual entre los pueblos comerciantes. Ta-

---

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

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

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

(1) V. Las Leyes de la Imitación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ta podría respaldarse la validez de esta objeción con transcripcianes como ésta: "Hemas visto —dicé Fouilleé— cóma el Renacimiento colmó la medida del furor homicida: todos los ciudades estaban en guerra civil; cada municipia desgarrado par faccianes que se perseguían can adia sanguinario (1).

Es preciso confesar que la objeción es, a primera vista, cantundente y que vendría a desvanecer nuestras aseveracianes anteriores. Cantesamas, además, que, en verdad, empíricamente las hechas acaecían tal como se los pinta. Así, pues, **históricamente**, tendríamos que acabar por dar la razón a nuestras presuntas adversarios. Pero es preciso también observar que no nas incumbe, en el mamento, analizar el cosa **históricamente**, sino **sociológicamente**, es decir, sujetándanas al métado rigurasamente saciológica.

Ya, dentro del mismo plana histórica, tenemos que anotar la singular advertencia que, sin quererla tolvez, nos hacen tadas las historiadores; la de que aquellas luchas eran **intestinas.** No es que sóla se las haya llamado así por casualidad, sino por la más hondo rozón de querer diferenciarlas justamente de las guerras con extranjeras o, diremos empleando la terminalagía de entonces, can las infieles. El italiana de entances —diríamas mejar, el europeo— entendía que tada guerra llevado a cabo con atros pueblos o ciudades **cristianas** implicaba cierta violación, transgresión o quebrantamienta de un orden objetiva común, de una unidad superior frente a la cual o bajo la cual desaparecían tadas las demás diferenciacianes secundarias. Esa unidad superiar, ese orden común estaban encarnadas precisamente en la palabra **cristiano,** como contrapuesta a **infiel.**

Tan cierto es esta que, a la inverso, en el cosa de luchas can las pueblas **infieles,** el misma italiano —o europeo— presuponía uno perfecto licitud para realizarlas, y, aún más, creía cumplir can un deber de fiel vasallo de la Iglesia de Crista, sin que entendiese transgredir orden alguno. Tal fué el criterio —mitad **pagano,** mitad **cristiano,** hay que confesarla— can que cambatieron, por ejemplo, las

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

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

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

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

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

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

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

valeciendo absolutamente las fuerzas de la segunda clase, se rompe el equilibria, entonces es cuando realmente se descampane la unidad, descompasición que se manifiesta rotundamente en el aparecimiento de nuevas unidades.

Tal suceso es, precisamente la que acaeció cuanda, quebrantado la unidad religiosa-espiritual de la Europa cristiana, rata el "sistema de fuerzas" más amplia que se ha vista en la historia, surgieron los comunidades nacionales, o la manera de dispares sistemas excéntricos, que yo no guardaban conexión entre sí. Pera, de ningún modo ero esto la que sucedía dentro del "sistema" social del pueblo italiana, sistema concéntrica, respecta al más amplia de la cristiandad, durante el periado del Renacimienta. Por debajo de las rencillas de los facciones y de las luchas de las ciudades —meras episadias históricos, actuacianes de las fuerzas centrífugas— subsistía un punto de referencia común, que, a pesar de esos agitacianes superficiales y esas quiebras históricas, tenía la suficiente patencia para mantener unidos a las grupas y, así, equilibrar el sistema social, aunque de ella na se diesen cuenta siquiera los grupas.

Ese bajo fondo unitaria, que, desempeñanda el papel de una fuerza centrípeta, cantrarrestaba la acción de las fuerzas adversas e impedía la ruptura del equilibrio, estaba representada principalmente par la esfera unitaria de las creencias y sentimiento religiasas y par el círculo, no menas unitario, del idiama, fijada ya con singular esplendor par Dante Alighieri; y hasta por aquel sentimienta retraspectivo, que miraba la comunidad cultural greco-romana del pasada y aún la camunidad política del Imperio extinta, coma formas de pasible reviviscencia, siquiera seo ideal, sentimiento que precisamente canstituía una de las **direcciones** del Renacimienta, cuya principal abra fué exactamente la de haber condicionado esa reviviscencia ideal, sienda par ella, al mismo tiempo, un fenómena condicionante y condicianada, es decir, un fenómena, en términos de otra relación, dentra del cual aquello mismo que permitía su realización **formal**, era, a la vez, elemento **material** de esa realización.

Más tadavía. Pademas incluso afirmar, coma yo se puede entrever en las consideraciones aquí apuntados que, sin dudo, es precisamente en este periada histórica cuanda el "sistema social" repre-

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

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

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

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

También el tópica aquí expuesto debe ser considerado desde los planos histórico y sacialógica. No cabe negar que, históricamente, apenas sí, o la hora del Renacimienta, era pasible trazar los límites corocterológicas de los pueblas europeos. Pera, justamente, el Renacimiento es el período histórico que trasunta la iniciación histórica de ese proceso de diversificación calectiva. El Renacimiento es el **método** —dirémoslo así— en virtud del cual el medioeval "sistema de fuerzas saciales" que representaba la cristiandad con singular supremacía, hubo de ser sustituída par los variados y múltiples "sistemas" parciales que, precisamente a causa de la ruptura del equilibria de aquel, empezaron a forjarse, en cumplimiento de leyes sacialógicos profundas.

Procuremos esclarecer de una vez, definitivamente el punto. No es que durante el período histórico del mediaevo no hayan existida diferencias de raza, de castumbres y hasta de idioma, na que durante el mismo tiempo los pueblos no se hayan dada cuenta —con las limitacianes del caso— de esas característicos diferenciales. Pero tadas ellas no alcanzaban a tener la suficiente fuerza centrífuga para hacer que se desequilibrase el grandioso "sistema" medioeval, sencillamente parque éste estaba canstituído por el unitaria principio de la religión, que, en su calidad de irresistible fuerza centrípeta, hacía que los fuerzas cantrarias se sometiesen a su supremacía. Por ello, precisamente, cuanda esa centripetalidad fué siguiendo un curso **degresivo** —y este proceso es, a na dudarlo, la substancia del período histórico que reseñamos—, entonces inversa pero simultáneamente,

el proceso formativo de los "sistemas de fuerzas sociales" particulares adquirió un ritmo **progresivo**. Desde otro punto de visto, encuadrado siempre dentro del plano sociológico, hemos de recordar con Simmel (1) lo teoría del "cruce de los círculos sociales", según la cual un hombre puede pertenecer sociológicomente al mismo tiempo, a diversas **formas** sociales, o diferentes asociaciones de distinto índole, verificándose, entonces en lo persono del sujeto en cuestión el llamado "cruce" de esos círculos. Ello no obsto, sin embargo, poro que uno de esos círculos —el más fuerte, el de mayor atracción— se superpongo y, en coso de colisión, prevalezco sobre los demás, posados o lo categoría de subalternos. Así se explico por ejemplo, que, en nuestros propios días, un individuo que se siente ligado, o lo vez, o su cantón, o su provincia, o la Iglesia, o lo Universidad, etc., tengo, según los cosos, especial y victorioso adhesión o uno de esos círculos sociales.

Dentro de lo terminología que hemos adoptado, nosotros explicaríamos los cosos en lo siguiente formo. Dos o más sistemas pueden coexistir, y de hecho coexisten, haciendo que un individuo experimente simultáneamente la acción de los fuerzas centrípetos de coda uno de ellos; fuerzas que contempladas desde el singular punto de visto del respectivo sistema parcial y subalterno, resultan centrífugas; pero, como se troto siempre de "sistemas" de diverso magnitud social nunca dejará el sistema de más intenso atracción de controlar la acción de los demás, que, por lo mismo, se truecan en subordinados, y aún de anularlo si llegare el coso, o fin de que su propio equilibrio no se rompo (2).

---

(1) V. Ob. cit.

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

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

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

---

—sistema dependiente del centro de gravedad solar, como los demás. No cabe duda, asimismo, que, sobrevenida la ruptura del equilibria, despedazada el planeta, desde un punto de vista totalmente singular, podía considerarse como anulado lo fuerza de atracción del centro del planeta —y de hecho destruyóse—, siendo la consecuencia de ella la dispersión total de los fragmentos por el espacio. Pera, cama, por encima de ello ejercía su acción lo fuerza centrípeta del sol siguieran girando los asteraides por la misma órbita como si no hubiese sucedido nada, y de hecho, del punto de visto del sistema solar en general, el suceso no tuvo trascendencia.

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

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

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

tos de autonomía, de soberanía; con un porfiado afán de situarse, no sólo frente a frente uno de otro, sino codo cual **sobre** todos las demás. De esto suerte, puede decirse que la pirámide representativa del mundo europeo medioevol se convertía en un poliedro. Empero, todo poliedro, por irregular que seo implico un punta central de referencia y coordinoción; no de otro modo las nuevos unidades nocionales implicaban también un eje de esa naturaleza: lo similitud del punto de partido y hasta, diríomos, de lo vía formativa mismo. No obstante ello, los grandes entidades nocionales, derivándose de un punto de partido genérico y sometiéndose al influjo conformador de métodos similores, llegaron o aparecer en el campo de lo historio, mirado escuetamente, como formas disímiles, aunque ocultasen tados un proceso común (1).

Históricamente se manifiesto aquello en el constante ritmo de consolidación nocional que siguen los pueblos europeos, en lo consagración de los dinastías nacionales, en el realce de las caracteres singulorizodores que van descubriéndose y acentuándose; en todo aquello, en uno palabra, que puede caer dentro de lo denominación genérico de **fuerzas** plásticos —**vis formativa**— de los colectividades nocionales.

Y ton cierto es que entonces en el ámbito histórico, los pueblos europeos adquieren focetos especiales, que precisamente el mismo fenómeno del Renacimiento adquirió también característicos diversos en codo uno de ellos. Siglos atrás, el fenómeno de la cristianización del hombre europeo había revestido uno configuración histórico igual en todo el Continente. Y, por eso, de allí huba de derivarse lo unitaria Cívitas Máximo del medioevo. Ahora, un fenómeno distinto —hasta puede llomársele **inverso**—, el Renacimiento, que esencialmente significaba un proceso idéntico para toda el mundo europeo, infor-

(1) Cosa ésta que no nos debe extroñar, yo que, según las modernos teorías sociológicos, el **proceso** social justamente es un elemento invariable y las formas sociales, los elementos variables dentro de todo **realidad** social.—V. Von Wiesse, etc.

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

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

CAPITULO II

LA REFORMA

Quienquiera que trate de hacer un examen de la serie de sucesos históricos que integran el camplejo fenómena que se conoce con el nombre de la Reforma, ha de empezar par reconacer la magnitud e intensidad de él; así camo también la lógica diferenciación que es necesario plantear, entre lo que canstituye el ámbito puro del hecho histórica en sí considerado y aquella que, sea en calidad de carrelato, sea como consecuencia, pertenece a atros ámbitas, ubicadas en otras disciplinas a ramas del canocimienta.

Par consiguiente, y par la que respecta a nuestra actual punto de visto, que no es necesariamente el histórica, aunque por fuerza tenga que apoyarse en él y utilizarla, se hace necesaria discriminar, con todo la pulcritud del casa, aquellas aspectas de pura índale sociológico que los hechas puedan praparcianarnas; y una vez discriminadas, referirnos, si no exclusiva, al menas principalmente a ellas.

Hemos de recordar, coma un necesaria antecedente, nuestra afirmación sobre los calidades esenciales de la Reforma. Ella canstituyó, poro el mundo germánica, una especie de Renacimienta; y por otro lado, el Renacimienta puede ser considerada camo un preludio para la Reforma. La cual quiere decir que, ella aparece, a coma

una face subsecuencial al Renacimiento italianó —si desde el punto de vista de la Historia general de Eurapa—; a —si del punto de vista de la historia especial de Alemania— coma un auténtico Renacimiento, objetivamente autónoma.

Pero, cualquiera que sea la posición histórica desde la que se contemple el hecho, existe olga que puede valer lo misma para la una que para la otro, y ese alga, por otra parte, implico el significado más profundo y esencial de la Reforma, al que hemos hecho ya alusión alguna vez. La Reforma implicó fundamentalmente una superación del Renacimiento italiano, en el sentida de que atendió al problema capital de la época, precisamente aquel que el Renacimiento había eludida o fingida eludirlo: el problema religioso. Pero, por lo mismo que atendió a tal problema, la Reforma vino también a significar la quiebra y el hundimiento del "sistema social católico", universalizante y ecuménico, hasta entances representada aparatoso y hasta artificiosamente par la Iglesia, si bien es verdad que su relajación y fragmentación internas habían venido produciéndose desde los mismos días del Renacimienta.

El problema religiaso, según se ha dicho, tenía que ser lógicamente descartado del Renacimienta. Lo que hiza el Renacimiento no fué, pues, sino aplazar la salución para un momento pasteriar. El Renacimiento se detuva en las fronteros de la vida y en esa detención no huba otra caso que una lógica delimitación del poderío que encarnaba, pues, de acuerdo can su índole y su sentido más hondo, estuvo de antemano determinada a no invadir el plano **transvital** de los grandes prablemas del espíritu. Y esa detención fué justamente la que hizo posible el advenimienta de la Reforma protestante exactamente del mismo modo coma es la vida la que hace posible el surgimiento del espíritu.

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

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

Lo poderoso corriente idealista del pueblo germano es, como lo dice Souer (2), su más típico actitud o creación. Lo místico alemana tiene uno viejo y glorioso estirpe, posee prestigios milenarios. Se hizo patente yo, en los días más remotos, en las inmortales producciones de su literatura, como los Nibelungos, fuente inspiradora de nuevos creaciones posteriores; luego, en las teorías filosóficos de los siglos XIII y XIV, en obras de maestros tales como Eckehart, el místico y Nicolás de Cuso, precursores en cierto modo de las direcciones renacentistas; más tarde, en los mismas especulaciones doctrinarios de lo Reformo; y, por fin, con más vigoroso empuje todavía, en los actitudes metafísicas de los idealistas, ora subjetivos como Kant y Fichte, oro objetivos como Schelling y Hegel.

---

(1) V. Spengler.—"La decadencia de Occidente".
(2) V. Souer.—"Filosofía Jurídica Social".

BIBLIOTECA

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

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

Pero si tal es el sentido recóndito del suceso reformista, cabe también y es preciso analizar someramente los contornos del cuadro histórico. Y coma en el plano histórico los sucesos suelen realizarse dentro de determinadas condiciones objetivos, que son los que los facilitan y les sirven de fondo explicativo, estará bien que nos detengamos en el examen de alguna o algunos de esos condiciones, con el desapasionado ánimo de buscar, no datos que afirmen un prejuicio, sino rozones que expliquen el hecho y sean los premisos lógicos de las que se deduzco el coralario del juicio definitivo.

●

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

No sólo que sería innecesario, sino también supérfluo el que repitiéramos aquí lo que anteriormente hemos afirmado yo respecto de la capital transformación sufrido por la religión cristiano, al pasar del ámbito de lo mística oriental, engendradora de misterios o lo esfera de la metofísico de Occidente, propicia o las elucubraciones y fundamento de tratadas racionales acerco del alma, del Universo y de Dios.

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

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

La Iglesia Católica se había convertida en una organización de puro carácter temporal, habíase trasmutada toda la escalo de valores, respecto de la dogmática cristiana de los primeros días, hasta tal punto que lo moral católico de entonces apenas si puede ser tomada como uno caricatura de la moral cristiano del período de los catacumbas. Lo Iglesia aspiraba a tracarse en un Estado, ara universal, oro uno de tontos, pero siempre colocado a la cabezo, como cabeza que quería ser, institución eterna y única, en medio de la fluctuante secesión de los generacianes, dentro de la sucesión de los tiempos.

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

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

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

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

la autoridad suprema de San Pedro se fundaba en el mandato de Cristo de apacentar a sus avejas, era pasible que el sucesor de San Pedro aprovechase de su autoridad para trosquilarlas y llevarlas al matadera" (1).

El Vaticano mismo se había vuelta un gran mercado, en el cual, a la vez que se vendía las gracias e indulgencias paro esta vida y la ótra, haciase también negacia con los cargos de aquellos que iban a administrarlas —Obispos, Cardenales, etc.—, toda vez que dichas cargas eran vendidas, hasta en pública subasto, pudiendo alcanzarlos, cama se camprende, no las más preparados ni los más dignos, sina cualquiera que pudiese pagar par ellas el más alto precio. Léase, al efecto, la que entresacamos de la misma abra que acabamos de citar, refiriéndose al periada del Papa Alejandra VI, épaca, sin duda, en la que la degradación de la Iglesia llegó o límites incancebibles: "Fueron creados doce cardenales nuevos que pagaran al precia de 10.000 ducados sus promacianes, y el tráfica en materia de beneficias alcanzó proporciones escandalosas, sin precedentes canocidos" (2).

Si nas preguntásemos par las causas de esta relajación maral, habríamos de responder que, en definitiva, la Iglesia cama institución integrada par hambres que era, hallábase también sujeta a las influencias de la época histórica y que, en consecuencia, también dentra de ella habíase operado aquella "falsificación" de la maral, a la que nas hemas referido antes, propia, muy propia del estadio vital, por el que atravesaba entonces el pueblo italiana y, en general, la cristiandad todo. Esto, empera, na quiere significar una justificación, sino tan sólo una explicación. El mal, por así decirla, había venida **in crescendo,** pues ya desde las primeras días del Renacimienta, la Iglesia camenzó a preocuparse can menos ardar de las negacias espirituales que de los temporales. Par ella "cuando hacia el aña 1280 afreció Nicalás III el birrete cardenalicia al Beata Juan de Parma, rehusóle éste, manifestando que efectivamente le habilitaría para dar

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Maderna, etc."—Pág. 557.—Tomo II.
(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna", etc.—Tomo I.—Pág. 376.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

suerte, siempre pudieron quedar al margen de las tendencias libidinosas dominantes, espíritus puras destinados o combatirlas y a lanzar contra los abominables desvías de su tiempo, grandes voces conminatorios, henchidos de indignación y de vergüenza.

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

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

---

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

Y, como Durando, casi en los mismas palabras, pedían igual cosa las voces aislados de un Pedro de Osma, profesor de Salamanca, de un Savonorolo, fraile florentino, mística y visianario, y tantas atras más, que proclamaban lo necesidad de que, si la Iglesia na quería ser reformado, debía empezar por reformarse ella misma.

Pera todas estas voces se apagaban antes misma de llegar a Rama y, si llegaban, eran tranquilamente ahogadas por media de las censuras eclesiásticas, de las excomuniones y, si era necesario, hasta de lo peno capital, realizada en la forma de un auto de fé, como en el coso del infeliz Sovonarolo, cuyo recuerdo, sin embarga, o mejor dicho, a causo de ello, ha de perdurar en las espíritus tanto o casi más, pero en todo coso con más gloriosos caracteres, que el de su condenador y de su juez, Rodrigo Borgio.

La Iglesia se relajaba coda vez más; puede decirse que se convertía en su caricatura. Al mismo tiempo que favorecía, es cierto y fomentaba el desarrollo artístico y literario, favorecía también —acaso, sin premeditado intención—, el desarrollo de las costumbres paganizontes y del vicio; siendo nado raro, por ella, que un León X, un Julio II, un Alejandro VI, por ejemplo, hambres bien dotadas sin duda, hombres contagiados del sentido vital renacentista, después de toda, protegiesen con igual munificencia a un artista o bandolero, si una y otro servían poro dar mayor grandeza y gloria al César de la nueva Romo del Renacimiento. ¿Era que los dirigentes de la Iglesia, personas ilustradas, comprendían el tono vital contemporánea y querían, lógicamente, acomodarse a él, mientras que los pabres clérigas de los conventos, como Savonarola, ignarantes del fenómeno que se aperaba, sin medir sus alcances, se aferraban tenazmente a la pureza de los máximas y de los prácticos cristianas, en una como necia canservación del pasado? ¿Era, en suma, que la Iglesia marchaba hacia delante, por medio de sus **condottieros** con sotana coma lo fueron las Borgios, en tonto que los monasticones, alejados de todo lo que significaba pragreso, pretendían absurdamente mantener una Iglesia primitivo y rígida frente a una sociedad que había descubierta que toda estética y hasta ético se hallaban precisamente lejos de toda rigidez?

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

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

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

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

●

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

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

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

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

tación materialista de la historia, de acuerdo con la concepción marxista más estricta, alcanza a la categoría de una explicación monista integral; o sí, de acuerda con una concepción, que se la puede denaminar **neomarxista**, hemos de ver en el fenómeno económico un factor de inexcusable importancia, es verdad, pero también hemas de cancederla, y na menos, a los demás "factores" individuales y espirituales".

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

Cierto que posiblemente la Reforma no hubiese tenido sentido, en caso de no precederle una situación eclesiástica tal como lo que hemas descrito; cierto, también, que, conforme nos lo dice un reputado autar, "las motivos verdaderos, (de la Reforma), no hay que buscarlas en los descubrimientos e invenciones de una era de suya progresiva, sino en los males morales, profundamente arraigados, y sobre todo, en la avaricia y ambición de prelados mundanos, entronizadas sobre las sedes de la cristiandad, saltando sobre disposiciones terminantes del derecho canónico" (1). Pero na hay que olvidar que, por un lado, aquellos males morales que aquejaban o la Iglesia habían venida en el momenta justo en que ésta, sin ningún escrúpulo, se entregaba de llena o ejercer un rol preponderante dentro de campo de lo economía; y que, por otro, si esto sucedía, ero precisamente parque las "invenciones y los descubrimientos" no ton al azar realizadas, al abrir unos y otros ilimitados horizontes para el

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

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

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

---

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

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

Pero es que, por el momento, lo que nos intereso no es la investigación filosófico-social —que, sin duda, puede verificarse—, del desenvolvimiento histórico total, toreo propia de una Filosofía de la Historio, en cuyo plano puede lícitamente discutirse lo veracidad absoluto de la interpretación materialista de lc historia, sino apenas la visión descriptiva de un suceso histórico concreta, alrededar del cual naturalmente pueden examinarse, como labor de uno historio descriptivo, unos cuantos factores y condiciones, y entre ellos, cloro está, el de orden genético-económico; suceso que, por otro porte, bien puede estor situado —y éste parece estarlo típicamente— entre aquellos **"cuya causa inmediata** na puedo verse en fundamentos económicos, sino en momentos ideales"..... En consecuencia, tenemos que vernos obligados o servirnos de la sistemática marxista, poro los fines inmediatos de este párrafo.

Si, guiándonas por esta clase de criterios, trotamos de echar uno mirado sabre la realidad ecanómico-social pre-reformista y reformista, hemos de descubrir en primer lugar, que aquel proceso de transformación de la ecanomía —de territarial en comercial e industrial— al que hemas hecho mención en el capítulo anterior, hollando en él un valiaso factar contribuyente a lo realización del mismo Renacimienta, aquel pracesa, repetimos, había venido en aumento, hasta determinar completamente el tránsito de uno ero económico o otra. Hay que indicar, además, que tal proceso, cuyos primeros manifestacianes se habían dado en la península italiana, sólo más tarde empezó a realizarse en Alemania, exactamente en época coincidente con el sucesa reformista. Bastará, poro probarlo, aducir el testimonia del ecanamista Werner Sambart, quien, al respecto, dice: "Lo que a Italia le ocurrió en las siglos XIII y XIV, le ocurrió también a Alemania en las siglas XV y XVI. Fórmose entances lo gran riqueza en las ciudades de la alto Alemania, como consecuencia de haberse abierta a la explatación los minas de oro y plato de Bohemio y Hungría, las ricas tesoros de América y los negocios financieros íntimamente ligadas a estas hechos. Es lo "época de los Fugger" (1).

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

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

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

Es en este sentido cómo debemos entender aquello afirmación de que los descubrimientos, lo amplitud de los horizontes comerciales, etc., han contribuído o que se realizase el tránsito de la ecanomía agrario o lo economía industrial. Y son los consideraciones ontece-

---

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

dentes las que nos permiten aceptar, como uno deducción lógica, la opinión de que si, en efecto, el trato comercial y los relaciones llevadas o término con los pueblos orientales, a través del Mediterráneo, influyeron notablemente sabre el fenómena del Renacimienta, iguales motivos, referidos ahora al Continente americana, decidieran, si no sobre lo génesis, al menos sobre el éxito del movimienta reformista. Y camo puede suponerse legítimamente, hasta lo contra-reforma, en la parte que le tocó a España, obedeció sin dudo a ello, pues, de lo que se trataba ocultamente en esa pugna, en apariencia religiosa, ero, ante todo, no de dirimir lo supremacía de un creda, sino la de los influencias metropolitanos adquiridas o por adquirir sobre Américo, respectivamente por España e Inglaterra, convertido ésto yo desde temprano en el campeón más importante del protestantismo, en todo coso del anglicanismo, o sea, lo iglesia nacional inglesa.

Ahora bien, del mismo mado que el comercio, cuando realizada par la vía mediterránea, condicionó el proceso del Renacimiento, asi también cuanda empezó a realizarse por lo vía del Atlántico, favoreció el de la Reforma, lo cual, además, hiza que bien pronto lo primacía adquirida por los puertos meridionales pasase a los puertos del Norte, de moda especial a las ingleses, acabando Inglaterra por despojar del señorío de los mares a la mismo España. Y así como Venecia y demás ciudades camerciales del mediodía, uno vez adquirida lo hegemanía del caso bajo lo égida del Renacimiento, no tardaron en gozar de una cierta independencia respecto de lo Curio Romana y de los demás Estados, y aún en luchar por ella, también los países septentrionales, en vías de asegurarse el dominio marítimo, aceleraron su independencia respecto del Levante, poro lo cual venía a maravilla la autonamía religioso predicado por lo Reforma.

Se había hecho necesaria alcanzar alguna libertad de movimiento, obrar sin control extraña en cuanto a extender lo esfera de influencias comerciales y de explotación en general. Y cuando, efectivamente, se hubo llegado yo **de facto** al goce de aquellos ventajas, no hacía falta sino sellar definitivamente estas conquistas, merced a un movimiento que implicase, como uno de sus postuladas fundamentales lo concesión de una amplio libertad de comerciar y de luchar, contando con los propios fuerzas y con los recursos propios, en el ári-

do campo de las contiendas ecanómicas. Tal movimiento, típico de una raza y de una hora determinado de lo historia, fué lo Reforma pratestante.

En canclusión, cabe, pues, manifestar que si, en realidad, lo Reforma fué, por un aspecta, la voz mística de un puebla que quería salvar el espíritu de una Religión que vacilaba, en cambio, por atro, ese mismo hecho no fué más que el remate idealógico del pracesa materialista de **autodirección** ecanómico de los pueblas del Norte de Europa, que, valiéndase de esto especie de consagración oficial de sus tendencias, pretendían ahora elevar a la categoría de principia doctrinario aquello misma que ya desde antes había venido siendo la práctica común en el terrena de los hechos. En este sentido, aquella **autodeterminación** económico que generalmente se cree ser una consecuencia de la Reforma, puede más bien ser considerada cama uno de sus factares candicionantes materiales.

A buen recaudo de posibles abjecianes, o este respecta, nas caloca la siguiente cito que entresacamos: "**Las ambicianes** que despertó la era de los descubrimientos robustecieron el sentimienta nacianal, proporcionando un campa sin límites dande pudieran luchar las rivalidades nacionales y los diferencias religiasas, que acentuaron las divisiones de lo cristiandad, convirtieran en emblema, en símbola conveniente de eso lucho, el sentimienta de religión nacianal" (1).

●

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

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

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

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

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

política, religiosa, social o científica, en el camina que se trazaran, o seo el de un libre y constante examen, exento de cancepciones **a priari** y de implícitas condescendencias con ninguna autaridad" (1).

Naturalmente, la que sí es lícito canceder es que la Reforma reafirmó, mejor dicho, hizo progresar, dándole caracteres acaso definitivos, tal espíritu de autonamía individual, hasta el extrema de poder considerarse cama la más paderasa de sus fuerzas, según puede desprenderse de la siguiente cita: "Radica su fuerza en el llamamienta que hizo a la conciencia; en haber emancipado al individuo de un sistema antiguo, pero algún tanta opresar; en haber declarado que la salvación está a tadas abierta, sin que ni el sacerdote, ni el Papa puedan arrebatarla a nadie; que la fé individual basta y que toda el aparato de mediación clerical es engarrasa y nula. La dependencia absaluta, inmediata, de Dias, sabre la cual insistió Lutera can tada energía, excluía tada clase de dependencia respecta al hambre, al paso que el egaísmo individualista y el avivamienta dé la canciencia, **peculiares de la época**, se exaltaran merced al estímula de la recién nacida libertad espiritual" (2).

Sin duda, más tadavía, la que hizo la Reforma fué declarar, de una manera aficial, que ella implicaba el triunfo del espíritu de raciocinio individual sabre la valía contingente de máximas autaritarias; que ella encarnaba las nuevos impulsas que demandaban uno esfera de libertad, primera en el ámbita religiasa, luego en el político, impulsos que recanocía lícitas puesta que eran propios del hombre que ella había ayudado a emancipar del tada. Sin duda, la Reforma hizo estas declaracianes, y aún algo más, que na declaró, fué también implícita en ella.

Empero, como na raras veces acurre can esta clase de canstrucciones doctrinarias, tales declaracianes de principias, si así pueden llamarse, no eran sino ratificaciones, es decir, el recanacimienta teórico de un estado de libertad que se vivía en la práctica y que, rela-

(1) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo VI.—Pág. 147.
(2) V. "Historia del Mundo en la Edad Moderna".—Tomo III.—Pág. 384.

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

●

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

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

larga gestación, característica del mundo europeo-cristiano, que dió coma resultado, aprehendible y concreto, el aparecimiento de un verdadero sistema de organizacianes calectivas, en parte configuradas singularmente, en parte bajo matices especiales, y que se denominaran, can natoria propiedad y justeza, "las nociones".

Si ya el Renacimiento, par haber entrañado un proceso de singularización evidente de las pueblos meridionales, logró hacer que éstas surgiesen can vivas caracteres diversificadores, como retozos desprendidas de la mayestática e impanente unidad de lo Edad Media; si ya la ruptura de este "sistema" social-religiaso del Cantinente había sido inevitable ante las miradas del hambre del Renacimiento y, por serlo, éste buscó —consciente a inconscientemente— las **sustitutivos** de tal sistema, encantrándalas en las agrupaciones de carácter nacianal, na es menas evidente que la constelación histórica-sociológica de la Reforma vina a caadyuvar admirablemente la realización de este fenómena social de la **sustitución**, afianzanda el valar de las nuevas entidades, aún a truegue de disalver definitivamente —tal padía ser la dirección— las últimas lazos que mantenían o querían mantener aún, si bien visiblemente debilitado, el antiguo y universal "sistema" de la Iglesia Católica.

Tal era exactamente el mamenta precisa en que sabrevino la peripecia de la división y subdivisión de lo ecuménico cristiandad, no sin que ésta, es verdad, dejase de luchar hasta la último —y aún, una vez acaecida la Reforma, siguiese luchando— par conservar y mantener el equilibria con el misma podería con que la había mantenida a través de lo Edad Media, entendiendo, sinceramente acasa, que sóla de esta suerte era posible guardar sabre la tierra, imperturbablemente, la foz estático de un mundo dentro del cual tada era armanía, sin duda alguna parque su centra, eternamente incanmavible, el Papa, como representación de Dios, na permitía que fuerza alguna se dispersase y saliese de la órbita trazada de una vez para siempre.

Y, a decir verdad, esto visión **ptolemaica** del casmas social humano, paralela a lo otro del universo físico, parecía estar destinada a durar siempre. Representaba el principio metafísica del **ser**, principio estática, en cuyo virtud la Iglesia Católica, cama viva imagen de lo visión teórico del Cielo, acasa mejar, cama su cantrapartida te-

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Efectivamente, si, desde el punto de vista de la primera ley, analizamos el tópico —lo cual supone la admisión de la convergencia real de las dos "corrientes" en el plano de los sucesos históricos, hemos de convenir que verdoderamente nada nos impide ver cómo precisamente el último de aquellos, lo Reformo, cooperando o lo obro iniciada por el Renacimiento, acuso lo culminación parcial del proceso dúplice que va implícito en lo relizoción de la mentada ley sociológico de Worms. A medido que el primitivo sistema religioso-social, grandioso y único, de virtualidad máximo, se hunde, se despedaza y se fragmento, dando así término o uno larga etapa histórica,

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

Después de todo lo dicho, nadie querrá poner en dudo ahora que lo Reformo hoyo consolidado, merced al rudo golpe que ella asestó sobre la catolicidad europeo, los modernas formaciones sociales, los **naciones**, utilizando todavía, es cierto, el mismo antiguo espíritu de la comunidad cristiano de la sociedad europeo, **"naturaliter christiane"**, pero con impulso totalmente desconocido hasta entonces, cuyos alcances por otro lodo, ni siquiera estaba en posibilidad de discernirlos, menos de regularlos.

Lo segundo ley sociológica no hoce sino corroborar los contenidos de la primero, con lo único particularidad de que aquello tiene en cuenta, además, la representación psíquica del o de los "sistemas"

---

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

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

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

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

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

proceso de realización de las nacianes europeas. Podría plantearse como uno hipótesis, si no hubieron llegado éstas a la mismo efectividad histórica, aún en el casa de que la Reformo no se realizase; pero sería inútil querer problemotizor olgo que está yo realizado.

●

Generalmente suele ser difícil presentar, cama rasga esencial de un hecho histórico, alguna de las múltiples facetas que, por lo común, reviste todo acontecer de aquella índole. Mas, en el coso concreto que analizamas, nos parece que disminuye un tanto la dificultad, cuando se penetra en la trama secreta del proceso histórico-social de la Reforma, pues éste nas revela can claridad que ella sólo pudo verificarse en un momento en que lo actitud **vertical** del hambre europeo, actitud nueva, había adquirido ya firmes contornos, esta es, cuando lo autanamía personal se había afirmado, sin vacilaciones. Y precisamente, a nuestro entender, es éste el sentido más hondo de lo Reforma, su valar esencial: haber declarado, subrayado y puesto en alta la valía inmutable de la individualidad frente o las hasta entonces avasalladoras máximas de la camunidad, de lo comunidad católico.

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

Y es por esto significación por la que la Reforma, más sin duda que el Renacimiento, se caracteriza y se señala en mayor grado como un suceso de alcances y repercusiones seculares, seo que en el plano religioso su teoría del libre examen y de la relación directa con Dios hayo llegado a hacer posible la existencia de una **religión personal;** seo que en el aspecto política-social, el principia de la supremacía del individuo hayo lograda configurar externamente, tras de algún tiempo, creacianes tales camo el "Estado de Derecha" y las "Declaracianes de Derechos del Hombre y del Ciudadano"; sea, en fin, que dentro de lo esfera económico, la máxima de la autadeterminación y de lo suficiencia económico haya engendrado el más desenfrenada apetita de enriquecimiento personal y la más concupiscente voluntad de daminia, forma psicalógico, que no es sina el carrelato de una realidad material.

En suma, pues, si la Reforma pudo verter un contenida idealógica-espiritual sobre un mundo nuevo que paralelamente se formaba y que, gracias a ello misma, en parte, surgía del pasado, fué principalmente porque encarnaba un principio dinámica, el principia de la auto-perfección del individuo y del progreso indefinido de la humanidad hacia metas cada vez más distantes. Principio que a más de ser la expresión riguroso del anhelo espiritual de aquellas hombres, parecía descubrir ante ellos y sus sucesores, nuevos mundas, para cuya descubrimiento, por otra parte, la misma valuntad del hambre europea de lo hora se encantraba ya madura.

Y tal principio, que luego hubo de tanalizorse camo el criterio capital del sistema cognoscitivo de lo mentalidad europea de entonces, camo uno verdadera **categoría** filasófico e incluso metafísica, na se detuvo sólo en los límites del individuo físico; antes bien los trascendió bien pronto, invadiendo —aunque al hacerlo, cometiérose un error metodológico, y se iniciara, además, de esta manero ya entonces mismo, el praceso de desnaturalización de lo forma nacional—, lo esfera de las formaciones sociales. También éstos, entonces, fueron cancebidas y analizados **individualistamente,** fueron concebidos **a la manera de los individuos,** esta es, hubieron de **personalizarse,** de revestir caracteres **subjetivos** transformándose así, en una especie de

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

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

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

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

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

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


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

CAPITULO III

LA TEORIA DE LA SOBERANIA DEL PUEBLO

Parece ya algo generalmente aceptado aquella creencia de que lo que ha dado en llamarse **mundo moderno** es fruta directo de la Reforma protestante. La gran mayoría de las autores se hallo en perfecta acuerdo sobre la materia, y si surgen algunos discrepancias sobre la validez de sus prolangacianes ideológicas, políticos, saciales, etc., es preciso convenir en que aquellas están probando la realidad de éstos. Es decir, que los juiclas de valor recaídos sabre las efectos histórica-sociológicos de la Reforma, varían considerablemente; pero que se da por presupuesto la existencia objetiva de esas efectas dentro de la historia.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

(1) V. Hobbes.—Ob. cit.—Pág. 114.
(2) V. Hobbes.—Ob. cit.—Pág. 115.

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

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

Sin dudo, esto no implica que haya de mirarse, o todo lo anteriar a lo Reformo o o lo más, al Renacimiento, como no existente; sin duda, no significa que haya de considerarse a lo Edad Medio, como uno verdadera **noche** de cuyo seno no hubiese brotado la más leve chispa paro producir los incendios de lo época moderna. Nada de esta. Al contrario, hay que subrayar, poro evitar la caído en el error común de juzgar o través de prejuicios el devenir histórico de Europa y del Occidente en general, el inextinguible caudal de impulsos que derivo de los sectores culturales medioevoles, y no en pequeño escalo dentro del matiz filosófico-político. En este sentido, —y sólo en éste— tiene razón Heimsoeth, cuando afirmo lo que sigue, respecto al cursa de lo filosofía general: "Esto resulto evidente de suyo, si reflexionamos en que los sistemas filosóficos siempre expresan la íntima actitud de lo conciencia de sus creadores y difusores y en

(1) V. "Hobbes, etc."—Págns. 117-118.

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

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

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

Y respondiendo directamente a lo cuestión, podríamos decir que nuestro intento no es desordenado por dos rozones poderosos. En pri-

---

(1) V. Heimsoeth.—Ob. cit.—Pág. 25.

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

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

●

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

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

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

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

(1) V. Houriou.—Ob. cit.

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

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

En segundo término, es necesaria que descartemos a un buen número de hombres que, a pesar de su libertad reconacido oficialmente, no gozaban de lo calidad de **ciudadanos,** lo única que daba derecho o intervenir en las negocias del Estado y, en consecuencia, a integrar el **pueblo.** Es una falsa ilusión, que es preciso destruír, lo de creer que todos aquellos que no eran esclavos, integraban **ipso jure** la comunidad político. Esta estaba integrada par los miembros de determinados familias, ara hubiesen heredado ese derecho de sus anteposodos ilustres, fundadores o primeras pobladores de lo ciudad, ora lo hubiesen odquirido posteriormente, cuando, como uno consecuencia del desplazamienta de la riqueza de manos de la aristocracia religioso-militar a las de lo clase media adinerada y burguesa, hubieron de reformarse las primitivas leyes, en el sentido de comprender también dentro de las asambleas políticas —en los que se gestaba

(1) V. Fustel de Coulanges.

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

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

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

---

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

(2) V. "Raymound Gettel.—"Historia de los Ideos Políticas".—Tamo I.— Pág. 104.

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

En fin de cuentas, podemos concluír que lo que se denominaba **pueblo**, dentro de las concepciones políticas griegas, era apenas el grupo de hombres libres que disponía de la riqueza (especialmente la territorial) haciéndose casa omisa de todas las que no estuviesen incluídas dentro de una de las clases privilegiadas. Cuando, por con-

---

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

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

Si de aquella época histórica nos trasladamos al mundo romano, no nas será difícil subrayar hechos tolvez semejantes y concepcianes coincidentes, cosa nada extraña si se recuerdo la similitud de los orígenes históricos de Grecia y Roma, así como también lo semejanza, muy estrecha, de sus respectivos instituciones.

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

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

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

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

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

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

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

(2) V. "La ciudad antigua".—Pág. 388.

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

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

●

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

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

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

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

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

(1) V. "Los Evangelistas".

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOTECA

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

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

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

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

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

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

Así, las teorías democráticas, tan limitadas ya de suyo, de lo Antigüedad, hubieron de sufrir uno caído y un rechazo, dando lugar

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

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

●

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

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

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

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

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

(1) V. Ob. cit.—Pág. 385.

nos cuenta de que cada una de las tesis puede tener razón, a su manera, tada vez que hay das tearías divergentes acerca de la saberanía popular, más precisamente das aspectos peculiares de ella. Entendemas referirnas, can estas palabras, a la teoría católica-escalástica de la soberanía popular y a la tearía democrática-racianalista de la mismo. Par demás está advertir que una de ellas ha de implicar necesariamente un punta de vista falsa del problema, si, cama na puede menas de admitirse, la verdad, siempre relativa, ha de reforzar solamente en una de las dos aspectas. Y, naturalmente, na pueden ser ambos aspectas expresianes verdaderas de la teoría de la saberanía popular, parque las respectivos puntas de partida fundamentales san esencialmente cantrapuestas: en el un casa, el dogma; en el atra, la razón.

Todavía es más interesante subrayar que las primeras expresianes de la tearía demacrática-racianal de la saberanía papular se dejan advertir, dentra de la misma Iglesia, es cierta, pera justamente contra ella, casa par completa inadmisible y hasta herética para el punto de vista católico-ortadoxa. Efectivamente, na san una ni das, sina muchas, que pueden ser llamadas las precursares, las que empiezan a criticar la organización y canstitución autacrática de la Iglesia, acusándala de ejercer un absalutismo sin límite, respaldada par el dagma de su sustentación ultraterrena, y preganan la necesidad de que se le organice de acuerda can un principia y un espíritu democráticas, esta es, que la autaridad tengo sus frenas y sea validada, mediante su participación en erigirla, por aquellas que han de someterse a ella.

Y, así, tras de Marsilio de Padua, vienen Wyclif y Juan Huss, defendienda a entrambas, según el decir de Gettel, "lo tesis de que la Iglesia está formada, en realidad, por la comunidad y las creyentes y que la preeminencia del Pontífice y la jerarquía del Papo ni eran esenciales, ni se habían establecida par mandata de la divinidad" (1). Y, así, también cama ellas, y acasa superándolos, Juan Jerson, Nicalás

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

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

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

(1) V. Gettel.—"Historio de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 229.
(2) V. Gettel.—"Historio de las Ideas Políticas".—Tomo I.—Pág. 227.

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

Hoy que canfesar que no siempre fué la Iglesia partidaria de las derechas papulares, según se deja dicha, y sí, incidentalmente, los defendió, casi nunca, empero, quiso reconacerlas frente a sí misma. El ideal que alimentaba era el que se desprende de la anteriar transcripción, esto es, que tada poder civil se sametiese de hecha al suya, en uno como reconocimiento de la subordinación teórica que predicaba. Cuanda los reyes daban cumplimiento a este anhelo, la Iglesia se cuidaba muy bien de advertir a los súbditas que poseían determinados derechos; mas, apenas algún príncipe se manifestaba reacio o aceptar la supremacía del poder de la Iglesia, alegando que él también había recibido directamente de Dios su poder sobre los hombres, entances, la Iglesia se apresuraba en aleccionar a éstos y en inducirlos inclusa a la resistencia y al descanocimiento de la autoridad real. La táctica, como es natural, daba sus efectos, pues siempre el súbdito apreciaba más su fé que su adhesión al príncipe.

Así, por consiguiente, sólo can estos reservas hemos de aceptar la existencia de una doctrina católico de la soberanía del puebla y veamas cuáles eran las puntas fundamentales sobre los que se apoyaba tal doctrina. Partiendo de la base, principio dogmático, de que toda poder viene de Dias, el "omnis patestas a Dea" de San Pablo, se llegó a afirmar que también el poder civil tenía que referirse necesariamente a un origen divina, aun cuando na quisiese reconocer al pader espiritual cama su fuente inmediata. Presianada por determinadas circunstancias históricas la Iglesia hubo de admitir esta po-

(1) V. Gettel.—"Historia de las Ideas Politicas".—Tama I.—Pág. 181.

sibilidad; pera el problema esencial, justamente, radicaba en saber si la autaridad temporal recibía ese carácter **mediata** o **inmediatamente** de Dias. La fracción eclesiástica-escalástica, que llamaríamas más avanzada, en la que cuentan cama sus más destacadas representantes Belarmino, Santo Tamás, Suárez, y, posteriarmente, Balmes, no vaciló en sustentar que, si bien el pader deriva de Dias, en cambio sólo padía encarnar en un determinada sujeta, a través del pueblo, del "cansensu multitudinis" siguienda la expresión usada. De aquí se deducía, pues, que la patestad civil debía encantrarse en tada camunidad, si ésta había de ser considerada coma perfecta, pues solamente gracias a esa suprema patestad ésta podía alcanzar sus fines.

Na abstante, restaba averiguar si este poder, una vez transferido al príncipe, seguía existienda encarnado en la "multitud", cama en su verdadero sujeta, a si tan pronta cama se realizaba la transferencia, el único sujeta de poder era ya sóla el príncipe. Par demás está advertir que en este punta era en el que se dilucidaba la cuestión toda. Naturalmente, de acuerdo can su pasición fundamental, ni la fracción más avanzada de la filasafía política escolástica pudo aceptar que lo patestad continuase en el pueblo, después de la elección; con lo cual la "multitud" na venía a ser sina un intermediaria que gozaba del poder tan sólo por breves instantes.

La primera observación que cabe hacerse a esta teoría es la de que en definitiva, según ella, na hay tal saberanía popular, pues si, en efecta, la función palítica-jurídica de la "multitud" es únicamente la de recibir y entregar la patestad, sin siquiera tener la facultad de retenerla par más tiempa que el de la elección, bien cloro se deduce que la saberanía es ilusión y falacia salamente. ¿A qué se reduce, preguntamas, la patestad de un **pueblo**, si, uno vez transferida, éste queda ya exclusivamente a merced de la voluntad del o de los gabernantes elegidas? Con razón, y can harta lógica, las sustentadares de esta doctrina hubieran de pensar en el "tiranicidia" e inclusa de justificarla.

Desde atra punto de vista, no menas interesante, hemas de considerar la validez de la existencia de un **"pueblo"** dado para dactrina semejante. Debemos recardar, a este prapósita, las distincianes

lógicas paca antes establecidas acerca del cancepto de "pueblo". Hemos seguido, por así decirlo, la trayectoria de esta cancepción, procurando aislarla rigurasamente dentra de un canjunto heterogéneo de canceptas, en su carácter puro de configuración palítica-jurídico. Y hemos llegada a la conclusión de que, infaustamente, ésta se había visto siempre sometida a restricciones tales, ya en cuanto al cantenido real social que pretendía abarcar (el coso de Grecia y Roma, ya en cuanto a su misma especifica naturaleza conceptual (el coso del cancepto cristiana-religiosò de pueblo), que acaban por invadirla para un punto de visto metódicamente suyo.

Ahora bien, la construcción teórico de lo saberanía papular llevada o cabo par lo filosafía palitica eclesiástico, reposo, no sobre ninguna de los canceptas de "pueblo", de la antigüedad, sina sobre el concepto propia de la Iglesia: el de **"pueblo"** cristiano, camunidad de creyentes. Pero, según se ha demostrada, tal cancepto no es, no puede ser, par su propio índole, una categoría conceptual político-jurídica, aun cuando se hiciese más materialmente. Lo más que puede descubrirse, analizóndolo, es que encierra una lamentable confusión lógico; pues, al mismo tiempa, por media de una interferencia muy usual en estos casos, dice relación al sector científico biológico-genética (pueblo real) y al sector extra-científica de la Réligión (comunidad de fieles). En ningún caso, por lo mismo adquiría los contornos de un concepto de arden palítica. Y si se dijese que, en relación can aquel tiempa, lo palítico ha de cansiderarse camo involucrado en la religiosa, ello na es, de ningún mado, uno explicación metadológica, sino, más bien, lo canfesión de la mismo invalidez de aquella categoría canceptual.

Ero, sin duda, par toda esta, por la que las más ilustres defensores de esto pretensa saberanía popular, coma Suárez y Tomás de Aquino, dándose cuenta de que un tal concepto como el de **"pueblo"** cristiana no era propiamente utilizable para una canstitución jurídico-política, relativamente independiente de la Religión, prefirieron emplear la expresión "multitud", aunque can esto, precisamente, se desbaratase tada posible base para eso construcción. Efectivamente **"multitud"** es un concepto aritmètico que dice mucho y que no dice

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

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

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

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

De acuerdo con el plan que preside este capítulo, en este punto debiéramos analizar la teoría democrático-racionalista de la saberanía papular y, previamente, precisar el concepto de **"pueblo"**, respecta a las alcances asumidos dentro de ello. Antes, sin embargo, nos vemos abligadas a realizar una digresión preferentemente hlstórica-saciológica, sobre la saberanía del rey o del monarca, únlco métoda que nós permitirá ver con claridad, más luego, en qué consiste la esencia de la tearía democrático.

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

Desde un aspecto estrictamente histórica-genético puede discutirse si el Estado ha precedido o lo noción a si lo nación ha precedido al Estado. Esto, por el momento, no nas interesa, aun cuando podemos adelantar una afirmación: generalmente el Estado ha precedido a lo noción. Como lo dice Sukiennicki: "Es necesario no olvidar que lo organización del Estada precedía ardinariamente a la formación de lo noción. Es dentro de los cuadras de la organización estatal unificada donde se formaba esto unidad psicológico e intelectual, llamado noción. Sin la existencia del Estado francés, apenas tendríamos la nación francesa" (1). Lo que importo especialmente es subrayar que el Estado y la noción, dentro del mundo europeo, aparecen históricamente el uno junto o la otro, ocaso porque, de acuerdo con un análisis más hondo, entrambas formas son monifestacio-

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

nes, sistemáticamente simultáneas del complejo y profunda conjunto de procesos sociológicos concretos que en esencia se desarrollaban entonces. Ahora bien, nuestro tesis sociológico sobre este punto, se encuentro ya fundamentalmente en el primer capítulo, y todavía volveremos sobre ello, de modo especial en los conclusiones de esta primera porte. Por consiguiente, reduzcamos ahora nuestro intento al ámbito de la digresión ya enunciada.

La organización progresiva del Estado, su formación, o como quiero llamarse, podría estudiarse, principalmente, desde dos puntos de vista: histórica-sociológica y jurídica-política. Paro los fines de este capítulo, nosotros la haremos desde el segundo, aunque intencionadamente sin descuidar al primero.

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

Lo cito en referencia nos ilumina sobre un punto esenciolísimo. Los surgentes Estados aparecen como paseedores de derechos **"soberanos"**, cual entidades políticos y dependientes, esto es, como que ahoro, cada uno de ellos poseía el **imperium, su imperium.** ¿Cómo, pues, se había operado esto transformación? A qué era debida?

---

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

Bien se observará que con ello rozamos uno de los problemas fundamentales del derecho público, el de la **soberanía estatal.** La soberanía, potestad supremo ha sido identificada, por larga tiempa, con el Estado mismo y aún los más modernos doctrinas que intentan construir una teoría del Estado, descartando lo idea de soberanía, o reduciéndola a su mínima expresión, acaban siempre por volver, más o menos veladamente, a sustentarlo, aunque sea valiéndase, para ello, camo lo hocen Krabe, Kensen y Laski, por ejemplo, del recursa de la vuelto a través del derecho internacional de la "comunidad jurídica internacional". "El Estado es soberano —dice Harold Loski (1) —en tanto que miembro de lo comunidad internacional, y no miembro de ella, en tanta que es soberano". De cualquier modo, sin embargo, el Estado resulta soberano, y esto es lo importante.

Por otro porte, Sukiennicki afirma: "Como lo hemos apotado ya, la concepción teórico de lo soberanía estatal ha nacido poro sancianar el hundimiento definitivo de lo antigua organización universal y pora cantribuir al establecimiento del nuevo orden de cosas" (2). Substancialmente, la idea aquí encerrada es lo mismo que hemos hallado en la afirmación de Weber. Y, consecuentemente, los interrogaciones planteados poco antes son válidas también poro este instante.

Es preciso tener previamente en cuenta que la soberanía es, también, una categoría, sin que creamos, desde luego, que seo sólo esto, como parece desprenderse de los siguientes palabras del yo citado Sukiennicki: "De otra parte, lo cualidad muy importante, que caracterizo al Estada en una cierta época de su evolución; ha de ser lo organización suprema, na formando porte de ningún sistema jurídico más vasto, es contemplada como la esencia mismo del Estado, y de esta manera se confunde una calidad del poder estatal con el poder mismo" (3). Y si recordamos, exactamente en este momento, que la soberanía es una categoría histórico, esto es uno "cualidad muy

(1) V. Laski.—"Derecho y Politica".
(2) V. Ob. cit.—Pág. 228.
(3) V. Ob. cit.—Pág. 46.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Es, pues, contra este tipo de Estado, que hoce irrupción lo teoría democrático-racional de lo soberanía del pueblo.

●

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

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

transacciones y sin anunciarse desde el principio con su verdadero carácter, estando condenados o dar gradualmente un nuevo significado o fórmulas y conceptos que lo tenían diverso" (1). En un párrafo anterior hemos expuesto, cómo, en verdad, si bien ciertos vagas expresiones democráticos se habían dado ya desde mucho antes, es, en cambio, sólo en el siglo XVIII cuando revisten una configuración sistemático. Por ello, dice Gettel: "Lo teoría de lo soberanía popular llego o tener trascendencia y efectividad en lo práctico, cuando se fundo en un amplio sistema democrático" (2).

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

Aquellos autores, a los que yo nos hemos referido: Morsilio de Paduo, Nicolás de Cuso, eran, en cierto modo, los precursores, meritorios sin dudo, pero, en fin, sólo eso: precursores. "Puede decirse —afirma Gettel— que Morsilio de Poduo es uno de los autores políticos de criteria más democrático de su tiempo" (4); y Poul Jonet añade por su cuenta: "Morsilio de Poduo fue, relativamente o su tiempo, un verdadero espíritu liberal, pues llegó o sostener los tres puntos siguientes, fundamentales de lo doctrina democrático: 1º) que el Poder Legislativo pertenece al pueblo; 2º) que el mismo Poder instituye al Ejecutivo; y 3º) que también pertenece al primero el juzgar, cambiar, deponer al segunda si falto o sus deberes (5).

---

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

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

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

(4) V. Gettel.—Ob. cit.—Pág. 209.

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

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

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

Sin embargo, es justo reconocer que faltaba mucho en estos autores, excepción hecha, quizás, de Nicolás de Cuso, poro la elaboración de uno verdadera doctrina democrática, especialmente para lo purificación de lo toerio de lo soberanía del pueblo, cosa que, por otra lado, hubiese sido demasiado exigirles, aunque más no sea sino parque, en su tiempo, lo noción política fundamental de **"pueblo"** hallábase, según se ha visto, en extrema desfigurado, diremos mejor, desvalarizada. Y quién sabe si el mérito de la posterior construcción sistemática de dicha teoría no haya consistido, no consista, precisamente, en haber dado un nuevo valor o esa noción.

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

---

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

al mismo tiempo, podemos encontrar, en el sector material del acaecer histórico, algún o algunos hechos cuyo justificación pretenda la teoría. Y dicho seo lo verdad, no es imposible hollar toles realidades.

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

(1) V. Weber.—Ob. cit.

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

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

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

●

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

(1) V. Revista de Derecho Pública.—Madrid.—Enero.

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

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

Pero ha sido muy difícil que los observadores mantuvieran un criterio ecuánime, sincero, y, sobre tada, desapasionado y racianal; es decir, en sumo, un criteria abjetiva y científica. A pesar de que lo doctrino democrático se caracteriza coma uno construcción racianalista, no se ha querida examinarla, depaniendo todo ánimo preformada, con lo salo luz de la rozón. Y, sin embargo, esto ero y es lo que se debe hacer, si ese examen ha de canducirnos o sentar conclusiones ciertos y evidentes.

Es por ella por la que nosotras intentamos cumplir con esto norma, que la consideramos científicamente valedero, al analizar, asi sea en breve esquema, el contenida ideológico de lo teoría democrático-racianalista de lo soberanía del pueblo.

Entendemas que, dados las condicianes de este estudio, no es posible, ni serio metodológicamente ambicionable, hacer uno exposición, histórica-palítica, de los diversos modalidades revestidos por la doctrino, desde sus primeros planteamientos hasta su constitución definitiva, a través de los varios autores, siguiendo la trayectoria usual.

Porécenos mejor descubrir cuáles son los rasgos característicos fundamentales de lo doctrino, las que integran, por decirlo asi, lo contextura ideológico central, y, en descubriéndolos, analizarlos con imparcialidad. Es posible, ciertamente, que hoya de destacar, en casos determinados, el nombre de tal o cual autor; mas, ello no impedirá que, par encima de todo, aparezca lo visión objetiva de lo teoria democrático integral. Y, ante todo, ¿es lícito, es posible subsumir en líneas generales abstractas, las particulares posiciones concretos de los diversos autores, hasta el punto de poder relievar una sola construcción objetiva, una sola teoría democrática de la saberanía del pueblo? O, al contrario, ¿no tiene coda autor una doctrina peculiar, que, aunque posea muchos puntos similares con las atras, es, no abstante, fundamentalmente irreductible?

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

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

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

---

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

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

(3) V. Tannies.—"Habbes".—Pág. 70.—V. Hobbes.

(4) V. Ob. cit.—Pág. 270.

(5) V. Ob. cit.—Pág. 271.

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

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

(1) V. Weber.—Ob. cit.

"sociedad" acabaron por querer designar respectivamente, al pueblo y o lo comunidad empíricamente existentes (1).

Es esto mismo lo que nos dice Gumplowicz en el siguiente texto: "Por medio de lo proclamación de los **"derechos generales"** del hombre, los clases medios se convirtieron en procuradores de lo maso, con lo cual podían contar, pora el coso de uno revolución, con el auxilio de aquello esperanzo que se vió efectivamente realizado" (2).

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

●

A menudo ha sucedido que el criterio con que generalmente se ha analizado los problemas planteados por lo doctrino democrático, ha sido un criterio apasionado, yo seo en su favor, yo en contra de ello. Como quiera que lo ideología de lo libertad lograse emocionar a los pueblos, durante un largo período de tiempo, ero natural que tal conjunto de principios fuese objeto de uno ciego adhesión o de uno malquerencia concentrado, según se viese en ellos la panacea li-

(1) V. Revista de Derecho Público.—Modrid.—Enero.

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

beradora de los hombres y de los pueblos o, o lo inversa, "uno peligrosa y letal doctrina", para éstos y aquellos.

Pero ha sida muy difícil que las observadores mantuvieran un criterio ecuánime, sincero, y, sabre todo, desapasionado y racional; es decir, en suma, un criterio objetiva y científico. A pesar de que lo doctrino democrática se caracteriza como uno construcción racionalista, no se ha querido examinarla, deponiendo todo ánimo preformado, con lo sola luz de la rozón. Y, sin embargo, esto era y es lo que se debe hacer, si ese examen ha de conducirnos o sentar conclusiones ciertos y evidentes.

Es por ello por lo que nosotros intentamas cumplir con esto norma, que la consideramos científicamente valedero, al analizar, así sea en breve esquema, el contenido ideológico de la teoría democrático-racionalista de la soberanía del puebla.

Entendemos que, dados los condiciones de este estudia, no es posible, ni sería metodológicamente ambicionoble, hacer uno expasición, histórico-político, de los diversos modalidades revestidos por la doctrina, desde sus primeros planteamientos hasta su constitución definitivo, o través de los varias autores, siguiendo lo trayectoria usual.

Porécenos mejor descubrir cuáles son las rasgos característicos fundamentales de lo doctrino, las que integran, por decirlo así, lo contextura ideológica central, y, en descubriéndalos, analizarlas con imparcialidad. Es posible, ciertamente, que haya de destocar, en cosos determinados, el nombre de tal o cual autor; mas, ello no impedirá que, por encima de todo, aparezca la visión objetiva de la teoría demacrática integral. Y, ante todo, ¿es lícito, es pasible subsumir en líneos generales abstractas, las particulares posiciones concretos de los diversos autores, hasta el punta de poder relievar una sala construcción objetiva, uno sola teoría demacrática de la soberanía del pueblo? O, al contrario, ¿no tiene codo autar uno doctrino peculiar, que, aunque poseo muchos puntos similores con las otros, es, no obstante, fundamentalmente irreductible?

Padría decirse que, si bien los teorías sustentados por los diversos tratadistas mantienen algunos diferencias doctrinarios, se apoyan, sin embargo, sobre algunos ideas, pocas por cierto, fundamentales, que son siempre las mismas en cualquiera de los teorías que se

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

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

---

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

(2) "De tal manera que las propagadores del individualismo en el sigla XVIII na sóla se han apayado sobre principias camunes, na sóla han trabajada en una abra camún; ellas, además, han tenido la convicción común de que el mundo se hallaba en trance de una nueva época, en la que la alta doctrina que ellos proclamaban iba a reinar y resplandecer". (El autor se refiere aquí a Rousseau, Condorcet, Montesquieu, Kant, Fichte y, por fin, a Adam Smith). V. Michel. "L' Idee de l'Etat en France depuis la Revalutian".—Pág. 61.

(3) V. Tannies.—"Hobbes".—Pág. 70.—V. Habbes.

(4) V. Ob. cit.—Pág. 270.

(5) V. Ob. cit.—Pág. 271.

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

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

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

(1) V. Tonnies.—Pág. 307.

(2) V. Tonnies.—Pág. 307.

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

(4) V. Ob. cit.—Pág. 113.

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

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

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

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

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

D) Por el pacto "codo individuo cede o lo comunidad sus derechos naturales; pero, luego los recobro asegurados y protegidos por el Estado".

E) Los voluntades individuales de los resignontes, al unirse, dan nacimiento a lo voluntad general.

F) Esto voluntad general es lo expresión viva del real poder de lo comunidad o seo, de lo soberanía, propia exclusivamente de ello.

---

no varíen en las casos particulares, sino que sean las mismas para el rico y para el pobre, para los favorecidos por la carte y para los sujetos al yuga del orado. Segunda: estas leyes deben inspirarse únicamente en el bien de la comunidad. Tercero: no deben imponerse gravámenes a la propiedad privada sin el consentimiento del pueblo, dado por él mismo o por sus diputados. Cuarto: el Poder Legislativa no puede transferir a nadie la facultad de hacer los leyes o colocarla donde el pueblo no lo ha puesta". V. Locke. **"Two Treatises of Governement".** Cito de Kidd. "La Civilización Occidental".—Pág. 488. Y un glosador de Locke dice: "Codo una de sus obras es uno defensa de la libertad individual: la libertad religiasa en los **Letters on Tolerotion,** la libertad politico en sus **Treatises on Governement,** la libertad intelectual en el **Essay".** V. "Historia del Mundo en lo Edad Moderno".—Tamo XII.—Pág. 712.

G) La voluntad general se halla representada par la voluntad de la mayaría.

H) La voluntad **general** se actualiza par media del sistema de representación (que impane las **elecciones**) el gran media de aplicación de la saberanía. (Y aun cuanda Rausseau creía que na era un media ceñida a justicia, pues, cuanda las ciudadanos eligen, es cama si abdicaran de su **potestad,** sin embarga, se vió forzada a admitirlo, por na encantrar atro can qué reemplazarla).

Las categarías doctrinarias alrededar de las que gira toda la teoría san, par consiguiente: la libertad y las derechos del individuo; el acuerdo mutuo (pacto) de las voluntades individuales, en cuya virtud surge el Estada pravista de un pader suprema; y, finalmente, la compenetración de este pader saberana can la camunidad, que la ejerce cama su indiscutible titular.

Sin duda, padría, inquirirse si la tearía rousseauniano ha logrado encerrar dentra de sí tada la fundamentación democrático; podría discutirse misma, si, en su más estricta significado, es la expresión de un individualisma rígida a desembaca en un sacialisma de Estada, cama ya la han querida algunas, padría, en fin, debatirse acerca de la paca a mucha trascendencia que tal tearía ha tenido para el munda maderna. Pera, la que, a nuestra mada de ver, na puede ponerse en duda es que una tearía del Estada moderna, del llamada Estada de Derecha sóla puede ser canstruída de acuerda con las fórmulas racianalistas de Kant y de Rausseau. Es esta idea la que ha llevada al distinguida prafesar Alfreda Weber a proclamar: "El sentimienta y pensamienta del Estada, que creó el Estado moderna eurapea en su segunda forma, lleva en la frente y en el corazón el nambre de Rousseau" (1).

Esencialmente, pues, la tearía demacrática de la saberanía popular reposa sabre la idea, par más de un aspecto característica, de contrata, esto es, del sametimienta voluntario del individua a las leyes en cuya formación ha participada en una forma más a menas in-

(1) V. Ob. cit.—Pág. 36.

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

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

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

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

(1) V. Sukiennick.—Págns. 11-12.

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

Aunque para cambatirla Radbruch expone que admirablemente la idea pura del contrato social en las siguientes palabras: "Fundar el Estado con su pader caactivo sobre un contrata entre sus miembras, significó al parecer, mostrar, en fin de cuentas, todo abligación cama un auta-abligarse" (2). Sin pretenderlo, Radbruch nos descubre en esta frase lo esencia de la idea democrática del pacto.

De esta manero, en definitiva, la idea del contrato se nos aparece, en su pureza, camo una narma directivo, camo un punto de llegodo antes que coma un punto de partido; comò una lejana aspiración narmativa, —en frase de Sauer—, y no como un suceso empírico y causal.

Las críticos más acerbos, dirigidos contra la teoría democrática, sin embargo, no afectan tonto a este aspecto de la cuestión, sino o aquel otra, implícita en la primero de los consecuencias a que nos hemos referido. Esta es, refiérense al aspecta del cumplimienta y efectividad de la teoría en el terreno de la realidad fáctica, acusándolo de contener una ficción vana, arbitrariamente elaborada, de ser un fría esquema racianal que, diríamos, se desvanece al ponerse en cantacto can el calor humana de lo realidad. "Podría creerse —dice, a este respecto el mismo Kelsen, ilustre defensor, por otro parte,

(1) V. Vecchio.—Págns. 197-98.
(2) "Filosofío del Derecho".—Pág. 189.

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

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

Podrá tener, no lo dudamos, —y es esta crítica, más bien, la que cabría hacérsele, de acuerdo con lo que acabamos de decir—, algunos fallas técnicas y metodológicos, respecto de esa mismo creciente realización del ideal democrático; podrá también descubrirse en lo admirable trabazón lógico de lo teoría, ciertos deficiencias e incluso inexactitudes conceptuales; mas, todo ello en nodo amengua el mérito esencial de ella, el ser lo expresión político-jurídica de una posición gnoseológico racionalista, fundamental y pulcramente racionalista. Justamente, es lo teoría que, por primero vez, contemplo el orden jurídico estatal como uno creación de lo rozón y de lo voluntad de los individuos o él sometidos, y no como una autoridad dogmáticamente sustentado por encimo de los súbditos, gracias o ciertos misteriosos mandatos, racionalmente inexplicables. No en vano los revolucionarios franceses que entendían encornar en sus hechas los principios doctrinarios de lo democracia puro llegaron, aunque parezco paradójico, o rendir culto o lo Rozón.

---

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

Por otro porte, el que dentro de lo teoría democrático de lo soberanía del pueblo, esta expresión de **"pueblo"**, coma concepta político-jurídico, todavía na llegue o extenderse al mayar sectar posible de **el pueblo** real (sentida biológico-genética), pruebo más en favor que en contra de ello. Pues, de un lado, lo noción política-jurídico de **"pueblo"**, no llegará jamás a confundirse con la totalidad de un pueblo real, ni ello sería lícitamente exigible, ya que siempre quedarán al margen por lo menos las inválidos y los niños.

Y, de otro lado, si, como se ha dicho, la democracia es uno aspiración racional, esa discordancia entre los das nacianes de **"pueblo"** mencionadas, que, en definitivo na es sino la discordancia entre pueblo-sujeto y pueblo-objeto, habrá de mantenerse siempre —y es, acoso, mejor que se mantenga—, puesto que, de este moda, lo democracia conviértese a la vez, en meta y en acicate poro llegar a ella, en límite final y en impulso por alcanzarla. Sin duda, por esto, Hauriou tenia, acaso, razón cuando comparaba a la igualdad con el infinito matemático. Na en vana, también, los revolucionarios de Francia reclamaron insistentemente, haciendo de ellos su lema, libertad e igualdad, esto es, democracia como conquista política inmediato y democracia como ulterior aspiración racional.

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

doctrina marxista, —que sería supérfluo discutir—, el haber de este modo, facilitada el tránsito de uno democracia limitada o uno democracia integral.

Pero, con esta, ¿no se ataco, por ventura, o lo teoría demacrático en su esencia, en su idea de libertad? Repetimas: para nosatras el ideal de libertad es ya un ideal insuperable. Habrá de mantenerse siempre a flote, par encimo y o pesar de cuantos embates esté forzado a padecer; es, pues, uno canquisto definitivo de lo humanidad. De ahí que sea imposible, par ahara, el mantenimienta de un Estado de fuerza o de vialencia sabre ningún pueblo que haya pasada ya par una etapa demacrática; pues, coma la afirma Alfreda Weber, "el cesarismo y cualquier otro régimen de fuerza, sóla puede mantenerse sobre una pablación cuya canciencia y valuntad de libertad se hallen de hecha quebrantadas" (1).

Par la mismo, bien se camprenderá que na estamas de acuerdo con las extremadas tesis políticas del bolchevismo, según los cuales tada libertad individual ha de sacrificarse irremediablemente y el Estada mismo ha de hacerse, a lo largo, superflua; ni menos can las prédicas de un canservadorismo que quiere retornar a las formacianes medioevales, recanstruyendo el Estado **corporativamente**, la que, en definitiva, acaba también por desembocar en el aniquilamienta de la libertad. Sólo queremas que, descendiendo de la esfera abstracto de la tearía demacrática primitiva, el nueva Estado se canstruya democráticamente al no dudarlo, pero "na sóla sabre la base de la igualdad de todas los ciudadanos, principia individualista vigente, sino también sobre la estructura social ecanómica" (2).

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

---

(1) V. Ob. cit.—Pág. 147.
(2) V. Ob. cit.—Pág. 134.

el bienestar y la libertad sus subordinados. Y, dígase lo que se quiera, en fin de cuentas, a el Estada es uno realización progresiva de la justicia y de la libertad, a tan sóla un hecha físico del poder. Pues un última análisis nas revela que, cama lo cree Kelsen, sóla san posibles dos tipas fundamentales de Estada: o el Estada camo construcción racianal del hambre a el Estada coma una manifestación de fuerza. Esta es, o la democracia y, par ende, la libertad y la razón; o la autacracia y, consecuentemente, la apresión y el dogma. **Tertium non datur.**

●

Y bien, ¿de qué mada la tearía demacrático de la saberanía del puebla ha ejercida alguna influencio en el fenómena de consolidación de las unidades nacianales y estatales eurapeas? Con esto hemos llegada a la esencia del problema que entrañaba este capítula, esta es, revelar las canexianes, a primera vista na muy claras, entre un procesa saciológico compleja cama es el de la realización creciente de la forma nacianal y algunas de las ideas encerrados en la tearía de la saberanía del puebla.

En alguna de las páginas anteriores hemas hablada sobre que parecía ser una suerte camún a tada movimiento idealógico, a sucesa histórico-sacial, la de aparecer llevanda dentro de sus propias entrañas el germen reaccionario que ha de cambatirla a desplazarlo. Dijérase que se trata de uno ley inmanente en toda devenir, en cuyo virtud —para expresarlo en terminología hegeliana—, la tesis implica ya la antítesis y ésta, a su vez, la síntesis, que na es sina una nueva tesis. Así, pues, nos va a ser indispensable tener en cuenta esta pasición criteriológica para el breve análisis del tópico planteada.

Sin duda, la tearía demacrática, coma canjunta de cancepcianes racianales, es un producta de la inteligencia humana, "ilustrado", despojada de tradicianes y prejuicios, del siglo XVIII; sin duda, en ella puede descubrirse, antes que nada, la contribución de la razón

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

No hay que olvidar que Rousseau estuvo dotado de un temperamento desigual, paradójico, en el que podía abrirse una ancha brecha, como en efecto se abría de continua, la vida emacional. De este modo sin que acaso él mismo se diera cuenta y, de todos maneras, sin que pudiese evitarlo, dejá que sus teorías políticas, en apariencia exclusivamente racionalistas, contuviesen también elementos de procedencia irracional. No de otro modo se explica, por eso, que precisamente la teoría rausseauniono hoyo sido la que lagrase difundirse más que ninguna otra, de entre las muchas teorías democráticas; y, principalmente, la que obtuviese uno acogido tan cordial de porte de las gentes, hasta el extremo de conmoverlas y lanzarlas a la revolución. No que la revalución francesa haya de ser considerada cama una abra directa de la filasafía rousseauniana, pero, o no dudarla, ella na habría cristalizodo, tras las viscisitudes de la hora, en el maderna Estado demacrático, a no ser por el impulso doctrinario de Rausseau. Al efecta, oigamas la que nas dice Weber: "Pera el que la revalución francesa pudiera alzarse en Europa, destruyendo Estadas y destruyenda también en sus consecuencias la antiguo sociedad entero, en un suelo camo el europea, cubierta de uno espesa flora histórica, sála es comprensible teniendo en cuenta aquel estallida, que socavá lo existente de un mada sentimental, mucha más hondamente, hasta sus últimos raíces. Sólo es explicable par aquella apertura de un mundo de sentimientas pretradicianalista, que na conocía precedentes en ningún terreno, que se inicia con el período de lo llamado sensibilidad, en unos sitios de un modo clara, en atros disfrazadamente, que en Alemania se llama Sturn und Drang y que en el conjunto europeo irá siempre ligado al nombre de Rousseau, así en

BIBLIOTECA GENERAL

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

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

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

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

(1) V. Weber.—Ob. cit.—Pág. 36.
(2) V. Rousseau.—"Du Contrat Social".
(3) V. Hoffding. "Rausseou".
(4) V. Weber.—Ob. cit.—Pág. 37.

tico, en mala hora entendida como una realidad psicológica, de cuyo malentendido van a derivarse consecuencias erróneas. Yo el pecado de Rousseou radicaba en haber concebida al Estada como originado de lo **voluntad** de los individuos, lo que implicaba el predominio del contingente voluntorista, dinámica es cierto, pero difícilmente controlable, en el proceso de creación del orden estatal.

Y aunque llegáramos a suponer, de buen grado, que el pensamiento de Rousseau haya sida el de concebir a la **voluntad general,** no como uno realidad psíquica, sino sólo como uno "ordenación social" (Kelsen), —lo cual sería ir más allá de la que el misma Rausseou quiso—, el hecha es que toda el munda, después de él, sólo entendió, o quiso entender, que, al hablarse de voluntad general, se quería expresar una auténtico realidad psicológica.

Ahora bien, como quiera que en tratándose de los individuos, la noción de **voluntad** tiene que ir siempre acompañada de la de un sujeto de ella, siguiendo un paralelismo, método analógico de fácil accesa al entendimiento, se llegó a concluír que, pues existía una **voluntad general,** debía también darse en la realidad una entidad colectivo, como sujeto de dicho voluntad. Y bien pronto, esta entidad colectivo, mítica, ilusoria, arbitrariamente forjada, o causo de una falso interpretación de un postulada ambiguo y confuso, fué denominada **"pueblo"**, **"el pueblo"**, y siguió existiendo en la mente y en los labios, no ya sóla de los **dilettantes** de la política y de los demagogas, sino incluso de las tratadistas de Derecho Público.

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

hecho el que la masa papular, en un momento dada, atraída por la prédica de una libertad y una igualdad que creyó iban a ser pranta alcanzadas, se lanzase can tada frenesí hacia la implantación del orden nueva. O, acasa, se trató, en verdad, de una reacción natural de tada el **pueblo,** que, en un ataque emacianal al antigua régimen, juzgaba que cualquier grado de libertad que le correspondiese en el nueva arden de casas, par reducida que fuese, significaba, en tado coso, una canquista ambicianable.

Sea de ella la que fuere, la verdad es que por larga tiempo se tuvo camo evidente que existía una **voluntad colectiva,** expresión psíquica-sacial de tada la masa —"el pueblo"—, y que había llegado el mamenta en que sóla a esta valuntad iba a tacarle y le tacaba decidir sabre la suerte del Estada, puesto que, en definitivo, éste era obra exclusivamente suyo, más tadavía, era la **voluntad** misma en perpetua actividad. Indudablemente, en esta creencia ingenua había algo de ramántica, casa perfectamente camprensible si se recuerda que, cama la hemas afirmada, el racianalisma de aquel entances, par una ley dialéctica casi inexarable había permitido que, par así decirla, se engendren en su sena aquellas elementas ematívos, na racianales —gérmenes del romanticismo— que, por de pronto, lo contradecían inmanentemente y que, más tarde, habían de combatirlo sin repaso.

Pera, evidentemente, esta **voluntad general,** entendida en un sentida psicalógica, y este "pueblo", camo sujeto de ella, no existían, a despecha de que sabre su base se canstruyesen las tearías. Podía hablarse, es cierta, de un puebla, en el sentida jurídica-palítica, dándole un contenido diversa, tal cama en esencia debe prapugnarlo y lo prapugna una tearía racianalista-demacrática y tal cama nosotras la hemas hecha en este capítula, ratificanda la estrictez de posicianes analíticas; padía, también, hablarse de una **"voluntad"** calectivo, entendida cama una pura **"ordenación social"**, sin querer expresar can ello ningún cantenida psicalógico. Pero, a la inversa, hablar de uno **voluntad** real de la calectividad y, sabre toda, hipastatizar el cancepta jurídica del **"pueblo"** —que, en este estricta sentido, na implica más que alga **relacional**—, can la realidad fáctica de la **masa** popular —puebla natural—, que implica algo **substancial** y, en tada casa, alga **meto-jurídico** o **extra-jurídico,** en verdad, era y es alga real-

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

Sin embargo, lo hipostatización no paró en esa. Como, al mismo tiempo, ocurría en el campo de lo actividad social olgo que, analizado desde un estricto punto de vista sociológico, podemos ver que ero lo realización del proceso formativo de los **naciones**, adquiriendo yo estos formas, para ese entonces, uno dominante consistencia poderasa, resulto que lo corriente doctrinario, no satisfecha can haber mixtificado el **"pueblo"**, como realidad natural, hubo de terminar por subsumir ambos conceptos en el de "noción", que sin dudo lo creyó más expresivo y más real. Y, así, lo expresión **"soberanía del pueblo"**, fué pronto reemplazado, al parecer con ventaja, por la expresión **"soberanía nacional"** o de lo **nación.** Sólo que, de este modo, lo hipostatizoción se hacía codo vez más insoluble.

Desde entonces, y esto era lo que nos interesaba a nosotros particularmente demostrar, para la finalidad de este capítulo y de la tesis, todo esto nueva forma sociológica, la Noción, respaldada por una teoría política que le había, acoso sin quererlo, adjudicado, por decirlo así, uno **voluntad** y, por ende, **personalidad**, apareció engrandecido, tonto más cuanto que eso "voluntad **soberana**", dicho mejor, como la **soberanía** misma, justamente, el error estaba en considerar que la soberanía y la voluntad eran una misma cosa, y, claro, en siéndolo, forzosamente tal soberanía-voluntad necesitaba de una **persona** que la encarnase. De allí se dedujo que, pues la Noción ero la poseedora de eso voluntad, ello era uno verdadero personalidad so-

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

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

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

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

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

---

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

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

En la formación histórico de los Estados europeos, evidentemente, habia sucedido así, es decir, la formo social de la Nación se había dado en lo realidad, ora previa, oro simultáneamente con el Estado; mas, querer dar o este hecho empírico lo categoría de momento esencial de lo teoría del Estado era, sin dudo, verificar uno transferencia antimetódico, de algo situado en lo esfera de las contingencios históricos o lo esfera de los categorías conceptuales.

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

La inusitado grandeza que con estas ideos adquiere lo Noción es fácilmente comprensible. Convertida en una entidad supra-subjetivo, merced a la teoría democrático de la soberanía popular o nacional,

---

(1) V. "Droit Constitutionel".

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

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

Lo teoría democrático de lo soberanía nocional obró, pues, positiva y negativamente sobre el proceso formativo de los nociones europeos. Positivamente, en cuanto los dotó de admirable consistencia, como "sistemas" sociales coordinados con lo formo político-jurídica del Estado; negativamente, en el sentido de que infundió en ellos algo así coma un hálito **mitógeno,** un fuego sagrado que lo próxima corriente del romanticismo iba o encargarse de atizarlo, hasta tal punto que, según veremos en el capítulo siguiente, podría creerse que esa mismo llama estuviese destinada o devorarlos, precisamente en nuestro tiempo.

CAPITULO IV

EL HISTORICISMO ROMANTICO

Cualquiera puede suponer que el tránsito a este capítulo, tras de haber tratado sobre etapas históricamente anteriares, (Renacimiento, Reforma, etc.), indica la sujeción a un plan cranológico determinada. No obstante, sólo en segundo término hemos tomado en cuenta este criterio, y ello, no tanto camo principio de investigación cuanto como método expositivo. Tan cierto es esto que, podría, por ejemplo, sin que ello entrañe peligro alguno, conocerse independientemente y, en general, siguienda cualquier arden, cada uno y todas los capítulos, camo si se tratase de algo aislada, autónomo y cerrado en sí; del mismo modo que se podría —y, sin dudo, esta es más de acuerda con la índole del trabajo—, seguir el plan de exposición aquí cumplido, trabando cado uno de los capítulos con los demás, en tal forma que el conjunto afrezco el aspecto de olga sistemático.

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

comprender cómo, al punto mismo que alcanzaba uno meta y parecía más lozano y vigoroso, tambaleaba internamente par abra de los gérmenes emocionales latentes en su entraño. Y el factor emotivo por excelencia, el ímpetu romántico, que, digamas de una vez, las implicaba y condensaba o todos, era, como es de supaner, el de más arrolladores impulsos.

A pesar de que a nosotros sólo nos interesa principalmente una de las múltiples facetas del movimienta ramántico, empezaremas por extraer de éste su más hondo sentida, ya que evidentemente tenia uno y, o decir verdad, bastante valiaso. Capitalmente, es cierto, el romanticismo ha sido considerado como corriente literario, pero nos engañaríamos si creyéramos que realmente con ellas se agota toda su posible significación. Movimienta literaria fué, sin duda, en primer término; mas, bien sabido es ya que incluso los formas artísticos de lo literoiura, como todos los formas del arte en general, o, mejor dicha, éstos, con más rozón que todo atro manifestación cultural, no aparecen azarosamente, sina siempre en función de olgo sub-histórico, del profundo espiritu o sentido vital —actitud cardinal ante el munda y lo vida— de un pueblo en un mamento de su historia.

Estaríamos, pues, autorizados o deducir de lo dicho que el movimienta romántica es, en verdad, uno "revolución espiritual" integral, si no nos asaltase al punto uno doble dudo, digno de tenerse en cuenta. Por un loda, si contemplamos el curso posterior seguido par lo corriente romántico, nos hallamos con que su reinado —diríamos— fué, aunque absoluta, efímero, pues bien pronto su pragenitor, el racionalismo, que era más fuerte que él, hubo de controreaccionar y dominaria. De otro porte, puesto que el romanticismo puso en juego elemento emotivos de eterna validez paro el corazón del hombre, hemos de reconocer que, aunque antes no había surgido con tan visible arrogancia y aun cuanda, después, declinase su gloriaso imperio, siempre, bajo cierto aspecto, pervive en lo humanidad, camo si se tratase de un huésped, oro importuno, oro agradable, pero del cual en todo coso, es imposible deshacerse.

Toles dudas, sin embargo, bien mirados, se refieren o un solo problema, problema y su correspondiente solución contenidos en el seno de los mismos. Efectivamente, si por uno porte el romanticismo

puso en marcha —digamos así— ciertos elementos emocionales del hombre, inextinguibles en él, y si, de otra, al hacerlo así, logró alcanzar un poderío, aunque pronto menguado, nunca destruído del todo; ello quiere decir, en definitivo, que el movimiento romántico no fue sólo uno configuración histórico-cultural pasajera, sino, además, bajo algún aspecto, lo expresión vivo —y, por el momento, grandiosa— de los fuerzas elementales del hombre, los que, por el simple hecho de serlo, habían estado y habrán de estor yacentes en él perennemente. Expresaríamos esto verdad, en otros términos, diciendo que, puesto que el romanticismo tiene su altor y trono, siento sus reales, en lo parte irracional del hombre, siempre habrá de existir en el sér humano un campo propicio poro su florecimiento, como quiero que su porte emotivo subsistirá siempre, sin perjuicio de que, en determinados cosos personales o determinados condiciones históricos generales, puedo ser subyugado.

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

Y, no obstante todos estos características que en justicio le corresponden, aún ha quedado uno, fuero de la fórmula, y, sin dudo, lo más interesante poro nuestro punto de visto. Nos referimos o lo **pasión** histórico, correlato del sentimiento vital de lejanía, y fuente de una especie de metafísico de lo historio que doró por resultado ulterior lo aparición de una filosofío de lo historio.

---

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

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

Y estas últimos palabras que citamos nos prueban a su vez, que el ilustre Rousseou, no obstante todo su grandeza, era menos un hijo de la Enciclopedia y del racionalismo, que un progenitor, acaso incansciente, de las corrientes románticos. Situada lejos de Diderot, en pugno con Voltaire y hasta con el mismo Montesquieu, Rousseau es el último conscripto del racionalismo de aquel siglo que tuvo la glaria de producir lo Revolución, o lo vez que él ha adelantado del movimiento romántico, cuyas posteriores secuaces reconocerán en aquel su iniciador. Yo es característico que, más tarde, se hoya combatida sólo al Rausseau teórico del Derecho y del Estada, mas no al Rausseau cantor de lo naturaleza y literato, pero ni siquiera al pedagoga.

Ahora bien, el romanticismo, ¿fué sólo un movimiento cancentrado en las capas cultas de lo población, en los **élites** intelectuales, en aquellas círculas amenos, propios de lo época de lo Ilustración, que solían disertar sobre temas incluso de alto metafísico, en los ter-

(1) V. "Historio del Mundo en la Edad Moderna".—Pág. 734.

tulias cortesanas? ¿O fue, a más de ello, corriente popular, palpitante también entre las masas, entre aquellas gentes que, hasta entonces, sóla habian experimentado la miseria y la apresión? Difícil responder a ello. Sin embargo, nos permitimos afirmar que, sin duda, el ramanticismo tuvo más de lo primero que de lo segundo. Y si se nos objetara diciendo que cóma se explicaria entonces el que, más luego, considerado el impulso romántico en la esfera palítica, esas masas hubiesen batallado por el triunfo de unos ideales teñidos de romanticisma, primero, y, a renglón seguido, se hubiesen aferrado a la idea, harta emocional y mítica, de una Nación omnipatente y glariosa, habremos de contestar sencillamente que ello, todo lo más, no hoce sino demastrar, en primer término, que las fuerzas elementales son siempre las mismos en todos los hombres y, por fin, que aquel impulsa romántico, tenia lo suficiente capacidad para mover a aquellas masas, sumidas todavía, a pesar de la Revolución, en una apresara y trágica ignorancia.

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

Sea de esto lo que fuere, el hecho es que el romanticismo surgió con brios invencibles y bien pronto hubo de tamar las varias direcciones en que logró manifestarse, siendo una de ellas la historicista. La dirección histórico-romántica signi,ficabo, en cierto aspecto, una vuelta cariñoso al pasado, tanto más atractiva, cuanto más lejana y enigmático. Una ton infatigable actitud retraspectiva tenía lógicamente que engendrar al mismo tiempo uno **pasión** desmedida par la historia y el ansia infinita de tenella una. Y, efectivamente, fué esto lo que sucedió.

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

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

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

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

Y cuando se recuerdo que las masas de todos los países, arrastrados por la corriente romántica, llegaron a ver en las historias nacionales, —que de ser escritas razonadamente sólo hubieran debido relatar los seculares opresiones de que ellas habían sido objeto—, tradicianes gloriosas capaces de entusiasmarlas y de llevarlas inclusa al sacrificia, no sabe uno qué admirar más, si el poderío de los factores místicos y elementales sobre las masas de todos los tiempos, o la infinita capacidad de tergiversar la historia, propio de todos aquellas seudo-historiadores.

●

Podría decirse que el siglo XIX fué el sigla del predaminia de las corrientes románticos. Lo fué también del triunfo del Estada **nacional**, así como de los idiamas **nacionales**, de las castumbres nacianales, hasta de una hipatética ecanamía nacional. Cada **nación** aspiraba a constituír un todo cerrado y concluso, que no tuviese que cantar para nada con los demás. Aspiración ingenuo, parque, del misma modo que en la esfera celeste es imposible que uno de las **"sistemas"** planetarios puedo considerarse sin conexión can todo el universo, en la esfera social, lo es el que cada **"sistema"** nacianal pretendo valer de modo enteramente autónomo.

El ímpetu romántico se encuentra, a través de toda el sigla, encubierto o na, en casi todas las manifestaciones, patentizándose, ara en los reacciones anti-democráticos de aquellos grupos católicas, cuyo representante más insigne es José de Maistre; ara en la dirección

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

filosófica idealista hegeliana, a pesar de su fundamentación racionalista; y hasta en las direccianes histórico-jurídicos (Sovigny, etc.) y saciológica-positivista (Comte, Spencer), por mucho que la segunda de ellas hubiese aspirada a lo construcción de una ciencia despojada de toda metafísica, aunque sin lograr desprenderse de ello. El historicismo jurídica, en especial, con Sovigny a la cabeza, al querer otribuír al Derecho, como a todas las otras expresiones de cultura, un origen manifiestamente místico, el **"espíritu"** del puebla, acabanda por no considerar valederos sina o esos brates inconscientes del **"alma"** popular, nos indico cómo se había adentrada en su sistema la idea, muy romántica, de que existía realmente una entidad **transubjetiva,** fuente y origen de las manifestacianes de cultura de un pueblo.

Todos estas direcciones, disimuladamente emparentados con el romanticismo, infundieron nueva vigor en la creencia, ya de por sí arraigada, de lo existencia de una entidad **nacional** casi visible, y, a consecuencia de ello, engendraron un exaltada sentimiento de adhesión a ella en todos quienes lo integraban, sin percatarse de que tal sentimiento, más luego exacerbado, se traduciría en **nacionalismo,** esto es, en un desaforado intento de predaminio nacional. Así camo en la entraña del racionalismo se había engendrada el ramanticismo, en el seno del romanticismo proliferó el nacianalismo, carriente que, en su justa significación, es menos lo expresión del apogeo de las nacianes, que la de su inevitable decadencia. Siempre lo última etapa de lazanía, en casi toda forma, suele ofrecer un engañoso aspecta de rejuvenecimienta.

Hablando sobre el **nacionalismo** nas dice Hayes la que sigue: "El nacionalisma es uno moderna fusión emativa y uno exageración de dos muy antiguos fenómenos: nacionalidad y patriotismo. Siempre han existida, al menos desde cuanda se tiene canocimiento por los historiadores y los antropólogas, entidades humanas que pueden ser consideradas can propiedad cama nacianalidades. Desde el más remoto tiempo, el amor a la tierra o camarca nativo ha sido patriotismo. Pero el nacianalismo es un fenómeno moderno, casi reciente" (1). Pues bien, este **nacionalismo,** hija legítimo del romonticis-

(1) V. Hayes.—Ob. cit.

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

Porque hay que tener en cuenta, después de todo, que este nacianalismo, aunque originariamente romántico, luega ha revestido formas antinómicos, al convertirse en nacionalismo económico. Es cierto que el ideal de lo **autarquía** económico, de lo suficiencia, no fue nunca extraño o los Estados; es verdad que, durante algunas periodos, codo Estado intentó prácticamente alcanzarlo y que, incluso teóricamente, como observo Adolfo Weber (1), una ecanomía nacional bien dirigido tendría lógicamente que dirigirse a él. Mas, nunca antes se convirtió en uno obsesión nocional el ideal de lo autarquía, como cuando hizo su aparición el nacionalismo económico, siguiendo el cual todo Nación, puédalo o no, tendría que planear su economía como si en todo el mundo no hubiese más países. El salo hecha de que, o tenor de lo doctrino del nacionalismo, tengamos que llegar lógicamente o dicho conclusión, nos hoce ver que tal doctrino se refuta por sí mismo **ad absurdum.**

Yo Fichte había hablado del "Estado mercantil cerrado", pero reconaciendo lo imposibilidad de implantarlo, lo había presentada únicamente como uno meta ideal o la que deberían acercarse los Estados, según él decía. Pero, por desgracio, ni el ideal era otro casa que una mero aspiración del momento de los Estadas nocionales entonces florecientes, ni, aunque duplicaron sus esfuerzos, podrían jamás verlo alcanzado. Y ahoro, en cambio, las modernos paladines del nacionalismo económico, generalmente poco economistas, como observa Nitti, pretenden que los Estados lo pongan en práctica inmediatamente, sin cuidarse de si ello es materialmente posible o na (2).

---

(1) V. "Economía Politico".—Pág. 107.

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

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

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

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

(1) V. Adolfo Weber.—Ob. cit.
(2) V. Alfredo Weber.—Ob. cit.

hasta de mejor calidad que los extranjeros; y entonces, claro está, las masas —entre las que cuentan las mismos obreras que han producida los artículos—, se ven inducidas a consumirlas, coadyuvanda en esto formo al aplazamiento de la bancarrota del capitalismo, sistema bajo el cual viven en perpetua explotación. Entre esta didáctica económica nacionalista del capitalismo, de acuerda con cuyas máximas siempre los productos nacionales están por encima de las extranjeros, y la didáctico historia oficial, que enseña igualmente que los héroes y batallas del pasada son, también, los más gloriosas dentra de la historia del mundo, apenas si existe fundamentalmente diferencia alguna.

Es fácil darse cuenta, a causa de lo anteriormente expuesto, de cómo el nacionalismo, este sentimienta exaltado de la Noción, se halla intimamente vinculado can otras formas patéticas, de gran boga en nuestro mismo tiempo, tales camo el militarismo, el imperialismo, etc. Pero sobre esto volveremos más adelante. Par el mamento, bástenas subrayar el hecha de que el nacianalismo ha servido admirablemente a los intereses del capitalismo de las diferentes países. Al convertirse en uno suerte de culto religiosa, can símbalos, emblemas, himnos y hasta, podríamos decir, altares y ministros, el nacianalismo, soliviantando audazmente las elementas primarias yacentes en el fondo de las masas, ha precipitado o éstas en una baraúnda de misticismas y emacianes de la que na saben ya salir. El nacianalisma, diríamos, desencadenó las fuerzas emativas de la masa, al mismo tiempa que, por encauzarlas contra las masas de otras naciones, pania a buen recaudo de sus posibles acametidas, a las clases superiores. El capitalisma, en consecuencia, encontró su salvaguardia en el nacionalismo, por lo que acabó por identificarse con él, no sin cierta habilidad. Ahara podemos explicarnas par qué las clases daminantes tarnáronse de buena gana nacionalistas. Pero será mejar que apelemos al testimonio de Hayes al respecto: "El movimiento (refiérese al nacianalisma liberal) —dice— atrajo el apaya de las clases medias, particularmente de la reciente clase de capitalistas industriales, incluyenda entre ellos hombres tales como el banquero Laffite en Francia, las constructores de ferrocarriles Hausman y Mevissen en Alemania, y los manufactureros Cobten y Bryght en Inglaterra; Cavaur

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

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

●

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

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

---

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

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

Si es evidente que cada forma social, cada "sistema", cumple una función determinado e irreemplazable, de acuerdo con su contenido, no siéndole por lo mismo lícito transgredir esta regla fundamental, bien se echo de ver que a lo formo nacional le incumbe conservar la carocterizoción que le proviene de sus calidades específicas y hasta —**históricamente**— de su mismo origen; dejando, por otro lado, que la Iglesia, como forma religioso, dé cuento de las fuerzas místicos, todo vez que lo función específico de las iglesias ha sido siempre y es precisamente eso. Lo **"nación"** había aparecido, lo hemos dicho algunas veces, como uno contrapartida de lo Iglesia; era un sistema surgido en momentos que el unitario de lo Iglesia Católica se sentía resquebrajado; encarnaba, por eso, aquellas corrientes espirituales e ideológicas que habían decidido de la suerte de lo Iglesia, es decir, los tendencias racionalistas y críticos; cumpliose finalmente, al realizarse el proceso de su formación, una ley sociológica fundamental. Mas, al operarse modernamente una transformación de su naturaleza, a causa de apoyarse sobre los ciegas fuerzas de la mística humana, evidentemente se hallo sufriendo una descaracterización, a más de que este mismo proceso ha de significarle su próxima desaparición; pues uno formo sociológico descaracterizado no puede mantenerse largo tiempo.

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

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

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

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

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

CONCLUSIONES

Toda la investigación realizada tendía fundamentalmente hacia dos objetivos, que pueden reputarse logrados: primera, demostrar que el aparecimienta en la realidad social de las **"naciones"** europeas, como formaciones históricamente condicianadas, significaba una serie de pracesas sacialógicos vivos; y segunda, plantear la pasibilidad de ascender a la formación de un concepta genérico de **"nación"**, que nos lo descubro en su esencia camo una forma histórica-sacial, de cantenido empírico-concreto; esta es, cama una forma histórica-social de contenido histórico-empírico.

Precisando lo dicho y amplianda ciertos puntas tacadas en la Introducción de esto Primera Parte, entendemos pader presentar sintéticamente las siguientes praposicianes generales:

A) Sobre la admitida distinción entre los canceptos de **nacionalidad** y de **nación**, creemas que efectivamente el primero quiere referirse a una realidad de posible investigación empírica-naturalista; en tonto que el segunda se refiere a una realidad, empírica-histórico también, es cierto, a causa de expresar una formación sacial condicianado históricamente, pero igualmente a una realidad histórico-social, esto es, o la misma realidad empírica-histórica, cancebida formalmente, en cuya virtud deviene abjeta prapia de uno investigación realista-sistemático.

El análisis realizada nas ayudo o ver, por ello, can certeza, una pasible descompasición canceptual del cancepto genérica de **"nación"**,

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

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

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

El símil correspondiente a esta realidad sociológico podría ser el cuadro que ofrece el conjunto de fuerzas operantes dentro de un sistema planetario, pongamos por caso, con la diferencia, digno de tomarse en cuenta, de que mientras en éste las fuerzas actúan por determinación causal, en aquel —"sistema social", cualquiera que seo— obran también por determinación teleológico, y, por ende, con cierto libertad.

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

Conviene subrayar que, en consecuencia, lo **"nación"**, **stricto sensu**, es uno **forma formativa**, que hace posible lo contemplación de lo realidad histórico-empírico, desde un determinado plano de investigación científico, el sociológico, como noción, del mismo modo que, o su vez, lo **historia**, desde su plano respectivo, aparece como lo forma de lo realidad fáctico empírico-naturalista. Es así cómo lo **histórico**, en esto virtud, hallo su posición en un plano, por así decirlo, in-

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

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

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

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

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

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

●

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

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

Carlton Hayes, a quien más de una vez hemos citado, dice en una de sus obras: "El nacionalismo liberal, que surgió en el siglo XIX, de la fusión de las enseñanzas de Jeremías Bentham con el dogma demacrático del Jacobinismo y con la tendencia histórica del romanticismo, no ha perecida en la guerra mundial de 1914-1918. Aún está con nosotros, muy dentra de nasotros" (1). He aquí que con esto hemos llegada o un problema capital, que ansiábamas tratar camo tópico final de esto Primera Parte. Problema que mira más hacia el futuro que sabre el presente y que ha adquirido intensidad en los añas de post-guerra.

Se había generalmente creído que la guerra europea, en la que tuvo no poca porticipoción el sentimiento nacionalista serviría a la causo de la razón humano, siquiera sea en el sentido negativo de amenguar y destruír esa incansciente exaltación del patriotismo, fenómeno general en las años anteriares a lo guerra. La realidad de los hechas, no obstante, ha demostrado que, lejas de ello, la guerra ha reavivado las sentimientos nacianalistas, inducienda a los países o experimentar uno morcodá xenofobia, prapia de estadias culturales superadas hoce tiempo. Tal acantecimiento, desde luego, no debe llamarnos la atención; más todavía, debemas cansiderarlo cama natural y lógico, pues lo guerra, evidentemente, debe ser considerada como uno de los más propicias acasiones poro la exaltación de los sentimientos nocionales, y de un mada general de todos los factores primarios y emotivos de los hombres, entre los que se cuentan, por muchas razones, aquello vuelta sentimental de los pueblos sobre su pasado histórico, aquel aferrarse de las naciones a **su** historia, conceptuada, entonces más que nunca, coma **su alma**, lo "herencia indivisa" de Renón y, sin duda, el "yo común" de Duguit y de Rausseou.

Dos corrientes opuestas parecen disputarse, ante nuestros propias ojos, lo primacía sabre lo humanidad actual: el nacianalismo y el internacionalismo, ocasa mejor super-nacionalismo. Lo lucha se

---

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

desarrolla en estos precisos instantes de la historia y, o decir verdad, con caracteres dramáticos en el ámbita europea. Nas ha tacada en suerte presenciar, al mismo tiempo, la recrudescencia del nacionalismo en casi todos los países de Europa, —no menos y no más en las sedicentes cultos que en los de inferior categoría— y la prédica, nunca como ahora, vigorosa, de los doctrinos internacionalistas, tendientes todas a conseguir la primacía de la idea de humanidad sobre lo de Noción. Podría decirse, en términos más adecuados, que asistimos a una pugna entre teoría racional y realidad fáctica —términas ya de suyo cantrapuestos es verdad, pero cuya cantraposición alcanza sólo ahora una evidencio meridiana— pues se da el caso, inconcebible en buena lógico, de que aquellas mismas naciones que se muestran por boca de sus teóricos políticas y de sus hombres de Estado partidarios de un ideal supernacionalista, son precisamente los que se proecupan en la práctica menos de procurar lograrlo que de desbaratarlo con cinismo. Cruda verdad que nosotros, par cierto, no hacemos sina subrayar, toda vez que ya desde algún tiempo acá, unánimemente los juicios de tadas los investigadares la han señalado.

Los ejemplos podrían multiplicarse, si tratáramos de descender a la mera descripción de cuanto ocurre en el terreno político, padríamos llenar páginas enteros y, a pesar de ella, todavía quedaría mucho por decirse; pero no queremos sino remarcar el hecho, para preguntarnos cuál va a ser, después de todo, el porvenir de la humanidad a este respecto. ¿Es que llegará a triunfar el nacionalismo, vuelto ya una mezcla insoportable de todas las fermentas **"abisales"** de la especie humano? ¿O es que, tras esto postrimera etapa del nacianalismo, habrá por fin de imperar prácticamente sabre la humanidad el ideal racionalista de uno comunidad universal, na ya fundada, desde luego, sobre uno goma de elementos místicos, ni bajo el dogma de aspiraciones ultraterrestres, sino conforme o las postulados de la razón humana.

Ante los simples apariencias del nacianalisma padríamas ser inducidos a considerarlo camo la manifaestoción de una vitalidad insojuzgoble y, por lo mismo, a creer que las nacianes que lo experimentan ocaso se hallan en un periodo de pleno **resurgimiento,** como suelen decirlo sus prohombres. Un análisis más handa, empero, nos ha

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

El nacionalismo de nuestro tiempo, al que se ha denominado **integral**, ha encontrado, sin embargo, unas cuantas teorías justificativas, como, por ejemplo, lo del tradicionalista francés, Mourice Barrés, y, por cierto, teorías catastróficas. ¿Qué predica, pues, este nacionalismo integral? "El nacionalismo integral—dice Hoyes—hoce de la noción, no un medio conducente a la humanidad, no un paso adelante hacia un nuevo orden mundial, sino un fin en sí. Sitúa los intereses nocionales por encima de los intereses individuales y por encimo de la humanidad entero" (1). Bien se ve, por consiguiente, que uno de sus rasgos esenciales es el intento de trasformar a lo **nación** en el verdadero **Leviathan**, en cuyo seno se encuentren los individuos exactamente como "gusanos en el vientre de un gigante", según lo expresión hobbesiono. Intento luego contradicho por la misma teoría; porque de desenvolverlo hasta sus últimos consecuencias, tendría que llevarnos a uno absorción semejante de los nociones por lo humanidad, tomada esto como uno meto final, lo que, precisamente, es rechazado por el nacionalismo que ve en lo noción la único entidad definitivo.

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

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

(2) V. Hoyes.—Ob. cit.—Pág. 202.

la defienden y la siguen, a la ejecución de actos heroicas; (1) pero cuando consideramos que, siguiendo una deducción bastante lógico, tal idea nas conduce a la teoría de la **nación** única en el mundo, nos vemos obligados a concluír que se refuta par sí mismo **ad absurdum.**

Pera la grave está en que el nacianalismo ha pasada ya, en la mayoría de las casas, de la teoría a la práctica. Y así vemos, par ejemplo, una Italia fascista que, envalentonada por un César teatral, con la quimera absurda de revivir las días de la Roma antigua, na vacila en calificar de menguados y nocivas a las doctrinas democráticas, en oprimir férromente a sus súbditas y en negar a **priori** tadas las libertades públicas, dando al mundo el ejempla, más cómico que trá-

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

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

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR BIBLIOTECA GENERAL

gico, de un Estado despótico, autocracia disfrazada con lo máscara de uno Constitución poco digno. (1)

Y así vemos, también, uno Alemania **racista** o **nacista,** que, en nombre de un ideal de rozo y de culturo, harto dudoso y vacilante, atropello ésto y resucito lo **lucha de razas,** se agrupa místicamente alrededar del Fuerher, cuya gran misión histórico se reduce o destruir lo glario que la noción alemono, aunque autacrático, habia sabido conquistarse en el mundo.

Facismo o nocismo, cesarismo a racismo, no san más que palabras sonoras que ocultan las desmanes imperialistas de los sambrios dictadores que, en molo hara, han lograda, por medio de lo violencia y de la fuerza, adueñarse del poder, en dos países, por otro loda, dignos de mejar suerte. "Pera la histaria, —dice Hans Kelsen, camo refiriéndose o cuantos autócratas han surgida y surgen en el mundo—, que conace junta a demacracias desmaralizadas otros palítica y culturalmente flarecientes, señala implacablemente al lado de figuras gloriosos, los espectros de césares envilecidos que aniquilaran sus Estados y sumieron a sus pueblos en indecible desgracio" (2).

Cuanda uno miro realidades semejantes, na puede menas de preguntarse si es pasible que las actuales nacianes se salven, incluso en el caso —meramente hipotético, por desgracio—, de que llegaren a satisfacer las demandas racianales del hombre; o si, más bien, no van a poder librarse de lo catástrofe o que ha de canducirles el nacionalismo, del tarbellino en que van a verse envueltas a causo de él. Pero ya lo respuesto ha sido dado.

---

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

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

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

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

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

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

PARTE SEGUNDA

EL ECUADOR A TRAVES DE LAS FORMAS SOCIALES

PROLEGOMENOS

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

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

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

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

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

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

Así, pues, hemos de declarar de modo terminante que si bien, clara está, en eso producción no encontramos las elementos científicos paro la construcción sistemática de las formas sociales, en su aplicación al Ecuador, no dejamos de hollar en ello la, hasta cierto punto, indispensable fundamentación empírico, dicho en otras palabras, la materia social para lo elaboración del contenido de esas formas.

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

dante que en la anterior, pretende revelarse como crítica de la producción primeriza y, acusándola de haberse olejada de la realidad sacial —expresión muy en boga en nuestro tiempo—, de no haber construído sus doctrinas y erigido sus principios sobre la base de una nomenclatura exclusivamente estadística, cifra tado su propósita en trazar tales cuadros y su mayar mérita en lagrarlo.

El prapósito, en sí cansiderado, na tiene nada de censurable. En efecta, parece imprescindible iniciar tada investigación de carácter saciológico par el establecimienta clara de las reales bases empíricas de la sociedad, a ser posible expresado en fórmulas de precisión casi matemática. La grave estaba y está en que los investigadares quieren detenerse allí; na parecen canvencidos de que puede existir, par encima de las cifras estadísticas, una esfera en la cual tadas esos elementas sean reducidos, sistemático-formalmente, a la categoría de conacimientos científicos, ni, par otra parte, llegan a descubrir su necesidad lógico. Detiénense, por así decirlo, en el momento justo en que debiera camenzar la verdadera canstrucción sociológico, reduciendo, de esta manera, más invaluntaria que conscientemente, su ámbito de investigación y estudio a lo puro constatación de hechos empíricos. Praceden, en este coso, como el naturalista que, al observar el mundo de lo naturaleza, creyera terminado su torea con la simple verificación de los acaecimientos naturales, sin pretender construír una imagen de ese mundo, unitaria y sistemáticamente.

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

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

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

CAPITULO I

EL ECUADOR COMO REALIDAD ETNOGRAFICA

(MATERIA)

Ensayo de una investigación empírico-descriptiva

(DESCRIPTIVA)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Véase Antropologia.—Pág. 52.

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

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

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

(1) Viase: Antropologia.—Cita de Demolins.—Pág. 80.

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

La vida errante, en hardas, impedía que apareciesen ensayas de formacianes saciales duraderas. Probablemente imperaba la promiscuidad de mujeres y el más fuerte era el jefe de la horda.

Sin duda, el tipo descrito no carecía en absoluto de inventiva, pero, a decir verdad, era notablemente reducida y estrecha, lo que huba de reflejarse en la lentitud del procesa evalutivo de aquel tipo. Y sí, cama puede suponerse y coma la hemos dejado expuesta ya, ella se debía o que la naturaleza, no obstante su relativo hastilidad, no le incitaba a aquel hombre pre-histórico a enfrentarse con ella en vigarasa lucho, ni reclamaba de él una actitud resuelta de tenaz beligerancia, fácil es darse cuenta de que esa evalución habia de verificarse dentro de un periada de tiempa extraordinariamente largo. A pesar de tada, el punta de partida para toda construcción etnagráfica del Ecuador se encuentra en aquel tipo, existente en la altiplanicie ecuatariano hace no menos de 10.000 años.

●

Dice VVolf: "Sabido es que el tiempa histórica en ambas Américas es muy corto, comparándala can el del mundo antiguo, no precisamente parque el género humano se hubiese repartido mucho más tarde sabre América, que sobre los Continentes antiguos, sino especialmente, porque todas las naciones americanas carecían de una escritura, que con precisión hubiese trasmitido las hechos y las fechas

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

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

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

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

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

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

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

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

Al principio se creyó que las influencias moyas a mayoides sólo habían alcanzado a las castas ecuatarianas y o la isla de Puná; últimas averiguaciones han puesta de relieve el hecho de que también sobre el altiplana llegaron o extenderse dichos influencias. Un reciente estudia del sabio arqueólogo citada, sobre las civilizaciones de Imbabura y Carchi (Sierro norteño) hace resaltar dos canclusiones importantes: 1ª) lo existencia de un parentesco entre determinadas capas de las poblaciones abarígenes de las dos citados provincias actuales; y 2ª) lo existencia de un morcada influjo de elementos mayas en las mismas, de modo

---

vilcas, Machalas, Mantas, Caras, etc. De entre ellas sobresalen las das últimas, la de los Mantas por haber llegado a producir una civilización bastante apreciable y la de las Caras por haberse extendido de un mada dominadar por sabre el altiplano. Todas estas tribus, par atra lado, eran oriundas de nacionalidades centro-americanas, acaso de procedencia maya a mayoide, camo lo entreviera ya González Suárez y camo lo afirma en la actualidad, entre otros, Max Uhle.

(1) No podríamos aseverar, esa sí, can tada precisián a cuál de las tres últimos grados señalados par Max Uhle haya de carresponder la civilización de Manta; pues na hay que alvidar que efectivamente, según el expresada autar, "se distinguen cuatro grados o períodos en la introducción de tipos de civilizaciones de carácter centro-americana en las castas ecuatorianas: a) una de carácter pre-mayaide, principalmente chorotega; b) atra can las formas iniciales de la gran civilización maya centra-americana; c) atro carrespandiente en su característica de tipos a los civilizacianes cantemporáneas con los grandes ciudades del primer imperia maya; y d) otra con influencias de ciertas civilizaciones sub-mayaides formadas entre poblaciones originalmente menos civilizadas can elementas mayas en la parte Sur de la región centro-amerícana.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR BIBLIOTECA GENERAL

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

(2) Véase Besson, Freud, etc.

(3) "Lo religiosidad es, —dice Hoberlandt—, en los primeros tiempos, una manifestación práctico y se exteriorizo en una reunión de actos que afectan a la vida y al sistema de intereses de los pueblos. Tal es el culto entre los pueblos primitivos".—Véase "Etnografío".—Pág. 168.

economía (1), propio de las organizaciones sociales totémicos y, en general, de todas los comunidades humanos primitivas.

B). SIERRA.—Desde cuando vivió en lo zona interandino el hombre de Alangosí, supuesto primer representante de lo especie en territorio ecuatariano, hasta cuanda en aquella mismo zona llegaron a existir grupos abarígenes notablemente adelantados, sin duda hubo de transcurrir muy larga tiempo. Y quién sabe cuáles hayan sido durante esta época, el juego de las diversas civilizaciones rudimentarias y la trayectoria recorrida par el tipa humano más antiguo (2).

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

---

(1) Por lo demás, según toda probabilidad, las tribus y agrupaciones de lo costo ecuatoriana eran, de conformidad con ciertos influencias mesológicos recibidas, no tanto del tipo de agricultores sedentarios, sino, más bien, de comerciantes nómadas, si bien ha de entenderse aquí este vocablo en uno significación muy restringida.

(2) Sóla se sabe que hasta el Siglo X de la Ero Cristiano, los principales tribus que habitaban en la Sierra eran las siguientes: Coronquis y Otavalos, Coyombis, Quitus, Llactacungos, Puruháes, Cañaris, Paltas y Zarzos. Todos éstas, sobre todo las de los Puruháes y Cañoris, parecen ser procedentes, asimismo, de sub-rozas del Norte, probablemente de un mado directo de lo gran familia Chibcho, e indirectamente del mismo punto de partido de los de la Costa: los pueblos de tipo moya de los regiones centro-americanos.

(3) Max Uhle nos dice: "Los civilizaciones de lo Costa representan en sus tipos más antiguas un nivel de cultura tan alto, como casi todos los desarrollados en el lada Oeste del Continente americano, debido o los nutridas relaciones que mantenian can paises centro-americanos. Los primeros de lo Sierra reflejaron, por eso, en muchos rasgos, el estado alto de las primeros civilizaciones ecuotorianos".—Véanse diversos trabajos del citado autor.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(1) Véase Antropología.—Pág. 124.

(2) Las tribus que han poblado aquello región desde tiempo inmemorial parecen haber sido varias, entre los cuales sobresalen los jíbaros, los záparos, los pacamoros, mocas, quijos y yoguorzongos. Estos tribus probablemente han arribado al Oriente trasponiendo lo Cordillera de ese lado, es decir, en migraciones oriundos de lo Sierra, aun cuando cierta hipótesis quiere también hacerlos arribar por la vía del Amazonas. Los jíbaros realizarían estas migraciones en épocas antiquísimos, acoso presionados por tribus más civilizados. Pues no hay que perder de vista la hipótesis de Max Uhle, según lo cual "puede considerarse como segura que al principio ocuparon hordas de la familia jíbaro grandes trechos del Interior y de lo Costa". Igual o parecida suposición fué también defendido por González Suárez, quien llegó o insinuar paro los jíbaros el mismo origen de los quitus. — (Véase Atlas.—Texto.—Pág. 281.—Los yumbos, en cambio, habrán emigrado al Oriente en tiempos posteriores. "Quizás son —dice Joramillo Alvarado— vástagos de ciertos familias que, como los del pueblo de Pimompiro, se internaron por diversas causas en la montaña".— (Véase El Indio Ecuatoriano).

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

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

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

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

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

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

Es sin duda todo esto lo que debió haber tenido en cuenta Keyserling cuando en sus "Meditaciones Suramericanas" expresó que tado nuestro Continente, na sólo sus regiones salvajes, es, aún en nuestros mismas días, el mundo del tercer día de la Creación, es decir, entendiendo esta frase, en su sentido más profundo, **tierra** bárbara, tierra salvaje, **"terra inmatura"**, en cuyo seno parece na haber surgido todavía el hambre creadar.

●

Un natobie teórica de las razas, Ludwig Gumplawicz, (1), ha ideada una teoría materialista del Estado, supaniéndolo originada de un hecha de poder y construído siempre sabre la base de una constante acción directa de un grupo racial sabre atro, esto es, sabre una permanente lucha de grupos, habida cuento de la distinción fundamental de los rozos en superiares e inferiares. Tal tearía no tiene para nodo en cuenta, es cierta, el criteria diferencial que permite deslindar las campos de la ciencia natural y de la ciencia social, por lo que concluye por ser eminentemente naturalista; pero, a pesar de ello, ha prestada y presta impartantes servicios a esta última, por lo mismo que se esmera en ofrecer una cabal descripción histórica-empírica del Estado, como de todas los organizaciones políticas en general, lo cual si desde el punta de vista de la descriptiva resulto sin vacíos, a través de una investigación científica-sacial puede por lo menas resultar provechoso, en cuanta también para ella es necesario no desentenderse de la realidad empírica tal como se presenta de hecho.

---

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

Sin duda, la teoría mencionada ofrece muchos puntos vulnerables; sin duda, también, no ha logrado eludir los cargos de unilateral, incomprobodo y tendencioso que, acaso con razón, se le han dirigido; sin dudo, por último, como teoria del Estado, se revela manifiestamente insuficiente. Pero cuanda se trata de realizar una investigación empírico-descriptiva de una realidad determinado y, sobre todo, de una realidad como la ecuatoriano, en su etapa prota-histórico, y aún a través de todas ellas, reconocemos de buen grado que tales dactrinas naturalistas son, si no las que han de suministrarnos los cuadros científicos propios y adecuadas al examen, al menos los que han de prestarnas valiosos sugerencias para una mayor exactitud del mismo.

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

Por el momento, queremas intencionadamente valernos de lo primero suposición materialista, aún recanaciéndola ineficaz paro dar de sí una satisfactoria teoría del Estado, lo que quiere decir que nos valemas de ella, no en cuanto tal, sino como una explicación genética-causal de la historio, utilizado ahora par nosotros ocasional y premeditadamente, con el fin de mirar a través de ella el suce-

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

Pues bien, aquella última ley de incontrovertida vigencia sobre la realidad empirica de la histaria ecuatoriana, na es otra que la implicitamente contenida en la teoría saciológico-naturalista de la lucha de grupos, cama si efectivamente pareciese que, a lo larga del devenir histórico ecuatoriano, una nueva etapa de civilización, y hasta puede decirse un nuevo Estada, sólo surgiesen cama una consecuencia de la verificación concreta y repetida de aquella ley, es decir, a consecuencia de una "lucha de grupas" —y, hay que confesarlo, al menos en cuanta a nasotros, casi siempre grupos diferenciados racialmente—, que, en última instancia, implica teóricamente y acarrea en la realidad la efectiva "dominación" del uno sobre otro u otros, en otras palabras, la "dominación, progresivamente organizado, del hombre sobre el hombre", coma dijera textualmente el mismo Gumplowicz.

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

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

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

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

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

Además, son las ciencias los que van comprobando

---

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

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

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

---

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

"El Cuzco —afirma L. Baudin, el autor de la "Vida de Francisco Pizarro"— es la Roma de lo América del Sur. Las razas se han sucedido sabre esta tierra y cada una de ellas ha construído sus monumentas, junto a las vestigias de sus antecesores y a menudo sabre las ruinas mismas del pasado" (1). Acaso más que por esto, que desde luego no deja de ser verdad, el Cuzco puede muy bien ser comparado o Romo, y a la Roma antiguo preferiblemente, por su afán de canquistar y sajuzgar pueblas y par el sistema de realización de sus canquistas.

Podría trazarse un paralelismo, ——supuestas, claro está, las diferencias fundamentales——, entre Rama y el Cuzco. Camo el Imperio romano, el de las Incas surge prestigiado de leyendas y de mitos; coma Roma, el Cuzco es en los camienzas nada más que una ciudad entre otras; como Roma, el incanata va ensanchanda sus franteras a medido que va subyugando hábilmente a los pueblas colindantes; como los romanos, los incas san valientes guerreros, benignas cuando se les acato dócilmente y terribles cuando se les resiste con porfío; cama Rama, el Imperio llego o dominar el mundo (siquiera seo el munda sudamericano, más o menas civilizado), hacienda del Cuzco precisamente lo que su nombre entraña: "El ambligo del Universo"; ccmo Roma, tiene el Cuzco días glariasos y fastos memarables, sobre tado cuanda, al igual que en Roma, vuelven los conquistadares cargados no menas de los despojos de las victorias que de las maldiciones de los pueblas vencidos; coma en la Roma de Augusto, en el Cuzco de Huaynocápac se llego al máximum de autoritarismo despótico y de centralización administrativa, todo la cual se corono con lo transubstanciación mística del Emperador en dios

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

visible; como Roma, en fin, el Incazga experimenta también una repentina crisis que se patentiza en las luchas intestinas y en un posible abandano de los antiguos mitas. Y paro que nada falte al cuadro, también, como las invasiones de los bárbaros sobre Roma, caen las invasores españoles sobre América del Sur, quienes si na eran bárbaros, na par eso dejaron de ejecutar actos de barbarie, en nombre de un rey que nada sabía y en nambre de Cristo, que precisamente había enseñado toda lo contraria.

Hay quienes, como el distinguido arqueólogo ecuatariano, Jijón Caamaña, se inclinan o sostener que el crecimiento del Imperia fué rápida en exceso, casi "repentino", diríamos, empleando su propio término, afirmación que unida o aquella otra de que la culturo andina, al siglo XVI, era uno civilización en la postrer etapa de su desarrolla, en el ocaso" (1), parece encerrar la idea de la muy carta duración del Imperio Incaico, de lo que en lógica carriente habría de desprenderse que, —pues el tiempa había sido tan escaso—, las mejores obras de civilizoción en general, na se deben propiamente a los incos, sino más bien a civilizaciones pre-incaicas, habiendo venida aquellos a rematar, camo si dijéramas, un procesa de cultura, en el cual su participación habría sido secundaria, y, en tada caso, destinada, a caronar es cierto aquel procesa, pera, por lo mismo, también, o liquidarlo (2).

Coma paro reforzar esta opinión se argumenta en el sentido de que, "mirando ya no el panorama reducido de la historia del incorio, sino una más vasto",. . . . "se observa que lo civilización andina, que es una. . . . . había llegado al tiempo de los Incas o su último faz de desarrollo, o lo madurez completo en la que la plenitud de las formas,

(1) Véase: "Los Orígenes del Cuzco".—Pág. 98.
(2) Véase: "Los Orígenes del Cuzco".—Págns. 91 y siguientes.

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

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

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

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

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

Par otro loda, aquello de las supervivencias de los "idiomas locales" y de los creencias y ritos religiosos pre-incaicas, na ton sólo en el Reino de Quito sina también en los mismas regianes del Perú, —que se presentan como hechos que prueban la "corta duración del Imperio" y, lo que interesa más, el que éste al tiempo de lo canquista española estaba yo en trances de hundimiento definitivo—, juzgamos que no hablo nada en favor de tales hipótesis; yo que, tanto por lo que se refiere o los idiomas como por lo que se refiere a las religianes locales, las pruebas históricas parecen más bien demostrar que, no obstante largos dominaciones, puede seguir coexistiendo al lado del idioma y religión oficiales del pueblo conquistadar. Así, concretándonos al caso de las idiomas, podemas recordar cómo las len-

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

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

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

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

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

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

---

(1) Véase: Letourneou.—Evolución Política en los diversas razos humanas. —Pág. 190.

(2) Esto solia hacerse hasta por un convenio, como en el caso de Cuismancu. "Después de corto armisticio —dice Lotcham, refiriéndose o Garcilozo—, se pactó lo paz en los condiciones siguientes: Los yungas debian adorar al Sol como lo hacian los Ingas y construirle un templo aporte en que su culto tendria tanto magnificencia como el de **Irma**, ahara llamado **Pachacámac**. . . . . Para mayor adorno y grandezo del valle, debian establecer uno casa de vírgenes elegidos para el templo del Sol, del mismo estilo que aquella del Cuzco. El rey o señor, Cuismancu, como igualmente los demás jefes de las tribus federadas, quedarian como aliados del Inca, reconociendo, sin embargo, la supremacia de éste y conformándose con los leyes y costumbres del Cuzco. Las Incas debían venerar y respetar el oráculo **Rimac** y ordenar que en los demás Provincias se hiciera otro tanto. . . . . etc."—Véase Latchom.—Trobajo publicado en los Anales de la Universidad de Santiago de Chile.—Págns. 1.785 - 1.786.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

bajo el aspecto de "un fenómeno de contacto", (1) producido a raíz de la conquisto español; sin que puedo deducirse de esto, en bueno lógica, la escoso duración de lo daminación castellano. Así, pues, como resultado de lo expuesto fluye la siguiente consecuencia: si nos atenemos solamente a las pruebas presentados, dentro del campo histórica-etnagráfico, parece no haber mayores fundamentas para atribuír al Imperia de los Incas una duración bastante corta. Ahora bien, si, al contrario, queremos, tras esta argumentación de carácter **negativo,** oponer pruebas **positivas** que acasa hablen en favar de una apinión adversa, puede suceder que ésta aparezca can mayar claridad y verasimilitud sustentada y defendida.

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

---

(1) Véase Schmidt.—Manual de Historio Comparada de las Religiones.—Pág. 248.

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

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

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

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

---

11.—Recuérdese cómo, en efecto, los **orejones** empezaban yo a formar la clase militar, gracias o ciertos prerrogativas concedidos por el Inca.

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

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

BIBLIOTECA

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

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

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

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

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

(1) "Hacia la sexta dinastía comienza a declinar Menfis; el centro de gravedad inaugura su descenso hacia el Sur, estableciéndose primeramente en Heracleópolis, en el Egipto Central, y por último en Tebas, baja la undécima dinastía".— Véase De Greef.—Obra cit.—Pág. 143.

feudal y, en consecuencia, fundamentada en el principio y en el hecho de la "propiedad privado individual" de las tierras. (Recuérdese el caso de Méjico). Probablemente, las tierras del Sol hubiesen sido objeto de un reparta entre la nueva nobleza por porte del Inco; tal vez hubiesen seguido perteneciendo al culto, en uno especie de feudalidad eclesiástica; pero en cualquier caso no nas queda duda de que las tierras llamados del pueblo, —forma baja la cual se disfrazaba la propiedad del Inca sabre tada el territario del Imperio—, habrían sin más desaparecida cama tales.

Es preciso dejar constancia de que sólo incidentalmente nas hemas acupado sabre tema tan sugestiva, por atra parte, como el de la posible génesis del Imperia incaica. Es así mismo interesante hacer notar que si bien todos los últimos asertas se refieren de un modo general al Imperio, no pueden aplicarse con la misma intensidad al Reina de Quito en particular, toda vez que, siendo la región últimamente conquistada por los peruanos, apenas habia transcurrido un siglo de dominación incásica sobre él, hasta la de las españoles. A pesar de ello, —y dicha sea esta en hanar de los cuzqueños— el sólo sigla transcurrida habia sida suficiente para despertar en el ánimo, siempre esforzada y decidida, de los habitantes del Reino de Quita cierta creciente simpatía paro con los métodas de gabierno, administración y culta, utilizados par el Cuzca.

Apenas si cabe preguntarnos sabre la extensión, límites, caracteres generales, etc., de la dominación incaica en territorio ecuatoriana, pues es de tados canacido cuanto atoñe a esto etapa de nuestra historia. Sólo en un punto queremos detenernas, sin embarga. Es posible que, guiados por algunos autares, ciertas camentaristas crean todavía que en el Reina de Quito, al menos en ciertas partes de él, había aparecida ya, antes mismo de la daminación peruana, un régimen territorial de carácter individualista, y que, en consecuencia, el camunismo del Sur, —que habría acabado por imponerse,

causando, suele decirse, un grave mal—, sólo puede ser considerado como un régimen adventicio, efímero y poco adecuado a las costumbres de nuestros antepasados, que, por tanto, hizo bien en extirparlo, como las idolatrías, el nuevo conquistador, el español.

Nos oponemos firmemente a ello. Ni las formas religiosas pre-incaicas, ni los rostros institucionales que pueden descubrirse en ciertos grupos indígenas, ni las supervivencias consuetudinarias, ni siquiera alguna lejana reminiscencia de índole psicológica, escondida acaso en lo más profundo del aborigen contemporáneo, nada hay que nos pruebe aquella tesis. Y sería inconsecuente objetar que si bien tal fenómeno es innegable, si se contempla desde ahora, ello se debe sin duda o la dominación del inca justamente, —que habría alcanzado a abolir las viejas formas—, porque se podría al punto retorcer el argumento, contraobjetondo que, en ese caso, debiérase también llegar a demostrar, **pari passu,** que iguales fenómenos se han producido a causo de la dominación española, cosa que posiblemente sea algo más difícil de afirmar.

Como ya puede comprenderse, toda esta campaña anti-incásica, anti-comunal y sedicente defensora de un hipotético **individualismo primitivo** (lo que, a la luz de los modernos conocimientos psicológicos, entraña sencillamente una contradicción (1), no tiene otra mira que la de hacer aparecer o nuestros indios, en su etapa histórica presente, como lo suficientemente aptos para un régimen de tipo individualista, si no para gozar de los privilegios y ventajas a él inherentes, al menos para soportar con excesivo estoicismo sus abusos. Terminaremos, pues, este párrafo con las siguientes oportunísimas palabras del ilustre Charles Letourneau, a quien hemos citado tantas veces: "Sin duda el comu-

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

nismo del Perú es una forma social de orden inferior; pero se puede hacer iguales reproches al individualismo **"a outrance"**. Hablar de sociedad individualista es hacer una ridícula mezcla de palabras. Si, el socialismo peruano ha encadenado al individuo, pero al menos ha dado cumplida satisfacción a sus urgentes necesidades. Al contrario, el excesivo individualismo, que por otra parte se lo encuentra realizado en América sólo entre los últimos de los seres humanos, los de la Tierra del Fuego, desconoce la naturaleza propia del hombre, que es, ante todo, un sér social; deja el campo libre a la concurrencia despiadada, al más espantoso egoísmo y reemplaza la asistencia mutua por la mutua lucha; su fórmula es: "Cada uno contra todos; todos contra cada uno". Sin duda, una sociedad comunista como la del antiguo Perú, no progreso fácilmente; pero al menos puede durar, lo que es imposible con el régimen individualista sin medida y sin freno, en el que los fuertes acaban por destruír impunemente a los débiles" (1).

●

Si por una de esas posibles catástrofes que caen más de una vez sobre los pueblos, no quedase otro recuerdo de la conquista española que los rasgos característicos de la organización social actual, no siendo hacedero por tanto emprender el estudio de tal hecho más que guiándonos por ellos, evidentemente cualquier investigador desapasionado e imparcial tendría que concluír, con lógica consecuencia, que aquella conquista ha debido tener realización hace apenas cosa de cien años. Así, tan lastimosamente han

(1) Véase Ob. cit.—Págns. 170 - 171.

transcurrido los cuatro siglos que van desde entonces acá, que no parece sino que todavía nos hallásemos bajo la constelación histórico-social de la conquista.

Esto se debe, sin duda, a más de otros factores, o que la conquista española tuvo caracteres más de dominación pura y neta que de conquista propiamente dicha, posiblemente a causa de que entre el mundo del conquistador y el del conquistada había una insalvable diferencia y un distanciamienta incalculable, cama quiera que cada cual podía adscribirse a un círcula de cultura no tan sólo diverso, sino completamente extraño el uno al otro. En este punto, justamente, parece fallar aquel principio sociológico de Tarde (1), relativo a la "imitación del inferior al superior", (sea que se refiera a individuos, clases, pueblos, etc.), establecido como una ley general, pues, o pesar de darse una notable jerarquía categorial entre los dominadores y nuestros aborígenes, éstos nunca dieron muestras de imitarlos, ni siquiera de una manera inconsciente y casual, menos de modo deliberada y claramente voluntaria.

Una profusa literatura sobre la conquista española sólo ha conseguido, hasta aquí, hacer posible una catalogación de los diversos autores según que sus tendencias dominantes sean las de favarecer a España o las de denigrarla, haciendo resaltar tal obra como una de las más gloriosas realizadas por el género humano, para lo primero; o, ensombreciéndala, con caracteres y tintes sombríos, —que ocaso san los que le corresponden con más propiedad—, para la segundo. No que no se pueda o se deba tomar la respectiva posición a este respecto, ni que tal cosa implique un defecto metódico, sino que, aparte de ello, ha de atenderse muy especialmente al significado esencial —haciendo caso omiso de las cantingencias exteriores— del acontecimienta histórico de la conquista.

---

(1) Véase: "Las Leyes de la Imitación".—Pág. 260.

De acuerdo con lo expresado, parécenos en extremo conveniente investigar de un modo previo, y ponerlos de relieve, ciertos rasgos o elementos culturales, propios del pueblo conquistador. Si es cierto que cada pueblo tiene una especial caracterización espiritual, que es la que constituye su sentido más íntimo y profundo, y si miramos desde este punto de vista el tópico que acabamos de plantearnos, parece algo fuera de duda que el sentido más hondo del pueblo español, es su capacidad para la vida **mística.** Pero la mística, en primer lugar, no es sólo religiosidad, ni siquiera talvez lo fundamental. El misticismo es menos todavía, como ya el mismo Menéndez y Pelayo lo aclaró, emanación sentimental de la ortodoxia católico-cristiana. El misticismo es sencillamente, un "estado de alma", un estado psicológico especial; es, en frase de otro español, moderno, pero sin duda español viejo, (V.—Legaz y Lacambra) "intuición de la Realidad Suprema". De aquí que, contra lo generalmente aceptado, según lo hace notar dicho autor, el misticismo es menos espiritualista que vitalista y hasta realista. Sólo que, añadiríamos, no se trata de un realismo crítico, sino del más ingenuo de todos los realismos. Está, pues, más cerca de la vida y de la acción, rozándose con capas psicológicas que no vacilaríamos en llamar primarias; si bien es cierto que, por el propio impulso que lleva en su seno, puede llegar a elevarse a planos de exaltación espiritual, en los que el espíritu parezca ser el promotor, no siéndolo en realidad, de los movimientos psicológicos. (Tal, por ejemplo, el mismo caso típicamente ejemplar de don Quijote).

Esta descripción de la mística, no obstante corresponder perfectamente al misticismo español, puede no ser exacta en otros casos, como nos lo demostraría, supongamos, el misticismo germano, misticismo idealista, cuya esencia radica en una intuición, es cierto, —y en ello estriba su carácter de misticismo—, pero no de una realidad suprema, sino de una suprema Idea. Y sí, pues, como lo afirma Sal-

vador de Madariaga, "en el tipo mediterráneo del hombre de pasión la naturaleza se manifiesta externamente con más facilidad, y el hombre de pasión se apasiona", (como buen místico) (1) —lo que de buena gana haríamos extensivo a todos los españoles, aunque Madariaga haga sus salvedades—, ante su realidad intuída, con la convicción firme, además, de que esa es la sola realidad; podríamos decir que el buen germano místico se apasiona también ante su Idea, incluso o precisamente conociendo que sólo se trata de una Idea. Esto es, justamente, lo que nos explica, de otro lado, las diversas direcciones exteriores que suelen tomar las dos tendencias, dándonos por resultado que en tanto que el místico español se dirige o la acción y a la lucha prácticas, en un arranque apasionado de sus fuerzas místicos (don Quijote, Ignacio de Loyola, Cortés, Pizarro, Goya y Cervantes, etc.), el germano traslada esa lucha y esa acción, no menos poderosas y apasionantes, al campo de las ideas y de las teorías. (Leibnitz, Hegel, Goethe, Durero y el mismo Lutero). En el fondo, sin embargo, la **actitud** de entrambos es sustancialmente la misma.

Existe, además, otra notable diferencia, digna de subrayarse, entre el germano y el español. El misticismo español es preponderantemente individualista (sentido de individualidad empírica, el hombre en sí) y egocéntrico, (haciéndolo centro al **yo** concreto) lo que se descubre, con raro fidelidad, en la vida de sus instituciones civiles todas y en el desarrollo mismo de su historia —y, precisamente, de modo particular en la historia de la colonización americana— (recuérdese las luchas mantenidas, a cada paso, entre los mismos conquistadores, sus rencillas, odios, intrigas, etc.); y recuérdese, por otra parte, cómo, hasta en nuestros mismos días, la vida de la Institución Estatal —refirá-

(1) Véase: España.—Pág. 129.

monos a la suprema— es tan accidentada y revuelta, y cómo hay en cada español, por así decirlo, un **monarca** en potencia, razón por la que no reconoce con facilidad el deber de sometimiento a la ordenación jurídica —de donde proviene, sin duda, su tendencia oculta al anarquismo—, y quiere, más bien, que todos los otros se sometan a él, pero no porque encarne una idea, o sea la representación personificada de un orden cualquiera, sino por los calidades personales excelsas que, real o quijotescamente posee (1). El misticismo germano, en cambio, es individualista también, puede decirse, —pero tomado lo individualidad, no como una realidad empírica existente de facto, sino como una idea reguladora, como ideal por alcanzarse, como aspiración a una finalidad— y egocéntrico, —entendido el **yo,** así mismo, no como el **yo** concreto de coda uno de nosotros, sino como un yo abstracto, esquemático y regulador, algo así como el yo **fichteano**—. Mas, como tales términos, dentro del general consenso, son tomados en el sentido anteriormente expuesto, estaría mejor decir que el misticismo germano es —puesto que uno **individualidad reguladora** y un **yo abstracto** son, en definitiva, universales— universalista por esencia, o diferencio del español que es esencialmente particularista (2).

---

(1) De aquí se desprende que entre realidad y quijotismo existe una contraposición diversa a la que existe entre realidad e ideo. El quijotismo es, en cierto modo, uno realidad falsificada, pero no es un idealismo, por la que puede decirse, también, que cabe, si no una contradicción, al menos una verdadera divergencia entre quijotismo e idealidad. El Quijote no se mueve en el reino de la realidad fáctico, pero tampoco en el reino de las ideas, aunque puedo poner el pie, a las veces en ambas.

(2) Sin duda por esta, hasta la presente, España no ha dada al mundo un tipo humano que, al mismo tiempo que la represente a ello —como no podría menos de suceder —, pueda también convertirse en un tipo del género humano. E incluso, su tipo humano más universal y valiosa, que no es sino uno creación litera-

Y como podría objetársenos, diciendo que en este caso no se explicaría cómo el español, tan particularista, compenetróse bien con el **catolicismo,** cuyo sentido es también universal —y esto, de modo más notable, al tiempo de la conquisto de América, precisamente—, nos adelantamos a contestar que la dificultad no es más que aparente, porque justamente esa polarización de universalidad y particularidad, creadora, en el campo religioso, de uno tensión inquebrantable, es lo que nos hoce ver, más claramente aún, cómo el español, al hollar una avenencia formol insuperable en la Iglesia Católico, afirmaba, en primer lugar, su naturaleza particularista y, en segundo, había de concluír por dar la espalda a las instituciones de otro índole. Y todavía, o mayor abundamiento, podemos reforzar lo dicho con sólo hacer presente que el germano, de mística universolista, —acoso impulsado por este motivo, si bien no de un modo palpable—, hubo de abandonar lo Iglesia Católico y refugiarse en el cristianismo primitivo (esencialmente, otro formo de particularismo, casi de subjetivismo, diríamos), renovando de este modo la tensión mística, lo cual recibió aspecto casi tangible en el hecho de lo Reforma (1). Así, mientras Lutero en Alemania daba a luz un nuevo fruto del misticismo germano, Ignacio de Loyola y los jesuítos, desde España, tocaban de nuevo con la vara mágico del Ca-

---

ria, —téngase bien en cuenta— dan Quijote, contra lo que comunmente se cree, dista mucho de ser un tipo universalisto. Don Quijote sólo puede ser concebido español —y en esto quizás está el mérito auténtica de Cervantes— y sólo como español ha de ser siempre rectamente entendido. Un don Quijote inglés, olemán, o siquiera francés, serio francamente incomprensible.

(1) "Hay en la Reforma una inspiración mística; el creyente penetro en sí, no escucha yo la voz de la Iglesia común, sólo atiende lo voz mismo del Espíritu Divino que va a hablarle en su conciencia, sin otro intermediario que lo Biblia".— Véase: Fouillée.—"Bosquejo Psicológico de los pueblos europeos.—Pág. 601.

tolicismo español o lo Europa entera. No en vano España fué lo cuna de lo Contra-Reforma.

Este misticismo español, sin embargo, como toda místico europea, y sin dudo más que cualquiera otra, llevabá un sello trágico, que, a lo vez que lo volvía más austero y menos creador, lo distinguía con precisos lineamientas, del primitivo misticismo de otros pueblos extra-europeos, tal, por ejemplo, nuestras propias razos aborígenes. Tal tragedia tenía muy honda raigambre y marcaba ineluctoblemente, coma con lengua de fuego, a la mística europea en general y de manera particular a la española. Este "sentimiento trágico de la vida", en frase de Miguel de Unamuno, era el que le llevaba al español o realizar el mal, aún sin quererla y aún contra sí mismo. Pero esta tragedia, originada en el afán sublime del hombre europeo por adoptar uno posición vertical sobre la tierra, lo cual, como hemos dejado sentado, se expresa, **sub modo** histórico, desde los primeros tiempos del Renacimiento, de ningún modo significaba una perdición, desde el punto de vista del progreso humano, aunque, desde el aspecto de la Iglesia, así haya sido comprendida y con tal carácter condenada. Si, a pesar de esto, le llamamos tragedia es porque tal vocablo sirve y servirá siempre admirablemente para expresar la ruptura, el desgarro de un orden cualquiera, por causa de la más o menos deliberada intención del individuo, que, al acometer tal empresa, siente que produce un desequilibrio, pero tiene al mismo tiempo lo pretensión —y lo consigue a veces— de superarlo.

Y si hablamos de modo preferente del punto de visto de lo Iglesia es parque, por encima de todo, la místico europea, si bien no era ni es pura religiosidad, lo es con todo en gran parte, haciéndose esto verdad más patética cuando se trata de la místico española. Hemos hablado yo largamente sobre este orden religioso europeo, sobre lo Iglesia Católica y sobre sus quebrantos sucesivos, en la primero parte de este Ensayo; sería superfluo, por lo tanto, in-

sistir en tales puntos. Sin embargo, acaso convenga remarcar que la místico católica españalo, al adquirir los tintes claroscuros de lo trágico, naturalmente hubo de padecer una mengua de su potencia creadora; y camo si la amargura de esta pérdida ahandase en el español su padecer, cuanto más sentía que se tornaban exangües las ricos fuentes de su vitalidad interna, de su mística, tanto mayor empeño panía en compensar tal esterilidad can una marcada insistencia sobre los ritos, ceremonias y prácticas que antaña habían expresado tan bien su misticismo y que ahora, —había de reconocerla el misma con dolor— se hallaban despravistos de esa vitalidad. A esto se debió, indudablemente, el que, justamente al tiempo de su venida a América, los españales ya nada sabían, ni querían saberlo, del sentido místico de su religión, habiéndose refugiado, can la angustiosa tenacidad del náufraga, en la tromo externa del simbalisma católica.

Y, como quiera que el español de entances creía —acaso de buena fé—, que en este aterrarse al símbolo radicaba su salvación, llegó a canfundir el acto de creencia y la devoción interna con sus signaturas exteriores y superficiales. Llevado de esta idea, quiso impaner su culto a los demás hombres, a todos los infieles, con un ardor ficticia que denunciaba lo fragilidad de su pasición, imponerlo oficialmente, a fin de que lo practicasen como una ceremonia ritual, sin ocuparse más de si, tras de ella, existía un espíritu que la animase o sólo un saplo fría que la estratificase (1). De esta invencible y malhadado dirección de lo mística católica de España habían de derivarse tantos persecuciones contra los herejes, tantos ataques o los credos religiasos no católicos, tontas crueldades inquisitoriales cantra quienes permanecían fieles o sus creencias, tontos muer-

(1) Véase: Tarde.—Obra cit.—Pág. 234.

tes violentas, crímenes y asesinatos, tantas opresiones contra los mismos indios americanos; tantos, en fin, excesos de celo proselitista y sectario, que ellos consideraban virtudes y acciones gloriosas, realizadas en honor de Cristo y por la salvación de su alma y hasta —lo que sería irrisorio, si no fuera trágico—, por la salvación del alma de sus víctimas.

Así se explican todas esas contradicciones, esas antinomias y esa trágica dualidad del español ante lo vida y ante los problemas de ultra vida, como que, a la verdad, su sino pareciere el de destruírlo todo con implacable saña e incluso destruírse a sí mismo, a trueque de convertirse en el ficticio baluarte de una religión que, al hacerse materia de política, de colonización y de guerra, se trocó en un fanatismo harto enrojecido para dejar de ser reprobado.

Esta mística española, actitud fundamental del conquistador, "lo propio del alma española", es justamente la que trajeron los españoles del siglo XVI a nuestro Continente. Y, por sobre todo, por encima de las disparidades de raza, de cultura y todo otro orden de fenómenos, había de encontrarse en América, en nuestro mismo suelo, con otra mística, diferente no cabe duda, pero mística al fin, mística primitiva, ingenua y en plenitud de posibilidades creadoras. Era la mística de los hombres del Tahuantinsuyo.

Para aclarar mejor la divergencia existente entre la mística del español y la del indio, nada nos parece más eficaz que referirla a los términos de una contraposición planteada por el autor Hauriou (1): diríamos que la místico del conquistador involucra de un modo inmanente la idea de la **caída** y de la **redención** humanos, caída de la que se siente responsable el hombre y salvación a la que reconoce no poder llegar si no es auxiliado por un poder supremo,

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 408.

todo lo cual constituye exactamente la dogmática esencia de la religión cristiano-católica, secreta urdimbre de la cultura europea toda. "El cristianismo —expresa por eso, con razón, el autor arriba citado— no es más que la orquestación misteriosa de la idea de la caída y de la redención. Lo eleva a lo infinito, hace entrar en escena al **no-yo** todo entero representado por la trinidad divina; es el **no-yo** que toma la iniciativa de la redención y es él quien la realiza, pues el hombre no estaba preparado, pero demanda la colaboración del hombre a su gracia y realizo así la salvación" (1). Y afirmaríamos igualmente que la mística del conquistado no lleva en sí ninguna idea de caída, ni, por ende, supone redención. De este modo, mientras la primero acarrea la renuncia, las actitudes ascéticas, y, en suma, la prometeica idea de que todo progreso es uno peligroso empresa contra los dioses, la mística indiana expresa elocuentemente la entrega, la vitalidad exasperada y, finalmente, la inmersión lírica en el seno de una evolución universal.

Ahora bien, si después de toda lo expuesto, inquirimos por el significado más profundo del hecho histórico de la conquista española, bien se echará de ver que nuestra disquisición anterior tendía a facilitar la comprensión de lo que, a renglón seguido, vamos a afirmar: el sentido inmanente del tal suceso radica en que, por sobre todas los caracteres externos que lo configuran, es una contraposición de los dos misticismos, que por lo mismo que son genéricamente semejantes, aunque con diferencias de grado, ni pueden menos de hacerse mutuos préstamos, ni tampoco, por otro lado, logran compenetrarse satisfactoriamente. Sin duda, a la largo, uno de los dos ha de dar el tono al conjunto; mas, por el momento, el mundo americano, que ya

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 185.

soporta fatalmente unas cuántas contradicciones exteriores de todo orden, ha de padecer esta contradicción más, no menos importante que las otras, operante en los estratos más bajos de la psicología colectiva.

En ello está, en consecuencia, gran parte de la clave del fracaso de la conquista española, porque, dígase lo que se quiera, la conquista española, observada desde una línea de **neutrales,** por así decirlo, resulta ser un fracaso cultural, no tanto, talvez, por haber asolado el **suelo** de las civilizaciones americanos, —de cuyo valor intrínseco puede lícitamente dudarse—, cuanto por haber iniciado la decadencia y ruina de la suya propia. No cabe que se diga que estas decadencia y ruina están compensadas por el florecer de una cultura hispano-americana, viniendo a ser así nada más que una **crisis** de desplazamiento geográfico de una cultura, porque ni siquiera ahora sabemos todavía que es lo que va a **valer** culturalmente el mundo americano.

●

Por mucho que se quiera ver en España un pueblo colonizador y por mucho que se afirme que su sistema de colonización empleado en América fué, si no ejemplar, al menos eficaz (1), tenemos que terminar por declararnos adversos a tales afirmaciones.

Si nos concretamos, en primero instancia, a la etapa de la conquista misma —pues está bien que se haga la diferenciación consiguiente entre esta etapa y la de la colonización—, apenas si parece necesario insistir sobre cuanto, desde Bartolomé de las Casas hasta nuestros días, se

---

(1) "La obra de España asombra por su enorme esfuerzo civilizador, por la administración prudentísima en un territorio cuarenta veces mayor que la Península".—Véase: Roberto Levillier.—Trobojo publicado en la Revista de las Españas.

ha dicho con sobrada justicia, sobre los horrores y excesos cometidos al tiempo de ejecutarla. Y es sencillamente inútil querer destruír todo esto con sólo decir que se trata de la "leyenda negra" y que, por consiguiente, como si tal expresión sirviese de contraseña para desprestigiar toda impugnación, no hay necesidad alguna de seguir defendiéndose justamente de esa misma "leyenda". No obstante, la leyenda parece ser algo más que eso, parece ser la verdadera historia, y la historia oficial, "el prevaricato de sus documentadores", como diríamos en frase de Capdevila (1).

Bastará circunscribir nuestra atención a un solo punto, al paso inicial, al método utilizado por los españoles para entrar en entendimiento con los indios, para que nos demos cuenta de cómo los conquistadores, a causa de su pasión por las fórmulas, de su **obsesio formæ**, podríamos decir, ——que es, más bien, una desesperada manía ritualística— llegaron a América con el ciego afán de sacrificarlo todo a la subsistencia de las fórmulas, que ellos juzgaban invariables e igualmente aplicables a los hebreos, moros y cristianos, como a los aborígenes americanos. Acaso pueda decirse que esto denota la existencia de un criterio humanitario que veía en todos los hombres, por serlo, seres provistos de igual valor jurídico; sin embargo, no es este el caso, porque, como patéticamente nos lo prueba lo acaecido con nuestros mismos indios, el español se creyó siempre superior a ellos, cuya racionalidad misma, como se sabe, fue motivo de una apasionada controversia (2).

---

(1) Véase: "Los hijos del Sol".—Págns. 70 - 71.

(2) "..... hubo muchos religiosos que tuvieron opinión que éstos (los indios) no eran hombres naturales".—Véase Herrero.—Década segunda.—Libro segundo.—Pág. 44.—Véase, además, Libro cuarto.—Págns. 93-94.—Véase también "Lápez de Gomora".—Tomo II.—Pág. 243.

El español era entonces excesivamente apegado a la letra y a la fórmula. Poseso de una tendencia semejante vino a América (1) y en todas sus obras, en todos sus actos, ora individual, ora colectivamente ejecutados, dejó traslucir esa tendencia. Lo sensible era que no se trotaba de la letra de la razón, ni menos de sus fórmulas, sino ton sóla de lo forma y de lo letra de los dogmas. Y cuando el dagma impera, la razón no tiene gue hacer si no es collar, pues ningún dagma talera discusión. Sólo teniendo en cuento esta característica fundamental del conquistador es posible explicarse su comportamienta en tal empresa. Toma posesión de la tierra mediante una fórmula: el **requerimiento,** que luego vamos a examinar; clava una espada en el suelo y cree que desde ese momenta ese suela ya es España: fórmula también; levanta en alto una cruz y ha hecho surgir una iglesia; trazo el cuadrado de una plazo y quedo yo fundada una ciudad; impone sus signaturas religiosos, sus imágenes y ciertas prácticas externos y cree que los indios son yo cristianos; enjuicia a los indios de acuerdo con sus preceptos jurídicos y apenas el escribano da fe de los sentencias, son cumplidas sin dilación; presenta a las aturdidos aborígenes papeles escritos, aun cuando no saben leer, y exige inmediatamente que presten juramento de obediencia —formulismo también— a un rey y a un papo, de cuyo existencia no acaban de darse cuenta las asombrados gentes: fórmula tada, todo fórmula. Los casos podrían centuplicarse, multiplicarse. Es lo que sucede todos los días, o coda instante.

---

(1) "Capitán, Gobernador, Marqués, Francisco Pizarro ha subido en los últimos oños de su vida hasta los más altos escalones de la jerarquía social..... Lo formo le obsesiona; cree convertir a los hombres plantando cruces y unir a los pueblos haciendo levantar acta por el escribano..... Don Juan de la aventura, conoce el deseo y no el amar, practica un culto y no una religión, conquista un territorio, pero no somete un puebla. Siempre se le escapa el espíritu".—Véase: Baudin.—"La Vida de Pizarro".—Pág. 217.

De esta manera, puede decirse que la conquista se resuelve en una sucesión —harto dramática y, por desgracia, frecuentemente trágico— de fórmulas vacías. Parque lo grave, por encima de todo, estaba en ella: las fórmulas ya no eran más que pura letra inerte y huera, puesto que, a causa misma de insistir tanto en ellas, su hálita vital se había desvanecido. Esta mismo vaciedad de las fórmulas y la absaluta prevalencia de ellas en el dominia intelectual y hasta emotivo del conquistador, son acaso las que nos explican su aparente crueldad; más que aparente, diríamas **objetiva,** parque, en verdad, es posible, es conjeturable que el español sufriera a causa de su misma crueldad, en el canvencimienta de que él no era más que un instrumenta frío del que se servía para realizar sus designias, un suprema valor como es Dios mismo. No obstante, puede, también con las mismas pasibilidades de verasimilitud, suponerse que esa crueldad era subjetiva, en cuya caso no tendría disculpo, pues forzosamente había de aparecer camo un individuo capaz de hollar complacencia en el uso y abuso de métadas crueles de dominación (1).

Podría oducirse en favor del **requerimiento** —que es el tópico propuesto—, uno argumentación que lo considerara como una medida no paco civilizada para entrar en comunicación con los pueblos a los que se quiere sajuzgar.

---

(1) Tales, por ejemplo, la opinión de Boutmy, cuando dice: "Esta crueldad (la del español o italiano) supone que el hambre tiere presentes vivamente las imágenes del sufrimienta del otro; pero que estas imágenes, penetranda en él por las nervias, se interfieren allí, cambiando de significación por así decirlo, de manera que praducen alegria en vez de las penas que deberían suscitar par simpatía".—Véase: "Ensaya de una psicologia política del pueblo inglés en el siglo XIX".—Pág. 156.—Oigamas luega a Fauillés, quien dice: "Si seguimos al otra lada de los mares el genio español y sus destinos, vemos primeramente que España trató a sus Colanias como trataba a sus herejes".—Véase: "Basquejo psicalógica de los pueblas europeos".—Pág. 229.—Véase, además, Cápdevila: "Las hijas del Sol".

Y podría, a mayor abundamiento, reforzarse el argumento presentanda el casa de la conquista anglo-sajona en la que, no salamente na existieran tales requerimientos, sino que sin más, sus ejecutares procedieron a un exterminio despiadado de los salvajes narteamericanos. A todo lo cual hemos de contestar que de ningún modo la conquista anglosajona puede parangonarse con la española, pues se trato de dos hechos, a nuestro modo de ver incomparables, en cuanto a lo segundo; y en cuanto a lo primero, nos bastará transcribir las siguientes frases textuales de un autor, a quien por otra parte no se le puede acusar de parcialidad: "Alguno quizás lo juzgue (al requerimiento) mera fórmula, porque a las orejas bárbaras lo de Cristo, el Papa y el Emperador por necesidad sonaba a algarabía, en el caso más favorable de que entendiesen la sustancia: cuando mucho, si había intérprete, cayeron en la cuenta de que se les exigía la sumisión a un dueña que no alegaba otros títulos más que las ballestas y espadas de los barbudos embajadores" (1).

Está claro que tal autor no piensa ni remotamente colocarse en nuestra posición, pero sus palabras entrañan la verdad de lo ocurrido; pues, efectivamente, ¿qué idea podían los aborígenes formarse de los títulos jurídicos que se les presentaba, por medio de escribanos y testigos, en virtud de cuyos títulos desconacidos, unos personajes más desconocidos todavía pretendían ser los señores, no ya sólo de sus tierras y bienes, sina de ellas mismos? (2). Y, en el mejor de los cosos, ¿qué valían para el indio los razonamientos jurídicos, ni la fé de Cristo, ni la donación del Papa, nodo de lo que, al criterio del español, constituía el fun-

---

(1) Véase Constantino Bayle: "España en Indias".—Pág. 75.

(2) Véase el texto del Requerimiento en Herrera, Década 1ª—Págns. 197 y 198.

damento de su derecho sobre el nuevo mundo? Evidentemente, lo único que el amonestado debió haber sacado en claro —y sobre todo, lo único que vió muy pronto confirmado por los hechos—, es aquello de que se le había de **"hacer todos los males y daños posibles".**

Si contemplamos, en segundo término, la empresa de la colonización, se puede perfectamente considerarla, con Levillier y todos cuantos participan de su tesis, más como una empresa de cristianización que como otra cosa. Más todavia, creemos que no sólo se puede, sino que se debe proceder así. Porque, en fin de cuentas, lo que aparece claro de cédulas, cartas, documentos y hechos, es que el intento dominante en el ánimo de quienes ordenaban y de quienes realizaban la obra colonizadora era ése: procurar la **conversión** de los indígenas. Sólo que es preciso admitir que los medios empleados para conseguirlo no estaban en relación con tal finalidad. En efecto, cuando se comienza por destruír los templos e incendiar los imágenes de las divinidades nativas de un pueblo, se corre el peligro, no de inculcar en él un nuevo sistema de creencias religiosas, sino de reavivar las suyas propias, toda vez que la persecución es causa de crecimiento de la sentimentalidad religiosa.

A más de ello, hemos de aclarar que la colonización, como es natural, para rendir algún provechoso resultado, tenía que ser realizada como obra de carácter civil, mundano y temporal, esto es, teniendo en mientes los intereses presentes y materiales de los indios, no cierta clase de intereses de ultratumba, de los que el indio se sentía tan distante. Por desgracia, no sucedió así. Y, como nos lo demuestra la misma argumentación aducida por el autor antes citado, la colonización fué, ante todo, una catequización desempeñada por "doctrineros" y frailes, que si entendían que su misión era la de salvar las ánimas de los indígenas, suponían ingenuamente que para ello bastaba que los indios se "baptizasen", ceremonia a la que pudo fácilmente

prestarse el aborigen, aunque más na fuera que por curiosidad.

Sin duda, es excusable que España haya impreso en su colanización un carácter religioso-cristiana, camo quiera que se trataba de un pueblo adscrita o una cultura fundcmentalmente cristiana, y como quiera que el único prisma o través del cual veía todas las cosas era, por así decirla, el prisma **católico;** pero na podemas excusarla, a pesar de ella, de haber exagerada tal tendencia al extremo de haber supeditada todas los problemas al de la conversión de sus súbditos aborígenes, en lo mayaría de los cosas ficticia par otra parte, como si procurase no ver en ellos sino almas en tronce de abandonar este mundo.

Mas, dentro de la historia suele también darse un sistema de compensaciones, en virtud del cual, aquellos problemas abandanados, como si quisieran tomar desquite, reaparecen agravadas, ara para hacer infecunda la exclusivo atención cancedida a uno solo de ellos, oro para demostrar, con la inmutable objetividad de los sucesos históricas, cuán peligrasa es toda unilateralidad. Así, pues, na abstante las empeñas puestas por los conquistadores en el problema de la cristianización de los indios, única al gue su visión unilateralizado reducía todos, vemos can cierta desencanto cómo es precisamente en tal sector de cultura, el religiaso, en el que la labor ha resultado estéril, habida cuenta de que en los demás tampoco dejo de serlo. Y, de este modo, aún parece que nuestros aborígenes esperasen su verdadera conquista, permaneciendo hasta la presente en una pasición, harto anómala hay que confesarlo, que a cualquier observador imparcial y objetivo le indujera a supaner que san apenas cien años desde cuando llegó el español.

●

Si los conquistadores no lograron realizar nada de cuanto parece quisieron proponerse, en un plano que podemos llamar espiritual, o, mejor dicho, **meta-natural,** nada de extraño tiene que, al menos, hayan sido los agentes involuntarios de la realización de determinadas leyes derivadas de la ley causal, en el plano de la naturaleza. Nos referimos a la complicada mezcla de razas (sentido naturalista) que adviene como una consecuencia del hecho histórico de la conquista. Omitimos hacer un paralelo entre los elementos étnicos que entran en la composición, así como también detenernos a establecer una más o menos acusada diferenciación entre ellos; queremos, por el momento, únicamente examinar la subsecuente caracterización racial de nuestra población, en cuanto producida por el cruzamiento con el contingente étnico hispano (1).

Y en este punto creemos que se justifico una reflexión que nos hará ver de modo exacto la problemático aludida. Al contemplar, desde una posición naturalista empírica, lo que sucede siempre que en la esfera de los hechos se verifican el encuentro y la fusión de dos grupos raciales diferentes, aunque culturalmente se encuentren ubicados a igual nivel, descubrimos que el proceso causal llevado a término no se diferencia en nada de los otros procesos de la naturaleza. Pero, como quiera que los procesos naturales, diversos de los **sucesos** históricos, precisamente en el método de su realización, han de cumplirse siempre conforme a de-

(1) No siempre se ha querido reconocer que, analizado desde un punto de visto estrictamente etnográfico, el español de lo conquista representa una larga serie de cruzamientos y mestizajes raciales. Y, sin embargo, tal es lo verdad. Producto de sucesivos mezclas de elementos tan heterogéneos como los primitivos bereberes (Letourneau), celtas e iberos, godos, visigodos (Moyer), y románicos, y finalmente, de judíos, orábigos y en general semíticos, preséntanse los españoles, al tiempo de venir o Américo, en el tablado de lo historia, dotados de gran capacidad, no menos para hacerlo que para deshacerla.

terminadas leyes, cabe perfectamente enunciar aquella ley que, al parecer de modo seguro, preside los procesos comprensibles dentro de la nomenclatura de **mezclas** y **cruces** de razas.

Tal ley puede ser más o menos interpretada en la siguiente forma: Siempre que dos grupos raciales diferentes, a causa de un encuentro casual o deliberado, pero siempre violento, inician la realización de un proceso causal de cruzamientos, prodúcese, en uno primera fase, una amalgama étnica (nebulosa racial). Luego, adviene una fase de concreción casi orgánica, la misma que, en tercer lugar, da como resultado el aparecimiento de nuevos cuerpos subalternos —las clases, castas, etc.—, que, a su vez, son sometidas a un nuevo proceso, y así sucesiva e inversamente; con la particularidad, digna de subrayarse, de que los nuevos organismos raciales giran en torno a centros de gravedad diferenciados, sin perjuicio de que en ciertos pueblos y, principalmente, en ciertos épocas, puedan también recorrer órbitas concéntricas (1).

---

(1) Conviene anotar que entre estas fases no existen zonas intermedias, por lo que se hace imposible tomarlas separadamente, ni conceptual, ni genéticamente, cosa que, por otra lodo, sería improcedente. Ni tompoca es absolutamente necesario que hayo transcurrido uno fase para el advenimiento de la otra, pudiendo muy bien darse aro la simultoneidad, ora la sucesión, si bien es verdad que, en la realidad, para el análisis, de acuerdo con la noción de causalidad, incluso lo simultaneidad ha de considerarse en cierto mada como sucesión, o, acaso, mejor como concatenación.

En la interpretación de esta ley hemos utilizado ciertas elementos de lo socialagía spenceriana, así como de lo organicista (René Worms) y principalmente, de lo materiolisto-rocista (Gumplowicz); ha de recordarse, además, que estamos situadas dentro de un ángulo científico empírico-descriptivo, rozón por la cual utilizamos los direccianes dactrinarios y metódicas dependientes de la dirección central propio: la dirección empírico-noturalista. Y que esto es conceptualmente posible, sin perjuicio de que más luega examinemos los mismos objetos, las mismas hechas y los mismos acantecimientos, tomando ya a la histaria desde otra posición, la sistemítico-formal, nas parece bastante claro, parque, cama lo dice Rickert, "la realidad

Ahora bien, si aplicamos esta ley sociológico-naturalista al plano de nuestra realidad etnográfica, en lo etapa colonial y posteriores tiempos, nos vemos obligados a afirmar que tiene un cumplimiento cabal y categórico. Ni cómo habíamos de eludirla, si la historia nos puede comprobar que, a coda paso, tal ley ha llegado o verificarse de un modo inevitable. Así, por ejemplo, en lo Indio, tras la conquisto de los ariaş-védicos; en Inglaterra, después de lo de los normandos; en el antiguo Lacio de los samnitas, albanos, etc., tras del engrandecimiento de Romo, y hasta en la misma España, no una, sino varios veces, oro a raíz de la dominación celtíbero, ora después de la romana, oro, finalmente, tras las invasiones gótico-germánicas.

Y efectivamente, también nuestros pueblos hubieran de experimentar aquella realización y, más todavía, están experimentándola en nuestro propio tiempa, porque, según toda verosimilitud, apenas ahora nos encaminamos al tránsito de la fase inicial o la fase subsecuente. Hemos de remarcar, eso sí, dos cuestiones: o) la fase inicial no se ha cumplido plenamente, tonto porque, desde un punto de vista genético, no ha sido del todo superada todavía, como porque, atendiendo a la realidad fáctica, se observa que una buena parte de lo maso aborígen —grupo primario— tomada en sentido estrictamente antropalógico, (indios puros, de dudosa existencia ciertamente, salvo quizá entre los orientales) no integró la nebuloso étnica primaria; y b), a causa de lo mismo que acaba de decirse, puede afirmarse que los diversos **sub-grupos** (clases y subclases sociales elevados) raciales, a la presente apenas esbozados es cierto, no giran alrededor de un mismo cen-

---

(que es una sola) se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia o lo universal (Leyes causales); se hace historio cuando lo consideramos con referencia a la particular e individual (sucesos históricos, sujetos a leyes sociales). —Véase: "Ciencia natur." etc.—Pág. 59.

BIBLIOTECA CENTRAL

tro gravitatorio, en conformidad con el principio general de la ley. Si esto afirmamos con relación a los sub-grupos presumibles, al tomar en consideración el grupo aborígen primario, en la parte reacia a toda integración, tenemos que confirmar que se trata de una excentricidad integral, pues hasta respecto de la otra parte indígena es ya excéntrica.

De esta suerte, sólo podemos utilizar los términos de una clasificación perentoria, si queremos designar, con relativa propiedad, los diferentes e imprecisos círculos raciales desprendidos o, mejor dicho, en vías de desprendimiento, de la nebulosa étnica ecuatoriana, formado a consecuencia de la dominación española. Pero todavía hay algo más: ni siquiera esta perentoria clasificación es válida para toda la realidad ecuatoriano, puesto que, de un lodo, no para todas los zonas geográficas tuvo lo misma significación lo conquista española, como nos lo demuestra, por ejemplo, el coso del Oriente; y de otro, no todos los componentes étnicos fueron los mismos en uno como en otra.

No obstante lo expuesto, o través del período colonial, formóse, en Costo y Sierra, uno verdadero escala, idéntico en el fondo, de valores humanos, clasificados por caracteres étnicos en los comienzos, más tarde por caracteres psicológicos y por último, —y, fundamentalmente durante todo el tiempo—, por los económicos, más poderosos que los anteriores.

Uno aristocracia, acaparadora de los tierras (1) y por consiguiente del poder, cuya composición, al principio

(1) Alguien ha supuesto que, en los comienzos del régimen colonial, el español, más que propietario de tierras, ero y quería ser señor de hombres, pues éstos le pagaban tributos no pequeños. Sin duda tal afirmación es verdadero, ya que así se manifiesto siempre todo régimen dimanado de una conquisto, al principio; pero, luego, el conquistador ambicionario ser, con bueno rozón, ambos cosos o la vez, como en realidad acabó siéndolo.

rígida y basada exclusivamente en criterios de sangre, fué debilitándose y permitiendo el acceso a ella de elementos de incierta procedencia étnica, pero dueños de fuentes de riqueza, ella marchaba a la cabeza, era la cabeza mejor dicho, del conjunto social ecuatoriano. Si consideramas a éste como una pirámide —representación fiel de la organización social, acaso no sólo ecuatoriana, sina en general humano—, podemos afirmar, con Gumplawicz (1), que aquella clase, siempre minoritaria en todas partes, es el ápice de la pirámide.

Clase que no trabajaba, desempeñanda tan sólo el rol económico de consumidora, dicha clase concentraba tadas sus energías en acopiar la mayor suma posible de riquezas, a fin de pader vivir sin trabajar y, par ende, dedicarse a intrigas políticas a prácticas católicas, adquirir ciertos canocimientos superficiales, tertuliar, mentir y jugar a la barajo. Clase ocioso, clase enferma, que había de pesar, como pesa todavía, tonta como un cuerpo muerto que hay que llevorlo siempre a cuestas.

Luego, venía uno clase intermedia, clase mestiza, que había de producir el mantuvio en la Costa y el cholo en la Sierra, tipos, más psicológicamente que antropalógicamente, mestizos, elementos inconformes, siempre trágicas, pero al mismo tiempo, acaso, los más vitales del puebla ecuatoriano. De esta clase saldrían, preferentemente, los artesanos de las ciudades, los empleados públicas, las aventureros y los vagos, jugadores y revolucionarios, y algunas estudiantes, más tarde abagadas, médicos o sacerdotes.

En la base, como verdadero sustentácula de tal conglomerado étnico, yacía la masa indígena, trabajadora forzada de los campos, principal clase productora, despojada de sus tierras, a las que había de extraer el rendimiento

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 239.

máximo, menos para su provecho propio que para el aumento de las riquezas de sus nuevos amos de ultramar. Clase abatida, clase vencida en verdad, que era sometida a viva fuerza a las encomiendas y a las mitas (1), a la explotación de minas y el cultivo de las haciendas, grandes propiedades privadas de criollos ociosos, o frailes epicúreos (2).

Por último, en esta escala de valores humanos, junto al indio, yacía el negro, esclavizado como aquel, con la sola diferencia de que para éste la esclavitud hallábase justificada legalmente.

Tal era —y acaso es— la pirámide etnográfica que, a consecuencia de la conquista española, había venido formándose en territorio ecuatoriano, casi al igual que en los demás países sudamericanos.

●

Apenas si parece necesario, tras de lo dicho, que nos detengamos a analizar la realidad étnica del Ecuador, a través de su período republicano. Puede adelantarse ya, sin

---

(1) "Así, pues, en su primera faz, consistía la **encomienda** en la conversión de los indígenas en esclavos; en la segunda, designaba la percepción, por el encomendero, del tributo de cierto número de indios. (Contrato con el Rey). Pero el servicio personal, ya desglosado de la primitiva forma de encomienda, subsistió bajo el nombre de **mita**, para el campo, minas y obrajes".—Véase: Valdez de la Torre.—"Evolución de las comunidades de indígenas".—Pág. 124.

(2) No fueron ciertamente las diferencias étnicas, en sentido estricto los que impresionaron a los españoles, de los que por otro parte no podían darse cabal cuenta, porque, así como según dice Santa Cruz, no fueron lingüistas, tampoco fueron etnólogos. Lo que hacía peso ante el criterio español era que las indias tuviesen muchos mujeres, que no se disputasen la propiedad privada de la tierra, y, sobre todo, que no fuesen cristianos y adorasen al Sol. Y esta es la que decidió. Sin embargo, la raza indígena como tal se halló dotada de excelentes caracteres antropológicos, y, dentro de un sentido histórico, estuvo en camino de crear una cultura.

más, el concepto, tantas veces repetido, de que, no obstante la nueva etapa histórico, la realidad empírica de nuestro país siguió ofreciendo los mismos caracteres que en la época colonial.

Así, pues, acaso esté más de acuerdo con la índole y naturaleza de este párrafo, hacer en él una digresión bastante rápida sobre las condiciones materiales relativas a la masa de población ecuatoriana, existentes en la realidad, al tiempa de introducirse las nuevas instituciones republicanas, lo cual históricamente se conoce bajo el nombre de Independencia. En otros términos, queremos circunscribirnas dentra del ángulo trazada por la problemática siguiente: ¿eran tales los condiciones objetivos externas de la sociedad ecuatariana de entonces, que permitiesen la realización de la obro de la emancipación de España como obra realmente còlectiva?

Yo sobemos que se puede orgüir, camo primera cuestión, que hoy que empezar por establecer lo suficiente diferencioción entre lo que puede reputarse obra colectiva verdadera, y obro, no diremos individualista, porque tal término no entraña fielmente la ideo que se quiere expresar, sino, más bien, **heróica,** o, dentro de un sentida más preciso, obra aristocrático, en una como contraposición a lo que puede denominarse con notoria propiedad obra democrática.

Por condiciones materiales, entendemos, de modo principal, los relativos o la estructuración económica de la sociedad toda vez que, dígase lo que se quiera, no cabe desconocer que ésto se hallo regida fundamentalmente par el sistema de economía dominante en un momento dado de su evolución. Ahara bien, si inquirimos por la caracterización de aquel sistema, frente al caso concreta de la saciedad ecuatoriana, al momento de su emancipación, parece incontrovertible que tal sistema era de tipo feudalaide. Tenemos que convenir en que el régimen implantada en la colonia no era estrictamente feudal, —sobre tado, si para

ello tomamos como modelo el sistema de la feudalidad europea—, pues no cabe negar la falta o ausencia de determinados elementos o factores propios de tal régimen. Pero también es cierto que existen dos razones poderosas, a más de las que podría suministrarnos el examen del sistema económico social en sí considerado, que nos inducen o conjeturar que el coloniaje español fué un régimen feudolizante o, como le hemos llamado arriba, feudaloide.

Según hemos reconocido, ya desde antes del dominio español, el régimen del Imperio incaico posiblemente iba a sufrir uno transformación que había de engendrar un sistema feudal. Efectivamente, juzgamos que, incluso de no haber llegado el español, el nuevo Imperio o Bajo Imperio incaico, hubiera arribado pronto a una organización económico-social feudal. Por consiguiente, podemos decir que en la misma realidad americana se daban ya ciertos elementos que harían más viable el régimen social del porvenir.

La otra de las razones es más incontestable. Como con razón observa Letourneau, "la feudalidad es casi siempre hija de la conquista". . . . . (1); es decir, origínase, como "dominación del hombre sobre el hombre", tan pronto como un grupo o roza nuevo subyuga a un pueblo. A esto podemos añadir que una semejante organización es inevitable, y adquiere caracteres de más violencia y opresión, siempre que entre los dominadores y sus vencidos existe una diferencia harto notable, como nos puede demostrar, pongamos por caso, lo sucedido en la India primitiva después de la conquista de los arios.

Si, ahora, recordamos tanto las diferencias existentes entre nuestros aborígenes y sus vencedores, como las grandes opresiones de que estos dieron buenas y frecuentes prue-

(1) Véase Ob. citada.—Pág. 461.

basen su trato con aquellos, fácil nos es concluír que forzosamente, como prolongación de la conquista, había de originarse un régimen, si no feudal, al menos feudaloide, como en efecto se produjo.

En este punto se plantea la cuestión siguiente: ¿A qué pudo deberse, entre varios factores que sin duda contribuyeron a ello, el que el régimen colonial no se caracterizase realmente como de tipo feudal? Porque, volvemos a repetirlo, —y somos los primeros en reconocerlo—, tal régimen no puede en modo alguno ser llamado con toda propiedad régimen feudal (1). Entre los factores que, sin duda, no

---

(1) En consecuencia, sean éstas el punto y el momento de desechar, una vez por todas, aquella literatura sentimental del colonaje, que, procediendo en sus investigaciones de una manera harto apurada, llega a afirmar con toda rotundidad que nuestro sistema económico-social (de la conquista acá) es característicamente feudal. No podemos admitir tal afirmación. No hay ni ha habido feudalismo en nuestra realidad material, si bien es cierto que una que otra determinada apariencia feudalizante puede inducir a los observadores a creer tal cosa. Lo que ha habido y existe aún es un régimen económico-social de tipo **esclavista**, como el que solía darse en los estados-ciudades de la antigua Grecia, pese a las avanzadas reformas democráticas de que podemos y solemos jactarnos. Es que padecemos de la misma ilusión óptica de que padecían los antiguos democracias griegas. También como ellas, que, no alcanzando a divisar la inmensa masa de esclavos ubicada en una zona, llamémosla de penumbra, si no de sombra, juzgábanse a sí mismos como democracias perfectas; del mismo modo nosotros creemos —o fingimos creer— que vivimos en un régimen democrático e igualitario perfecto, sin tomarnos la molestia de dirigir nuestro visto hacia lo masa indígena.

No es, pues, salir por los fueros de las indias —como generalmente se cree—/ llamar feudal, sin más, a nuestro sistema económico (colonial-republicano) y protestar contra ello, sino, más bien, agravar la situación, porque, por encima de todo, si así lo fuera, materialista - dialécticamente considerada el cosa, estaríamos de un modo indirecto contribuyendo a la justificación actual e histórica (a través de nuestro historio, a partir de la conquista), de la institución de la propiedad privada, y, por ende, justificando históricamente el mantenimiento del mismo orden de cosas —el sistema económico pseudo-feudal—, que se pretende combatir. Pues, efectivamente, si una economía feudal se caracteriza porque dentro de ella "la propiedad sobre lo producido —según dice Engels—, descanso **sobre el trabajo propio**", y si nuestra

permitieron el desarrollo de un verdadero régimen **feudal**, a raíz de la dominación castellana, creemos que deben ser tenidos en cuenta, por una parte, el momento histórico en que los españoles llegaban a América y, por otra, el gobierno monárquico, de tipo absolutista, que por entonces regía los destinos de España.

Respecto a lo primero conviene recordar que cuando los españoles llegaron a tierra americana, España, que desde luego no había sentido el feudalismo con tanta intensidad como Francia o Alemania, traspasaba ya la época correspondiente a dicho régimen, iniciándose para ella la subsecuente etapa económica, principalmente comercial. Parece que en aquel tiempo las riquezas estaban ya constituídas por el dinero, mas no por las tierras, pudiendo observarse que en tanto que éstas se hallaban abandonadas (ora por las continuas y sucesivas guerras, ora por el carácter y temperamento de los mismos españoles), aquel se concentraba en manos de elementos poco aristocráticos y territoriales y hasta puede decirse que en manos de judíos y extranjeros. No eran, después de todo, móviles sólo religiosos los que impulsaban a la monarquía a la persecución de los judíos.

No se crea, sin embargo, que la organización social de la España medioevol había distado mucho de caracterizarse como feudal. Bastaría, al efecto, transcribir lo que nos dice Mayer: "De lo expuesto resulta que igual que en toda

---

economío ha sido y es feudal, —ya se ve sin más, por lo mismo que acabamos de transcribir que no lo es, pues, en nuestra economía, la propiedad descansa sobre el **trabajo ajeno** (menos en el sentido capitalista, que en el esclavista de la frase)—, quiere decir que la propiedad privada, —institución correspondiente a una economía feudal y, por tanto, históricamente legitimada—, se hallaría legitimada históricamente en nuestra sociedad, y, por consiguiente, también toda la secuela de abusos y opresiones que ella entraña, a la que por lo mismo haríamos mal en combatirla. (Véase: Stammler, Marx, etc.).

Europa, se formó en la Península una **capa superior** caracterizada por el **servicio militar** a caballo y **estar exenta** de impuestos. Se ingresa en ella, por la posesión de un determinado patrimonio (equivalente a la propiedad de los curiales romanos) y que obliga al sostenimiento del **caballo:** (infanzones, hidalgos; nóbiles, generosi, etc.) A menudo los miembros de la capa superior son propietarios territoriales, en oposición a los labradores que trabajan **personalmente"** (1). Lo que había sucedido es que, acaso obedeciendo a características raciales y geográficas propias de España, el feudalismo, allí, se había caracterizado como urbano y municipalista. "Tres clases de categorías —nos dice el mismo Mayer— existían entre los habitantes urbanos: a) **cives, burguenses,** (propietarios territoriales); b) **mercatores** (comerciantes) burguenses; y c) **menestrales** (artesanos)" (2). Después de estas clases, venía, como es natural, la de los **villanos** (labradores), generalmente sujetos o dependencia personal, unos exclusivamente jurídica, otros, los más, jurídica y económica a la vez, o sea, lo perfecta dependencia feudal.

En cuanto a lo segundo, todo el mundo sabe que, debido o lo larga campaña de unificación española emprendida por los reyes católicos (recuérdese que en el mismo año en que se descubrió América se dió cima a la unificación con la toma de Granada), por la época de la conquista de América, España presentaba el cuadro de una monarquía centralizada y absoluta, como presentarían, mucho más tarde, los otros países europeos. Sucede, empero, que cuando en un país lo monarquía aumenta su poder y su prestigio, decrecen los de los demás clases, no menos de las in-

---

(1) Véase Vol. I, pág. 76, "Historia de las Instituciones políticas de España, etc".

(2) Véase: id. id.—pág. 264.

feriores, si los tienen algunos, que de la aristocracia, acabando por ser el rey o monarca el supremo señor y todos los súbditos, incluso los nobles, sus "vasallos e criados". Dentro de una realidad semejante, cuya correspondiente justificación teórica la constituye una teoría patrimonial-absolutista del Estado, es difícil encontrar muestras vivas de feudalismo, por mucho que en el fondo persistiese más de uno de sus rasgas característicos. Pues, por sobre lo dicha, no hay que olvidar que el régimen feudal quedó definitivamente superado, tanto en España como en los demás países, mucho más tarde de lo que o primera vista puede parecer.

Ahara bien, o más de estos elementas, debió también contribuír a que el régimen colonial en América no fuese típicamente feudal la singular circunstancia de que entre el vencedor y el vencido mediaba un distanciamiento bastante apreciable, por cuyo motivo volvíase dificultoso todo acercamiento; y si recordamos, a este propósito, que el régimen feudal cuenta entre sus caracteres peculiares la **devoción** personal (llegando hasta lo misma entrega de la vida, en acción de armas, por su jefe o señor), devoción que, pues es un sentimiento, un lazo afectivo, ha de hallarse respaldado, a más de por una vinculación económico-territorial, por cierta vinculación de simpatía, la misma que sólo puede darse sobre ciertos similitudes aunque no sean profundas ni esenciales, ya podemos comprender por qué nuestro régimen colonial, si feudaloide en cuanto o ciertas formas aparentes, no fué empero típicamente feudal, sino, antes bien, esclavista, en cuanto a lo trama económico-agrario de su organización social.

Sería probablemente superfluo que siguiéramos detenidamente el curso de lo organización de lo propiedad territorial, posterior a la conquista español. A fin de resumir y, no obstante, trozar un cuadro fiel, nos bastará indicar que, tras del despojo inevitable de las tierras, éstas fueron repartidos entre pocas manos, dando ocasión de esta

manera a que apareciesen las grandes **haciendas,** los latifundios, existentes incluso en la realidad presente. Pero no fué sólo esto. Al igual que las tierras, fueron también repartidos los indios, como esclavos, objetos de dominio, por lo que, con sobra de justicia, dice Valdez de la Torre: **"El servicio personal,** creada por los primitivos conquistadares, sometió los indígenas al trabajo forzoso en el cultivo de los campos, junto con el servicio doméstico, la construcción de edificios, lo explotación minera, y, en general, en toda clase de faenas para el beneficio exclusivo de los daminadares, quienes se repartieron los naturales, como si se tratase de una especie de semovientes" (1). Y no paró en esto tampoco, porque el derecho de los hacendados sobre sus indios alcanzaba hasta la último generación. Oigamos al mismo autor peruano: "El desconocimiento —afirma— de la personalidad indígena par los hacendados, llevó a éstos al extremo de usufructuar no sólo la vida de sus yanaconas, sino la de sus descendientes, que permanecían en la misma condición de adherencia al suelo, convertidos en **serviterræ.** El hacendado adquiría, pues, a guisa de accesión natural, derechos sobre los descendientes del yanacona, a semejanza del tenido sabre las crías del ganada. Quedaron así los indios convertidos en un capital inmueble" (2).

---

(1) Véase: Carlos Valdez de la Torre.—"Evalución de las Comunidades de indígenas".—Pág. 132.

(2) Véase: Valdez de la Torre.—Pág. 133.—Además, dicha autor apunta: "El yanaconazgo no constituia legitimamente un vincula contractual entre el indigena y el hacendada. Era nula **ipsojure** . . . . . Aún siendo válida el pacta, resultaba falta de garantias; pues, el hacendada tenia a su arbitria al yanacana, na llegando hasta la hacienda la tutela virreinaticia. Prescindienda de la crueldad del trata dada al indigena, basta reparar en el sistema de cuentas usada por las hacendados para resaltar la burla de los leyes pratectaras, sienda tal la explatación sabre los mitayos, que cada año resultaban adeudanda más que el anteriar, la que originaba .esclavitud perpetua".—Ob. cit.—Pág. 137.

Estas condiciones objetivos, que constituían lo real estructuración de la sociedad colonial —y que acaso constituyen incluso ahora mismo, lo que justamente ha inducido a un autor contemporáneo a llamar "espina dorsal", del país a la minoría dominante usufructuaria de la situación— no habían sufrido alteración alguna durante los tres siglos de dominación española, pudiendo anotarse, más bien, que al finalizar ésta, aquella minoría echaba de menos cierta libertad de movimientos que le permitiese manejar a su antojo a estas masas envilecidas, ya que no dejaba de causarle alguna perturbación el hecho de su dependencia de la Metrópoli española.

Como una conclusión general, parece, pues, bastante lógico suponer, que, siendo tales las condiciones naturales de la realidad social ecuatoriana de las postrimerías de la colonia, y habida cuenta, por otro lodo, de lo correspondencia, siempre comprobada, inexcusablemente existente entre aquellas y las formas ideales, (ideologías, doctrinos carrientes, aspiraciones, etc.) contemporáneas, era lógica e históricamente imposible (dialécticamente imposible) que sobre toles condiciones se erigiesen nuevos ideales de libertad, de igualdad, como los que, aunque imperfectamente, recibieron por obra de la emancipación forma tangible. Es, por consiguiente, parcial y subjetivista todo intento preconcebido de hacer aparecer a las masas de entonces coma participantes ideológicamente, ni acoso sentimentalmente, en la empresa dē la Independencia, la que, de acuerdo can lo dicho, resulta ser obro, antes que democrático y multitudinario, aristocrática y hasta diríamos autocrática, pues, sin los grandes jefes o caudillos, parece a simple vista inconcebible que hubiese podido realizarse tal empresa. Y esto lo mismo en el extremo norte que en el extremo sur de Sudamérica, (también en lo Argentino, contra lo aseverado par Romos Mejía, prevalece el elemento personal del caudillo; en efecto, si San Martín no fué un Bolívar, poca le faltó para serlo), es decir, en todos nuestros países, so-

ciológicamente comprensibles dentro de una misma categoría cultural. Y si se nos presenta, como contrapartida, el hecha de que en ese entonces, jugaban impartante rol sociológico, ora la difusión de las doctrinas racianalistas y democráticas del Sigla XVIII (derechos del hambre y del ciudadano, etc.), ara el ejempla concreta de la Revalución Francesa y en especial de la Independencia Norteamericano; oro, en fin, tendencias políticos derivadas de cierta filosofía inglesa de última hora, hemas de responder que tado ello ejercía influencia, es verdad, pero tan sólo de un mado periférico, y eso dentra de un sectar reducido de la aristacracia. Sólo de mada excepcianal pudieran surgir de entre los demás clases, individuas que, siendo originoriamente obscuras y pobres, llegaron, en mérito par cierta de sus diligentes esfuerzos, a alcanzar alto relieve intelectual y aún científica a través del períoda calanial (1).

Es preciso confesar con toda lealtad que las candiciones abjetivas dados al tiempo de la Independencia eran tales que lo pequeña masa de los ciudades (ya que la gran masa rústico e indígena yacía inconmavible), sóla padía ser mavida al impulsa de elementos místicas y hacia la cansecución de místicas finalidades, na ejerciendo sabre ellos ningún influja tearía alguna sabre el gobierna temparal. Y si a este propósito, hacemos valer el método históricacamparativa cultural, que establece un sistema de **correspondencias** entre las diversas períadas históricas de las diversas pueblos, parece más que lícita afirmar que el **sto-**

(1) Tal sucedió, por ejemplo, con uno de los hombres de quienes más orgullosa se encuentro lo tierra ecuatoriana, varón de extraordinarios merecimientos, cuyo figura va siendo día a día puesta más en alto y mejor conocida, hombre que en la densidad tenebrosa de su tiempo representa la primera luz de un nuevo día, no sólo para el pueblo ecuatariano, sina también para lo América, por lo que con justicia, puesta a igual nivel que Nariño y Miranda, ha sida calificado de precursor: Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo.

tus cultural objetivo de la realidad americana colonial, halla su correspondiente, más o menos, en el período histórico europeo de las Cruzadas. Tanto así que, precisamente, quienes pretendieran, a modo de objeción, argüir en favor de la tesis contraria, aludiendo al hecho históricamente cierto de que fué la masa, fueron las masas, muy en especial la masa mestiza, las que combatieron como soldados en las lides de la Independencia, si no con pericia, al menos con innegable valentía, no harían otra cosa que coadyuvar a la comprobación de nuestro aserto; pues, también las tropas de los cruzados, reclutadas entre gentes de toda condición, peleaban con denuedo inusitado contra los infieles y los turcos, aunque más no sea que por el acicate de las **indulgencias.** Que, a no mediar cierta pugna entre el clero criollo y el mestizo con el clero peninsular y noble (Véase González Suórez), no hubiese aquel patrocinado y, en cierta manera, intervenido en la realización de la campaña, y habríamos podido observar entonces, sin acaso, la adversa suerte que hubiesen corrido los esfuerzos de los Libertadores. Esto no ha de conducirnos, por cierto, a creer que el clero haya sido el **factotum** de la Independencia, ni menos a juzgar que su innegable intervención haya tenido la mira de alcanzar la transformación política por el valor ideológico de las nuevas teorías estatales. Nada de eso. Su afán emancipador tenía más secretos, pero disímiles, resortes. Era que, ante todo, el clero mestizo, siempre subordinado durante la Colonia al elemento clerical de la Metrópoli, ansiaba gozar de ciertas prerrogativas (priorazgos, dignidades, etc.) que se le negaban, no por otra razón que la de su mestizaje o bajo origen; así, pues, al intervenir los curas en el empeño de liberación, lo hicieron en verdad menos como miembros de la Comunidad Eclesiástica, que como simples hijos de la América mestiza. Pero esto dió gran valor a la obra ante los ojos de nuestros nuevos cruzados, quienes, para dirigir su vida y para realizar sus acciones, no tenían más norma que la norma católica del clero, no

tanto comprendida ni sentida por aquellos, cuanto objetivamente impuesta por éste, en cuanto práctica ritual.

Es así cómo, a causa de lo dicho, la Independencia de nuestros pueblos fué una empresa que, al igual de las Cruzadas, tuvo tintes de religioso misticismo, no menos por la convicción profunda de sus héroes y caudillos de que realizaban una misión providencial, (recuérdese el caso de Bolívar) como por la mística intuición de este carácter, sentida par aquellos otros héroes, también, pero de la masa anónima.

Finalmente, en nuestra Independencia, como en las Cruzadas —y esto, si no fuero mera imagen poética, contribuiría también a confirmar la correspondencia señalada entre ambos movimientos—, un destino adverso parece conducir o los alucinadas turbos que los realizan a una mayor lejanía de sus propósitos, precisamente cuando y cuánto más cerca creen estor de cumplirlos, como si siempre se sintiesen atraídas por un espejismo fascinante. Y, de esta suerte, mientras en las Cruzadas, tras de tantos combates y de tontos esfuerzos, a la larga el sepulcro de Cristo —cuya liberación era el objetivo místico final del movimiento—, hubo de quedar siempre en poder del infiel; así también, en nuestra Independencia, a pesar de los trágicos luchas empeñados por lo Libertad —objetivo central, místicamente ambicionado también, por nuestras multitudes oprimidas— ésta hubo de quedar, apenas conquistado, ahogada en los duras mallas de lo inmutable e inmutoda realidad social, como si este hecho quisiese efectivamente comprobar que también de la libertad puede decirse lo que de la igualdad afirma Hauriou, (1), esto es, que no es sino un "infinito matemático", olgo o lo que siempre se tiende, pero que no se alcanza jamás.

---

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 40.

CAPITULO II

EL ECUADOR COMO FORMA RELIGIOSA: IGLESIA

Ensayo de una investigación sistemático-formal

(F o r m a)

A primera vista puede parecer extraño que tratemos de realizar una investigación del conjunto social ecuatoriano, a través de un velo de iglesia, justamente bajo la **forma** de Iglesia. Mas, como quiera que dentro de toda realidad social es posible aprehender a ésta, desde diversas categorías formales, se infiere la licitud del examen a través de la forma religiosa; ya que ésta, como las demás formas sociales, contienen y abarcan la misma realidad social, que, a pesar de ser una en sí, aparece diversa, es verdad, en cuanto contenido de cada una de las formas sociales. Si, como en la primera parte de este estudio se ha afirmado, cada forma social es un **"sistema"** de relaciones, y si, de otro lado, éstas engendran siempre procesos que constituyen un elemento sociológico constante, hemos de poder comprender por qué, dada la constancia de los procesos, la

forma social y las relaciones, en cambio, son siempre elementos variables.

Así, pues, también en la realidad ecuatoriano es posible aplicar estos principios, todo vez que por su validez científica generalmente aceptada, pretenden servir para la apreciación e investigación metódicas de cualquiera realidad social. En tal virtud es, en consecuencia, no sólo permitido, sino técnicamente prescrito el estudio de nuestra realidad, ora considerándola, desde el plano de los relaciones religiosas, como el contenido de lo formo social, comunmente conocida bajo el nombre de Iglesia; ora, en el plano de las relaciones jurídico-políticos, en cuanto contenido de la forma estatal; ora, finalmente, desde el plano de las relaciones culturales, en su calidad de contenido de la forma nacional.

La realidad social, no cabe duda, es múltiple, variada, desordenada y tumultuosa, no menos que la realidad de la naturaleza; y del mismo modo que, merced a los conceptos científicos condensados en leyes naturales, en especial la de causalidad, se hace posible poner orden y comprender la naturaleza, en cuanto objeto de investigación; así también, gracias a las categorías conceptuales desprendidas de las leyes sociales, es hacedero aprehender una realidad empírica humana, como un orden unitario cerrado y autónomo. Y, puesto que al verificarse tal operación lo realidad se nos aparece únicamente a través de los formas sociales, entre las cuales descuellan la Iglesia, el Estado y la Noción, bien está que, al investigar la realidad ecuatoriana, desde una posición, ya no empírico-descriptiva, sino analítico-formal, lo hagamos a través de sus formas y, precisamente, en el orden indicado: Iglesia, Estado, Nación.

Si el proceso o procesos sociales de relación son un elemento invariable, quiere decir que la diversidad de las formas sociales, sólo puede ser claramente percibida, ora si se atiende o la formo una vez dada en la realidad social, oro a las relaciones generatrices de cada una de las for-

mas. Pero si recordamos, en este momento, que las formas, en definitiva, se resuelven en las relaciones, parece lógico inferir que, por lo tanto, son las relaciones en sí mismas las que pueden proporcionarnos el criterio diferencial formal. Las relaciones, objetivas en sí mismas, se resuelven, en la subjetividad de los individuos que entran en ellas, por lo que, en último término, puede decirse que una relación social entraña la idea de subjetividad. Ahora bien, si la relación implica también subjetividad, quiere decir que hay que tomar en cuenta su representación psíquica subjetiva, la cual gozará de muy diversa validez, según "el sentimiento de su diverso duración" (1).

Podría, ahora, establecerse, tomadas los relaciones sistemáticamente, esto es, como formas sociales, uno relación entre ese "sentimiento de lo diversa duración" y lo **distancia** (representación psíquica de la distancio) o la que se encuentra ubicado el sujeto respecto de una formo dada, pudiendo entonces afirmarse que o mayor distancia (a una representación psíquica de mayor distancia) —entendiendo esto como una débil representación psíquica de la forma misma— corresponde un sentido de menor duración y viceversa. En esto justamente —y no en ninguna vinculación biológica, que sin duda obra también— radica todo lo fuerza de las relaciones familiares, que han sido y son tenidas siempre como los más próximos y las más perdurables.

Precisamente por esto, el haber infundido en los miembros de lo comunidad religioso el sentimiento de que las relaciones que les ligan son ton duraderos que traspasan los límites de esta vida, por lo que casi se las puede llomor eternos, constituye, sin dudo alguno, el mérito de todas los iglesias, en especial de la católico, y el secreto resorte de su poderío ingente.

---

(1) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 110.

Lo esencial de la forma religiosa, consiste, pues, en que despierta en el ánimo de quienes se encuentran a ella subordinados, el sentimiento de una duración perpetua; y ya que, por otro aspecto, toda religión, por naturaleza, tiende a poner en juego y pone de hecho toda la profunda emocionalidad de las gentes, dedúcese cuán *decisiva* habrá de ser la representación que éstas se hagan de *aquella*.

Ha de verse ya con toda claridad, por lo que llevamos dicho, que el sentido en que tomamos en este párrafo el concepto de iglesia, es un sentido puramente sociológico y, dentro de este campo, considerándolo como formo histórico-social precisa. Desde una tal posición analítica, sólo dos grandes períodos históricos cuentan paro el caso de un examen de la realidad social ecuatoriana en cuanto comunidad de hombres enlazados por un mismo sistema de creencias y sentimientos religiosos: un período, que pudiéramos llamar **primitivo**, que corresponde a todo el mundo indígena precolombino, y otro, correspondiente o todo el mundo posterior a la conquista española, que acaso estaría bien denominarlo **secundario.** Cada uno de estos períodos, aunque esencialmente admite lo reducción a ciertas cualidades comunes superiores, logra caracterizarse de modo diverso en un plano de consideraciones histórico-sociales. El primer período es período de religión primitiva, diríamos natural, lo que se manifiesta de una manera patética en el hecho de que el sistema religioso es fundamentalmente único, la comunidad de los fieles aparece articulada de modo unitario y, en suma, no surgen en su seno gérmenes negativos y de destrucción (disidentes, herejes, etc.); el segundo período, en cambio, señálase porque su sistema religioso aparece diversificado, la comunidad carece de lo articulación unificada, y laten en su entraña los factores negativos, dotados de mayor o menor poder disolvente.

Esta sinopsis, por otra parte, no sólo puede referirse al coso concretamente analizado, sino que tiene validez incluso en un campo general, comprensivo de todas los for-

mas religiosas. Podría afirmarse, casi de un modo categórico, que toda comunidad religiosa ha de pasar por los dos momentos apuntados, así como que un pueblo dado no puede menos que hallarse bajo una de las dos constelaciones histórico-sociales, inherentes al desenvolvimiento efectivo de toda religión.

Necesitamos, en este momento, hacer dos aclaraciones a propósito de los dos períodos señalados para nuestra comunidad religiosa, tanto para precisar lo antecedentemente expuesto como para precavernos de posibles objeciones. Respecto al primer período, cabe hacer notar que ya al tiempo de la venida de los españoles, incluso antes de su contacto con el mundo indígena, empezaban en éste a germinar los elementos disolventes, patentizándose este hecho justamente en un quebrantamiento de la unidad moral del Imperio (quiebra del mito solar, probablemente para dar paso a nuevas divinidades y a nuevos modos de religión; en el terreno de los hechos, guerras intestinas, sublevaciones), el cual, como se ha dejado sentado en el anterior capítulo, estaba entonces en el momento crítico del tránsito a un nuevo status cultural, que no se hubiera manifestado menos en política que en religión.

Por lo que atañe al segundo período, es igualmente preciso advertir que la disolución experimentada por la Comunidad Religiosa ecuatoriana es tanto más poderosa e inevitable cuanto que, sobre los factores objetivos disolventes, por sí mismos aparecidos en el seno de la realidad religiosa precolombina, se han superpuesto factores no menos disolventes, derivados de la realidad religiosa del conquistador, cuyo mundo, por su cuenta, venía también padeciendo ya desde atrás una innegable crisis de índole religiosa.

Por último, situándonos de nuevo en un plano general, hemos de corroborar nuestros asertos, indicando que, como una consecuencia de todo conquisto, cuando el mundo religioso del conquistador —al que trata de subordinar

al conquistado— no se halla unificado, casi siempre se observa que el único punto real en el que se interfieren uno y otro es solamente el de las ceremonias y prácticas rituales, de las que se hacen mutuos **empréstitos,** hecho que, como toda interferencia, provoco, en el campo esencial de la viva religión, una disminución sensible de su recóndita fuerza primordial.

•

"La esencia de la religión se expresa con igual plenitud, aunque con lenguaje diferente y en grado diverso de evolución, en dos formas sociológicas: según la primera, la comunidad religiosa significa, al mismo tiempo, comunidad en otros intereses esenciales; según la otra, la religión está libre de toda solidaridad con cuanto no sea religión" (1). Son estas palabras del ilustre sociólogo alemán, que encierran una verdad incuestionable, las que nos sirven de modo admirable para comprender las características especiales que asume la comunidad religiosa ecuatoriana, según que la contemplemos dentro del primer período histórico o dentro del segundo.

Efectivamente, si examinamos la realidad histórico-empírica de la comunidad ecuatoriana, en el período precolombino, considerándola como Iglesia, nos ha de ser posible descubrir ciertos rasgos que, al mismo tiempo que la acreditan como forma religiosa unificada y plena, nos la presentan con aquel carácter apuntado por Simmel.

Parece que no hay necesidad de minucioso análisis

(1) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 133.

para darnos cuenta de que el Imperio Incaico resulta ser, tanto cama esto, una auténtica iglesia, puesto que el mito solar, fundamento última de la dinastía imperial y, por lo misma, justificación de su pader autacrático, era también y sin dudo can más vigor, piedra angular del edificia religioso incaico (1). Parece, además, que el culta solar ero por entances la religión más uniformemente practicada y creída par los pueblos de casi tada el cantinente, al menos de esta parte de él, lo que nos induce a ratificar aquella afirmación de que el hemisferio sudamericana pre-colombino puede ser comprendido, desde esta posición, como subordinado a un mismo gran círcula de cultura (2).

Ahora bien, en casos como éste, la religión, en verdad, es el elemento cultural que preside y subordina a todos los demás, por lo cual precisamente hasta las funcianes más triviales han de revestirse de un aire religiosa (3). Es camo si la forma religioso, la iglesia, fuese la verdadera última instancia a la que, más o menas, hay que referirlo todo. Y no se crea que para el robustecimienta de ideas semejantes contribuya eficazmente propósito alguno de miras ultraterrenales, pues que el miembro de tales comunida-

(1) Es forzoso que nos refiramos ejemplarmente al imperia, como momento histórico inmediatamente anterior a la conquista, ora porque en él se aprecia mejor el objeto de nuestra investigación, ora porque, de otro lodo, también nuestros tribus aborígenes pre-incaicas, por ejemplo, hallábanse religiosamente articulados de modo semejante, sin que exista otra diferencia que la que va de un grado a otro dentro de una misma escala. En cuanto a la efectividad y o lo extensión del mito del sol, al tiempo de la canquista espoñolo, existe ya abundante y uniforme literatura.—Véase: González Suárez, Las Cronistas de Indias, Jijón, Latchom, Valdez de la Torre, Copdevila, Bonilla y San Martín, Joromillo Alvarado, etc.

(2) V. Schmidt.—Ob. cit.—Pág. 306.

(3) Como pruebo de ella, basta recordar que todos los actividades, hasta los más triviales, precisamente la siembro y lo cosecha, eran considerados al mismo tiempo como uno obligación sagrada, uno fiesto y un rito religiaso.

des religiosas quiere, por paradógico que ello pueda ser, hacer de la religión algo mundano y temporal, y, por ende, de utilidad real e inmediata. En comunidades religiosas así articuladas apenas si escapa a la órbita de la religión algún aspecto de la vida del individuo. La comunidad total aparece regulada **sub ordine** religioso, haciéndose palpable este carácter ya en la índole sagrada de los preceptos jurídicos (Sumner Maine); ya en el reconocimiento de la divinidad de origen pretendida por el jefe, razón por la cual se le presta incondicionado vasallaje; ya, en fin, en el sentimiento, más que conciencia, experimentado por los individuos, de que su calidad esencial es la de ser **miembros** de la comunidad religiosa.

Dentro de la comunidad religiosa incaica, si la hemos de considerar a justo título como forma sociológica especial, habrán de darse estas características, que la convertirán en comunidad totalitaria de intereses. Y, al efecto, basta recordar los datos de hecho que hemos dejado señalados en el capítulo anterior. No puede negarse, en realidad, que la comunidad indígena estaba, como todos los pueblos en los que predomina el **tejido** religioso (Hauriou), sometida a una regulación jurídica sagrada, que hacía necesaria la consideración de las rebeliones como verdadero atentado contra los dioses. En este sentido habla con razón Teodoro Wolf cuando dice: "Su religión y gobierno (los de los incas) eran el **Islam** de América, y ellos eran más que el profeta Mahoma, pues eran descendientes de Dios, eran dioses-hombres; desobedecer y ofender a ellos, era ofender a la deidad misma".

Tampoco puede negarse que el Inca, a la manera del Faraón egipcio, convicto o no de su origen divino, pero, en todo caso, aparecido con este prestigio ante sus súbditos, se convierte sin más, por un proceso sociológico infaltable en casi todos los pueblos, en el verdadero "centro articula-

do" del reino (1), en una especie de "símbolo colectivo", si no válido **per se,** válido por lo que representa (2). "No sólo era el Inca, dice, por eso, con singular exactitud De Greef, el órgano supremo de la dirección política general de la comunidad, sino que también asumía en su persona la actividad voluntaria y directriz de cada una de las funciones especiales de la vida colectiva; presidía a la circulación, a la distribución, al reparto, al consumo y a la producción de todas las utilidades económicas, regulaba las relaciones familiares, la enseñanza profesional, artística y científica; era la encarnación de la moral religiosa, el gran justiciero, el jefe militar; como el Sol, su antepasado, gobernaba, iluminaba y fecundaba la sociedad entera" (3).

La religión, que, como lo atestigua la historia, es un correlato del sistema económico dominante, es materia de una función, no sólo principal, sino también omnicomprensiva, dentro de las comunidades de este tipo, razón por la que su forma sociológico correspondiente implica, según frase de Simmel, "comunidad en otros intereses esenciales" (4).

Finalmente, no es posible negar que los súbditos del imperio tenían impreso en su ánimo con gran vivacidad el sentimiento de su calidad de hijos o vasallos del Sol, por encima de cualquier otro; y que su capacidad para los sacrificios (ora en altares propios, ora en extraños), así como su aguerrida beligerancia, eran debidas a la actuación constante de aquella místico creencia. Y como puede suceder, —aun cuando, es verdad, ello sería abandonar nues-

---

(1) Véase: Frank.—"América Hispana".—Pág. 33.

(2) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 121.

(3) Véase: De Greef, ob. cit.—Tomo II.—Pág. 65.

(4) A un tal excesivo desarrollo de la religión, se debe sin duda el que la economía comunal peruana, tuviese en cuenta, de modo predilecto las necesidades del sacerdocio y del culto, al asignar una parte de las tierras al Sol.

tra posición contemplativa— que no falten quienes, estableciendo juicios de valor, traten de condenar la religión indígena, tachándola de falsa, cruel y primitiva, nos adelantamos a expresar que la primitividad no entraña, sociológicamente hablando, una marcada inferioridad, pues, como Tarde sienta, "toda la diferencia entre la omnipotencia de las religiones bárbaras y la de las religiones civilizadas, es que la de las primeras se ejerce por el culto, equivalente formalista de la moral en su época, y la de las segundas por la moral, equivalente espiritualista del culto" (1).

Así, pues, lo dicho es suficiente para que afirmemos, sin vacilar, que la comunidad religiosa indígena, contemplada a través de un velo de Iglesia, ofrécese como forma histórico-real, de contenido empírico determinado, de donde se deduce que, en relación a ella, es perfectamente lícito hablar de iglesia, no menos y no más que respecto de todas las demás.

Ahora bien, si la función sociológica especial de toda iglesia es mantener la unidad de fines religiosos, los mismos que concretamente pueden variar al infinito, desde la protección para su caza, que impreca el salvaje nómada, hasta la eterna salvación del alma, que constituye la esencia de lo problemática religiosa del cristiano civilizado de nuestro tiempo, ha de aparecer yo de suyo con perfecto claridad que lo forma religiosa ecuatoriano pre-colombino, que cumplía fielmente su función, realizaba además en sí de modo pleno su especial tipo sociológico de iglesia, en cuanto forma social determinada.

Y si, pues, determinados creencias y prácticas, propias de aquello forma religiosa, parecen persistir, y realmente superviven, no sólo porque, siguiendo un principio

---

(1) Vease: Tarde, ob. cit.—Pág. 323.

sociológico verídico pueda afirmarse que laten en los estratos más hondos de la psicología mestiza de nuestros contemporáneos algunas reminiscencias de tales emociones místicos, sino principalmente porque existen, en abrumadora mayoría, representantes vivos de aquella antiguo comunidad religioso —pues, por mucho que consideremos a nuestros actuales indios diferentes de sus antepasados del tiempo de la conquista, apenas si, sociológicamente, les separo esa supuesta diferencio—, no abolido del todo todavía, cabe indudablemente apuntar la desapasionada observación de la posibilidad sociológica de uno oculta **pervivencia** del contenido religioso de aquello forma social pre-colombina.

●

Creemos necesario comenzar este parágrafo haciendo ciertas consideraciones no extrañas al tópico en cuestión. La Iglesia Católica, como toda iglesia, examinado del puro punto de vista sociológico, no deja de experimentar el cumplimiento de aquel principio conocido: Tras del período de unificación, en el que la comunidad religiosa es un todo articuladó, sobreviene un período de disolución, con la consecuente crisis religiosa, que ora puede ser definitiva, ora meramente de transición. Puede decirse que dicha Iglesia ha pasado ya por entrambos períodos y es posible que recomience el proceso. Y como por ser católica abarca y ha abarcado a gran porte de la humanidad, resulto que sus vicisitudes, sus crisis y la alternativa de los dos períodos en ella, han sido realmente sucesos de trascendencia casi universal.

El primer período de la Iglesia Católica fué bastante prolongado, pudiendo afirmarse que llegó hasta la época de los últimos Cruzadas; su segundo período se pone claramente de manifiesto ya desde el Renacimiento italiano

y, más tarde, por fin en la Reforma, pero su iniciación puede perfectamente remontarse a fecha tan temprana como el año 1300.

Y fué justamente durante el Siglo XV, el siglo en que el español llegó a América, cuando, por obra de los preludios de la Reforma, la unitaria articulación de la Iglesia católica se halló ya inobjetablemente quebrantada, (todo este proceso lo hemos examinado en la primera parte), confirmándose esto de la manera más dramática, por el hecho, insólito hasta entonces, de que los mismos fieles, hijos de ella desoyesen tranquilamente la voz de su Pastor, el Popo, autoridad máxima y eje central de lo Iglesia. Así, pues, el español, como hombre de su tiempo, como hijo de ese mundo, hubo de llegar con su religiosidad interior despedazado, tragedia que, por interés de ocultarlo, le inducía a poner el acento sobre las meras signaturas, pobres de vitalidad. Y si, juzgando por los apariencias, podría objetarse afirmando que fué precisamente España el pueblo que, en aquella hora de disolución, conservó intacta su religiosidad, podríamos nosotros, en cambio, replicar que, examinando el fondo de los hechos y de las cosas, vemos que el pueblo español, no menos que los otros, experimentó también el quebrantamiento religioso y la heterodoxia, con la diferencia de que, gracias a su caracterización psicológica especial, logró ocultar la vaciedad de espíritu tras el ritualismo formalista de los ceremonias y compensar su heterodoxia, precisamente persiguiéndola en los demás pueblos (1).

Pero, en fin, no es el español como pueblo el que nos interesa en este momento, sino la iglesia, traído por el español es cierto, como iglesia, esto es, como forma religiaso - social del conquistador. La Iglesia católica, al ser extendida a América, fuerza es decirlo, sufrió una innegable

(1) Véase: Fouillee.—Ob. cit.—Pág. 202.

relajación. No se crea que con esto aludimos al superficial fenómeno de la vida disipada de ciertos elementos eclesiásticos, ni a las intrigas y rencillas frecuentemente desarrolladas entre las autoridades y los subalternos de las comunidades religiosas, ni menos a las frágiles condescendencias de los mismos jerarcas episcopales para con virreyes, gobernadores, oidores, etc. Ponemos el acento, mirando el problema escuetamente, tan sólo sobre la transformación sufrida en suelo americano por la iglesia, como forma sociológica, es decir sobre la deformación esencial, que en cuanto organización social espiritual hubo de experimentar de manera inevitable.

Creemos tener algunos fundamentos para afirmar lo expuesto. Ante todo, conviene recordar la diferencia de posiciones espirituales de la iglesia, una y la misma según la ortodoxia canónica, ora se la contemple en Europa, ora en el nuevo continente. Mientras en Europa, tras de haber intentado vanamente ejercer una potestad suprema sobre la humanidad, se resignó al fin a guardar una posición menos católica es verdad, pero al menos independiente de las influencias de poder temporal, subsistiendo, en consecuencia, como formo social autonómico; en las nuevas tierras, gracias al patronato concedido por el Papa o lo monarquía española, lo Iglesia Católico se colocó de pronto bajo el tuteloje del poder civil, siquiera seo en cuanto se refería o su organización, ya que en cuanto a los dogmas, pretendía conservarse intacta. Y aun cuando es verdad que, en justificación de tales hechos, históricamente innegables, podría decirse que sólo valiéndose de un medio semejante era posible que la Iglesia extendiese su acción hasta estos pueblos, por lo que voluntariamente hubo de establecer esa delegación de poderes, no es menos cierto que el procedimiento en sí considerado implica, si no una patente contradicción a las doctrinos teóricamente defendidas con tonto ardor por la misma Iglesia, una admirable capacidad de adaptación a las circunstancios mudables de la historia,

tornándose de esta manera, menos en una institución espiritual, religiosa y eterna, que en un organismo político, temporal y vacilante. Acaso por lo que se acaba de expresar, pueda tener razón Nitti, cuando dice: "Si la Iglesia de Roma no puede mudar cuánto se refiere a las bases religiosas de su constitución, al haber de tener una influencia y obrar en los más lejanos países y en contacto con las formas políticas más diversas, no puede tener unidad de conducta, sino que actúa diversamente, en su interés político, con arreglo a las circunstancias" (1).

Todavía más, podemos convenir en que lo diferencia de posiciones de la Iglesia en Américo, no tenga una trascendencia efectiva en el plano meramente histórico. Pero en el terreno sociológico las cosas toman siempre un valor muy distinto. El que una formo social, cualquiera que ésto sea —y con mayor rozón si se trata de uno Iglesia— con uno función especialmente adscrita a ella, intransferible y válida en tanto en cuanto es desempeñada por la respectiva forma, invado el ámbito sociológico de formas enteramente extrañas o permita lo invasión del suyo propio (agravándose el hecho si la otra formo es el Estado), es algo que, sociológicamente, demuestra de por sí lo relajación de la forma social dada.

Desde otro aspecto, débese también advertir que la transformación de la Iglesia, en Américo no sólo se refirió a la forma, es decir a la organizoción eclesiástico en cuanto contextura formol, sino además, al contenido doctrinario, pues, fuera de uno que otro punto sobradamente conocido paro ser discutible, los más de ellos no dejaron de presentar cierto matiz de inseguridad, tanto más cuanto que ni los predicadores eran lo suficientemente versados para definir su doctrina, ni los oyentes se hollaban preparados

(1) Véase: Nitti.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 285.

para comprenderla, ni por lo mismo, creerla; y, puesto que, como sucede en toda conquista, la religión del conquistador no pudo verse libre de cierta contaminación, o causa del contacto con la del vencido, sobre todo en lo que respecto a las prácticas, —lo que podría probarse con sólo recordar las ceremonias religiosas que se realizaban durante la colonia, muchas de las cuales todavía perduran— aquella transformación, no por desapercibida menos cierta, constituyó en la realidad, un fenómeno más extendido y de más hondos alcances de lo que puede creerse comunmente.

Por fin, el vicio originario con que nacía la Iglesia en América, su dependencia en teoría más o menos limitada, y en la práctica ilimitada del poder monárquico civil, acarreaba como fatal prolongación el hecho censurable de su entera supeditación a las autoridades temporales, cuya ingerencia incluso en negocios de carácter espiritual no podía evitarse, y es probable que ni siquiera se hacía lo posible para evitarlo. El consorcio entre las dos potestades coloniales era, pues, feliz y dentro de él, a la iglesia se convertía en instrumento del poder civil, a éste en aliado de aquella, con la particularidad de que casi siempre la Iglesia, olvidando su función específica, —lo que constituyó en todas portes su lado flaco— sirvió como un organismo de conquista y dominación del indio, realmente admirable.

Las doctrinas de la Iglesia siempre tendieran a la consecución de posiciones ventajosas prácticas, y así, la doctrina de su supremacía respecto del poder temporal, luego reemplazada por la de separación de órbitas, —aunque, como vemos, en América se pasó a la del patronato— se traducía, en el terreno de la realidad, en un tenaz propósito de mantener ciertos privilegios, ciertas inmunidades, dentro del Estado, entre las cuales, es preciso recordarlo, sobresalían la inmunidad de las personas (exención de jurisdicción civil) y la inmunidad de los bienes (exención de impuestos); no había de, pues, faltorle a la Iglesia de la

colonia esta envidiable posición, aunque, para mantenerla, tuviese que abandonarse, en los demás aspectos, en manos de la autoridad civil (1).

Y como quiera que la existencia de estas prerrogativas, fueros jurisdiccionales e inmunidades es un rasgo de feudalidad, ora inminente, ora perviviente, ora en fin latente, parece pues, que hay una cierta razón para llamar a nuestro régimen feudaloide de la colonia, una feudalidod eclesiástica.

Todo cuanto ha sido expuesto nos permite ver sin ambigüedades la realidad de la transformación sobrevenida a la Iglesia, una vez trasplantada a América. Es posible que algunos rasgos no estén fielmente trazados; es posible, también, que otros hayan sido omitidos, pero en todo coso quedo como un hecho indubitable la transformación en referencia, tanto más grave cuanto que, en el mismo mundo eurapeo, la Iglesia hallábase bajo la negativa influencia de la Reforma protestante. Y es sugestivo observar, cómo la historia le depara a América el singular destino de recibir en sus playas, tanto a los hijos de la católica España, representantes de una Iglesia en ese entances combatiente y combatida, pero desarticulada, como a los de la vieja Inglaterro, nuevos fieles de una nueva iglesia, que se presentaba en el mundo con el extraño prestigio de ser una iglesia fiel a lo moral de Cristo.

Pero una Iglesia como lo católico, que llego o un nuevo pueblo en circunstancias tan críticas, y que, luego, en el nuevo ambiente ve que se agravan, parece la menos apro-

---

(1) No hay que olvidar, empero, que incluso el mismo poder civil de entonces era un poder de orígenes y fundamentación teocráticos, razón por la cual apenas si le parecía duro a la iglesia soportar su hegemonía. Después de todo, el mayor anhelo de la monarquía española no era otro que el de convertirse en el brazo secular de la Iglesia, o, mejor talvez, en la representante del señorío temporal de la cristiandad entera.

piada para realizar una **conversión** de los infieles, es decir, para prevalecer sobre la forma religioso-social de los aborígenes. Y esto es exactamente lo que los testimonios de la historia y las de la realidad actual, más convincentes todavía, nos revelan. La religión católica, ante los ojos de las indias, tanto ante los presentes como a los de sus antepasadas de hace cuatro siglos, se concretó y se concreta en unas cuantas fórmulas tangibles; y, lejos de ser creída para ser practicada, fué y es practicado, supersticiosamente desde luego, sin ser creída, ni menos admirada. Pero, como ya lo ha dicho Tarde, "muerta o viva", una religión que se impone, "no comienza por ser practicada, sino por ser creída" (1).

Así, pues, entendemos estar autorizados para deducir la siguiente conclusión: Si contemplamos la realidad histórico-empírica ecuatoriana, en cuanto contenido de una forma religioso - social, o sea como Iglesia, en su segundo período, se advierte que dicha realidad y, parejamente, la forma social correspondiente, aparecen desarticuladas, sin que pueda hablarse de unidad y vitalidad, ni rematamente. Y, sin duda, ello no expresa todavía la verdadera situación, porque, después de todo, no se trata solamente de la existencia de un cisma, o una separación de dos iglesias, —lo que, acaso, significaría más bien un beneficio, pues la dualidad produciría la tensión y toda tensión, más si es religioso, es salvadora, principalmente para los mismos elementos que la sostienen—, sino de la imposibilidad sociológica de comprender aquella realidad como contenido unificado de una forma social en plenitud, tal como logramos hacerlo, por ejemplo, en el caso de la comunidad indígena primitivo.

---

(1) Véase: Tarde.—Ob. cit.—Pág. 234.

Indudablemente, podría decirse que esa articulación unitaria, propia de las comunidades religiosas primitivas, no es dable en el coso de una religión civilizada, menos aún si atraviesa el segundo período de su desenvolvimiento como iglesia, lo cual encierra, en definitiva, un fondo de verdad, pues no cabe duda de que las relaciones religiosas —en las que puede descomponerse la respectiva formo social— no tienen igual caracterización en uno y otra coso, aunque esencialmente pueden ser reducibles a un mismo carácter fundamental. No es de olvidarse, empero, que, oro se trate de uno comunidad religiosa primario, cuya forma sociológica implica, según se ha expuesto, comunidad en otros intereses; ora se trote de una formo religioso más avanzado, en la que no tenga cabido nada de cuanto no sea religión, sólo un último dilema fundamental cabe plantearse: o la formo religioso, en cuanto forma sociológica, es válido intrínsecamente, se mantiene en equilibrio, es decir, vale como "sistema social", o, sencillamente, preséntase como una forma sociológico desequilibrado, esto es, como un sistema social en decadencia.

Y, desgraciadamente, en este plano, menos todavía que a través de las consideraciones precedentes, es posible afirmar que lo Iglesia católica —formo religioso capital en el segundo período de nuestra historia— tengo lo suficiente validez intrínseco, para caracterizarse sociológicamente como formo o sistema social invulnerable. Y como pudiera ser que se nos pido lo rozón estrictamente sociológica de tan decisiva afirmación, —supuesto que, en un momento dado de lo investigación es imprescindible desentenderse de todo contenido religioso-doctrinario, momento que ha llegado justamente—, nos odelontomos o satisfacer la demando, indicando como justificación racional de aquel aserto lo conclusión general a lo que nos ha conducido el breve examen anterior, o seo que, en la medido en que lo prueban los datos y hechos de la historia, lo Iglesia católica, no obstante —o acaso precisamente por eso— ser una

forma sociológica más alta y progresiva, cuya esencia teóricamente debiera cansistir en "estar libre de toda solidaridad con cuanta na sea religión", en la realidad ha actuada como si quisiese descender en categoría saciológico, implicanda camunidad en muchas atros intereses no religiasas, lo que ha determinado en élla esa tendencia a la realización de funciones ajenas a su naturaleza y, al misma tiempa, al mal desempeña de la suya peculiar.

O este es el **fatum** inevitable de tada religión civilizada y pragresivo, al que na ha padido escapar la católica, a, simplemente, la Iglesia católica —forma social camprensiva de la religión del misma nambre— se ha apartada notablemente, no ya sólo de sus fundamentas marales y dactrinarias, camo religión misma, sina, sociológicamente, de la esfera que le carrespondía y que le corresponde. Mas, en cualquier caso, queda canstante la desnaturalización; y si se recuerda, en este instante, cuanta se ha dicho acerca de las consecuencias que acarrea la defarmación de una forma sacial —y lo dijimos a propósito de la nación— apenas si quedará duda del peligro que entraña la canstelación bajo la cual se encuentra la Iglesia ecuatoriana.

Ahara bien, de ningún mada ha de creerse que el segunda período haya terminado can el régimen calanial, porque, así coma materialmente subsistió y subsiste, por encima de la independencia, la estructuración económica de la sociedad ecuatoriana calonial, así también subsistió y subsiste la ardenación religiasa de la misma. En economía y religión, elementas por atro lado harto candicianadas entre sí, el Ecuador substancialmente na ha variada desde cuando fué provincia colanial hasta nuestros días.

Históricamente, es cierto, se han producida algunas variaciones, notables muchas de ellas. Bastaría recordar, por lo que se refiere a la pasición espiritual y jurídica de la Iglesia católica, la sustitución del régimen del Patronata par el del Concordato (García Morena, 1862 - 1863); mas, sacialógicamente, la situación real y objetiva na ha cambia-

do, pues, ora bajo el Patronato, ora bajo el Concordato, ora, en fin, bajo el régimen de separación, (últimamente tenemos la vigencia del Modus Vivendi) la Iglesia no se ha detenido en su incontenible proceso de desnaturalización, sea convirtiéndose en un organismo político estatal, sea convirtiendo al Estado en un organismo subalterno respecto de ella, sea, por último, transformándose ella misma en un anti-Estado, en grupo o comunidad política en declarada oposición al Estado, al que lo combate con saña, renovando así, en pequeño, y con caracteres más tragicómicos que decididamente trágicos, la lucha medioeval de los dos Poderes.

La "unidad de fines religiosos", cuyo mantenimiento constituye la función específica de toda iglesia no puede ser alcanzada y sostenida, sino a costa de la absoluta renuncia de las empresas temporales, de donde se deduce que cuando una iglesia abandona o suplanta su función propia, por hábilmente que lo haga, atácase a sí mismo, produciéndose entonces, como efecto de una ley sociológica profunda, una multiplicidad casi infinita de fines, en apariencia religiosos, aunque, en el fondo, de otros órdenes, los cuales, al igual de lo que sucede en otros campos de lo actividad humana, se atropellon y engendran un caótico mundo, presidido por lo contradicción.

No parece sino que lo realidad religioso de la comunidad ecuatariana, en su segundo período, visto desde un ángulo formal, esto es, en cuanto contenido empírico-histórico de la formo sociológico que se denomino iglesia, sirviese para corroborar lo que antecede, pues han surgido y surgen dentro de ello aspiraciones y tendencias, menos auténtica que ambiguomente religiosas, que irrumpen contra toda posible unificación formal, porque, por naturaleza, tienden a la disolución. Desde un paganismo **catolicizante,** como el que domina entre los indios, hasta el catolicismo teatralizado de los sectores dominantes de la sociedad, pasando por el mixtificado cristianismo de las clases medias,

tan propenso a la exacerbación fanática, todas son corrientes contradictorias, que lejos de tender a dar unidad moral al mundo ecuatoriano, facilitando así la creación de uno alta cultura, marchan aceleradamente a aniquilarlo, como si ya no fuese de suyo suficiente la presencia de otros muchos factores negativos.

Así, pues, en estricto sentido, no podría decirse que exista una iglesia, en cuanto forma histórico-social en plenitud, correspondiente a la segunda etapa, por mucho que el afán interesado de ciertos elementos quiera hacernos ver lo contrario. Pero, como quiera que siempre es metódicamente necesario examinar la realidad religiosa de un pueblo, **sub specie Aeclessiae,** que es precisamente lo que hemos hecho, y como quiera que, por otro lado, ese ángulo analítico-formal contemplativo sólo podíamos hallarlo dentro de lo Iglesia católica, no puede menos de ponerse en evidencia que, a pesar de todas las imperfecciones y limitaciones sociológicas, aquella iglesia puede valer como una forma social de hecho utilizable para un conocimiento sistemático-formal de la realidad ecuatoriana. Por lo que, en último término, cabría afirmarse que la Iglesia católica ecuatoriana es una forma, internamente descompuesta es cierto, pero que guarda al menos la apariencia de una forma social. Y como puede admitirse que, en una esfera sociológica, las formas sociales ejercen cierta función complementaria, incluso cuando ya no cuentan como tales, he aquí que nos creemos respaldados por este principio general para insistir sobre lo aseverado.

Por último, parece lícito plantearse una cuestión que alcanza importancia enorme porque mira hacia el futuro: ¿Cuál va a ser nuestro sistema religioso-social del porvenir? Claro que no queremos sino enunciarla, pues toda respuesta pecaría de apresurada. Además, de intento rehuímos responder, porque podría dudarse de nuestra imparcial objetividad, ya que, sin quererlo, habrían de infiltrarse elementos puramente subjetivos en una apreciación que, aún de-

biendo ser necesariamente cierta, no lo sería a causa de ser anticipada. Sólo nos queda señalar dos hechos como premisas valederas para el futuro religioso ecuatoriano, y sin duda han de decidir en un momento dado del proceso sociológico especial: el uno es la imponderable capacidad mística del pueblo ecuatoriano, ora se lo considere desde el ángulo de su misticismo nativo, ora desde el de su misticismo españolizante; el otro es la no menos ilimitada capacidad de la Iglesia católica para auto - reformarse y para dar de sí nuevas iglesias, como si su definitiva y último virtud —y es, acaso, en este sentido cómo debe entenderse la eternidad de la Iglesia— consistiese precisamente en poder salvarse de ese modo, esto es, reformándose a sí misma, al tiempo justo en que la obra negativa de la deformación parece próxima a su término.

Si, pues, en el capítulo anterior, hemos hablado de uno correspondencia histórica entre nuestro período de la Independencia y el período europeo de las Cruzadas; y si, por otro lado, hemos reconocido cierta patente y obstinada tendencia de la actual Iglesia hacia su desnaturalización, —en este instante tenemos que referirnos, **pari passu**, o todo lo América española— ¿quién dejará de sospechar, siguiendo lo metódica de las correspondencias, que, ocaso, nuestro hemisferio esté no muy lejos de un movimiento en olgo semejante al movimiento de lo Reforma europeo?

La sospecho en sí, hay que confesarla, no es infundada, por alucinante que parezca. Podría tratarse de un movimiento, como la Reforma, en sus fuentes religioso, para luego convertirse en un movimiento racionalista; podría, talvez, alcanzar a instituír una iglesia, diversa de la actual, o reformarla a ésta justamente; podría, en fin, ser un movimiento de difusión rápida y fácil, extendiéndose al mismo mundo europeo. ¡Son tontos los posibilidades que se cruzan por la mente! Pero, por lo mismo que no se trata sino de meras posibilidades, no nos es permitido adelantar ninguna. Una cosa, empero, creemos que puede ser adelanta-

da. Cualquiera que fuere el movimiento, —de la realización de éste no dudamos, aunque no podamos decir nada concreto sobre su carácter, ni sobre su hora histórica— entendemos que na habrá de entrañar la dualidad y el cisma para el mundo sudamericana, sina que, más bien, tras la trágica dualidad y tras el cisma, cisma en tados los órdenes, de nuestra América contemparánea, habrá de darle la unidad moral indispensable para la realización de su cultura.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

CAPITULO III

EL ECUADOR, COMO FORMA POLITICO - JURIDICA: ESTADO

La realidad empírica es siempre la misma; las hombres son siempre las mismos. Lo que varía na es sino el ángulo de investigación científica, ora se trate de examinarlo como abjeto de investigación naturalista, ara camo abjeto de investigación sacial. Pero incluso dentro del ámbito de investigación sacial, una misma realidad puede ser visto y analizada a través de variadas formas, en cuanta diverso contenida de cada una de ellas. De este moda, na es el contenido en sí el que condiciona exclusivamente a la forma, sino, antes bien, la forma la que, conceptualmente, condiciona al cantenida. En la realidad, empero, según hemos manifestada antes, forma y contenido material se condicionan mutuamente.

Así, pues, variada el ángulo de abservación, queremos analizar la realidad ecuatariana, a través de la forma estatal, es decir, camo contenido histórico-empírico de la forma jurídica-palítica. En atras palabras tras de haber examinada a nuestra pueblo en cuanto Iglesia, queremas examinarla en cuanto Estado.

Sociológicamente, el Estado es una forma social, entre otras tantas, cuya esencialidad radica —y ella constituye la línea diferencial respecto de las otras formas— en ser instituída por relaciones de carácter jurídico, en las que puede conceptualmente resolverse. Si, como dejamos dicho en páginas anteriores, cada forma social es un conjunto sistemático de determinadas relaciones interhumanas, hay que reconocer, sin embargo, que todas las formas tienen también un elemento sociológico de carácter constante: los procesos relacionales. Así, podemos afirmar, una vez más, que mientras se considere sólo bajo el aspecto de los procesos, las formas sociales nos han de ofrecer una sorprendente identidad de caracteres; y que tan pronto coma las contemplemos en las relaciones generatrices que las instituyen, lo que vale decir, en cuanto tales, nos ha de aparecer, en cambio, la diversidad correspondiente a cada una de ellas.

Dentro de este orden de ideas, el Estado, en cuanto forma jurídico-política, no es, pues, otra cosa que el mismo conjunto sistemático de relaciones jurídicas, o sea, lo ordenación jurídica dada. Nos equivocaríamos, empero, creyendo que la última instancia son las relaciones jurídicas en cuanto toles, ya que éstos, a su vez, sólo se explican en función de las relaciones económicas, como su regulación externa y superestructurada y, por ende, en estricto sentido, se resuelven en tales relaciones económicas. Precisamente, el aporte científico fundamental con que ha contribuído la dirección marxista, para una correcta elaboración de una teoría del Estado, es éste: el haber logrado, mediante un proceso dialéctico severo, resolver el complejo jurídico-político que representa el Estado en sus últimos y fundamentales elementos. Y, justamente, una de las diferencias más palpitantes entre lo que podríamos llamar una concepción mística del Estado y una concepción racionalista del mismo, es la que va del individuo que ve en el derecho el exclusivo y puro contenido de la forma estatal, sin

requerir ulterior fundamentación, al que, concibiendo al Estado como el mismo ordenamiento jurídico, en cuanto aplicado o una materia dada —por lo que no encuentra diferencio esencial entre Estado y Derecho—, no descubre más contenido efectivo del Estado que la materia de las relaciones económicas (Stammler).

El que esto distinción entre relaciones jurídicos y relaciones económicas sólo pueda ser percibida de un modo claro conceptualmente, mas no en la realidad, es sin duda el motivo poderoso que ha obrado sobre la mente humana para inducirla a no ver más que el derecho como real contenido del Estado, de un Estado que, por otra parte, era algo más o olgo menos que el derecho.

Desde otro aspecto, conviene recordar que algunas relaciones, como las religiosas por ejemplo, —acaso porque ponen en juego los factores emotivos— pueden aspirar, y realmente llegan a justificarse por sí mismas, siquiera sea en apariencia; en tanto que otras, supongamos las jurídicas, ni siquiera pueden aspirar a tal auto-explicación. Podría decirse, con buena razón, que esto, todo lo más que puede probar es solamente que las primeras saben ocultar, disfrazar mejor sus verdaderos fundamentos reales, siempre los mismos en todo orden de fenómenos. Convenido, diríamos nosotros, añadiendo que si un mundo religioso es al menos concebible en función de otros elementos que no sean los de lo realidad material, un mundo jurídico, a la inversa, sólo en función de elementos materiales puede ser concebido y concebible.

Ahora bien, de lo expuesto se desprende que, si conceptualmente el Estado es siempre uno, puesto que no es en esencia otra cosa que la idealización jurídica del sistema económico dominante, sea cual fuere, no cabe negar que, desde un punto de vista histórico, el Estado ha revestida una gran cantidad de configuraciones. Y, puesto que, por el momento no queremos encerrarnos exclusivamente en un ámbito lógico-conceptual, ni debemos, porque entonces

trascenderíamos del campo sociológico —que es realista-sistemático, según las direcciones acogidas—, a un campo filosófico - social, es forzoso que debamos examinar el Estado bojo una de esas configuraciones concretas, la misma que, para el coso que nos ocupo, es la configuración democrático - racionalista del Estado, que tiene su correlato justamente en la teoría democrático-racionalista del mismo. No se debe olvidar, empero, que esta teoría, si bien se originó sobre la base de una configuración estatal determinada, por lo que tiene de configuración histórica, es, a más de esto, uno explicación racional del Estado —y, más todavía, una de las dos únicos que fundamentalmente caben—, en cuya virtud, en cuanto tal, trasciende también a un ámbito conceptual super-histórico.

Ha de recordarse, en este punto, cómo, por lo que respecta al Ecuador, la implantación de la forma estatal democrática fué una consecuencia, según se pudo ver, de aquella obra de lo Independencia; pero acoso convenga también recordar que las condiciones objetivas materiales, dadas al tiempo de aquellos sucesos, eran inequívocamente las mismas que lo habían sido durante el período colonial, como siguen siéndolo en lo actualidad. Por último, es prudente no olvidar que esta forma político-jurídica había surgido en el mundo europeo sobre condiciones históricos diversas, precisamente en una época en que nuevos realidades habían acabado, o les faltaba poco para ello, de aniquilar las condiciones materiales de la feudalidad europeo, hecho éste que implicaba una profunda transformación, patentizada en todos los órdenes de la sociedad, a través de diversos fenómenos históricos; correspondiéndole precisamente al sector jurídico-político la aparición de la nuevo fórmula estatal, teóricamente sustentada sobre bases racionalistas, no ya sobre la autoridad de los dogmas, desmenuzada entonces a la luz de una crítica implacable.

Pero, en fin, la verdad es que aquella forma jurídico-estatal fué trasladada a América, incluso a nuestro pueblo;

y, a pesar de que sufrió también, como la iglesia, una sensible deformación en cuanto forma sociológica, no pudo menos de subsistir, como subsiste todavía. De esta manera, lo que nos compete propiamente por ahora es examinarla en cuanto forma comprensiva de la realidad histórica del Ecuador republicano. Ello no obstante, vamos también a hacer extensivo un tal examen a la primera etapa, la aborigen.

Y, como para proceder al análisis propuesto, es necesario servirnos de una categoría conceptual fundamental, en la que pueda verse un elemento capital de la forma político-jurídica, juzgamos acertado dar ese valor a la noción de "pueblo" - sujeto del poder, noción que, como se pudo ver claramente en la primrea parte de este ensayo, es, en buena lógica, inexcusable poro la construcción científica y correcta de una teoría democrática del Estado. Así, pues, es a través de esta categoría cómo vamos a observar la realidad empírica de la vida política-ecuatoriana.

Si hemos convenido en asignar al Imperio incaico (nuevamente creemos necesario referirnos a esta etapa del mundo precolombino, por ser la inmediatamente anterior) el rol sociológico de Iglesia, más que el de Estado, apenas si parece haber una razón metódica para tratarlo en este capítulo. Sin embargo, a mayor abundamiento, podemos hacer ciertas consideraciones al respecto, a fin de esclarecer la cuestión de modo terminante.

Sería absurdo pretender encontrar dentro de la realidad místico - política del Incanato nada que pueda ser elevado a la categoría de contenido efectivo de una noción jurídica de pueblo. Sin duda, cronistas, historiadores y comentaristas nos han hablado del pueblo incaico, de los

pueblos aborígenes, e incluso nosotros mismos hemos empleado tales términos, sin darles, es cierto, ninguna acepción de carácter político - jurídico. Mas, en estos casos, ha de comprenderse con facilidad que el único sentido posible del término citado es el sentido biológico - genético o naturalista (pueblo natural).

Como quiera que se trataba de una Iglesia, de una comunidad mística de creyentes y, por lo menos hasta la invasión española, de una Iglesia en plenitud y articulada, sería vano descubrir en ella los rasgos específicos de una sociedad política, no siquiera embrionaria, menos avanzada y progresiva. En un sentido lato es cierto, se puede hablar de Estado, entendiendo por tal, cualquier sistema de convivencia que implícitamente presupanga la "dominación" de una minaría sobre una mayoría. Pero si queremos entender restringidamente la noción de Estado, y, sobre todo, dentro de las necesarias limitaciones metodológicas que han de acompañarle, si lo contemplamos a través de la forma progresiva que ha revestido en el ámbito de la civilización europea, es evidente que, refiriéndonos a la realidad aborigen, no se puede técnicamente hablar de la existencia de una forma jurídico-palítica diferenciada, ya que la forma religioso, la Iglesia, era la supraordinadora y, en todo caso, la últimamente decisiva.

En gran parte, puede aseverarse que dentro de la posición en que nos hallamos colocados, es fácil descubrir ciertas analogías entre las formas místico-religiosas y políticas de las pueblos orientales (Asia, Oceanía, etc.) y las de la América precolambina. Ahora bien, si con relación a aquellas ha afirmado Hauriou, según se ha visto, la inexistencia de caracteres racionales - estatales y, por ende, el predominio de los caracteres místicos y mitológicas, quiere decir que estamos en posibilidad de sentar, **pari passu,** semejantes afirmaciones, con respecto a nuestro mundo de formas culturales precolombinas, supuesta aquella analagía, que podría probarse fácilmente con sólo una

labor descriptiva, que por el momento no nos incumbe realizar (1).

Podría hacerse motivo de objeción contra nuestras afirmaciones el que en lo realidad hoya existida un gabierno, autocrático es cierto, pero presidida por una figura real, que es lo del Inca. Y si, pues, puede decirse, un Estado, por absolutista y autocrático que seo, no deja de serlo, si existe un órgano de la autoridad que entiende realizar gestión gubernativa, acaso seo lícito aplicar la noción de Estado al Imperio de los Ineos. No negamos que pueda suceder así; en verdad, no cabe discutir que en la realidad política existía un autócrata que tenía en sus manos el poder. Pero ello no tiene valar saciológicamente, porque, desde este punto de vista, la figura del inca era menos un órgano de la autoridad que, según se ha dicho, un "símbolo colectivo". Y exactamente, cuando en los pueblos los Reyes son tomados coma símbolos colectivas, se está más cerca de una organización eclesiástica que de una organización estatal.

Hay que tener en cuenta que en comunidades de esta clase, según principios generales, el Rey o Monarca, es decir, la figura Real en la que, simbólicamente, encarna la

---

(1) "Hemos dejodo ya sentado —dice el autor en referencia— (v. págns. 265 - 266) que a excepción de los Repúblicas fenicias, el Estado así comprendido no habio sido realizado sino por la raza aria, que Egipto, Asirio y Caldeo no habian conocido sino Gobiernos religiosos y feudales. Pero es necesario notar también la coincidencia que existe entre lo aparición del Estado y ciertos perfeccionamientos del idioma. Lo del Estado ontiguo coincide con la del alfabeto fenicio, mientras que los gobiernos egipcia y asirio no habian tenida o disposición más que el alfabeto ideográfico complicado e incómoda. La aparición del Estado moderno coincide con el descubrimiento de la imprenta. La de las constituciones democráticas con la aparición de lo prensa diario. Existe evidentemente un lazo entre la organización estatal y lo escritura, el Estado supone el escribo". Cualquiera que pueda ser la verdad contenido en esta afirmación, no podemos menos de preguntarnos: ¿no es posible que existo uno relación entre lo ausencio de escriturо en el imperio incaico y la falta de un auténtico régimen estatal?

fuerza impersonal del grupo, ocupa una situación no muy envidiable, a causa del gran número de obligaciones y responsabilidades que le incumben, no por el hecho de tener el poder en sus manos, sino por representar a la divinidad con la que, por otra parte, se siente emparentado; llegando esto a veces a extremos tales —claro está que cuanto más primitivas son las comunidades—, que la Monarquía o Jefatura acaba por hacerse insoportable para el que la desempeña (1).

Pero como quiera que al observar el mundo indígena descubrimos en él la permanencia de determinados rasgos que prueban la obligación sagrada del inca de atender a ciertas funciones, casi, diríamos, paternales o providenciales, como, por ejemplo, la de satisfacer las necesidades de todos sus súbditos, no parece improcedente deducir que, pues es propio de quien ejerce o cree ejercer una autoridad providencial velar protectoramente por el bienestar de sus súbditos, en la comunidad incaica regía una organización de índole religiosa y eclesiástica.

No cabe pasar adelante, sin embargo, sin hacer una corta consideración, de carácter jurídico, acerco de lo índole general de la legislación indígena precolombino. Como se sabe, ella era notablemente precisa, minuciosa y detallada, alcanzando con igual inflexibilidad o las cosas y a los hombres, y revelando en todas sus disposiciones un espíritu colectivista francamente mantenido. En contra de tal sistema de leyes se han hecho valer unas cuantas acusaciones, de preferencia aquella que, dirigiéndose precisamente contra la tendencia fundamental de la legislación in-

(1) "En Nine o Sovaje Island, isla coralífera del Océano Pacífico —nos dice o este propósito instructivamente Freud—, la manarquía se ha extinguido prácticamente, pues nadie se mostraba dispuesta a asumir las funciones reales, cargadas de responsabilidades y peligros".—(V. Totem y Tabú.—Pág. 73).

caica, tacha a ésta de mecanizada, haciéndola aparecer coma que coartaba la libertad del individuo y transformaba a los hambres en "autómatas".

Sería perfectamente inútil volver a expaner en este punto algunas argumentaciones que ya en el primer capítula de esta segunda parte adujimos con clara canvicción. Así, pues, nos reduciremos por el momento al examen del punto esencial de la cuestión. Naturalmente, la legislación aborigen descendía a regular hasta los quehaceres más pequeñas de la actividad humana, penetraba puede decirse can la frase usual, en los hogares y en las vidas de las súbditos con singular exactitud y no descuidaba ni los actos más ordinarios de la existencia, hasta el extrema de que, según refieren las crónicas, nadie podía moverse libremente de un lugar a otro del Imperio.

Pero, a propósito de todo esto, es imprescindible traer a cuento y recordar la diferencia que cabe señalarse entre **libertad** y **libertad,** esto es, libertad natural, de un lado, y libertad palítica o civil, de otro. Hay que entender par libertad política aquella que, justamente por paner freno a la libertad natural, hace posible la existencia de un arden jurídico, de lo cual puede inferirse que la una es contrapuesta a la otra, más todavía, que la una niega a la otra, par la que con grande acierto dice Kelsen: "Desde el punto de vista de la naturaleza, y en un sentido primitivo, libertad significa la negación de las leyes sociales, y desde el punto de vista de la sociedad, la negación de las leyes naturales" (1).

Ahora bien, no vamos a decir que en el Imperia existía la libertad en sentido político-social, pero, al menos, es innegable que se había comenzado a poner freno y limitar la libertad natural, y a la verdad no sin éxito. Por otra par-

(1) V. "Esencia y valor de la democracia".—Pág. 17).

te, no cabe que hubiera podido existir libertad política en una comunidad que era una Iglesia, antes que un Estado, ya que esta libertad supone necesariamente un **pueblo,** por restringido que realmente seo, pueblo que, hay que confesarlo, estaba lejos todavía de aparecer en el Imperio de los Incas. Claro está que, por lo mismo, la ordenación jurídico-política del Imperio, rudimentaria aún es cierto, se caracterizaba en mayor grado, precisamente a causa del carácter eclesiástico de la comunidad, por su misticismo, que por su racionalismo; empero, no se puede menos que reconocer, al mismo tiempo, que aparecían en ella algunas destellos, apreciables ya, del elemento racional del hombre.

Asi, pues, en este sentido, no sólo no es un defecta el que lo legislación indígena haya tenido aquellos caracteres y se hoya hallado animada de una tendencia colectivista, sino, antes bien, una virtud. Porque ello, después de todo, nos está revelando dos hechos interesantes y dignos de subrayarse: en primer lugar, el que su colectivismo, o causa de ser debido justamente al complejo místico predominante, implicaba también, ya de por sí, cierta limitación o la libertad natural, no tanto jurídica, es verdad, cuanto religioso, pero no menos eficaz; ya que, como puede recordarse, los limitaciones religiosas, impuestas por todas las iglesias, obran admirablemente sobre sus miembros; y, en segundo lugar el que su contingente racional, que no puede discutirse, aun cuando sea débil, habría llevado o buen término la tarea de erigir un orden político de libertad, sobre la base de la negación de la ley natural, a lo que había empezado a sojuzgar.

Y, puesto que todo libertad natural, abandonada a sí propia, obra destructivamente del punto de visto social, no cabe dudo que ponerla cato es impedir que uno implacable concurrencia determine lo desaparición de la misma sociedad o que convierta a ésto en una "arena a la que muchos combatientes, los más numerosos, deben descender desnudos a enfrentarse con adversarios armados de los pies

a la cabeza....." (1), como nos dice Letourneau. Y el mismo añade estas enfáticas palabras, con las que cerraremos este párrafo: "La selección no es, como parecen creerlo ciertos devotos del darwinismo, una divinidad sentimental, animada de los más nobles intenciones; es simplemente el resultado de la lucha para vivir en un medio dado, cualquiera que sea. A menudo ella es **regresiva**, y, en una civilización mercantil, la victoria será casi siempre, no del más digna, no del mejor dotado moral e intelectualmente, sino del más ávida, muy a menudo del más rica" (2).

Precisamente, la legislación colectivista del incanato tendía a impedir que su civilización se transformase en mercantil. Y ha de reconocerse que, al menos juzgándola como adecuada a aquella etapa primitiva, resultó beneficiosa.

●

Volviendo los ojos a la realidad colonial, para estudiarla desde el misma punto de vista, nos encontramos con algunos aspectos importantes que es necesario analizar.

Por una parte, conviene recordar que la forma de Estado entonces predominante en Europa y, consecuentemente, aplicada a España, era autocrática, pues según el espíritu encerrado en la concepción teórica correspondiente, que era la concepción patrimonial del Estado, el Rey, que tenía el poder por gracia divino, era señor absoluto y legislaba de manera más o menos arbitraria. No es necesario insistir en esta parte sobre el asunto mencionado, por-

---

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 538.
(2) Véase: Ob. cit.—Pág. 538.

que ya en el Capítulo tercero de la primera parte fué tratado.

De otra parte, ha de hacerse mención del carácter jurídico auténtico que nuestros países alcanzaron a tener en su calidad de colonias españolas. Alejandro VI, Papa, había hecho cesión a los Reyes católicos de todo el territorio americano, descubierto y conquistado hasta 1493 y de todo el que se descubriere y conquistare en adelante, dejando a salvo las posesiones de los Príncipes cristianos que se encontraren. De acuerdo con el criterio jurídico-católico dominante, al que combatiera ya entonces un español justamente, el Padre Francisco de Vitoria, con su lema "Popa Non Est Orbis Dominus", la cesión era justa, ya que se consideraba al Pontífice como representante de Dios, dueño y señor del Orbe. Esta donación fué hecha **sub conditione:** la conversión de los indígenas. La bula Pontificia fué tenida como un verdadero título jurídico que, unido al hecho de la "justa guerra", que por causa de los infieles había llevado a las tierras de América la Monarquía, respaldaba y aseguraba la ocupación violenta —pues no era otra cosa lo que había sucedido— de los países americanos por parte de los españoles. Y si, pues, según el espíritu de la donación, ésta era en favor, no del reino de España, sino de la familia real, de la Monarquía, del Rey mismo, lo que por otro lado estaba de acuerdo con aquella concepción del Estado, ya puede inferirse la condición jurídica que iban a tener las colonias americanas.

No se crea, sin embargo, que en aquellos mismos tiempos no surgiesen impugnadores, no sólo de este sistema de donación, sino del hecho mismo de la conquista y del subsecuente establecimiento del poderío español en Américo. Pero todo fué en vano. Fué en vano que el Licenciado Falcón, en su "Representación hecha ante el Rey, etc.", censurase duramente a la Monarquía, demostrándole convincentemente que ningún título le favorecía para justificar su señorio en el Nuevo Continente, ni el de la concesión del

Papa, ni el de la justa guerra. Por lo que no tuvo reparos en concluír que ". . . . . aunque su Majestad es señor de las tierras del Reino de Castilla, por haberlas conquistado y ganado con justa guerra (por la cual adquieren los príncipes señorío en todos los bienes raíces) no lo es de las tierras destos reinos, pues no los hubo por justa guerra, y, por consiguiente, se sigue que no puede dar las tierras dellos" (1). Y fué en vano, también, que antes todavía, ya el mismo Fray Bortolomé de Las Casas, que si había clamado menos contra los "derechos" que contra los "hechos", como dice Levillier (2), fué, sin duda, ora porque tuvo insuficiente preparación jurídico, ora porque los "hechos" hubieron de impresionarle más, sentase las siguientes conclusiones que, a decir verdad, no han debido sonar bien a los oídos del Monarca: "Estas eran —dice Copdevila— sus conclusiones: 1ª—Que cuantos cooperaron a la prisión y muerte del legítimo Inca Atohualpa cometieron gravísimos pecados mortales; 2ª—Que era obligación principalísima restituír el reino a los legítimos sucesores del Inca asesinado, so pena de condenación eterna, "pues cado uno es obligado a guardar justicio" si no quiere condenarse; 3ª—Que debían restituírse íntegramente los cargamentos de oro que Atahualpa dió por su rescate y los demás riquezas que mol se hubieron; como también los bienes pracedentes de todos los robos y daños que hicieron aquellos pervertidos hombres, "sin fé y sin verdad"; 4ª—Que debían restituírse todos los tributos impuestos por el conquistador "hasta el último grano de maíz"; 5ª—Que, asimismo, hobíanse de restituír las tierras con todas sus mejoras; las villas y demás lugares; 6ª—Que la Iglesia misma ni pudo ni podía tomor diezmos a los ladrones de las tierras y cosas robadas; debiendo

(1) Véase: "Colección Urteaga - Romero.—Tomo II.—Pág. 139.

(2) Véase: "Revista de los Españas".—Pág. 12.

por consiguiente indemnizarse a los indios por las tierras ocupadas con templos y conventos; 7ª—Que así también el Rey de España y los súbditos españoles debían devolver las minas detentadas contra la voluntad de los Incas e indios particulares; 8ª—Que idéntica restitución justiciera debía hacerse de todos los tesoros sacados de las sepulturas, "hasta un maravedí".

En suma, el español se define como poseedor injusto, y así nada de lo que posee es suyo, como no sea su pecado mortal" (1).

Con razón añade entusiasmado el mismo Capdevila: "Todo enseñaba y predicaba el santo paladín, seguro acaso, como se dice en las Escrituras, de que si él no hablara, las piedras se levantarían para hablar". (2).

Así, pues, esto no obstante, los dominios americanos fueron considerados jurídicamente como de propiedad particular de la casa reinante, y todo parecía converger a consolidar este carácter, ora la concepción del Estado, ora las condiciones jurídicas de la bula del Papa. Y, en el mejor de los casos, aunque estas provincias hubiesen sido situadas al mismo nivel jurídico que lo metrópoli, nado habrían ganado desde el punto de vista político-jurídico, porque también España misma, la España de entonces, es decir, el pueblo español, era jurídicamente un **objeto,** mas no un **sujeto** de poder.

A la luz de estos criterios, compréndese sin dificultad la ausencia de una realidad política en el régimen colonial, gue pueda servir de base para la configuración de una noción político - jurídica de "pueblo"; y, si bien es cierto que podría lícitamente hacerse extensiva a las colonias la calidad jurídica de "objeto de dominio", propia del pueblo me-

---

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 76.

(2) Véase Ob. cit.—Pág. 76.

tropolitaño, hay que convenir en que tal carácter, si jurídico es verdad, entraña, empero, la negación de tada subjetividad jurídica en los súbditos, la que, en consecuencia, recae sólo sobre el Monarca, **ipso-jure** convertido en autócrata.

- La organización de la realidad colonial, es cierto, se caracteriza como organización política antes que camo eclesiástica; pero todavía flota, par así decirla, un vago aliento místico, que se traduce en la creencia ingenua de las masas en la divinidad de origen, si no ya de la persona misma del monarca, de la autoridad encarnada en él. Tal creencia, como no puede menos de esperarse, da sus resultadas en la teoría y en la práctica del Derecha público, uno de los cuales, acaso el decisivo, es precisamente impedir que tales masas se transformen, no diremas en un pueblo, pero ni siquiera en **multitud,** en el sentida aritmético de Tomás de Aquino, Suárez y demás tratadistas políticos del escolasticismo medioeval.

Y si las masas, en América como en España, en la Metrópoli como en las Colonias, alimentaban con fervar la fé en la omnipotencia del César español, diferenciándose apenas en que las unas veían en él, además, un pasible defensor de la Iglesia Católica, y para las atras aparecía como un nuevo mito, puede deducirse, par una parte, cuán lejos se encontraban aquellas masas de transformarse en elemento subjetivo de un Estada, en un auténtica pueblo y, por otra, cuán sagrado ha debido aparecer ante sus ojos la autoridad real, ora la ejerciese personalmente el Rey, como en España, ora la delegase parcialmente en las poco escrupulosas manos de gobernadores y virreyes, como en América.

Pero si sólo como elementa objetiva del Estado, esta es, como objeto es concebible un "pueblo" dentro de la realidad política de entonces, quiere decir que esta noción, puesto que su contenido real viene a confundirse con el contenido real del pueblo, en sentido natural, ya que no hay

nadie que se exima del deber jurídico de sometimiento a la autoridad, se extiende siempre hasta límites conceptuales y reales más amplios que los del concepto jurídica de "pueblo" en sentido subjetivo; mas, como quiera que lo que gana en extensión, pierde en comprensión, resulta que el individua, en su calidad de miembro del pueblo en cuanto objeto de dominio, no puede caer sino dentro de un **status** pasivo, o sea, de prestaciones al Estado, habida cuento de los cuatro **status** jurídicos posibles en los que, según Jellinek, puede hallarse situado el individuo respecto del Estado. "Estos cuatro **status:** pasivo, negativo, positivo y activo, agotan las posibles situaciones en que puede hallarse el individuo por relación al Estado. Prestaciones al Estado, libertad frente al Estado, exigencias al Estado, prestaciones para el Estado: Toles son los puntos de vista bajo los cuales puede considerarse la situación pública del individuo. Estos cuatro **status** forman una línea ascendente: Primeramente, el individuo, prestando obediencia al Estado, carece de personalidad; después se le reconoce una esfera autónoma de libertad; más tarde el Estado se obliga a realizar ciertas prestaciones a favor del individuo; por fin, la voluntad individual, participa en el ejercicio del poder estatal de dominación, o incluso queda reconocido como titular del **Imperium** estatal". Tal es la doctrina expuesta por el ilustre profesor, a la que queremos únicamente hacer cierta aclaración: De ningún modo puede creerse que deba existir necesariamente una cronológica sucesión entre los cuatro **status,** ni que, dentro de un Estado dado, sólo uno de ellos ha de aparecer. Cierto que, en líneas generales, no puede menas de reconocerse un avance evolutivo, un progreso, desde el primero al cuarto **status;** cierto, por otro aspecto que en cualquier Estado concreto un determinado tipo ha de predominar; pero ni sigue en cada caso dado el misma ritmo evolutivo, genéricamente trazado, el progreso jurídico de un pueblo, ni dejan, de otro lado, de coordinarse en

él, bien que en grados diferentes, los cuatro **status** señalados (1).

Y lo que tenemos que concluír de todo esto es que el status pasivo, único determinante en la realidad y en la teoría políticas del régimen colonial, e incluso del mismo régimen metropolitano, si es verdad que no es incompatible con la existencia de un Estado poderoso y dominador, y antes bien parece ser su correlato, es, en cambio, inconciliable con un régimen político-jurídico que ha de garantizar la personalidad humana y, sobre todo, la libertad, jurídicamente comprendida.

Y como pudiera suceder que se quisiera objetarnos, presentándonos, a modo de situación contradictoria la existencia, desarrollo e importancia de las instituciones municipales, en una época brillantes en la península, que fueron trasladados a sus colonias, queremos anticiparnos a manifestar que vále la objeción, siempre que se la reduzca a los límites y proporciones inherentes. Es decir, siempre que se tenga en cuenta cómo los Ayuntamientos tenían sus cabildos abiertos y cuáles, de entre los pobladores eran sus miembras de derecho, porque no ha de olvidarse que sólo determinados individuos formaban parte de aquellas asambleas, casi siempre los más acomodados, y, desde luego "sólo quienes mantienen caballos pueden desempeñar los cargos municipales" (2), según el decir de Mayer. Y siempre que se tenga en cuenta, también, por lo que respecta a América, que, a más de estas restricciones originarias del Cabildo, hubieron de establecerse limitaciones absolutas para la población indígena, que apenas pudo contar con un Alcalde Mayor, como intermediario entre ella y sus dominadores. Todo esto, sin siquiera mencionar el significa-

---

(1) Véase: Kelsen, cita de Jellinek.—Pág. 502.

(2) Véase: Mayer.—"Historia de las Instituciones de España".—Pág. 73.

tivo hecho de que, al tiempo de ser trasladado a las colonias, "el tipo del municipio castellano del siglo XVI, en el que la antigua asamblea general de vecinos o consejo abierto, que constituía cierto **self - government** local, ya había perdido su importancia por el intervencionismo real" (1). distaba mucho de ser un organismo jurídico capaz de oponerse a los excesos del poder central.

Pero indudablemente, toda vez que se trata de estudiar la realidad político - social de entonces, en cuanto contenido de una forma jurídico - estatal, es innegable que, en última instancia no podemos menos de detenernos a examinar por un momento el sistema jurídico vigente, la legislación colonial, sobre la cual, por otra parte, se ha derrochado una literatura elogiosa, haciéndolo aparecer como una obra maestra de legislación, pleno de equidad y justicia.

Ha solido afirmarse con rara unanimidad que la legislación de Indias, en cuanto legislación colonial, no ha sido superada antes ni después, y, si bien algunos atacan el efectivo incumplimiento de ella en el terreno de los hechos, no dejan empero de reconocerla válida cuando se la considera en sí misma. Pero, ¿era en verdad como se afirma? Ante todo, creemos conveniente hacer la observación de que el verdadero espíritu que esencialmente hallábase infundido en la legislación colonial no era en realidad un espíritu proteccionista, que implicase la existencia de benevolente y paternal consideración para el indio, sino, más bien, un espíritu romanista (ya es bien conocido el influjo del derecho Romano sobre el Español) y opresor, diríamos esclavista, que, partiendo del criterio de la desigualdad **natural** existente entre conquistadores y conquistados, y basándose en ella, no hizo otra cosa que legalizarla y darle

(1) Véase Colecc. de Doc. ined. para la Historia . . . Tomo VIII.—Pág. 116.

carácter **civil**, produciendo de este modo una legislación cuya primordial tendencia era, después de todo, la de regular la propiedad de los nuevos señores, el reparto, distribución, permuta, etc., de los bienes adquiridos por la conquista, entre los cuales, doloroso es decirlo, hallaba lugar preeminente el indio, que si no era declarado expresamente esclavo, nada le faltaba para serlo, aparte de que no sólo la esclavitud **quoad nomen** es forma de opresión.

A todo esto débese, sin duda, el que, a pesar de no haberse caracterizado tampoco el régimen precolombino como un régimen de libertad, ni mucho menos, aparece el régimen colonial como un sistema jurídico opresivo, que, si ya en teoría impuso al indio determinadas limitaciones jurídicas odiosas, aunque aparentando dejarle cierta esfera autónoma estrechísima, abandonó en la práctica al nuevo súbdito o vasallo a las arbitrariedades y voluntariosas decisiones de quienes ni querían tratar mejor al indio, ni, desde luego, sentíanse moralmente inclinados a hacerlo. Evidentemente, bajo el señorío del Inca había existido la opresión, ni hay cómo negarlo; sin duda, además, no puede desconocerse que el espíritu de la legislación incaica no era más humanitario que el de la posterior. Pero no cabe negar igualmente que la legislación indígena, —y con esto no pretendemos establecer ningún sistema de comparaciones entre la una y la otra—, precisamente a causa de ser una legislación primitiva, no pretendía valer como una legislación que se justificase racionalmente, razón por la cual sus preceptos aducían siempre, explícita o implícitamente, motivos religiosos como finalidades justificativas; en tanto que la legislación romanista de la colonia, a la inversa, pretendía justificarse como obra provista de fines racionales. Y lo que más ha contribuído, acaso, a desvirtuarla y ha de haber contribuído, ya desde entonces, a volverla inexorablemente dura es, sin duda alguna, este hecho de que mientras pretendía valer como legislación racional y, por ende, hallarse teleológicamente coordinada,

en verdad escamoteaba los fines racionales, sin siquiera tener, como la indígena, la compensación de aducir motivos justificantes extraídos de la mística (1).

Y si por añadidura recordamos que una legislación es a no mística, en definitiva, y vale únicamente en cuanto representación psíquica coactiva que obra y actúa de uno de esos modos sobre los sometidos a ella; y que, por otro lado, sólo como obra mítica podían representarse nuestros aborígenes —ya que su **status cultural** no daba para más—, resulta que, en no pudiendo verificarse plenamente tal representación, por la ficticia racionalización del sistema legal, éste habrá acabado, en fin de cuentas, por aparecer ante sus súbditos como una obra mítica, pero injustificable —ya que, en este campo, sólo los motivos místicos son capaces de infundir, al justificar una legislación, un sentimiento de plena adhesión a ella—, y, en consecuencia, insoportable; lo que habrá engendrado en el súbdito un absoluto alejamiento sociológico del sistema legal del vencedor, que si no ha podido ser expresado por el indio de una manera terminante, no ha dejado de serlo, mal o bien, por medio de ésa que podríamos llamar **resistencia pasiva** del indio a la civilización occidental. Y si toda resistencia, pasiva o no, implico ya un sentido de lucha, por recóndito que sea, puede parecer fundada la suposición de que en el indio hoy, por lo menos, una firme tendencia a no destruirse, ni a permitir que se le destruyo totalmente.

Pero la lógico consecuencia de todo lo antedicha hubiera debido ser la de que el indio, representándose la legislación como un yugo insoportable, se decidiese al fin a com-

---

(1) El indio podía comprender y ver con agrado que el sol tuviese una gran porte de la tierra, por ejemplo; pero no podía comprender, y, en todo caso, no veía con agrado que de esas mismas tierras se declarase dueño y señor un hombre, A o B, que respaldaba sus dominios con un papel escrito y firmado por otro al que llamaban Virrey, Gobernador o Rey.

batirla e incluso a deshacerla; sin embarga, vemas que salvo algunos levantamientos aislados que se efectuaron en las primeros tiempos del caloniaje y que, par cierto, hablan admirablemente en favor de quienes participaran en ellos, el india, no obstante toda representación, huba de someterse al sistema jurídico impuesto. Para ella no hay otra razón que la **última ratio** de tado canquisto y, en definitiva, de toda canvivencia en la que unos daminan y atros obedecen: la compulsión, física o moral, la fuerza. El representarse la legislación vigente cama injustificable, y, o pesar de ello, no poder realmente destronarlo, parque, después de todo, aparecia como una obra mitalógica, canstituía con evidencia uno fatalidad paro el indígena; y, sin duda, el más hondo sentido de la apresión calanial, —como, par otro lado, de todo apresión— estaba y está en esa.

Nos interesa ahara paner de relieve un hecho que entrañaba y entraña una cantradicción y hasta un absurda. Los limitaciones jurídicas o las que hemos aludido, tales camo el servicia personal, las encomiendas, el yanaconazgo y los mitos, forma secundario del servicio personal, atacaban esencialmente a lo persanalidad y a lo libertad, dejándale reducido al indio a lo categoría de un siervo irredimible. Pero el conquistador que en su sistema legal consumabo estos atentadas, era precisamente el mismo que en sus prédicas religiosos enseñábole que entre las hombres na existían diferencias y que él, indígena y tado, valía tanta para Cristo camo cualquier español. ¿Cómo podía el indio conciliar estos antagonismas?

Podría decirse, naturalmente, en vía defensiva, que toda legislación colonial na puede menos de establecer das categorias jurídicas de hambres: la de los procedentes de la metrópoli que van a radicarse en el territorio conquistado y sus descendientes y la de las nativas de éste, con los suyos. Y que, par lo mismo, no cabe pedir a la España del siglo XVI, respecta de los aborígenes que entances poblaban América, una legislación más equitativa ni cancebida

en mejores condiciones, tanto más si se tiene en cuenta la diferencio decisiva que existía entre unos y otros. Objeción digna de respeto y que no es posible no admitir, pero, a cambio de que se nos responda a esta interrogante: ¿es que puede hablarse, en última instancia, dentro de nuestra legislación colonial, de dos situaciones jurídicas para los hombres, o, más bien, de dos categorías disímiles, la de los **hombres** - propietarios y la de los **hombres** - bienes?

Y no se crea que exageramos. Porque, si para comprobar este aserto hubiésemos de acudir a relatar hechos, los tendríamos de sobra. Al efecto, sólo queremos referirnos a un aspecto de los muchos que integran la vida jurídico-política de un pueblo. Nadie ignora que una de las señales inequívocas que denuncia la suficiencia o insuficiencia jurídica de un sistema vigente es la eficacia o ineficacia de la administración de justicia y, diríamos, hasta el procedimiento que se emplea en administrarla. Pues bien, mientras, como se sabe, bajo el régimen indiano precolombina —y que se nos perdone el parangón— "la administración de justicia era gratuita", (1), y, ni hay para qué decirlo, eficaz y equitativamente realizada, en el período posterior ya podía el indio echar de menos su pasado, porque no solamente que la administración de justicia era deficiente, sino que sencillamente resultaba en la práctica denegada. "Otro si —decía sin ficciones Diego Ramírez en una carta dirigida a Carlos V— sepa V. M. que los encomenderos en el grado de la apelación, no embargante que se ejecuta según y como V. M. lo tiene mandado, fastidian y molestan con todo rigor a los indios y como es gente ignorante, pobre y desfavorecida y que carece de nuestro estilo recibe gran vejación y gastos con letrados y procuradores para seguir en la audiencia real las causas de las apelacio-

(1) Véase: Urteaga.—"Antiguo Perú, etc."—Pág. 76.

nes; y el inconveniente grande que es que al tiempo que se relatan los procesos no hay quien hable en su favor de favorecidas, etc." "No embargante que se ejecuta según ellos, y como los encomenderos son personas prósperas y y como V. M. lo tiene mandado", es decir, claro, a pesar de ceñirse a la ley, o, acaso, precisamente por ello, de donde se deduce que, a más de las fallas que la aplicación efectiva de la ley sobre la realidad ponía al desnudo, se daba también una insuficiencia intrínseca del sistema mismo, que se patentizaba, naturalmente, en su contacto con los hechos reales.

Pero si la justicia legal no es sino un débil trasunto de aquello justicia inmanente en el acaecer histórico, por lo que es justamente la historia la forma tangible de su realización, y si, en definitiva, los fallos que ésta pronuncia son los últimamente inapelables, puede decirse ya por anticipado que el correspondiente al conflicto surgido con motivo de la conquisto española y de su dominación tricentenario, no ha de ser, por cierto, desfavorable a Américo.

Y de nodo vale, por cierto, que se nos diga que las fallos del sistema legal de la colonia se hallabon compensadas con el interés demostrado por los Monarcas en dictar leyes equitativas y humanas, ni menos con el afán de conversión, insistentemente expresado en las disposiciones pertinentes, porque, dentro de la posición en que estamos colocados, no nos compete averiguar ni primeras ni segundas intenciones de los dadores de la ley, ni tampoco nos corresponde suplir vacíos jurídicos con hipotéticas ventajas religiosos y ultramundanas.

Y ha de tenerse en cuenta, por último, que para nada hemos recurrido a la tarea de remarcar el contraste ofrecido, entonces, entre ideología y realidad, es decir, entre lo legislación teórica y los casos concretos a los que hubo de aplicarse, ora porque tal contraste es inexcusable en todo coso, ora porque uno investigación político-jurídica como

BIBLIOTECA

la que hemos realizado sólo impropiamente hubiera podida ocuparse de analizar casos concretos y particulares.

Así, pues, en conclusión, podemos decir sin ambajes que el régimen colanial, en cuanto realidad histórica vista a través del criterio formol político-jurídico, se nos presenta cama un cuadro pleno de injusticias y contradicciones y camo uno etapa de la historia ecuatoriana imposible de ser recardada sin que al misma tiempo se la repruebe. Es pasible que se hayan dado casos aislados que excepcionalmente contradigan lo genérico de lo afirmación; es innegable, también, que se dejaron oír voces, de los mismas españoles, condenatorias del sistema y de la práctica coloniales usados en Américo; es digno de gratitud y de recuerda, en fin, el que hombres como Las Casas pronunciasen sentenciasamente juicios en favor de nuestros aborígenes. A pesar de ello, quedo siempre en pie la objetividad dura del sistema global, que, cumplido o no literalmente, era menos una regulación jurídica para españoles y americanos que un sistema de reparto, distribución, y hasta consumo, de las tierras y de los hombres recién dominados y subyugadas.

Es, asimismo, improcedente que se aduzca como una atenuante el hecho de que bajo la daminación anterior, tampoca el súbdito del inca gozaba de mayores privilegios, ni acupaba una situación jurídica más favorable, ora parque, incluso en casa de admitirse esta, no se podría lealmente considerar como una razón justificativa de la opresión de un sistema legal el que un determinado pueblo hubiese vivido antes bajo igual a mayar opresión, porque entonces nunca se justificaría un régimen de libertad; ora, también, porque, según se ha demostrado hasta más allá de la réplica, el coso de la comunidad indígena era substancialmente diverso al del sistema colanial. Y todavía más. Es curioso observar cómo ya desde los primeros días del calaniaje, algunos de entre los conquistadores no pudieron menos de darse cuenta de cuánto desorden se debía al nuevo régimen y no dejaron de subrayarlo sin temor. Así, por

ejemplo, el "parecer" de autor anónimo, "acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú", en el que se expresa: "Otra diferencia hay de lo que eran a lo que son, la cual es que, estando debajo del poder de los Ingas, eran regidos y gobernados con inviolables y concertadas leyes, porque tenían tan excelente orden y leyes, que hay muy pocas repúblicas que con tanto acierto y orden sean regidas y gabernadas, porque los ingas tenían cuenta muy particular con todos los que tenían debajo de su imperio y no se casaban ni nacía nadie de quien no tuviesen noticia, y sobre cada mil indios tenían un señor que les gabernaba, y sobre cada mil otro, y sobre cada ciento otro, y sobre cada diez y cada cinco habían también el suya, el cual **orden y concierto y policía agora les falta**" . . . . (1).

En suma, pues, insistimos una vez más, el régimen colonial, dicho mejor su legislación romanista, eliminadas todas las prescripciones de carácter sentimental, en las que de preferencia se fijan sus fervientes elogiadores, se reduce, técnicamente considerada, o ser una legislación acerca de la **propiedad** de los españoles y sus descendientes, sobre las tierras y los hombres americanos. Con lo que, en último término, hemos descubierto la trama fundamental y a la vez el principio explicativo de la sociedad colonial y, por ende, de su sistema jurídico de regulación. Por ello, encontramos un fondo de verdad en las palabras de Valdez de la Torre, quien, a este propósito, se expresa así: ". . . . . El desconocimiento clamoroso de la personalidad indígena, la corrupción de las autoridades, la explotación religiosa, la inferioridad intelectual de los oprimidos; en resumen, **la historia de la PROPIEDAD** durante el coloniaje, es una lucha perpetua entre el oprimido, pintado como un sér incapaz

(1) Véase: Urteaga.—"Antiguo Perú".—Pág. 160. También Pág. 66.

de afectos y lleno de vicios, y el opresor, disfrazado con el título de adalid de la civilización, en cuyo nombre tala pueblos, destruye institucianes y monumentos y perpetúa por desgracia hasta el presente, par atavismo, la opresión y el despojo camo medios de conseguir el bienestar tan deseada" (1). "La historia de la propiedad durante el colaniaje", dice acertadamente el autor; y terminaremos nasotros, añadiendo que, en cuanto a realidad material, na hay más histaria que ésa.

●

Podría creerse, juzgando a **prima facie,** que la adapción que se hizo, a raíz de la Independencia, de lo forma de Estado democrático - racionalista hubiese sido el correlato de alguna transformación aperado en la realidad material, o que, por lo menos, hubiese yo logrado hasta el presente crear algunos elementos que hagan posible el surgimiento de condiciones favorables y propicias a uno tal transformación. Empero, tenemos que contestar que, si bien en cuanto o lo segundo puede hablarse de una cierta tendencia encaminada a ella; en cuanta a la primero, todo nas autariza a afirmar que la transformación formal de las instituciones jurídico - políticas, según hemos procurada ya ponerlo de relieve, dejó intocada y en su carácter colonial la realidad material de aquel entonces.

Lógicamente, pues, el nuevo elemento formal que se introducía en lo realidad americana, como quiero que él por esencia carrespondía a una realidad, no sólo divergente, sina hasta contrapuesto, tenía que sufrir una deforma-

(1) Véase: Ob. cit.—Págns. 49 - 50.

ción no menos notable que la que, en caso parecido, sufrió también otra forma: la Iglesia. Y que, en verdad, el tipo de Estado democrático - racionalista, al ser implantado en nuestro país, hubo de padecer limitaciones y hasta contradicciones, muchas de ellas importantes, nos lo prueba concluyentemente el hecho de que hasta ahora no ha podido salir del marco de esos deformidades. De manera capital, sucedió que el carácter esencialmente originario del tipo de Estado democrático, el ser un producto del racionalismo político - jurídico, fué obscurecido y pronto suplantado por su antitético matiz, el místico - religioso, como no podía menos de suceder en un medio social en el que predominaba la mística.

No diremos que ya por sí mismo, antes de todo trasplante, el Estado democrático no hubiese experimentado una cierto desvirtualización, pero sin duda ella se agravó al hacer de ese Estado el sistema jurídico - político de una realidad, cuyos masas de población, hecha abstracción de su dualidad étnica, caracterizábanse por su tendencia hacia la mística.

En términos generales, cabría también afirmarse que un tal proceso de desnaturalización parece ser inherente a todo forma social en general. Así, pues, del mismo mada que lo nación, cuyo matiz originario era también racionalista, llegó a convertirse en una entidad de índole místico-religiosa, así el Estado democrático, singularmente en suelo americano (digamos ecuatoriano), hubo de trocarse en una figuro igualmente mística y casi providencialista.

Y, puesto que la mística, una vez dada, crece poderosamente, a la manera orgánica, y trata de invadirlo todo, no contentándose únicamente con realizar un proceso deformativo de una forma social, sino incluso resolviéndolas todos en aquella que, en un momento dado, expresa con fidelidad esas tendencias, puédese decir, sin miedo a equivocarse, que se ha podido ver en nuestro país, y se ve todavía, cómo las irrefrenables fuerzas elementales de las ma-

sas sufren de una invencible propensión a suplantar al Estado, a destruírlo en cuanto tal, intentando erigir en su lugar, como una entidad única y omnicomprensiva, cual una organización teocrático - temporal y, sin embargo, imperecedera, a la Iglesia. Todo el gran secreto y el último auténtica resarte de la **aversión** sentida contra el Estado por nuestras masas, lo que les ha llevado y lleva a combatirla con razón o sin ella, y a sacrificarse estérilmente en motines y revueltas, radican esencialmente en ello. Pero, o causa de esto mismo, no es desacertado afirmar que la enemistad desaparece, trocándose en franca adhesión cuanda el Estado parece estar en manos de gente subordinada, o por lo menos adicta a la Iglesia; lo cual nos induce, por consiguiente, a suponer que si llegare el casa, utópico es verdad, de que los dos poderes, espiritual y temporal, se concentrasen en una sola mano, siempre que fuera la del prelado católico desde luego, las **masas** ecuatorianas (ya veremos cual es el contenido real de este vocablo) creerían haberse convertido en un nuevo Israel y se albarozarían inusitadamente.

El proceso, por otra parte, es siempre el mismo en sustancia. Así, mientras en el mundo europeo, el Estado ha ida paulatinamente subordinándose —y, precisamente en estos tiempos se puede ver con singular vivacidad— a la nación, forma social que, aunque originariamente racionalista, ha acabado por transformarse en mítica y en mística, aquí, entre nosotros, el Estado se ha subordinado también frecuentemente, ya que no a la nación; forma todavía mal desarrollada, a la Iglesia, única forma, por imperfecta que sea, que logra y ha logrado abarcar como su contenido todo el reino primario de las fuerzas irreprimibles de nuestro misticismo y nuestra **"gana"**. Así, pues, nuestro Estado, por democrático y racionalista que debió serlo por esencia, sólo ha podido gozar de ascendiente sobre las masas a él subordinadas, siempre que consumó su desnaturalización, o disolviéndose en la Iglesia (García Moreno), o sujetán-

dose a ella en el fondo (las dos Flores, Caamaño, Cordero, etc.), o, par lo menos, aliándase con ello y, por ende, sirviendo o sus intereses (Racafuerte, Roca, Veintimilla, e incluso el mismo Urbino).

Tada el primer siglo de vida estatal —y apenas hemos comenzado el segunda— ha sido, pues, en estricto sentido, de vida más o menas eclesiástico - religioso, y lo mismo democracia, nacida al color de la razón, ha visto cómo su forma antitética, la autacracia teocrática, la ha suplantado hábilmente, dándonos así un Estada dogmatizante, en el que el pader ha estada en monos de un núcleo de gente armada (el Ejército), puesta al servicio de los intereses de la Iglesia y de una despiadada minoría criollo sedicente aristocrática. Y la inverosímil desnaturalización del Estada ha dado, par cierto, sus efectos, no menos reprobables que calamitasas. La historia nos revelo cómo, a través del siglo entero, la libertad y la razón fueron casi constantemente otropelladas, en nombre de un Estado cuya fundamentación teórico estaba precisamente en ellas. La historia nas cuento, también, cómo lo ineptitud declarada de los gobernantes (salvo geniales excepciones) ha hecho que se estacione más tadavía uno forma estatal ya desde su trasplante paralizada, obstaculizando de este mada tada posible acción benéfica de ella; y nos cuenta, además, cómo la impudicia de los mismos les ha permitida envilecer a su pueblo, sumiéndole en una incomparable abyección, acasa sólo por un instinto de sórdido especulación mercantil, y sin siquiera correr el riesgo de acometer la empresa de transformarse en césares. La historia nas descubre, finalmente, y en nuestros prapios días can singular patetismo (1), cá-

(1) Refiérese esto, de modo principal, al gobierno de Velasco Iborro, ton buen intelectual como mal gobernante del Ecuador. Lo que no quito, empero, que también puedo aplicarse o cuantos regímenes le han sucedido en el Poder.

mo ha sido y es lo de menos para un gobernante echar a rodar doctrinas, ideas, partidos políticos, libre discusión y todo, tratando de invocar, en apoyo de enfermizos y despreciables desmanes gubernativos, las ciegas e irracionales afecciones de hipotéticas **masas,** tanto más agresivas, cuanto más inverecundas, y todo esto precisamente en un Estado que no puede subsistir sin doctrinas, sin partidas y, de modo esencial, sin libre discusión.

Pero en la historia ha solido suceder con gran frecuencia que allí donde parecía que iba a estallar el caos e iniciarse una etapa de disolución definitiva, surge y comienza el proceso de liberación de un pueblo, en forma de una nueva síntesis dialéctico-racional que desbarate, superándolas, los anteriores contradicciones de su contextura social. Y nuestro momento parece no ser otro exactamente que éste.

Pero, después de todo, si, encuadrándonos en el marco de la investigación emprendida, queremos estudiar la realidad histórico - político (empírica) del Ecuador republicano, como contenido de la forma jurídico - estatal, toda vez que la noción fundamental de la forma estatal racionalista que nos rige, es lo de pueblo (sentido subjetivo) como ya antes se ha manifestado, se verá cuán procedente y necesario es hacer el examen de dicho noción en cuanto comprensiva de algún contenido tomado de nuestra realidad.

Sin duda, es una cosa vulgar oír hablar de "pueblo" ecuatoriano, y no menos por boca de los que aparentan defenderlo como por la de quienes en realidad lo oprimen; sin dudo, no hoy autor político de nuestro país que no vacile en dar sentido subjetivo a la noción jurídico - político de un "pueblo" ecuatoriano; pero, ¿es ésto lo verdad? ¿Puede lícitamente hablarse de un pueblo ecuatoriano, atribuyendo o esto expresión el sentido subjetivo que le es inherente, de acuerdo con lo teoría racionalista del Estado? ¿O en cambio, sólo puede hablarse de un pueblo,

en sentido biológico - genético, como realidad empírica, es decir, en cuanto comunidad natural y, par lo misma, sólo es lícito referirse al pueblo como "abjeto" de poder, elemento objetivo del Estado? Si recordamos, a este propósito, el cuadro de ideas antes emitidas, necesariamente tenemos que empezar por pronunciarnas en contra de la existencia real de un pueblo ecuatoriano, entendiéndole en sentido subjetivo, o, a lo sumo, declarar que el efectiva contenido de un tal concepto, igualmente que en las antiguas democracias griegas o dentro del Estada romana, aparece restringido, pero tan notablemente que, a buen segura, padría preferirse para nuestro Estado la calificación de aristocrático a la de democrático.

Efectivamente, hubo un tiempo (desde los camienzos de lo República hasta 1861) en que la nación de puebla sólo entendía referirse al pequeño grupo de población formado por terratenientes o rentistas, que na alcanzaba a ser ocaso, ni la décima porte de la población total. Todo el resto de ella permanecía al margen del proceso político - jurídica y, de modo particular, las tres cuartas partes, la población indígena, ignoraban inclusa el nombre del Estado. Que es irrisario hablar de Estado democrático con referencia a esta época es algo que se desprende fácilmente, por la razón expuesta, aparte de toda otra; pero que gobernantes faltas de escrúpulo o con sobra de ignorancia se permitiesen usar hasta el abuso de los vocablos "pueblo" y "libertad" es, no sóla irrisorio, sino también inexplicable.

Luego, desde 1861 hasta nuestros días se ha ampliada, es cierto, el cantenido real del "pueblo" - sujeto de poder, pero todavía no es posible lealmente hablar de una aplicación, siquiera relativa, del Estado democrático. Porque, por encima de todo, digámoslo de una vez, toda extensión de aquel concepto, en tanto que se mantenga la división en dos categorías del puebla natural, la de los señores criollos y la de los indios dominados, ha de resultar por fuerza intrascendente. No han ganado mucho las cosos a

pesar de las reformas, y, desde cierto punto de vista, hasta puede decirse que con lo concesión de la capacidad política a la mujer han empeorado; pues su aporte a la formación del orden estatal, a causa de hallarse determinado con exclusividad por los factores místico - religiosos, antes que tender a realizar el Estado democrático, racionalista por esencia, contribuye fatalmente a adulterarlo, casi diríomos que haciendo del instituto jurídico - político una mera **questio facti.** El Estado democrático encuentra su figuro antitética en la mística, siempre engendradora de autocracias. Si, pues, la población femenina ecuatoriana, al participar en el proceso de formación del Estado, lo hace místicamente y entiende hacer tarea religioso, todo ello de acuerdo con la tendencia ecuatoriana a **desestatizar** el Estado y transformarlo en Iglesia, quiere decir que en puridad lo desnaturaliza; y que, por ende, si el Estado democrático ha de sufrir al menos uno limitación al pasar de la teoría a la realidad, ésa será por mucho tiempo aún la relativa a la mujer. No nos declaramos adversos en principio a su participación en el orden estatal, ni, lógicamente, podríamos hacerlo, porque un bien entendido y amplio concepto jurídico - político de pueblo lo supone; pero sí creemos con toda sinceridad que antes de que la mujer haga al Estado, débese empezar porque el Estado haga a la mujer.

Pero, en fin, esta es una cuestión de regulación concreta. Lo esencial es que el Estado ecuatoriano, visto a través de lo época republicono, ha mantenido y mantiene incluso ahora, agudizada y llevada al extremo, la contraposición entre teoría y realidad, dando así lo impresión, que nadie querrá controvertir, de que, poco menos que bajo el régimen colonial, el pueblo es todavía en la realidad un elemento objetivo del Estado. Claro está que también en toda democracia existe uno oposición inconciliable entre las dos nociones de pueblo, así como entre las dos realidades, ya que, como lo dice Kelsen, "el pueblo, como conjunto de

los titulares de estos derechos (políticos), represento, aún en una democracia radical, sólo un pequeño sector de la totalidad de los sometidos o la ordenación política, o sea del pueblo como objeto de poder" (1); pero es que, entre nosotros, esa oposición es exagerada, tonto así que casi puede decirse que sólo vale el pueblo, en su sentido de objeto de poder.

Si el **pueblo - sujeto** queda **minimizado** casi hasta desaparecer y sólo subsiste el pueblo - objeto, que por otra parte es la realidad ineludible de toda organización político, con el que se confunde, por ello, prácticamente el pueblo real, es éste el momento de dar cabida en la investigación a lo particular de la noción de masa, noción modernamente puesta en boga y de particular uso en nuestra vida política. Desde que Ortega y Gasset habló en un libro suyo, justamente "La rebelión de las masas", del despertar de éstos en la hora presente, casi no hay autor o tratadista, político o demagogo, que no pronuncie a cada paso aquel vocablo, apareciendo o queriendo aparecer como que asume una especie de **"negotiorum gestio"** de lamaso. Pero, en estrictez ¿qué son las masas?, ¿hasta qué punto existen? Ante todo, cabe discriminar entre "masa" y "masa", esto es, masa en sentido psicológico - social (dotada de intencionalidad política) y masa en sentido biológico - orgánico (desprovista de tal intencionalidad). A renglón seguido, observaremos que, rigurosamente hablando, no hay tales masas, ni masa (en el primer sentido), sino sólo un "espíritu de masa", que se apodera de algunos individuos, incluso capacitados, surge en determinados épocas de la historia y no consiste esencialmente en otra cosa que en hacer que aquellos individuos que lo albergan, obren, piensen, actúen, vivan, en una palabra, como si

(1) Véase: Kelsen.—Ob. cit.—Pág. 33.

siempre estuvieran determinados por una multitud, es decir, haciéndose la ilusión de que tras de ellos, junto a ellos, o sobre ellos, hay algunos hombres, muchos hombres, una masa, pues, siempre pendiente de sus actuaciones, estimulándolas por lo mismo, y siempre lista —lo que es más importante— a aplaudir o denigrar sus palabras y sus obras. Así, pues, en no existiendo realmente tales masas, sino en la mente, diríamos mejor, en el sentimiento de quienes las invocan, podemos concluír que lo que existe, en todo caso, son los hombres - masa, pero no las masas o la masa y que, por lo mismo, toda cuestión de psicología de las masas es, más bien, cuestión de psicología individual del hombre - masa.

Psicoanalíticamente, es Freud, sin duda, quien mejor ha analizado el fenómeno de las masas; y si entendemos en su más hondo sentido sus afirmaciones, o sea, que "la **identificación** es la forma primitiva del enlace afectivo a un objeto (o sujeto)", (1) y que esta identificación, "general y recíproca", es, en definitiva, el elemento condicional de toda **masa**, se puede advertir inmediatamente que podemos valernos de ellas para llegar a la conclusión de que aquello que se opera en realidad no es otra cosa que la identificación del individuo con la imagen del caudillo, puesta como "ideal del yo", frente a todo miembro de la presunta masa, es decir, según nuestra interpretación, frente a todo hombre - masa. Ha de aclararse, empero, que sólo la imagen del caudillo, no el caudillo mismo, por lo que puede decirse que, pues la imagen del caudillo implica necesariamente la representación de la masa, en último término, es esta misma representación la que actúa sobre el hombre, como el verdadero objeto de su enlace afectivo.

(1) Véase: "Psicología de las masas y análisis del yo".—Pág. 57.

De este modo, la coerción no va del caudillo a la masa, sino más bien de la masa al caudillo, de donde se deduce, también, que es la masa la que hace al caudillo y no a la inversa. Pero todavía hay algo más interesante: puesto que la identificación antes mencionada se opera igualmente en todos los individuos, nada se opone a que pueda verse en cada uno de los sujetos un caudillo en potencia. El que uno solo de entre ellos alcance efectivamente tal categoría es evidentemente una cosa necesaria, pero no implico en modo alguno cualidades superiores en aquel que lo ha logrado. Tanto así que no raras veces acontece que éste no sea precisamente un individuo excepcional, y hasta nos atreveríamos a afirmar que no cabe concebirse que lo sea, pues el caudillo ha de surgir, según la frase vulgar, del montón anónimo de la masa. Y ahora podremos comprender por qué expresa una verdad profunda aquella afirmación de que todo genuino caudillo es un improvisado.

De lo dicho se desprende que, si, pues, la imagen del caudillo es la que aparece ante los hombres de la masa, cuando un hombre empírico dado se inviste, por así decirlo, de ese carácter, de ninguna manera la identificación se concreta también totalmente a ese individuo, perdurando todavía la imagen abstracta junto a la figura real; y, como quiera que aquella no puede ser llenada jamás por ningún hombre concreto, por lo que sigue siempre alentando al hombre - masa, resulta que en todos los casos, junto a la decidida afección mística del sujeto a la persona del caudillo —que es lo que se patentiza en la exterioridad—, late siempre en su más honda subconciencia una oculta tendencia de aversión a él, que en determinadas circunstancias puede incluso llegar a convertirse en declarada oposición, como se ha visto frecuentemente en la historia. Esta extraña duplicidad psíquica suele manifestarse también, por parte del caudillo, en un complicado juego psicológico de igual naturaleza. La esencia de su carácter de caudillo radico, indudablemente, en que es producto de la masa, y

es claro que no puede concebírselo sino en función de ésta. Pero el mismo hecho que lo engendra, esto es, su elevación al rango de caudillo es, si bien se miro, un obscuro intento de alejarse de la masa, de abandonarla y dejar de ser un hombre - masa, ya que tado caudillaje puede considerarse como una inconsciente tentativa de evasión de la masa, si es verdad que toda masa implica por esencia la anonimidad.

Pero, en fin, trasladándonos a un plano más concreto, admitamos lo real existencia de las masas, dotadas de intencionalidad política, y lleguemos a conceder que, como quiere Ortega, esta sea **su hora.** ¿Podría decirse igual cosa respecto de nuestro país? Si el criterio que nos permite distinguir la existencia o no existencia de las masas en sentido psicológico - social es el de la intencionalidad política, es decir, el intento actual de los grupos humanos de intervenir en la vida político, de asumir una actitud prepanderante dentro del Estado, pero sin pasar del estado de masas, bien claro aparece que nuestros masas, si las hay, na son característicamente tales, pudiendo más bien decirse que, antes que masas, son una grey, si se recuerda que el matiz dominante en todas las manifestaciones sociales de nuestro pueblo es el matiz místico - religioso.

Sobemos bien que puede argüirse diciendo que toda masa, incluso del país más civilizado, siempre se mueve al impulso de factores místicos y emocionales y que, como ya lo hace notar el mismo Freud, refiriéndose a Le Bon (1), no puede negarse que sus rasgos característicos más importantes son "la inhibición colectiva de la función intelectual y la intensificación de lo afectividad"; mas, nosotros consideramos que se puede perfectamente diferenciar entre el predominio de los elementos místicos sobre los

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 23.

racionales, que es lo que sucede en toda masa, y el predominio del elemento religioso sobre todos los demás, dentro del campo de la misma mística, como sucede en nuestro país. Y una cosa es creer en el poderío de las fuerzas emotivas y místicas en todos los campos de la actividad humana, y otra, muy diferente, creer en el poderío excluyente de los elementos religiosos dentro del sector de la política.

Y, para decirlo todo de una vez, expresaremos que esa falta de intencionalidad política que no permite que aparezcan nuestras **masas** consiste precisamente en que la grey no se apasiona místicamente por el negocio político - estatal, sino en cuanto conexo con el negocio católico, o, mejor dicho, en cuanto implexo en él. Si todavía persiste en nuestro grey católica ese espíritu de las Cruzadas, ¿cómo poder hablar de emoción política? Esto por lo que se refiere a un aspecto cualitativo. Si miramos las cosas bajo el que llamaríamos cuantitativo, hoy que convenir en que nuestros masas son lo bastante exiguas para poder asumir actitudes decisivas en la vida del Estado, pues, descontando pequeños grupos, numéricamente leves, y que mal pueden tener la arrogancia de una masa, no sabemos donde pueda estar el material humano que componga aquellos masas. Y no hay que olvidar que en este caso el número tiene una importancia capital. Así, pues, el que algunos escritores de nuestro país hablen de masas y crean realmente en su existencia es indudablemente un error, pero un error fácilmente rebatible; en cambio, que ciertos políticos invoquen a las masas en respaldo de sus desaciertos y atropellos es, no sólo una ligereza conceptual sino, principalmente, una farsa demagógica.

Para encontrar en nuestra realidad algo que con justicia pueda llamarse maso, si bien ya dentro del segundo sentido, como una pura agrupación humana, descartada toda intencionalidad política, tenemos que dirigir nuestras miradas a un terreno diríamos, casi extrapolítica, al mundo indígena, a aquella inmensa masa humana que, siéndo-

lo en el sentido biológico - orgánico, está tan lejos de serlo en el ótro, precisamente porque su intencianalidad política se reduce a cero. Como los esclavos en la antigüedad, como los siervos en el medioevo feudal, estas masas ecuatorianas, las únicas realmente existentes, yacen allí, en sórdida ignorancia, tremendamente aisladas de la vida estatal y, sin embargo, —o, acaso, precisamente por ello— tremendamente oprimidas.

Y ahora señalemos una paradoja, que fuera demasiado incamprensible, por extraña, si na fuese palpable. En tanto que aquellas supuestas masas políticas, invocadas por nuestros demagogos con tanta insistencia como falsía, no pasan de ser una mentida realidad, las masas indígenas, cuya existencia es tan evidente como su miseria, jamás son mentadas por aquellos pseudo-demócratas, como si temiesen que, poniendo al desnudo esta dolorosa realidad social, hubiese de derrumbarse estrepitosamente el tambaleante pedestal de su popularidad.

Pero también los esclavos, los siervos y hasta los parios tuvieron su hora de liberación. Masas, en el sentido biológico - naturalista, han existido siempre y en todas portes; pero, precisamente cuando surge en ellas aquel sentido de intencionalidod política, que se traduce en un espíritu de reacción, de insurrección, de "rebelión", pues, entonces, puede decirse que están a punto de transformarse en masas políticas y, luego, de conquistar su libertad por mano propia.

●

Es Hans Kelsen, al que hemos citado más de una vez en este ensayo, quien nos dice: "La democracia, necesario e inevitablemente, requiere un **Estado de partidos"** (1).

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 37.

La idea fundamental que late en esta afirmación es, pues, la de que, siendo teóricamente el orden jurídico - estatal (la llamada "voluntad colectiva") la expresión unánime del conjunto de los sometidos a él, y no pudiendo serlo, en la realidad, principalmente por la razón de que prácticamente los ciudadanos se encuentran divididos y clasificados atendiendo a variadísimos criterios: credos políticos, confesiones religiosas, etc., —lo que les hace divergir en sus apreciaciones y juicios acerca del Estado mismo—, ha de concebirse éste, esto es, aquel ordenamiento jurídico positivo, como la expresión o el resultado de una transacción, de un compromiso verificado entre los grupos existentes dentro del Estado, los que, por representar un momento dialéctico - dinámico de la teoría del Estado, conceptualmente no necesitan ser sino dos, a más de que, también en la realidad, sólo a dos pueden reducirse todos los grupos actualmente activos. Tales grupos, justamente son los llamados **partidos políticos**, que, aun cuando a veces, y en determinados países, suelen multiplicarse y aparecer profusamente, en último término sólo una de las dos actitudes fundamentales cabe que observen respecto del Estado, o la de sostenerlo con el apoyo de sus fuerzas, o la de oponérsele, por juzgarlo inadecuado.

El mecanismo político que hace posible este equilibrio, del que depende en definitiva la vida toda del Estado, es el "principio de la mayoría", sobre el que se fundamenta, tanto en su formación como en sus actividades, el Parlamento o Congreso. Sabemos de sobra que un último análisis puede demostrarnos lo artificioso del principio de las mayorías, sobre todo si se lo considera de un modo literal, como que su función cardinal es la de hacer que triunfe la opinión del mayor número sobre los menos, y sabemos, asimismo, que quien quisiera hallar una rozón fundamental justificativa del principio en sí tropezaría con el inconveniente de que nada autoriza a creer —ni la filosofía, ni menos la experiencia— que la verdad, o algo equivalente, es-

té siempre del lado de los más, como tampoco de los menos. Así, por ejemplo, el mismo Simmel, cuando dice: "Parece absurdo que un hombre se someta a una opinión que considera falsa, simplemente porque otros la consideran verdadera, otros que, según la esencia misma de la votación, tienen individualmente los mismos derechos y el mismo valor que él" (1).

No nos haremos eco, por ahora, de las posibles críticas, ni queremos asumir la defensiva en cuestión tan debatida; pero, en todo caso, creemos conveniente hacer ciertas observaciones, que contribuirán, si no a esclarecerla definitivamente, al menos a poner de relieve uno que otro olvidado aspecto de ella. Es digno de advertirse, en primer término, la inconveniencia de tomar las cosas tan al pie de la letra que, en el caso que nos ocupa, por ejemplo, se entienda el principio de la mayoría como un principio al que se deba examinar sólo en la realidad de su aplicación, es decir, en cada caso concreto, en cada decisión, tras de la cual haya de buscarse siempre el juego aritmético de la mitad más uno. De donde podría efectivamente deducirse, con sobra de razón, que "la decisión por mayoría" no es sino una "trascendencia de la simple violencia hecha a uno por muchos" (2). Pero no es este el caso. Porque el "principio de mayoría" no es solamente un procedimiento matemático que, aun cuando se patentice en el instante de la votación, en él tenga valor únicamente; sino, de modo principal, un proceso que se desarrolla a través de las largas horas de debates y agitaciones internas del Parlamento, cuyo remate, es cierto, está constituído por la votación final, pero sin que en modo alguno se agote en ella todo el proceso íntegro, ni, por ende, el posible significado del principio en referencia.

---

(1) Véase: "Sociología".—Tomo I.—Pág. 210.

(2) Véase: "Sociología".—Tomo I.—Pág. 211.

En segundo lugar —y esto se desprende de lo mismo que acabamos de exponer— débese remarcar el hecho de que la índole particular del principio de mayoría, así como el de la "lucha de clases", en la historia, es la de latir inmanemente en el proceso parlamentario, siendo apenas el requisito de la votación por mayoría una medida útil para dar carácter formal a una resolución, pero que no contiene todo el juego dialéctico de las fuerzas políticas que han intervenido para elaborarla, por lo que puede darse el caso, nada extraño en uno democracia, de uno decisión parlamentaria, aprobada formalmente por la mitad más uno, pero que en realidad es perjudicial a los intereses de esa mayoría, lo que, constreñida hábilmente, de modo positivo o negativo, por la minoría, se ha visto obligado a dar su aprobación, que, en consecuencia, implica un triunfo político del grupo minoritario.

Y si nos parece lícito establecer un parangón entre el principio de la "lucha de clases" y el principio de la mayoría es porque del mismo modo que el primero no es algo que se descubra en la realizoción de todo hecho histórico concreto, sino un momento conceptual ineludible dentro de uno interpretación materialista de la historia, así también el segundo es menos la operación aritmética que se pone en juego en el instante de lo votación que un verdadero momento conceptual de la teoría democrático, dentro de uno interpretación exacto. Que es precisamente lo mismo que nos da a entender Kelsen en las siguientes palabras: "En un análisis fundado sobre la realidad social, el sentido del principio de la mayoría no consiste en que triunfe lo voluntad del mayor número, sino en aceptar la idea de que bajo la acción de este principio, los individuos integrantes de la comunidad social se dividen en dos grupos fundamentales" (1).

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 84.

Así, pues, en resumen, cabe sostener que es inconcebible un Estado de tipo democrático sin el principio de la mayoría y, por ende, sin la existencia de dos partidos políticos, cuya función esencial es exactamente la de hacer posible tal Estado; y, como quiera que en la realidad de nuestro tiempo se hallan precisados con claridad los intereses contrapuestos de las diversas clases sociales, resulta que aquellos partidos, en última instancia, no debieran ser lógicamente otros que el de los explotados y el de sus explotadores. Y por ocaso se quisiera argumentar en contra, hablándonos de ideales e intereses colectivos, de la comunidad, anticiparemos, a modo de respuesta, lo que vuelve a expresar el mismo Kelsen: "Por lo demás, el ideal de un interés colectivo superior a los intereses de grupo y, por consiguiente, "supra-partidista", esto es, la solidaridad de intereses de todos los miembros de la colectividad sin distinción de confesión, clases, etc., viene o ser uno ilusión metafísica o, mejor dicho, "metopolítica", que suele denominarse con terminología bastante confuso comunidad **orgánica** o articulación **orgánica** de élla y contraponerse al llamado "Estado de partidos", esto es, a la democracia mecánica" (1).

Ahora bien, uno investigación científico - social de la realidad ecuatoriana en cuanto contenido de uno forma estatal de tipo democrático, forzosamente ha de detenerse un breve instante en lo consideración de punto tan importante y decisivo. En consecuencia, debemos realizar tal examen, no tanto para ver si en nuestro Estado se ha llevado o la práctico con fidelidad la teoría del "Estado de Partidos" —suposición que hoy que descartarla, habido cuento de que probablemente hasta lo fecho ningún Estado real ha logrado hacerlo—, cuanto por observar si, im-

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 42

perfecta y todo, al menos ha podido darse en nuestra democracia una lucha político que pueda considerarse coma lucha de partidas.

Si el principio racionalista de la libre discusión y, par ende, de la adherencia racional del individuo a un credo político es, en definitivo, el último fundamento decisivo de una filosofía de los partidos políticos, que justifique su existencia real en una colectividad dada, de acuerdo can la tearía democrática, ya se puede adelantar la afirmación, par lo que a nuestro país se refiere, de que en él no se han dado, ni acaso posiblemente se dan en nuestro misma tiempo, partidos políticos genuinos. Y esto —obsérvese bien— menos porque falten principios, programas, y, desde luega, caudillos, que por la razón, más profunda, de que falta la razón, esto es, porque el principio explicativo e informativo de los agrupaciones y conglomerados ecuatorianos que suelen denominarse partidos políticas na es en modo alguno el de la libre discusión racianal, sina, más bien, el de la coacción dagmática.

Es por esto sin duda por lo que en el fonda de nuestras agrupaciones partidistas, tengan las doctrinas que tuvieren y alimenten las ideologías más contrarias, palpita y ha palpitado siempre un mismo principio elemental, el de la ciega e instintivo adhesión al grupo dada. Y así, vemas, por ejempla, cómo hasta el partido liberal, que esencialmente supane la vivencia del principio de la libre y rocianal discusión, reposa en la práctica, cantradictoriamente, sobre el instinto cuasi religiosa de sus sedicentes miembros, de donde legítimamente puede inferirse, con estrictez, que tanto el conservatismo como el liberalismo ecuatorianas, uno y atro, aun cuando se denominen a sí mismas partidos políticas, **sectas** y sólo sectas merecen ser llamados, entendiendo par tal, cualquier bando cuyo elemento capital sea el fanatismo de sus prosélitos. Que el conservadorismo ecuatoriana sea una pura secta, na tiene nada de extraño, ya que, coma tada conserva tismo —y el nuestro más que

todos, por cierto— no es sino un brazo secular de la Iglesia católica, la misma que entre nosotros se resuelve en un enrevesado juego de elementos místicos de exagerado fanatismo; pero que, hasta el liberalismo, un partido teóricamente laico, e incluso antagónico a los dogmas, haya de presentársenos en la realidad como una bandería mística posesa de un afán sectario, es sólo comprensible recordando cuanto se ha dicho sobre las **"masas ecuatorianas"**. Si exceptuamos al socialismo es precisamente porque el reducido número de componentes con que hasta aquí cuento es la mejor garantía de que el sistema se está organizando sobre el principio racional, por lo que no podemos menos de considerarlo como el primer partido político ecuatoriano que merezco verdaderamente ser llamado con tal nombre.

Bien sabemos que puede objetársenos diciendo que, pues es un fenómeno repetidamente manifiesto en todos los países del mundo, no cabe suponer una organización partidista si no es sobre lo base de lo afección emotivo y sentimental de los afiliados y que es, en consecuencia, absurdo que hagamos uno crítica semejante de los partidos ecuatorianos. Pero, un error, por mucho que sea proclamado. y hasta se vea a menudo comprobado, no se convalido por ello únicamente. Y el que se hayo tenido hasta aquí como evidente que los partidos políticos reposan sobre la instancia de la entrego emotiva del sujeto es, naturalmente, un error, que puede probarnos cuando más la facilidad con que los hombres suelen alterar la esencia de las cosas, a poco que éstas se vuelvan comunes.

En un plano histórico concreto, es cierto, son muy pocos los países, incluso europeos, que pueden ostentar los caracteres de una democracia efectiva, pero, evidentemente, el que algunos estén más cerca que otros de realizarla, prueba que es posible un avance en esa dirección. La hora en la político mundial parece ser la de la quiebro de los partidos políticos y la de la avalancha de **"ciertas masas"**,

con pretensiones de erigirse en partido único; empero, cuando tal sucede, podemos asegurar, ya sin más, que lo que se forma no es un partido político, sino una secta o grey. Y de este modo, no es extraño que las falanges hispanas, las legiones fascistas italianas o las de la Alemania nazista, pongamos por caso, se caractericen más por el ardor islamítico de sus marchas y de sus programas que por la ponderación racionalista de sus empresas. Y, **secta** o **grey**, en estos casos, lo que importa y lo que decide es aquella exaltación de esas masas, que si a veces puede elevarlas hasta planos de alta conducta moral, hasta lo heroico, otras ——y, por desgracia, esto es más frecuente— suele también hacerlas descender hasta un grado increíble de desmoralización (1).

Este sentido de fanatismo sectario, profundo y esencial, que hemos hallado en nuestras agrupaciones políticas con intencionalidod partidisto, es el que nos explica muchos fenómenos de la vida político ecuatoriana: el fanatismo clerical de los unos y el anticlericalismo fanático de los otros; la detestación de la cosa pública, cuando se está abajo, en nombre del pueblo soberano (táctica conservadora especialmente) y la detestación de este mismo pueblo y su opresión, cuando se ha logrado el poder; la prédica insistente sobre la conculcación de las libertades públicas y su vehemente defensa, desde las filas de la multitud (táctica conservadora también), cuando se está caído, y la cínica y desvergonzada violación de las mismas, desde arriba, cuando se tiene el mando; la reclamación, en fin, de que no se hace efectiva la democracia y no se cumple el deber de garantizar las funciones de los "partidos", siempre que se esté fuera del gobierno, sin perjuicio de proseguir por la misma senda de métodos políticos tan pronto como se pase de

(1) Véase: Freud.—"Psicología de las masas, etc."—Pág. 19.—Además, Le Bon, Fouillée, así como las apuntaciones de Mac Dougall, Trotter, Wallas, etc.

la oposición al gobierno. Todo lo cual, en suma, se traduce en que, liberalismo o conservotismo, clericales o anticlericales, en los diversas horas en que les ha tocado actuar en el gobierno, no se han dejado guiar por otra mira que por la de exterminar a los demás "partidos", como si se tratase de herejes, disidentes, o, sencillamente elementos indeseables, redoblando el empeño, cloro está, cuando la persecución se dirige contra los "ideos disolventes", como sucede precisamente en nuestra hora bajo un gobierno despótico y amorfo (1), sedicente liberal, conservador en sus entrañas, pero que de todas maneras constituye una sorpresa para el pueblo ecuatoriano y es un escarnio de la libertad, nunca como ahora más sarcásticamente parafraseado, ni más cómicamente burlado.

Pero precisamente tal autocrático empeño, siempre renovado, de querer transformar a un Estado democrático, que por esencia supone el juego dialéctico de los partidos fundamentales, en Estado místico (si puede, en estricto sentido, darse esto adjetivación) de un solo partido, no es sino el chisporroteo intermitente que nos denuncia la existencia de aquella oculta tendencia de las masas o hacer del Estado una Iglesia, sin germen alguno de heterodoxia. Es por ello por lo que García Moreno, bajo cuyo gobierno se estuvo a punto de conseguir esto en teoría y en lo realidad, será siempre, y con razón, el modelo de gobernantes católico - autocráticos e, indudablemente, del punto de vista del 'conservatismo, el hombre más grande que ha producido el Ecuador.

●

(1) Esto fué escrito durante la administración de Mosquera Narváez.

Finalmente, volviendo a un plano general, necesitamos hacer un comentario de sumo interés. Si puede admitirse que, sociológicamente, el Estado en cuanto forma realizo en teoría una función, el mantener la unidad de fines económicos, no siendo, por ello, otra cosa que la regulación formal de una realidad material, no cabe, en cambio, desconocer que, desde un aspecto dialéctico - materialista, tal función es llenado siempre sólo sobre la base del principio inmanente de la "lucha de clases", demostrándose esto con mayor claridad en la forma estatal, a causa de que, en última instancia, se apoya en la fundamentación fáctica de la compulsión física. Lo que acabamos de expresar nos permite ver, además, que si, por fuerza, la realidad económico - social ha de ser tal que nos presente siempre la división de la sociedad en dos sectores, el de los dominadores y el de los dominados, correspondiéndole a cada cual una diversa serie de fines económicos, especificados, no estática, sino funcionalmente, en buena lógica se deduce, que la forma estatal es principalmente una formación de clase. Y si se recuerda lo que hemos dicho antes acerca de la nación, este es el momento en que podemos ver sin dificultad, cómo es el Estado justamente el que, en cuanto representación psíquica verificada en sus subordinados, represéntase, de manera ejemplar bajo una formo dual; o como **subordinación**, para las clases oprimidas, o como **dominación** paro las opresoras. El que éstas no quieran reconocer lealmente tal verdad, no prueba nada en contra de ella. Esta es, por otra parte, la esencia de la interpretación marxista del Estado y de la doctrina política correspondiente, con las que, si podemos diferir en ciertos aspectos del futuro, nos hallamos, en cambio, plenamente de acuerdo, en cuanto al punto de partida.

Pero, entonces, ¿quiere decir que no subrayamos nosotros aquella insistente prédica de la autodisolución del Estado, una vez que la abolición de las diferencias de clase lo vuelva superfluo? Hemos enunciado ya anteriormen-

te la respuesta y por el momento no haremos sino reforzarla. El Estado es, cierto, principalmente una formación de clase, pero no es sólo eso; es un necesario momento conceptual - formal de toda explicación racional de la realidad económica, incluso precisamente de una realidad de tipo comunista. Es, pues, una necesidad acudir a tal explicación y, en consecuencia, a la formulación de una teoría del Estado, por simplificada y depurada que ella sea; y, si un penetrante análisis nos hace ver que en esencia el Estado puede reducirse a la escueta noción de ordenamiento, no puede menos que afirmarse que como tal persistirá en cualquiera sociedad, ya que la abolición misma de las clases, si puede significar libertad, no puede nunca, empero, significar desorden, que es precisamente la negación de toda libertad.

El Estado, naturalmente, en una sociedad transformada tendría que encerrar, así como la forma nacional, un significado bastante diverso del actual; es posible que en una sociedad sin diferencias económicas, el mismo Estado racionalista de tipo democrático llegara a desenvolverse hasta tal punto que se hiciera efectivamente racionalista y plenamente democrático; pues, aunque en su configuración histórico - concreta, también este Estado ha surgido como formación de clase, siempre hoy algo en él que vale como uno última instancia de su construcción abstracta y es el principio racional. Pero, de todas suertes, parece que, aún entonces, será imprescindible, explicar y concebir la realidad económico - social bajo el aspecto de su regulación formol, esto es, en cuanto contenido de una forma jurídico - estatal, es decir, como Estado, si es que en verdad se trota de realizar una investigación científico - social.

Podría, empero, en vía discursiva, hacérsenos la siguiente objeción, digno por cierto de tenerse en cuenta: Si el Estado democrático - racionalista supone, como se ha expresado ya, la alternativa de los dos partidos políticos fundamentales, y si éstos, por organizarse dentro de condicio-

nes objetivas como las presentes, lógicamente no deben ser sino dos, pero al menos dos, el de los dominados y el de los dominadores, ¿cómo, una vez desaparecida esta diferencia, podría hablarse de la realización de un Estado de partidos? ¿No estaríamos, más bien, frente a un Estado de un solo partido, esto es, una forma de autocracia?

Lo primero que debemos hacer es recordar que, según la doctrina política del marxismo riguroso, tal objeción no puede referirse sino a la etapa transitoria de la "dictadura del proletariado", ya que, desaparecido el Estado en la segunda etapa, la de la libre sociedad comunista, ni cabe hablar de ningún tipo de Estado. Circunscrita de este modo la objeción a su propio punto, no cabe negar que, analizando las cosas desde aquella misma posición marxista, apenas si la objeción puede obtener respuesta, porque, efectivamente, siguiendo siempre la línea del marxismo estricto, sería de todo punto inconcebible que, una vez borradas las diferencias de clase, pueden seguir existiendo dos partidos políticos, y no uno solo. Tanto así que en el caso de Rusia justamente, constituya o no en la práctica una aplicación rigurosa del marxismo, el partido comunista no tolera frente a sí ningún otro partido.

Pero es que no se tiene en cuenta que si los partidos políticos son por ahora, como no pueden menos de ser, organizaciones informadas por la contraposición de intereses, lo que los hace aparecer lógicamente como formaciones de clase, es principalmente porque así lo demandan las condiciones materiales de la realidad social; y que, por lo mismo, una vez transformadas éstas, si es cierto que ya no podrán seguir subsistiendo los partidos en su carácter presente de órganos de clase, nada impide, en cambio, que se los pueda concebir, y puedan para ese entonces efectivamente darse en la realidad, como organizaciones de la comunidad es cierto, pero informados por nuevos y diversos principios, pongamos por caso, por las diferencias provenientes de la diversas actividades y funciones individua-

les, con su dualidad fundamental de intelectuales y manuales.

Y el desarrollo de esta objeción puede dar lugar al planteamiento de uno segunda, ontinómicamente contenida en la primera, y relativa al principio de la libre discusión, supuesto racional de los partidos políticos, según la teoría democrática, en cuanto puede considerársele incompatible con aquel aserto de que las organizaciones partidistas son formaciones de clase. ¿Cómo es posible —podría decirse— que, si se conciben los partidos como condicionados por la realidad material —siendo por lo mismo ineludible que el explotado integre su partido y el explotador el suyo—, tal realidad, que es en verdad inexorable, pueda permitir que tenga cabida en las organizaciones partidistas el principio de la libre discusión? A lo cual hemos de responder sencillamente que el mencionodo principio no debe ser concebido —una vez más— como entrañando de un modo real la discusión efectiva de cada individuo, sino como un supuesto racional, como uno necesidad dialéctica, de acuerdo con lo que siempre ha de conceptuarse a toda sociedad como sujeta a lo alternativa constante de una doble fuerza —tesis, antítesis— en la que justamente radica la esencia última de toda **discusión** y, luego, de toda nueva síntesis.

Una última cuestión necesita ser contemplada, y ella miro hacia el porvenir de la forma estatal ecuatoriana. ¿Cuál va a ser la posible dirección de nuestro Estado en cuanto forma sociológica? ¿Logrará hacer brotar alguna vez ciertos elementos que faciliten el aparecimiento de las condiciones materiales necesarias para una transformación profunda de la democracia ecuatoriana? La actual contradicción existente entre la forma jurídico - estatal y la realidad material por ella regulada necesariamente tendrá que ser superada y resuelta. Y si no olvidamos el recíproco juego y la mutua condicionalidad que se dan entre materia y forma, quiere decir que las mutaciones de la una tie-

nen por fuerza que traducirse, a plazo más o menos largo, en transformaciones de la otra, pues ninguna de las dos es por sí misma inmutable. La actual forma estatal, naturalmente, tendrá que sufrir algunas variaciones, si no en cuanto a su función sociológica, sí, empero, en cuanto a su conformación exterior y, principalmente, en cuanto a su fundamentación interna; por otro lado, habrá de transformarse en los elementos circunstanciales que la caracterizan como una determinada configuración histórico - concreta, mas no en su íntimo esencialidad abstracto - racional; tendrá que ir avanzando y guardondo, al mismo tiempo, su índole esencial y más profunda, que no es otra justamente que la de procurar el reino de la justicia y de la libertad por medio de la razón; de la justicia, porque, como ya quería el mismo Aristóteles, "el arte social debe tener por resultado el más grande de todos los bienes, esto es, la justicia, que no es otra cosa que la misma utilidad común"; y de la libertad —que no es sino una forma de justicia—, porque, como dice Kelsen, "la idea de la libertad es y será el centro eterno y fundamental de toda especulación política . . . . formando así el contrapunto de toda teoría social y de toda la práctica del Estado" (1).

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democrocio".—Pág. 51.

CAPITULO IV

EL ECUADOR COMO FORMA CULTURAL: NACION

Cuando se hablo de lo Nación en cuanto formo cultural, se entiende hablar de un conjunto sistemático de procesos relacionistas cuyo último y especifica característica está constituída por los relaciones entre los hambres, en cuanto creadoras y mantenedoras de cultura, esta es, realizadoras de historia como contenido cultural. Sin tiempo ni espacio para deténernos en una exégesis del concepto de cultura, sólo anhelamos dedicar breves líneas a la tarea de desentrañar y paner de relieve el principia regulativa ideal, la idea fundamental a la luz de la cual conviene examinar la cultura, para luego, descubierto y puesta en clara tal idea, contemplarlo proyectada sobre el vasto campa histórica - empírico de la realidad ecuatoriana.

Si la cultura en general, en cuanto fenómena humano, ha de tener su ideo reguladora, quiere decir, par una parte, que una tal idea sólo puede ser hallado en un plana valorativa, y, de otra, que es posible trazar un límite diferencial entre el **concepto de cultura y la idea de cultura,** esto es, uno diferencia más o menos semejante o lo que me-

dia entre historia como realidad empírica e historia como devenir cultural de la humanidad.

Cuando Oswaldo Spengler nos habla de la diversidad originaria de las **culturas** y de cada una de ellos como de un todo cerrado y excéntrico, que broto casi de modo orgánico del **paisaje** respectivo, es evidente que se hallo más cerca de lo que hemos denominado el **concepto,** que de la **idea** de cultura, precisamente porque para él no hay ninguna idea regulativa, ni puede haberla, en tratándose del devenir cultural universal, toda vez que éste es fundamentalmente concebido de modo fragmentario y siempre parcialmente.

Dentro del concepto de cultura compréndese toda labor, toda obra, todo **hacer** de los diversos pueblos, responda o no a la supremo finalidad reguladora del incesante desenvolvimiento cultural. Ha de entenderse, en consecuencia, por **cultura,** no sólo el conjunto de afanes, aspiraciones y obras de una determinada comunidad, que, por obedecer a aquella finalidad, tienden a la elevación del nivel humano, al progreso del sér racional, y son, por lo mismo, apreciados y juzgados a través del prisma valorativo de la idea; sino que debe conceptuarse como tal, independientemente del criterio valorativo, todo cuanto un pueblo ha sido capaz de **crear,** en su penosa jornada sobre la tierra, esté o no ello de acuerdo con el supremo fin, o incluso lo contradigo.

¿Cómo llegar, en cambio, a la idea de cultura? Si la cultura es obra del hombre, quiere decir que ella habrá de justificarse tanto más, cuanto más contribuyo a elevar la dignidad del sér humano, de la humanidad en general, cuanto más le facilite al individuo, **in género,** desenvalverse racionalmente y progresar en continua línea de auto - superación, de acuerdo, una vez más, con el principio dialéctico fundamental. Y si el hombre, como sér racional que es, sólo puede considerarse en progreso cuanto más racianal sea éste, esto es, cuanto más vaya ensanchándose la

esfera de la libertad, pues la razón se resuelve en libertad, aparece que la suprema idea justificativa de la cultura y la que le infunde, por así decirlo, una esencia valiosa sólo puede ser la ideo de la libertad. En el reino de los valares, ciertamente, la libertad no está scla, pero ella los supane a todos los demás, sin que, en cambia, pueda decirse la mismo de los otros. Y como quiera que el devenir cultural es universal, no tan sóla en el tiempo y en el espacia, sina en cuanto a su contenido humano, resulta que sólo la idea de libertad queda en pie como la últimamente valiaso y universalmente reguladora de todo culturo.

En este sentido, carecería de tada razón quien quisiera hacer extensivas las aplicaciones metódicas de Spengler también al campa de lo culturo como ideo, pues el devenir histórica universal es, en verdad, universal, y cada cultura nacianal na es sino un procesa parcial inclusa en el proceso cultural tatalitario. Es verdad que en el plano realista na hay inconveniente en considerar a las culturas camo arganismas cerrados y, diríamas, autónomas, expresiones histórica - simbólicos, valiosas tadas par **sí mismas,** bajo un métoda leibniziana - gaethiana; mas, en un plana sistemática - formal, y bojo un métado dialéctico, na puede tener cabido esa consideración sina que tado el proceso histórico universal ha de ser contemplada unitariamente camo el devenir cultural de la humanidad, precisamente parque, racionalmente concebida, también la humanidad na es sino **una,** pues el concepto formal en que ella se resuelve es unitario: la razón, **in abstracto,** camo esencia de tado arden. Así cancebido el proceso de lo historia universal, cabe, no abstante, hacer una advertencia. Aunque este procesa forma parte del pracesa íntegra de lo evolución universal, es lícito y conveniente diferenciarlo del **proceso** de la naturaleza, en cuanto que éste es un devenir que se cumple par vía evalutiva y aquél, por vía progresivo. Cierto que, puede darse la posibilidad de concebir unitariamente entrambas pro-

cesos, reduciéndolos a un punto superior común; pero, para los fines del discernimiento científico y, sobre todo, para los fines prácticos de la ética, se hace de todo punto indispensable considerar a cada cual desde un diverso momento secundario.

Ahora bien, para quienes existe una contraposición irreductible entre materio y espíritu, puede constituír realmente un problema el saber si lo que se realiza, lo que se desenvuelve, lo que deviene incesantemente, a través de la evolución universal, es el espíritu absoluto (hegelionismo) o la materia absoluta (marxismo); en cuanto a nosotros, hemos de declarar que na existe tal problemática, yo que concebimos al espíritu nada más que como la fuerza de transformación, la tendencia de transformación de la materia, y, por ende, como olgo conceptualmente inseparable. Así, pues, lo que se desenvuelve, lo que se realiza en el praceso universal de lo evalución es la materia y, conjuntamente con ella, su espíritu, esto es, su capacidad de transformación, que, justamente, o medida que va realizándase el devenir, va haciéndase más y más patente y avasalladora, llegando, precisamente en la fose **progresiva** de la historio humana, a adquirir conciencia de sí misma, esto es, a encauzarse **sub modo** teleológico.

Este momento, el más impresionante de todos cuantos componen el devenir universal, es el que corresponde al despertar de la razón en la humanidad y, por consiguiente, al comienzo del reino de la libertad, pues, entonces, el hombre toma, por así decirlo, entre sus manos, la corriente del devenir y la impulsa, **siendo impulsado** por ella a la vez, hacia la realización de ciertos ideales. Nadie ouede decirnos si todo esto, contemplada desde un punto de visto, llamémosle sobrehumano o, en todo caso, extrahumano, no sea sino un capítulo del ciego devenir universal, de la evolución que marcha sin vacilaciones, y que, par lo misma, toda la sumo de aspiraciones, inquietudes, creaciones y destrucciones humanos no sea otro cosa que una prueba indi-

recta de la rigidez inflexible del proceso ciego, comparable a la que, en relación con la ley de la gravedad, la daría el aeronauta, que, no obstante elevarse en virtud de dicha ley, se jactase de poder contrarrestarla, al hacerlo.

Pero el hombre, vale decir su razón, ha considerado necesario —y es inexcusable dialécticamente, sin duda—, concebir el devenir parcial de su historia, en sentida progresivo, como obra deliberadamente realizada, coma un reino regido por la libertad y, consecuentemente, de aspiracianes y de fines. Puede ser una ilusión, no hay prueba definitiva en contra; y acaso le sucede al hombre, en este aspecta, lo que le sucede al niño cuando ve un bastón introducido en el agua: uno y otro juzgan que el zig-zag y las curvas son reales. Mas, si la razón misma del hombre, necesita concebir el proceso de la historia humana como cumplido teleológicamente, no como un reino de **necesidad** causal, sino como un reino de **libertad,** ¿quién ni qué puede argüir contra ella? Al menos, nadie querrá negar que puede ser ésta la suprema "astucia de la razón", puesta en juego con vistas a su propio desenvolvimiento y perfección; y, en cualquier caso, no cabe duda de que este convencimiento racional del hombre de poder ser, cada vez más, un sujeto de libertad, es lo que justifica el devenir cultural del género humano.

Pero el proceso histórico del género humano y el pracesa de la naturaleza pueden contemplarse desde un punta unitario, en el sentido de que uno y otro se cumplen dialécticamente; pues, efectivamente, hay tanta **relación** dialéctica en el proceso que se lleva a cabo de causa a efecto, como en el que se lleva a término de medio a fin. Y, además, no hay que olvidar que existe una finalidad suprema de todo el devenir, de la creación universal, finalidad siempre alcanzada y, sinembarga, siempre subsistente coma tal, finalidad que va envuelta en el devenir mismo y que no consiste, como quería Hegel, en otro cosa que en el mismo devenir; finalidad que, siendo en esencia la mis-

ma —y justamente por serlo— se manifiesta, si se contemplan separadamente los dos procesos, de doble modo, bajo una doble forma: para el proceso natural, como la incesante e inacabable evolución; para el proceso histórico de la humanidad, como el **progreso indefinido.**

Y cuando hemos señalado el ideal de la libertad como la finalidad esencial del devenir cultural y, por consiguiente, como su idea justificativo, nos hemos referido, no a la libertad como ideal inasequible y fijo, como meto inalcanzable, pero ya trazada; no lo hemos hecho en el sentida de Stammler, por ejemplo, pues para Stammler el ideal es la "comunidad de hombres librevolentes", pero con libertad interior, es decir, con pureza ética, con virtud moral, digamos de una vez, por lo que, con rozón, se le ha reprochado que su doctrina era sustancialmente lo mismo que la contenida en la moral cristiana; sino a la libertad como ideal siempre alcanzado y aspirado siempre, pues es de la índole de la libertad, cuya esencia es también dialéctica, el constituír uno meta que por mucho que se lo alcance, nunca se la alcanza del todo, ya que su reino, como el del progresa, es también indefinido. Y si, hipotéticamente, imaginamos un instante en que lo libertad llegare o realizarse en todo su plenitud, debemos advertir que aquel instante sería, **ipso - facto,** el de su anulación, y el proceso tendría que comenzar de nuevo.

Tampoco ha de entenderse, empero, cuando hablamos de la libertad, la libertad concreta del hombre empírico, la libertad del **yo** empírico, sino lo libertad como noción abstracto - formal, inherente a todo sujeto racional, a toda sér pensante. Pues la libertad es de tal naturaleza que no agota su significado en las sucesivas formas que reviste a lo largo de la experiencia histórico, sino que siempre lo mantiene inextinguible par encima de los peripecias de la historia, y por eso se convierte en ideal humano. La libertad que propugnamos es, pues, lo libertad del género humano todo, no sólo del **yo,** sino también del **tú,** es decir,

de todos; y es por este profundo sentido que encarna la libertad, par la que se confunde con la justicia.

Esta libertad total, o esta totalidad de la libertad, tiene, además, otro sentido. Quiere decir que abarca tadas las esferas, siendo, pues, libertad exterior e interior, libertad en todas los órdenes, libertad omnicomprensiva, ya que, si la libertad exterior vale poco o nada sin la libertad interior, tampoco tiene valor ésta si no trasciende hacia afuero. También un esclavo podría jactarse de gazar de libertad interna, pero ello no amenguaría en nada, estamas ciertas, la aflictivo de su situación externa. Poca importa, por otro parte, que el reino de lo libertad no llegue a daminarse nunca en su totalidad, ni pueda, ni deba llegar a serlo, pues del canflicto entre el grada de libertad alcanzado y la aspiración a uno mayor y nueva libertad es precisamente de la que ésta vive; lo que importa, y lo realmente decisivo, es que el hombre, justamente por concebirla, na coma un estadio fijo que hay que alcanzar, sina coma un procesa en perenne desenvolvimiento, sea capaz de avanzar ilimitadamente, en la que consiste el progreso, cuyo **fin** es exactamente el progreso indefinido.

Pero si el progresa indefinido puede resalverse en un indefinida proceso de liberoción y éste, a su vez, en el misma pracesa racional, en el outo - desenvolvimienta de la razón, quiere decir que la razón humana es el centro y la esencia de tado el devenir cultural. De este mada, se hace necesaria enfrentarnos con un nuevo problema, pertinente a la cultura, ya, por cierta, implícitamente resuelto o, mejor dicho, anulado, en lo que llevamos expuesta. ¿Cuál es el sentido último histórico y, par cansiguiente, la función gue, **históricamente,** realiza la cultura? ¿Es una función al servicia del sér humano empírica, a, a la inversa, es una función **objetiva,** a cuyo servicia han de panerse tadas los fines y aspiraciones individuales? Propiamente na parece lícita plantearse este problema, tras de cuanto hemos dicho, pues su planteamiento lleva, sin quererlo, implícita

una idea precancebida, la idea de que el género humano ha de perecer algún día; y todos nuestros razonamientos, en cambio, nos conducen a la idea necesaria de la eternidad de la razón, admitida la cual apenas si es posible hablar de una **función histórica** de la cultura, (téngase en cuenta que en la problemática mencianada se tama la **histórica** siempre en sentida empírica), ya que su sentida, su función es par esencia meta - histórica y, lógicamente, también eterna.

Mas, cama decimas, suele deslizarse en este problema la idea del término de la humanidad —que, en cuanto mera formación terrestre, puede ser perecedera, no cabe duda— bullente siempre en la mayar parte de las individuos; y, entonces, naturalmente, tiene que suscitarse la cuestión, que está contenida de manera esencial en tal problema, de saber si, digámasla en palabras claras, el individua ha de servir a la cultura o, al contrario, la cultura al hambre empírica; si, en otros términos, la vida ha de sacrificarse a la cultura o ésta a la vida. Porque, claro, si, en definitiva, todas las canquistas culturales, todo lo que se llama cultura, un buen día, na va a poder ser aprovechada par ningún sér humano, (y para medir la intensidad de esta verdad, basta representarnas lo que, si así fuese, pensaría de la cultura aquel sujeta que, habiendo llegado a ser el último habitante del planeta, supiese de un mada cierto lo ineluctable de su próxima fin), ¿qué valar, ni qué sentida puede tener (pensemos en ese pavoroso instante del última hambre) un munda aparte, un reina objetivo de la cultura?

Pero es que esto sucede porque se quiere o se suele asignar a la cultura una función netamente histórica, un sentida temporal - pragmático, sin recordar que esencialmente el devenir cultural halla su sentido en ser un proceso indefinida, cuya última finalidad racional va envuelta en la realización del mismo devenir. Correcta y pulcramente, pues, na cabe plantear problema alguno, que se refiera par

un lado al individuo empírico y, por otro, al plano super - empírico del desenvolvimiento cultural —y esto es precisamente lo que va implícito en el ya enunciado—; pues, entre los dos planos no median relaciones de tal naturaleza que puedan servir de base para una interrogante como la señalada. Si cupiera algún problema, en este aspecto, tendría que ser planteado dentro del mismo ámbito, esto es, dentro de uno solo de ellos. Así, por ejemplo, respecto al punto que realmente quiere enfocar el tópico en cuestión, cabría trazar la problemática de la manera siguiente, supuesta la necesidad lógico de tal problema: Si el sentido del devenir cultural es un sentido eterno, ¿qué sentido tiene, respecto de éste el devenir racional del sér humano, en cuanto sér de rozón? Pero nuestra manera de resolver esta cuestión va o ser negándolo, precisamente porque, a nuestro modo de ver, no hoy necesidad lógico para su planteamiento.

Pues, efectivamente, si el devenir cultural se resuelve en un proceso dialéctico de liberación y si éste, en su más profunda esencia, es, a su vez, un proceso de auto - desenvolvimiento de la razón, quiere decir que, en última instancia, devenir cultural y desenvolvimiento de la razón son una y misma cosa. Y de este modo, la idea de una pugna entre el proceso dialéctico de la cultura y el proceso racional del sér pensante (necesariamente individual, personal) queda perfectamente anulada, mediante la coordinación esencial que acabamos de poner de relieve, según la cual, **culturalismo y personalismo** vendrían a expresar el mismo y último sentido eterno del devenir cultural, cuya grandeza sorprendente, que es a lo vez lo pruebo del estupendo poder creador de la razón, está precisamente en que, al realizarse o sí mismo, sirve o maravillo o la finalidad última de la razón humana, que, a su vez, no es otra que la de, al desenvolverse constantemente también, ser un proceso parcial, una fase rápida y parcial de aquel mismo devenir cultural.

Empero la negativa del problema apuntado, lógicamente, no puede hacerse extensiva al otro plano, al plano meramente empírico de la historia. Y así, en efecto, hemos de reconocer que, dentro de él, media una antítesis entre los fines próximos, inmediatos del individuo y la cultura, también en cuanto manifestación empírica, en lo cual, por por cierto, el individuo no puede menos (piénsese en cómo nuestro último habitante de la tierra, puesto o elegir entre que perezca con él el género humano; o, que, sacrificando la cultura, en cuanto empiria, subsisto él y, con él, la posibilidad de comenzar de nuevo el proceso de la historia, gustoso optaría por lo segundo) de sacrificar lo empírico de la cultura —lo único que, por otra parte, puede sacrificarse— o lo empírico de su individualidad egoísta, toda vez que, en este plano, lo que decide por encima de todo consideración, son las leyes inexorables de la **sangre.**

Las consideraciones anteriores sobre la cultura tienen que ser necesariamente completadas con un tópico particularmente interesante para los fines de este capítulo. Es preciso poner de manifiesto que, si bien el devenir cultural de la humanidad es un procesa unitario, se cumple, empera, históricamente, no sólo a través de los momentos individuales, —los seres humanos concretos—, sino, además, o través de momentos sociales —los varias organizaciones, colectividades, etc.—, entre los cuales descuella principalmente la forma social que estudiamos, la nación. Más todavía, como ya puede al punta comprenderse, según cuanto se ha dicho se deduce que, al examinarla sociológicamente, esta formo, la Nación, resulta ser aquella que tiene por función típica, peculiar y justificativa la de mantener la "unidad de fines culturales" de una sociedad dado, siendo pues su contenido aquello que suele denominarse **"cultura nacional".** Así, pues, lo que, tras las disquisiciones generales que hemos desarrollado, nos interesa destacar es que, si la Nación en general se halla caracterizado sociológicamente por su función cultural, la Nación ecuata-

riana sólo como formo cultural merece ser analizada con propiedad. Es a la luz de estos principios cómo vamos a contemplar y examinar el cuadro de nuestra experiencia histórica, en cuanto contenido posible de una posible forma cultural ecuatoriana, de una Nación ecuatoriana.

●

Lo primero que a cualquier desapasionado e imparcial investigador que con mirada severo escrutase nuestra realidad histórica desde el punto de vista de la cultura, tendría que impresionarle, habría de ser irremediablemente el corte vertical y profundo que el fenómeno de la conquista opera en tal realidad, dividiendo, en éste, como en los otros aspectos contemplados, el panorama de la historia ecuatoriana en dos grandes períodos, de los cuales el primero ha sido ya históricamente superado y el segundo se encuentra todavía en pleno desenvolvimiento. En términos cronológicas, el primero alcanza hasta 1534 y el segundo iníciase en tal fecha.

Y la primero reflexión que un hecho de esto naturaleza tiene que despertar forzosamente en lo mente de quien quiera que lo observe es lo de que un contraste como el que ofrecen los dos períodos, en cuanto etapas del devenir cultural ecuatoriano, es, no sólo un contraste de etapas de cultura, sino un auténtico contraste de dos círculos de cultura completamente extraños, ton extraños como pueden serlo una cultura primaria, de tipo totémico - patriarcal, con ciertos elementos del tipo agrario - matriarcal, y una gran cultura de ciudad, perteneciente a un círculo terciario, más todavía, al cuarto círculo de lo cultura occidental, que es la dominante. Este conflicto, del que por desgracia existen aún vivos huellos en la contextura social de la realidad empírica presente, es, si no nos engoñamos, precisamente el

que constituye la problemática máxima para el progreso ecuatoriano y el que nos da la clave de la incomparable lentitud con que se verifica el procesa de la cultura **nacional** (1).

Naturalmente, tada cultura histórica —manifestación cancreta del devenir cultural— puede ser contemplada, o desde el puro concepta de cultura, o desde la idea de culturo. Ello no obstante, no cabe negar que entre los varias manifestaciones culturales, sobre tada cuando pertenecen a círculos harto distintos, es pasible establecer diferencias, si no de género, al menos sí de grada, pudiendo, en atención a ellas, afirmar que algunas caen más propiamente dentro de la categoría de culturo cama concepto, que de cultura como idea, la que, camo par otro lado parece bastante lógico, va desvaneciéndose a medida que vamos mirando retrospectivamente la sucesión histórica de los círculos culturales e internándonas en ellas. Aquella de la existencia de viejos culturas desaparecidas, anteriares a los culturas históricamente, o siquiera pre - históricamente, discernibles (ora en Europa, oro en América, ora en Cantinentes desaparecidos) y superiores a éstas, que, por ende, no vendrían a ser más que rezagas fortuitos de aquellas, parece evidentemente tener más de mito que de verdad y, par la mismo, na pader lícitamente sostenerse.

Sí, na cabe duda. El devenir cultural humano es unitaria, es un proceso que va desenvolviéndase de un modo gradual; y, a medida que va realizándose por medio de las diferentes culturas históricas, va perfeccianándase en grada, precisamente porque su idea regulativa, lo idea de li-

---

(1) Por demás parece advertir que si todo cuanto se va o exponer tiene principalmente aplicación en nuestro pais, es, no obstante, mutatis - mutandis, na menos aplicable a lo realidad histórico de esto porte sur del Continente, singularmente al conjunto de paises que formaban el Tohuontinsuyo.

bertad, es, cada vez, más alcanzada y, sinembargo, al misma tiempo, crece en amplitud y en intensidad; es decir, va canvirtiéndose en un ideal, cada vez más realizado y, por lo mismo, cada vez más conscientemente ambicionado. E inclusa en culturas pertenecientes a un mismo círculo puede observarse que par encima de cualesquiera contingencias históricas inherentes a cada cultura, lo que flota no es un ideal diverso para cada una de ellas —y lógicamente si cada cultura fuese un organismo cerrado y concluso, su ideal respectiva tendría que ser diverso—, sino un sóla y misma ideal regulativo del devenir todo de la cultura humana, la aspiración siempre creciente del hombre a una libertad siempre creciente también, desde la obscura —y acaso fatal, del punto de vista de la naturaleza— tendencia experimentada por el hombre de las cavernas del periado antidiluvial, hasta la que con fuerzo y ya a conciencia experimenta el hambre civilizada de nuestros propios días.

Cierta que, cantempladas las casas en un plano exclusivamente realista - empírica, puede preguntarse si hay necesidad de un ideal regulativa para la marcha de cada cultura o si, al cantraria, na es más bien lo cierta que toda manifestación cultural cae uniformemente dentro del concepto simple de cultura, sienda, por la misma, lícita el estudiarlos camo si fuesen arganismas independientemente nacidos, crecidos y muertos; pero es que na se quiere tener en cuenta que, par sobre ese plano, existe un plano valorativo del que justamente se desprende el ideal de libertad, coma la luz que ha de hacer brillar y ensombrecer más, respectivamente, los puntas luminosas y las manchas obscuras —las jornadas de glaria de lo libertad y las sombrías de la opresión y el despatisima— que alternan en el devenir grandiaso de la humanidad.

Pero cierto también, por otro loda, que si se admite un ideal de libertad, y si se contrasto a su luz lo realidad histórica de los culturas diversas, na tarda en llegarse a

un punto en que surgen de modo inevitable las siguientes preguntas: ¿Cómo un ideal de libertad, no obstante ser la idea justificativa del hacer empírico de toda cultura, ha logrado tan poco y en tan pequeña escala ser realizado? ¿Cómo es que existen culturas, como la Egipcia, como la misma Incaica, pongamos por caso, que parecen sustentarse precisamente sobre la negación del ideal de libertad, sobre las cabezas de miles de esclavos o poco menos que esto? ¿No existe una palpable contradicción entre el ideal cultural y los hechos reales de cada cultura? A todo lo cual hemos de contestar que, en primer lugar, un ideal, menos todavía el ideal de libertad, no padece quebranto porque en determinadas horas del devenir histórico se lo combata y se lo niegue, pues también la negación de la libertad es necesaria en su plano, como lo es el error en el plano de la verdad; y que, por otra parte, tal parece ser lo extraña y trágica prerrogativa de toda cultura (al menos, de las hasta aquí realizadas) o sea, el asentarse siempre sobre la humillación de una mayoría resignada que sirve de pedestal para que se yerga lo respectiva cultura.

No obstante, es imposible dejar de reconocer que, pese a los dolorosos realidades de todas las culturas hasta el presente históricamente realizadas, el género humano ha avanzado siempre en la consecución efectiva de su ideal de libertad, a través del proceso histórico que le ha tocado recorrer. Y si bien, claro está, ninguna cultura hasta ahora ha dejado de ser una cultura de clase, formación de clase, cultura de los "diez mil superiores", según frase de Schneider, nadie puede dejar de ver que, al menos para el futuro, la humanidad va en pos de alcanzar tal objetivo, haciendo que la "cultura nacional" sea en verdad una formación colectiva.

Ahora bien, de acuerdo con las nociones aquí expuestas, parece poder desprenderse la afirmación de que la cultura incaica, como cultura primaria, o a lo sumo secundaria, que es, encuadra perfectamente como objeto de una

investigación realista (concepta de cultura); mas, como quiera que dentro del plano en que nos hallamos colocados, lo que importa es justamente contrastarla a la luz del ideal cultural regulativo, bien se ve que lo que nas incumbe es descubrir el grado de realización del ideal, en medio de las incontables vicisitudes de las circunstancias históricas.

Evidentemente, si recorremos el cuadro fáctica de la cultura incásica, na podemos menos de encontrarnos con notables creaciones, a cual más interesante, apartes valiosos de una raza valiasa al proceso universal del devenir; cierta, también, que en los diversos sectores culturales la cultura incaica se demuestra camo una de las expresiones liistóricas más atractivas, ora por la ariginalidad de sus construcciones, ora por su capacidad de expansión por entre los pueblos colindantes; no menas cierta, además, que, por la que respecta al hemisferia precolambino, dicha cultura puede jactarse de ser la cultura prócera del hombre americano; cierto, completamente cierto, por última, que, al igual de sus congéneres de México y Egipto, constituyó para su tiempo, vale decir, para el hambre que ertonces la creaba y **cultivaba**, una apreciable muestra de las posibilidodes espirituales en él encerradas. Mas, por encima de todo, contemplándola a través del prisma del ideal supremo de toda mavimienta cultural, ¿no queda siempre flotando un gran vacio, el gran vacío que se halla en tada cultura, en que, para pader sostener las nuevas creacianes, es siempre necesaria —puesto que sóla así se ha padido conseguir— el sacrificia de la **libertad** del mayor númera?

También en la cultura incaica, coma siglos atrás en la del viejo Egipto, es pasible encantrar la magnificencia de audaces creaciones en las diversos campos; en una y otra alienta y palpita un profundo sentido de grandeza que se manifiesta a través de aquellas; pero tenemos derecho a preguntar si vale la pena, en uno y otro caso, sumir a miles de individuos en la opresión, a trueque de que la historia conserve el recuerdo de un nambre execrado o de una épo-

ca nefasta para la libertad humana. ¿Está compensado, por ejemplo, si nos referimos a Egipto, el que innumerables trabajadores cautivos hayan perecido en la construcción de sus pirámides, sólo con que éstas puedan servir de eternos testigos del paso de un pueblo por los umbrales de la historia? Y a buen seguro que ninguna persona sensata podrá menos que dar una respuesta negativa. No, decididamente, rotundamente. Ni las grandiosas pirámides de Egipto, ni los soberbios monumentos de nuestra pasada cultura indígena, ni siquiera las supremas manifestaciones artísticas del supremo sentido de belleza del pueblo griego, nada, ni la severa e imponente majestad de una construcción del pensamiento, como el Derecho Romano, nada es capaz de justificar la miserable esclavitud de un solo hombre. Por encima de todo, el ideal de libertad prevalece como la única meta, la única aspiración digna del sér racional, precisamente porque el proceso de liberación no es, en el fondo, sino el mismo proceso dialéctico de la razón humano. Y, dígase lo que se quiera, el hombre sólo en cuanto sér racional es creador, agente y sujeto de la historia.

Desde el punto de vista de la libertad, la cultura incaica se nos aparece, como toda otra cultura primaria desde luego, ubicada dentro de un estadio social rudimentario; y si, admitiendo uno bifurcación de lo historio entera de lo humanidad, llegáramos a afirmar la existencia de un período en que se tiene la **intuición** mística de la libertad y de otro en que predomina lo **consciente** aspiración a ella, habría que encuadrar decididamente a la cultura indígena dentro de la primera etapa.

Si únicamente se tratara de contemplar el cuadro de la culturo incaica, desde el aspecto realista - empírico, nosotros seríamos los primeros en ponderar en su justo valor el **hacer** cultural de nuestros aborígenes. Llegaríamos a afirmar que es un sistema de construcciones sorprendente por su conexión, por su carácter unitario, por lo perfecta regularidad de las portes y, más que todo, por lo capacidad,

desenvolvimiento y perfección que le era inherente y que, sin duda, se hubiera trocado en realidad, a no mediar la interrupción catastrófica de la invasión española. Pero es que por el momento no nos movemos dentro de aquel plano; no necesitamos, pues, trazar la descriptiva de dicha cultura, sino observarlo desde el ángulo visual del ideal supremo de su devenir, el ideal de libertad. Y al hacer esto, tenemos que convenir en que la cultura aborigen estaba situada a alguna distancia de su ideal, siendo poco apreciable el grado de realización de éste, y, por ende, no muy grande su **valor** como proceso del devenir universal de la cultura.

Si nos hemos referido singularmente a la etapa cultural incásica de la historia y pre - historia indígena del Ecuador es porque la cultura **ecuatoriana** preincaica, podría perfectamente comprenderse con ella dentro de un mismo círculo de cultura, de acuerdo con la teoría de los "círculos". Y que esto es no sólo posible, sino, más todavía, metódicamente legítimo, ora quiera hablarse de una cultura formal, aborigen, anterior a la época incaica, ora quiera verse simplemente manifestaciones esporádicas de los diversos grupos y tribus del territorio ecuatoriano, es algo que lo hemos comprobado ya en un capítulo anterior de este trabajo.

No obstante todo lo dicho, no cabe desconocer que la cultura incaica, a causa de su específico matiz religioso - místico, realizaba al parecer, aunque en esencia era una "cultura de los diez mil superiores", una coordinación de todos los elementos componentes de la colectividad, dando la impresión de ser el contenido exacto de una forma nacional integral. ¿Puede, empero, hablarse de nación con referencia a aquella realidad? ¿Sería lícito mencionarse una "nación" quiteño aborigen o siquiera una nación incásica? Evidentemente, todo depende del sentido en que se quiera tomar el vocablo "nación". Mas, si recordamos, a este propósito, la diferencia capital y específica entre **nación y nacionalidad,** tomado de Carlton Hoyes y realzada

por nosotros en el decurso de este Ensayo, sólo de **"nacionalidad"** podría propiamente hablarse en relación con las comunidades humanas de aquel tiempo. Y si, por otra parte, recordamos también, a mayor abundamiento, que la comunidad incaica se caracterizaba principalmente por ser una comunidad elemental (en la que predominaban las fuerzas primordiales de la vida, una comunidad de **sangre,** en definitiva); y que, precisamente, la nomenclatura sociológica para estas comunidades se halla significada y expresada en la voz **"nacionalidades"**, sólo nos quedará por añadir, concluyendo con ello, que es improcedente todo intento de hallar en aquellas realidades del pasado una aplicación formal de la categoría histórico - cultural denominada **"Nación"**.

●

Que un pueblo tenga "unidad de culturo" no significa necesariamente siempre que todos aquellos que lo componen han de hallarse bajo un mismo **estilo** cultural, sino, todo lo más, que un tipo dado de cultura ha de ser el predominante sobre toda otra caracterización cultural retrasada o futurista. De este modo, la restricción que el concepto de unidad cultural sufre ya con sólo mirarlo a través de un criterio dialéctico, esto es, considerando en el momento actual, a la "cultura nacional" en cuanto formación de clase, se ve acompañado de esta otra formo de restricción, en virtud de la cual el tipo dominante de cultura se encuentra siempre limitada y parcialmente esparcido, junto o al lado de otros tipos, caracteres y elementos culturales que pueden pertenecer a épocas ya superadas o sencillamente ser anticipaciones felices de círculos escogidos, ora en un sector, ora en otro de lo culturo, pero que no forman un au-

téntico todo cultural homogéneo, que es lo que a primera vista puede entenderse cuando se habla de una cultura nacional. Y lo más común —por extraño y hasta paradógico que pueda parecer— es precisamente que el tipo dominante de cultura no siempre implique, como acaso podría sospecharse, "cultura de la mayoría", sino cultura de una minoría, justamente la minoría dominante. En este sentido, al hablar de cultura dominante, sólo se quiere expresar que una cultura dada, por ser el **estilo** de una minoría dominante, entraña de modo necesario la idea de subordinación respecto a los otros posibles tipos de cultura coexistentes.

Por esto, de lo que se expone se deduce que la doble restricción de contenido a la que hemos hecho alusión, y que en puridad podría realmente ser reducida a un solo momento, es algo inherente a toda cultura, tal como hoy en el día aparece en su realización. No obstante, como es pasible metódicamente contemplarlas aparte —y para este instante no queremos fijarnos en la restricción sino desde el punto de vista formal— sólo detendremos nuestra atención en el aspecto del conflicto existente entre el tipo dominante de cultura y los elementos correspondientes a otros estadios culturales, todo ello naturalmente con referencia directa al caso concreto de nuestro país.

Lo que sí cabe observarse, ante todo, es que un conflicto de tal naturaleza, en la mayoría de los casos, sólo se produce entre estadios, diversos es cierto, pero continuos; es decir, media entre una minoría dominante que ha alcanzado un nivel más alto de cultura y una mayoría oprimida que sigue siempre rezagado, aunque evidentemente su tipo cultural es el mismo que, en un momento anteriar del proceso evolutivo, pertenecía a la minoría. Esto es fácilmente comprensible, y, dada la organización económico - social de las colectividades nocionales, puede decirse que no hay razón para esperar otra consecuencia. Por lo mismo, casi no valdría la pena fijarnos en este punto, co-

mo si fuera algo característico de la "comunidad cultural" ecuatoriana.

Pero la verdad es que nuestro caso es bastante diversa. No se trata simplemente de que la colectividad ecuatariana se encuentre dividida en dos porciones, cada una de las cuales posea un tipo cultural diferente, pero entre los cuales no exista una solución de continuidad. Sino que, como una resultante del tantas veces mencionado fenómena de la conquista, aquella colectividad se halla profundamente escindida, correspondiendo a cada porción una capa cultural independiente, superpuesta la una a la otra, habiendo sido hasta la presente notoriamente escasas las formas de "mezcla y de contacto", ora porque el tiempo corrido no ha sido aún suficientemente largo, ora principalmente parque entre los dos diversos círculos culturales media un abismo incalculable que sólo podrá ser superado en el transcurso de numerosas series del proceso de evolución cultural.

Es, pues, con referencia a estas nociones cómo queremos observar el panorama de la cultura ecuatoriana, en su segundo gran período, o sea, en la etapa subsecuente a la conquista española. Esta segunda etapa, es cierto, se encuentra cortada por un hecho histórico importante: lo Independencia. Pero si, desde un punto de vista formal, el hecho tuvo resonancia, trayendo como consecuencia lo implantación de nuevos elementos culturales, dentro del sector jurídico - político, en la más profunda contextura material de la sociedad ecuatoriana apenas si produjo levísimas repercusiones, sobre todo desde el aspecto cultural.

Ahora bien, si queremos proceder con método lo único lícito es que este proceso cultural que constituye la segunda etapa sea unitariamente examinado a la luz del principio supremo regulador de todo devenir cultural, a la luz de la idea de libertad. Y atenidos a este criterio fundamental, no encontramos inconveniente en descender a la realidad histórica para subdividirla en los dos períodos clásicos, el del régimen colonial y el de la república, sin

que esto pueda implicar nada más que una diligencia metódica de relativa utilidad.

Los datos y conclusiones que, respectivamente, arrojan las observaciones verificadas en el capítulo primero y el examen formal realizado en los segundo y tercero, nos exime de emprender de nuevo en una labor de tal naturaleza. Pudiera muy bien suceder que alguno, al tratarse de un examen del período histórico colonial empezase por establecer, como sucede y ha sucedido con gran frecuencia una comparación con la etapa histórica anterior, la etapa pre - colombina, con el ánimo —acaso premeditado— de justificar así, **retrospectivamente** diríamos, el estadia cultural de la colonia, incurriendo de esta manera en un defecto metódico del que difícilmente saben librarse aquellos que, por un motivo u otro, tienen que detenerse en el estudio de la colonia, muy en especial quienes recientemente se han dado a la tarea de reivindicar la validez intrínseca del régimen colonial (1), por lo que podría llamárseles los **restauradores** teóricos del coloniaje en América.

Es evidente que, miradas las cosas en un plano empírico - descriptivo, no hay razón para reprochar que se proceda así; antes bien, puede afirmarse que ése es el procedimiento adecuado para tal empresa, toda vez que de lo único que se trata es de observar hechos, señalarlas, compararlos entre sí, confrontarlos unos con otros, pudienda muy bien por ello afirmarse que tal procedimiento estará bien denominado llamándola procedimiento **per comparationem,** el moderno método histórico - comparado justamente, del que se vale la también moderna ciencia de la cultura.

---

(1) Alcalá Zamora, Bayle en España; Levillier y otros en América.

Pero las cosas suceden de distinta manera si nos colocamos en un plano sociológico - cultural, acaso mejor, sistemático - formal, pórque entonces cualquier fase del proceso cultural que se trate de estudiar ha de contemplarse siempre desde el principio ideal regulador, mediante un procedimiento que podríamos llamar de justificación objetiva de lo culturo, de acuerdo con el cual no es necesario ni conveniente entablar comparaciones, sino que cada proceso cultural y codo una de las fases del procesa ha de recibir su' justificación de lo suprema idea, a cuya luz es preciso contrastar todo momento histórico del devenir cultural.

Esto bifurcación metódico - conceptual no es tenida en cuenta por los autores a los que nos hemos referido, razón por la que no vacilon en establecer un sistema de **comparaciones** entre dos etapas históricas, caracterizadas diferencialmente por sus respectivos tipos culturales dominantes, con el fin de desprender de tal comparación la interesada conclusión de lo enorme superioridad de una de ellas con relación o la otra, sin caer en la cuenta de que, según acabamos de poner de manifiesto, no cabe propiamente en este caso utilizar el método de las comparaciones.

Así, pues, la éra colonial, en cuanto porte del proceso cultural ecuatoriano, sólo a lo luz de lo ideo reguladora de libertad puede y debe lícitamente contrastarse. Pero, como quiera que para una contrastación de esta naturaleza, lo primera y más importante es descender hasta lo más secreta urdimbre del devenir cultural, hasta la confextura fundamental de la sociedad, que no es sino lo trama económico - social, dedúcese con claridad perfecta que es esta realidad lo que debe ser contrastada a lo luz de aquella idea suprema y reguladora de libertad. Quiere esto decir, en otras términos, que en toda sociedad se da una correspondencia dialéctico entre el estado objetivo de la economía social y el **status libertatis**, vale decir, el **status cultural.**

Ahora bien, por lo que ya dijimos oportunamente en un capítulo anterior, acerca de las reales condiciones materiales del sistema económico - social de la colonia, de cuya perduración a través de la República no puede dudarse, viénese a parar en la certidumbre de que aquellas condiciones denuncian la vivencia de un sistema económico, no feudal es cierto, sino, como lo hemos denominado, **feudaloide,** o, quizá mejor, esclavista (1).

En algún sentido, es cierto, creemos que podría admitirse lo relativo semejanza entre la organización económica del medioevo y la de nuestro edad colonial, habida cuenta de que uno tal similitud no autorizo en modo alguno el que se pueda llamar feudal a nuestro régimen colonial; pudiendo más bien decirse que lo que parece ser más acertado es desdoblarlo, contemplándolo sea desde el punto de vista de los señores, sea desde el de los dominados, desdoblamiento analítico que por otra porte, es perfectamente procedente, cuando, como en el caso presente, el objeto de investigación es uno realidad económico - social proyectado por un fenómeno histórico de conquista. Practicado lo cual, podemos ver sin mayores dificultades cómo nuestro régimen social - económico de lo colonia, si, desde la segundo posición parece estor más cerco de un sistema escla-

(1) Porque evidentemente, si la esencia de una economíc feudal se halla constituído, como dice Engels, porque "la propiedad sobre lo producido descansa **sobre el trabajo propio**", o buen seguro que esto no tiene oplicación estricto a la realidad económica de la colonio, oro porque "lo producido por el trabajo propio", entre nosotros, ero y es objeto de propiedad ajena, no quedándole al trabajador —labriego u operario— nada más que una exigua remuneración que apenas si llena sus necesidades vitales más premiosas; ora, principalmente, porque el oserto de Engels, construído sobre una realidad determinada de la historia europea, entiende más bien referirse o lo producción del artesanado y gremios de las villas y ciudades medioevales, antes que o lo agrícola de los siervos y colonos de los campos.

vizante, desde la primera igualmente, no puede menos de descubrírsele como un régimen dentro del cual la pervivencia de determinadas elementos de un tipo asiático de economía, mal extinto aún, acaba por producir en él un hibridismo extraño y hacerlo aparecer como el resultado neto de la violencia inherente a la conquista y a la guerra.

Esta desorientación caótica de la realidad material encuentra su correlato en la incertidumbre jurídica de la legislación colonial, en el sentido de que sus preceptos no aciertan con hallar las calidades ineludibles humanos en la gran masa de aquellos para quienes fueron dictados; incertidumbre que al punto truécase en palmaria injusticia y en recóndita contradicción, toda vez que, no obstante un inconfesado anhelo de conceder prerrogativas jurídicas a los sometidos, que se puede admitir se encuentra latente en el sistema legal mencionado, éste acabó por arrebatárselas inclusa las parvas que otrora habíanles acompañado.

Tal es la acusación capital y en última instancio decisiva que imparcialmente puede dirigirse contra la forma jurídico - legal de la colonia; y para formularla, no hay necesidad de describir casa concreta alguna, ni menos ponernos a narrar el cómo y en qué manera tenía su aplicación en nuestra realidad colonial la legislación de Indias. La acusación, para ser exacta, ha de formularse atendiendo a la esencia misma de aquella legislación y descartando toda intento de establecer comparaciones, esto es, examinándola en cuanto forma jurídico - legal de una etapa histórica, como un momento del devenir cultural, a la luz de la idea directriz de libertad.

Y el más hondo sentido de esta acusación contra toda la época colonial, bajo el aspecto de proceso cultural, estriba en que, como forma jurídico - legal, entraña una contradicción inmanente, en virtud de la cual, si es verdad que era expresa, era tácitamente se reconocieron cier-

tas calidades jurídicas subjetivas al indio —par cierto, más, por un principio religioso - moral que por un criterio estrictamente jurídico—, también lo es que se crearon instituciones como hechos **ad - hoc** para echar par tierra y reducir o nada aquello pretenso y vacilante personalidad jurídico del canquistado; cantradicción, por otro parte, no menos lógica ni más injusto que lo mismo que incluso en lo época presente, can forma jurídico republicano - democrática y toda, se do también entre la garantía fundamental de la invialabilidad y defensa de la vida del ciudadano, pongamos por casa, y aquel principio, fundamental también, de lo libertad de cantrato entre patrono y obrera, por obra del cual puede perfectamente quedar —y casi siempre queda de hecho— el segundo a merced y en manas del primero, no ya **ipso facto** —mejar dicho, **ipso jure**—, coma sujeto de derecha en tado igual al atro contratante, sino como objeta de uno regulación jurídica parcial y opresiva, hasta el extrema de que la garantía de su vida se convierta ya en tearía misma, en su reverso.

Díganlo, si nó, a mayar abundamiento, la mita, el servicia personal, el yonoconozgo, si nos referimos o la época colonial, institucianes que podrán haber sido dulcificados en lo práctico o acaso vueltos más repugnantes, pero que na por ella dejaron de involucrar uno negación de lo personalidad jurídico del sometido; díganlo también, si queremas referirnas o lo épaca que transcurre, el **concertaje,** viviente hasta hoce pacas añas en la ley y en la práctica hasta ahara, y las gravámenes y tributos soportados por los indios hasta cerca de la mitad de la República.

Tado esta, coma se ve, aparte de las consideraciones que pudieran hacerse acerca de la realidad de las aplicaciones de unas y atros de los institutas mencionados y sin siquiera traer a cuento ciertas auténticas prácticas subsistentes hasta ahara en el campo de la experiencia histórica.

Cabe dirigir a quienes se han constituído en defensores del sistema jurídico - legal de la colonia la siguiente

pregunta: ¿debe una investigación objetiva detenerse a considerar los criterios subjetivos de carácter moral que pudieron haber determinado la prescripción de ciertas normas legales en el ánimo de los soberanos españoles? ¿Es lícito aducir como razón el que la Reina Isabel, Carlos V o Felipe II se hayan sentido impulsados o estatuír la personalidad y libertad del indígena, gracias al "cargo de conciencia" que llevaban sobre sí, debido a la bula pontifical que les donara la mitad del mundo recién descubierto? ¿Qué valor jurídico tienen para el caso que nos ocupa semejantes referencias a obscuros y siempre dudosos móviles morales o cristianos? Creemos que debe terminar definitivamente la época de estudiar y observar aquellos hechos y aquellas realidades tan sólo desde un punto de vista biográfico - sentimental, ora rememorando hazañas de los conquistadores, ora gloriándose del espíritu **"benéfico** y **tutelar"** que informó la legislación colonial y agradeciéndolo, para dar poso o una nuevo etapa en que el conjunto de aquello caótica realidad empírica seo enfocado, discernido y analizado desde una estricta posición científica. Nos hemos pasado más de un siglo de vida republicana en buscar justificaciones imposibles de la etapa colonial; y, como quiera que no hemos querido confesar sinceramente que una tarea de esa naturaleza resultaba quimérica, por no tener el valor de proclamar ciertas verdades, hemos tratado de llenar esos vacíos, o con la historio novelada, en la que cada español asume el papel de arcángel flamígero enviado por el cielo a despojar o nuestros pobres indios de su paraíso terrenal, (y es preciso dejar constancia de que al menos por lo que se refiere al despojo, esto ha resultado cierto), o con la poesía ditirámbica; o, lo que es peor todavía, con una literatura socioloide, pobre de principios sistemáticos, que, ante la imposibilidad de hallar lo verdad, se desborda en "peligrosa fecundidad" por las riberas anejas de lo retórico o de lo erudición documental.

Cansados estamos de oír que España nos ha dado "su sangre, su religión, su idioma", etc., y que, a trueque de esto, bien puede **justificarse** toda la serie de atropellos y vejámenes sangrientos de la Conquista y la Colonia. Siguiendo esta lógica, cuyas últimas consecuencias la refutan **ad absurdum,** habría terreno y base para afirmar que toda conquista y dominación de un pueblo fuerte y más civilizado sobre otro de nivel más bajo es, no sólo un hecho glorioso, —que es lo que siempre han proclamado los enemigos de la libertad, como si la gloria estuviese en la opresión de un pueblo—, sino un deber. Lo que importo profundamente, esencial e íntimamente no es tener tal o cual idioma, sino ser libres y poder cantar esa libertad en cualquier lengua. A menos que se admita como verdad inconcusa que el "tesoro del idioma" es algo que se puede y se debe adquirir a costa de la libertad. Con los que tal coso creen, empero, en vano intentaríamos hallar acuerdo alguno.

Pero no. Ya es tiempo de que la seriedad analítica reclame su puesto y haga ver claro a todos nuestros cultores del régimen hispano - colonial, que el intento de hollar una **justificación** de aquella época de nuestra historia en el mismo ámbito empírico en que se verificó aquella etapa, como un momento de nuestro devenir cultural, es una empresa que encierra uno **contradictio in adjecto.** Porque efectivamente, digámoslo una vez por todas, la historia como proceso empírico no puede justificarse igualmente dentro de la misma órbita; necesita siempre ser contrastada a la luz de un principio teleológico supremo, de una idea absoluta e inmanente, y sólo desde este momento la historia de la humanidad, que como acaecer empírico es un proceso bárbaro del mundo de lo naturaleza, se transforma en una marcha ascendente, en un devenir histórico - cultural de caracteres luminosos, como si aquella idea de la libertad tuviese exactamente lo potencialidad de una luz viva.

Mas, como podría darse el caso de que alguien, sin salir del ámbito - empírico de observación, nos dirigiera el

singular reproche de que estamos juzgando y condenando una época histórica ya caducada, vale decir, una fase superado del proceso cultural, boja el influjo de ideales sólo modernamente sentidos y, en tado cosa, recientemente esclarecidos, queremas de una vez salirle al poso indicándole que ya en aquellas mismas tiempas tan aciagas huba una voz, entre otras, que, no obstante ser la de un teólago católico, no pudo menas que predicar la contraria de la que sus contemporáneas y hermanas practicaban y de la que sus manarcas y legisladores estatuían, acaso porque, en media de aquella baraúnda de la colanización americana, esa voz era necesaria para farmar el respectivo cantrapunto histórica.

Fué así cómo el Padre Francisco de Vitaria, mencionado ya antes, declaró que la canquisto y colonización del Nuevo Mundo eran injustas, par la que pesaba uno inmenso responsabilidad sobre el español, quien, en vez de "consagrarse al bienestar y al provecha del hermano inferior para redimirlo de su vida descarriada, salvar su alma, y dejándole su señaría, su libertad y el pleno disfrute de sus riquezas, elevarla en la escalo humana", —camo, interpretando muy bien o Vitaria, dice el mismo Levillier (1)—, había irrumpido sobre el Cantinente, inundándole de las densas sambras de una opresión infausta (2).

No fueron, pues, todas los españales —y dicho sea esto en desagravio a España— los que así procedían y así pensaban. Y cuando uno recuerda que la austera voz de

---

(1) Véase: Revista de las Españas.—Números 89 - 90 - 91.

(2) Sobrada razón tiene, por eso, Arturo Capdevila, cuando, refiriéndose a las españoles, prorrumpe en estas palabras: "Venían cruzados de la caridad, y crearían el mendigo; nuncios de la fraternidad, y crearían el esclavo".—Véose: "Los hijas del sol".—Pág. 237.

un dominico, que desde luego fué desoída y acallada por el estrépito de los cascos de los corceles y por el retintín metálico de las onzas de oro, surgió del seno mismo de esa España absolutista y cesárea, no puede menos de reconocer que la raza española, si era capaz de destrozar la historia con la punta de lo espada, lo era también de producir culturo con lo pluma de sus mejores hijos. El ya citado Levillier, para quien por cierto todo lo predicado par el Padre Vitoria no es más que un "sueño sublime", se ve obligado a inclinarse ante lo grandeza moral de la doctrina Vitoriana. "No es aventurada, dice, afirmar que la posición de innovador y de apóstol humanitario que ocupa el padre es definitiva: nodo podrá ya atenuar la valentía de sus rectificaciones o quitar peso o los progresos científicos que sus doctrinos introdujeron en el derecho de gentes" (1).

Así, pues, como conclusión general hoy que expresar sinceramente que el período colonial de nuestra historia, en cuanto momento del devenir cultural ecuatoriano, contemplado a la luz de lo idea absoluto de libertad, —y no se olvide que sólo desde este ángulo visual es lícito enfocar aquella desnuda tragedia bárbaro que constituye la historia empírica— es un momento que recibe, es cierto, su **justificación objetiva** del ideal supremo, puesto que en último término todo momento, incluso el más opuesto, es dialécticamente necesario; pero una justificación que es **negativa,** es decir, en términos más claros, que lo que podría llamarse **"cultura colonial"** se encuentra apreciablemente lejas de la idea suprema y que, por ende, su **valor,** como fase de uno evolución nacional, es todavía inseguro y vacilante.

Ello no quiere decir naturalmente que las obras culturales realizadas durante el coloniaje no tengan su valor

(1) Véase: Revista de las Españas.

como **hacer** cultural. Siempre habrá que reconocer y admirar los adelantos civilizatorios procurados por los españoles en suelo ecuatoriano, dentro de los diversos órdenes de la actividad humana. Pero es que no es éste el caso. La posición pulcramente sistemática es objetiva; y si es cierto que desde ella tiene que mirarse toda la vastedad de la cruda realidad social, es asimismo cierto que sólo refiriéndola a la última y suprema idea del devenir cultural, adquiere valor dicha realidad.

Apenas si parece necesario subrayar, a guisa de explanación final, aquello que constituye la idea fundamental de nuestra exposición. Nosotros hemos identificado progreso y cultura, cultura y libertad. Sólo la libertad, en cuanto proceso dialéctico, es lo meta del devenir cultural y el devenir cultural mismo. Con tal motivo, todas las fases de un proceso cultural y todos los procesos parciales del devenir total, en los que resplandece la idea de libertad, a través de su creciente realización en la realidad —y sólo ellos—, obtienen una justificación objetiva de carácter positivo, en tanto que los restantes, aunque también lleguen a justificarse, sólo negativamente pueden decirse justificados. Y por desgracia, para nosotros, el momento evolutivo colonial no logra alcanzar una justificación positiva, precisamente porque en él la libertad, la libertad humana, hubo de ser contradicha y ahogada por negaciones sombrías, negada por una opresión tanto más ignominiosa cuanto que ni siquiera pudo servir, como otrora en Grecia por ejemplo, para que sobre ella, a costa de ella, una minoría beneficiada lograse erigir edificio alguno de labor cultural, pues que, por añadidura, tal minoría forastera resultó inepta y hubo de manifestarse casi exhausta en la nueva tierra conquistada. Como si en verdad hubiese creado un mundo, tras de las jornadas, heroicas o no, pero sangrientas, de la colonización y la conquisto, se dió por satisfecha y se entregó al descanso. Sólo que en estos casos todo descanso, por merecido que sea suele trocarse rápidamente

en ocio, y el ocio cultural no es sino la verdadera muerte de un pueblo o de una raza, precisamente porque entraño la muerte de la libertad.

Y que no se nos venga a decir que, pues se trataba de una minoría explotadora, al menos dentro de ella habrá resplandecido el ideal de libertad, porque desde ahora declaramos inconsistente esa afirmación, por un doble motivo: ora, porque, aunque tal hubiese sido la verdad, aquella libertad habríase visto opacada hasta la bruma por la opresión de la enorme mayoría; ora porque, de otro lado, no podía resplandecer la libertad en aquello minoría, puesto que incluso el mismo colono, blanco o mestizo, que respecto del indígena era señor y amo casi absoluto, aparecía aún, por lo menos en el plano de las relaciones jurídico - estatales entre monarca y súbdito, como elemento objetivo del Estado, como vasallo del Rey, cuyo dominio sobre todos sus súbditos apenas si era temperado por los fueros de las ciudades y villos y por los derechos de las instituciones municipales. Por ello, dentro del derecho público español de entonces, el vasallo en cuanto miembro del Estado no podía oponer válidamente contra las pretensiones del Monarca título jurídico de ninguna especie.

●

Si aquella afirmación de que el período republicano no es en el fondo más que una pralongación del mismo estadio colonial, por lo que el hecho histórico de la Independencia se reduciría a ser un episodio de alcances periféricos para lo sociedad ecuatoriana, encierra una verdad, es precisamente porque un atento examen de nuestra realidad republicana sólo sirve para poner en claro gue la íntima y fundamental estructura social de dicha realidad ha permanecido intacta, en sus más salientes caracteres, de-

terminando así la formación externa de elementos culturales poco o nada diversos o los que nos ha sido posible descubrir en la realidad colonial. Evidentemente, el hecho de la Independencia implicó una transformación, un cambio sobre un aspecto exterior de la formo político - jurídica, dicha en otras palabras, una transformación de lo sociedad colonial, pero no en cuanto a su contextura íntimo, sino apenas por lo que atañe o un matiz de su fisonomía jurídico - formal.

Lo que podría indicarnos, en verdad, la trascendencia —y hasta qué punto— del cambio producido es la observación de si las condiciones materiales de la economía social del régimen colonial subsisten en su esencia con los mismos caracteres o no; puesto que, en efecto, de su transformación o de su subsistencia depende el que uno determinada sociedad pueda decirse transformada y, por ende, en progreso o no. Pero precisamente las ligeros apuntaciones en capítulos anteriores desorrollados sobre los características esenciales de la reolidod ecuatoriano, a través del segundo período que se inicio con la conquisto, son suficientes para demostrarnos que quien pretendiera afirmar que la Independencia ha sido un fenómena cuya capacidad trasmutodoro hubo de penetrar hasta la esencia de la sociedad colonial, provocando uno transformación de su estructura, habría de verse obligado a reconocer leolmente, tras una breve reflexión, que no hoy base científica pasible para sostener tal tesis. Y que nosotros sepamos, en verdad, nadie hasta ahora ha propugnado una defensa semejante. El que no se llegue, empero, a defender aquella tesis, en realidad indefendible no entraña necesarimente la ideo de que su contraria sea la predaminante. Y así, podemas decir que junto a una minoría de autores, quienes generalmente están de acuerdo en despojar a la Independencio de toda ulterior repercusión social, la gran mayoría sigue creyendo ingenuamente que tal obra es la conquista magna que hayan podido alcanzar los pueblos de América.

Y como quiero que, al igual de los primeros padres de la Patria, se tiene por cierto que la libertad es algo que basta ser proclamado con énfasis para ser vivido y realizado, he aquí que toles exégetos de la Independencia, ciegas ante la realidad y voluntariamente reacios a toda especulación crítica, llevan ya más de cien años de hablar del reinado de la libertad sobre nuestro pueblo sin caer en la cuento de que lo realidad objetivo de nuestro historia y lo severa exactitud de los principios científicos se encargan de desmentirlas rotundamente.

Es cierto que el hecho histórico de que se trota trajo coma consecuencia la implantación de algunas nuevas fórmulas jurídicas y políticas; y sería completamente pueril negar lo importancio que entraño un procesa que tuva la virtud de consumar lo instauración de un nuevo tipa de Estado, un tipo fundamentalmente diverso y, en toda casa, teóricamente satisfactorio, implantando en nuestros pueblos la figuro demacrático - racianalista del Estada. Pero, o decir verdad, todo orden jurídico implica de mada necesario la ideo de un instituto fundamental, alrededar del cual giran todos los demás elementos en forma sistemático, por lo que, con razón, puede hablarse de "sistemas jurídicos".

Ahora bien, si uno interpretación exacta del devenir histórica - cultural ha puesto en cloro, con aplicación a tada realidad empírico - concreto, que el instituto fundamental de toda arden jurídico es el de la propiedad de los medios de producción quiere decir, lógicamente, que, por un lado, no habrá realidad concreta alguna que pueda eludir la aplicación de este principio de alcance general, y, por otro, que únicamente uno transformación esencial de dicho instituto fundamental de la propiedad (que el proceso de esta transformación se halla sujeto absalutamente a las transformaciones materiales de la economía de un pueblo y condicionado exclusivamente por ellos, —y, sabre todo, que conceptualmente no quepo concebirse sino de este modo—,

es precisamente lo que constituye la afirmación cardinal del Marxismo, que en este momento no nos toca analizar) es capaz de determinar la del sistema entero y, por último, la auténtica transformación de la misma sociedad.

Atenidos a estos principios incontrovertibles, por consiguiente, para juzgar de la validez y del alcance de la transformación operada por la Independencia, toda la labor de cualquier investigador imparcial se reducirá a comprobar si el instituto fundamental de la propiedad del período colonial ha perdurado en el republicano o ha sido sustituído por un nuevo régimen, a través de él. Tal comprobación, por otra parte, necesariamente ha de efectuarse dentro del mismo sistema jurídico, que, en definitivo, es la realidad empírica en cuanto contenido de una forma social dada, sin que haya necesidad de recurrir a una nueva tarea descriptiva de aquella realidad.

Ciñéndonos rigurosamente a la verdad, tenemos que consignar, si tratamos de resolver la cuestión precedente, que el instituto de la propiedad, no obstante ciertas variaciones secundarias que han sido introducidas, HA PERMANECIDO Y PERMANECE ESENCIALMENTE EL MISMO, A TRAVES DE TODO EL SEGUNDO PERIODO DEL DEVENIR HISTORICO DEL ECUADOR, puesto que dicho régimen jurídico, desde los días de Almagro y Benalcázar hasta ahora, consagra como principio central el principio de la propiedad privada individual de los medios de producción.

Y la historia y los principios científicos generales no tienen por qué fallar sólo cuando de nuestro pueblo se trata. Si pues el instituto de la propiedad se conservó intocado o través de las peripecios de la Independencia, y no obstante los innumerables **revoluciones** de la República, casi está por demás que sentemos la conclusión de que en esencia el sistema jurídico no varió desde lo conquista, por mucho que apareciese como nuevo en su fisonomía, en cuanto

derecho público; y que, por tonto, la sociedad ecuatoriana no experimentó ninguna transformación esencial.

Los afirmaciones que acabamos de hacer llevan propiamente implícita lo ideo de lo nugotorio que sería, en estricto sentido, proponernos la tarea de contemplar de nuevo parcialmente la realidad del período republicano en cuanto fase del proceso cultural ecuatoriano; pues que, siendo en su última esencia lo misma, la realidad social de todo el segundo período, y pudiendo ser, por ende, lícitamente contemplada como un tado unitario, habiendo sentado yo ciertas conclusiones, con particular referencia al estadio colonial, podría creerse —y desde luego con razón—, que es redundante un nueva examen parcialmente referido al sub-período de la República, pues dichas conclusiones serían válidas también para éste, y así es en efecto. Pero como de un lada hemas reconocido anteriormente lo conveniencia de la subdivisión, aunque más no sea que poro los efectos de la exposición, y par otro na está par demás conceder alguno importancia al cambio operado sobre nuestra realidad en cuanto contenida de la farma político - jurídica con la adopción del nuevo tipa de Estado, el democrático - racionalista; no parece superfluo el detenerse por breves instantes en una consideración particular del sub-período republicano, en cuanto fase —la actual— del proceso histórico - cultural del Ecuador.

El nuevo tipo de Estado implicaba, como ya se ha indicado, el recanocimienta de la personalidad humana, en cuanto elemento subjetivo del derecho, en todos y cada uno de las componentes de la sociedad o **pueblo,** considerado coma categoría jurídico - político, camo elementa subjetivo del Estado; todo esto en contra de lo que hasta entonces había constituído la teoría y la práctica del Estada, es decir, precisamente, de la forma jurídico - estatal autocrático - dogmática, echada o rodar por el incontenible empuje de la razón humana. Pero, hay que confesarlo, era si no peculiar de esta nueva configuración estatal —y sin du-

da es todavía—, el que su postulado fundamental, inexcusable en la construcción teórica, no siempre se viese **verificado** en la aplicación real, dando así lugar a que se presentase el caso de que el grupo minoritario de una sociedad pudiera hábilmente y sin violencia aturdir o la mayoría con engañosas prédicas de libertad, al mismo tiempo que conculcarla **ipso - facto,** ton pronto como se quisiese poner en práctica los principios doctrinarios que informaban la nueva configuración jurídico - estatal.

Y esto precisamente es lo que sucedió, dentro del proceso de nuestra historia, cuando, como una consecuencia de la campaña de emancipación, hubo de adoptarse uno nuevo forma de Estado. Y es esto también lo que sucede incluso ahora mismo, dentro de la fase que se desenvuelve actualmente. Nada de extraño tiene ello por otro parte: es la condición fatal del tipo democrático del Estado; y sin dudo de todo tipo hasta aquí aparecido en lo historia. Sólo el mismo tipo democrático, por cierto uno vez que de acuerdo con su índole dialéctico penetre en su fase nuevo y superior, podrá corresponder con exactitud pleno en la realidad o los postulados fundamentales de su teoría.

Pero, o fin de no insistir sobre tópicos yo desarrollados, sólo queremos subrayar en este instante que justamente tal deformación es la que ha colmado los aspiraciones de la clase dominante, pues, o más de que ha permitido la subsistencia de la opresión colonial, encubriéndola con el ropaje de una libertad ficticia, ha paralizado el verdadero avance de este pueblo hacia conquistos efectivas de profundo virtualidad cultural.

Así, pues, la minoría, que en definitivo fué la gestora del movimiento, fué lo clase que con él salió beneficiado, si puede emplearse tal vocablo en estos casos en que un grupo cualquiera medra y crece sobre la infinita subyugación de uno gran mayoría de individuos, a quienes por otro lado se les reconoce, no sin que tal reconocimiento entrañe uno cierta ironía, igualdad de condiciones jurídicas

con sus dominadores. Pero a renglón seguido debemos preguntarnos: ¿tiene valor cultural, para la sociedad entera, para el pueblo todo, esto hipotético —y en todo caso leonina, diríamos— ganancia de uno casta o clase privilegiada?

La República, es cierto, a través de su evolución gradual, ha implicado un vago esfuerzo y un impreciso sentido de mejoramiento y de avance cultural, que se hacen patentes en las lentos, pero innegables demoliciones de viejos institutos jurídicos y políticos, rezagos anacrónicos de lo que llamaríamos nuestro "ancien régime", tales como, por ejemplo, la abolición de la esclavitud de los negros (Urbina, 1850 - 52), la exención de los tributos que pesaban sobre los indios (Urbino, García Moreno) y la abolición del concertaje de los mismos (Baquerizo Moreno, 1918). Por otro lado, es preciso reconocer que el afán por estos transformaciones jurídicas no se ha dirigido únicamente a destruír institutos ya gastados por sí mismos, sino que también se ha concretado en determinadas creaciones de otros nuevos, de índole amparadora y benéfica.

Pero eso no es todo, ni siquiera basta. Si, según se ha puesto en claro, ningún orden jurídico puede considerarse transformado en sentido progresivo y, por ende, culturalmente más valioso que el precedente, si no se ha empezado por reformar el régimen o instituto de la propiedad, columna vertebral sobre la que descanso el sistema íntegro de las instituciones jurídicos, yo podemos comprender —alrededor del caso que contemplamos— que si tal régimen aparece, incluso en el orden jurídico republicano, intocado y encuadrado y condicionado dentro y por las mismos condiciones objetivas materiales que la encuadraban y condicionaban yo desde el primer instante de vida colonial, no ha sobrevenido esencialmente transformación valiosa alguno.

A nadie se le ocurriró creer que con estos expresiones nosotros pretendamos aniquilar todo lo que, dentro de esta etapa signifique un esfuerzo hacia la libertad, y, a decir

verdad, cada día más profundo y más impetuoso, ni menos echar por tierra el conjunto de obras, conquistas y creaciones que pueden denominarse con el nombre de **hacer** cultural. De ninguna manera. Cabe, antes bien, descubrir como característica diferencial de aquella etapa el esfuerzo creciente hacia la libertad, y hasta podría decirse que ese carácter le permite prevalecer culturalmente sobre el período de la Colonia. En este sentido puede afirmarse que la Independencia y la libertad, antes que hechos históricamente realizados ya, son fermentos, tendencias profundas que sólo ahora apenas está alimentando nuestro pueblo. Si se penetra más en el íntimo sentido de estas cosas se podrá ver todavía que, más que de un **valor** cultural, se trata, diríamos, de un **pre - valor** (en el sentido de algo que, sin ser valor aún, pugna por serlo, y, por ende, lo supone e implica ya, al modo como la gestación supone e implica ya la persona del que va a nacer); o, en otros términos, que nos hallamos en un momento histórico inmediatamente anterior a la realización de una cultura auténtica.

Tras de todo lo expuesto, la tesis definitiva y cierta que cabe sentarse, por lo que se refiere a este segundo momento de nuestro devenir histórico - cultural, es lo de que, no viéndose realizado en él, el supremo ideal de libertad, apenas si aparece, dentro del proceso cultural de la humanidad, como una fase parcial de valor **non nato** todavía; y, dentro del devenir histórico nacional, como una etapa, más valiosa es cierto, si convenimos en parangonarla con la etapa de cultura aborigen, pero que, a la luz del ideal supremo, no alcanza objetivamente a justificarse de modo plenamente positivo.

Pero toda vez que se trata de un valor que será pronto realizado, puede ser ya tomado en cuenta, aunque más no sea que como una gloriosa anunciación, del mismo modo exactamente que el brillo rojo de un claro sol de estío es anunciado y precedido por **cúmulus** de extraños resplandores.

Ahora bien, si en el momento actual de nuestro desenvolvimiento histórico - cultural, nos encontramos bajo un signo de aurora, en un estadio culturalmente **inmaturo**, o, diciéndolo en términos técnicos, si todavía los procesos relacionales generadores de lo culturo no son lo suficientemente duraderos y consistentes para que puedan ser condensados en **"estructuras"** sociales de orden cultural, quiere decir, en fin de cuentas, que la respectiva formo cultural, o sea, la forma nacional ecuatoriano es también, **pari passu**, uno forma **nonnata** todavía, aunque se la presienta yo; o, lo que es lo mismo, en otras palabras, que el sistema social nocional no es algo dado todavía, sin que se pueda precisar cuáles van o ser las características peculiares de tal sistema. ¿Cómo hablar, entonces, de **"Nación ecuatoriana?** ¿Cómo hablar de **"cultura nacional?"** Con toda evidencia, sólo impropiamente es posible en el presente instante hablar de tales cosas.

Es ya tiempo de alumbrar el panorama obscuro de nuestro realidad caótico poro ver qué verdades se ocultan en los regiones más profundos de ello. Y que no se vea en esto —por el carácter aparentemente desfavorable de nuestros conclusiones— uno toreo pesimista, anti - nocional o, sencillamente, desalentadora. Al contrario, cualquiera que medite sobre lo esencia de ellos podrá percibir con claridad que, precisamente porque señalan algo no hecho, no realizado todavía, porque significan algo **non nato**, uno toreo por hacerse, en definitivo, —y este es su último sentido—, que hoy que acometerlo incluso sabiendo que no se podrá dar por terminado nunca; precisamente por ello, decimos, son conclusiones reconfortantes y prometedoras, y, sobre todo, conclusiones que impelen al individuo a obrar —y tal debe ser lo finalidad último de toda filosofía, como yo lo entendió Fichte—, y o obrar con actividad, justamente porque sabe que lo único diolécticamente necesario en el devenir cultural es precisamente la necesidad de su curso, pero que, en cuanto o los valores implícitos en él, o

su realización y a su creciente perfección, al creciente y cada vez más alto **valor** de los **valores,** es una tarea que por esencia depende de su libertad y del modo cómo logre penetrar, hasta dominarlo y hacerlo servir a sus fines racionales, en ese curso dialéctico del devenir histórico - cultural de la humanidad.

Pero, entonces, si la categoría formal de la "Nación" no tiene cabida sobre nuestra realidad empírica actual, ¿se podrá hablar, al menos, de "nacionalidades", a la manera de lo que hicimos con referencia a la realidad histórica aborigen? En aquella etapa podía realmente comprenderse bajo el nombre de nacionalidades a las comunidades humanas existentes, y hasta podría decirse que, por ser sus diferencias culturales poco notables, todas podían ser reducidas a una sola nacionalidad, a un solo sistema social correspondiente, precisamente el Imperio en los últimos tiempos. La realidad empírica de la segunda etapa, empero, se resiste a conformarse a un semejante esquema científico; puede afirmarse que sólo forzando un tanto el sentido es lícito hablarse de nacionalidades, con respecto a las por lo menos dos grandes porciones en que se divide la población de nuestro país, entre los cuales medio una inmensa y por el momento irreductible diferencia de **status culturales,** debiendo admitirse que se proceda así únicamente en fuerza de una necesidad sistemático (1).

No hay, pues, que hacerse ilusiones ni dejarse llevar por exaltaciones románticas. La investigación científica que acabamos de verificar nos demuestro que no existe una "Nación" ecuatoriana; que no hay, por tanto, una cultura nacional, en el sentido en que debe entenderse esto cuando se refiere a formas nacionales realmente existentes. ¿Cómo compaginar, empero, esta ausencia de cultura nacional con

(1) "Nada mitiga —dice Spengler— refiriéndose a un problema semejante, la profunda soledad que separa la existencia de das hambres de diferente tipo".— Véase Ob. cit.—Tamo III.—Pág. 83.

el hecho innegable de la existencia de un tipo cultural dominante en nuestra realidad social, habida cuenta de que lo que se denomina cultura nacional de un país es precisamente el tipo cultural dominante, en cuanto formación de clase? A primera vista, parece no tener salida la cuestión. Habrá de recordarse, empero, para los efectos de esta dilucidación, ciertas anotaciones importantes que hicimos antes.

Cuando, con aplicación a una Nación realmente existente se habla de cultura nacional, se debe entender, es cierto, expresada un tipo de cultura dominante, el correspondiente a las clases altas y dominadoras precisamente, pero respecto del cual los tipos y elementos culturales de las clases inferiores, esto es, de la gran mayoría, no vienen a ser otra cosa que los mismos estadios culturales anteriormente recorridos por la clase dominante, que ha logrado superarlos, sin que entre una y otra momentos medie otra diferencia que la que suele darse y se da inevitablemente entre una fase dada y la subsiguiente de toda proceso histórico - cultural determinado y parcial. Las cosas varían, empero, cuando, como en el caso de nuestra realidad, el tipo cultural de la clase dominante no mantiene relación alguna posible con los restos de tipos culturales correspondientes a las clases dominadas; pues que entonces, por mucho que se pueda hablar —y naturalmente con razón— de una cultura dominante, en cuanto formación de clase, es evidente que no hay fundamento para hablar de una cultura nacional.

Pero, contentémonos con que existan ya claros indicios para suponer que pronto será una realidad el estallido de una cultura nacional y, por consiguiente, de una Nación ecuatoriana. Y en estas próximas realizaciones de una cultura y una nación ecuatorianas (sea que, en cuanto a su extensión empírica abarquen sólo a nuestro actual Ecuador, o que, llamándolas con más propiedad americanas, se refieran a todo este hemisferio) si creemos nosotros;

y creemos, a despecho de que pueda objetársenos que, siguiendo ciertas leyes de evolución de los pueblos, válidas para la descriptiva de la cultura, como las formuladas por Schneider, por ejemplo, según las cuales —que acaso hay que conjeturarlas aplicables a todo caso concreto—, la formación de una Nación (es sumamente importante no perder de vista que predomina imperativa y exclusivamente en tales hipótesis un criterio fuertemente evolucionista - organicista) va siempre precedida por el aparecimiento sucesivo del **Gran Poeta** y, luego, del **Gran Pensador Crítico,** habría que concluír que, pues no han aparecido hasta ahora, ni el primero, menos el segundo en el escenario de la Historia ecuatoriana, nos hallamos lejos todavía de llegar a valer como Nación.

Y bien; los razonamientos seguidos hasta aquí, nos colocan en trance de hacernos uno pregunto impartante: ¿Cuáles van a ser las características peculiares y específicas que van a revestir nuestra cultura y su forma sociológica correspondiente, la Nación? Recuérdese que en cosos análogamente presentados en los precedentes capítulos nos hemos interrogado igualmente. Y si entonces hemos reconocido lo gravedad de tales interrogaciones, por lo que apenas nos hemos permitido sugerir ciertas tentativas de explicación, ahora no podemos menos de declarar que la cuestión se vuelve inquietante y enigmática. Pero, como quiera que se trata de una cuestión que se orienta hacia el futuro, —y que se refiere a toda la segunda parte de este Ensayo—, creemos conveniente dedicarle el párrafo último de las conclusiones generales relativas a esta Segunda Porte.

CONCLUSIONES

Urge advertir que las consideraciones subsiguientes van a ser trazadas, ya no dentro de un plano estrictamente sistemático y que ellas van a referirse al punto capital desarrollado en la segunda parte de este trabajo, o sea, al examen del Ecuador en cuanto posible forma nacional. Y como, según acabamos de ver, lo más palpitante del problema radica precisamente en el esclarecimiento de su dirección futura, bien está que la planteemos en forma de una poderosa interrogación: ¿Cómo poder descubrir algunos rasgos de la estructuración real que habrá de corresponder a la futura Nación ecuatoriana? Y, antes de esto, ¿es posible anticipar soluciones concretas de problemas futuros; mejor dicho, hasta qué punto hay la posibilidad de trazar los contornos precisos de hechos y fenómenos futuros?

Técnicamente, rigurosamente, nos sería vedado todo intento de delineamiento fenoménico de una futura forma nacional ecuatoriana, pues corresponderíale esto a una toreo descriptiva, novelada o místico por añadidura, la misma que no incumbe o una ciencia social, **stricto sensu.** Pero si abandonamos los límites y, saliéndonos voluntariamente de la provincia científica correspondiente, queremos dar rienda suelta a nuestra imaginación, entonces veremos que es perfectamente posible construír configuraciones de su-

cesos y fenómenos futuros, exentas de pretensión de validez científica, aunque poéticas y artificiosas.

De acuerdo con lo dicho, y si contemplamos el caso concreto que nos entretiene, podemos observar que cruzan por nuestra mente inagotables posibilidades, unas cuantas conformaciones que podría revestir la futura realidad de uno Nación ecuatoriana. Pero de entre todas ellas son tres los que en primera línea nos atraen, porque son las que cuentan con un mayor número de condiciones favorables poro su realización.

Podría, en primer término, imaginarse que lo Nación ecuatoriana, como parece más natural, llegue a tener su realización cabal, como formo cuyo contenido seo —ni más ni menos empíricamente considerado— la misma realidad histórico, geográfico y etnográfica que hasta el momento presente ha constituído y constituye lo que denominamos Ecuador o el pueblo ecuatoriano. Tal hipótesis es perfectamente viable y, al menos dentro del ámbito actual, es la que mayores visos lleva de realizarse. Mas, en el inextricable, y a veces sorpresivo, juego de las fuerzas histórica - sociales, no todo puede hacerlo —aunque pueda mucho— la sola voluntad de los individuos, por lo que bien pudiera ocurrir que nuevas, y en todo caso invencibles, fuerzas de la tierra y de lo sangre —pues no hay que olvidar que desde cierto aspecto la historio es también naturaleza— obraran de modo tal que obstaculizaran el cumplimiento venidero de nuestra hipótesis de una nación ecuatoriana comprensiva de una realidad tal como es la que por hoy lleva ese nombre (1).

En los "sombríos encadenamientos de la historia", nadie puede saber de modo cierto lo que ocurrirá moñona; y

---

(1) Esto fue escrito antes de los sucesos trascendentales de los años 1941 - 1942.

un pueblo previsivo exactamente es aquel que, frente a las contingentes posibilidades del futuro, se prepara para arrostrarlas o sufrirlas todas, o realizar cualquiera de ellas. Que nadie quiera ver en estas frases una admonición de índole bélica al pueblo ecuatoriano, por mucho que tal coso estaría explicado por lo historio y por lo situación presente. Nuestra pretensión es simplemente la de proclamar ante él, verdades que sus dirigentes y políticos, con rarísimas excepciones, no han sabido o no han querido proclamarlas, acaso porque los ignoraban, ocaso porque, conociéndolos, les convenía ocultarlas; pero de todos modos, porque sin decirlas, se aseguraba el prestigio falso de una gestión política que en realidad era nula.

No obstante esta hipótesis bien intencionada, podría, empera, sustentarse aquella, en cuyo virtud los formas nocionales en América del Sur, reanudando de ese modo uno tradición histórica milenaria, cortada perpendicularmente por el occidente de la conquista, habrán de aparecer en sus modalidades histórico - concretos, como unidades abarcadoras de grandes conglomerados humanos que, en el período ante - colombino, las formaron con caracteres de mayor o menor perdurabilidad.

Así, entre otros, el mismo Woldo Fronk (1), los peruanos Valcárcel, Uriel García, el mejicano Moisés Sáenz, el americanista Meons, todos, en diversos grados y sin precisión de aspiraciones, dejan entrever la creencia que tienen en un glorioso renacimiento (no se precisa su calidad ni su grado) de lo que se puede llamar el "genio" del perdido Tahuantinsuyo. Oigamos al último de los nombrados: "Los largos años de vagabundear observante y de estudio diligente en el Perú, me han traído lo convicción de que de todos los pueblos primiti-

(1) Véase: América Hispana.—Pág. 271.

vos actuales, ninguno es más tenaz en su pasado y, supuestas circunstancias favorables, ninguno es más capaz de dar al mundo algún día la sorpresa de un espléndido renacimiento de su genio antiguo, como esa raza venerable que constituye hoy día más de la mitad de la población andina" (1).

No se puede negar que tales hipótesis, acaso porque en definitiva extraen su jugo nutricio del fértil suelo de un americanismo o indigenismo emocional o místico, encierran un poderoso atractivo, el "encanto del pasado" y de la tradición, siendo, en este sentido, exaltaciones del más puro colorido romántico; y, así, aunque sometidas al análisis crítico que demandan las exigencias científicos de una auténtica sociología estricta resultan vulnerables, no por eso dejan de surtir sus efectos como doctrinas mesiánicas que, golpeando hasta lo más profundo de las fuerzas primordiales de la vida y de la sangre, impelen a los pueblos por derroteros escabrosos.

No se puede negar, tampoco, lo peligroso que resulta la prédica de este "nacionalismo" americano, porque, por encima de ser esta tendencia proclive al imperialismo, no parece que seamos nosotros precisamente los llamados a predicarla. Y aun cuando se nos digo que la historia —pues es también naturaleza— no puede prescindir de las fuerzas telúricas y de las voces de la "sangre" y que, por lo mismo necesitan ser oídas, aunque en nombre de lo rozón y de una ciencia social estricto pretendamos desoírlas, tenemos que responder que bien puede ser así, pero que una sociología formal severa tiene que hacer todo lo posible por desatenderlos.

Y, sin embargo, algo así como un Renacimiento e incluso algo así como una Reforma han de verificarse en Amé-

(1) Véase: Moisés Sáenz.—El Indio peruano.—Pág. 273.

rica, si es cierto que hemos de alcanzar un plano de auténtica cultura nacional y, por lo mismo, la forma nacional ha de realizarse en suelo americano, cualesquiera que sean las modalidades concretas de su realización.

A pesar de lo expuesto, no cabe duda de que quienes defienden, aunque sin descubrir su valor, la segunda hipótesis están acoso más en lo cierto y, de todos modos, más en consonancia con la lógica de la historio, que quienes, como los **teóricos del idioma** por ejemplo, suponen que una tercera hipótesis, aquella que ve en la "unidad de idioma" un fundamento decisivo para el establecimiento de una sola unidad nacional hispano - americana (la socorrida frase: "Desde el Golfo de México a la Patagonia", tiene cabida aquí) es la más viable.

No queremos entrar en consideraciones técnicas sobre temas idiomáticos, y desde un punto de vista general, algo hemos dejado ya expresado en otras páginas. Pero esta "unidad" nacional hispano - americana, sobre la base del idioma, esta especie de **Hispania Maior,** en la que por cierto tendrían que entrar España y hasta las Filipinas, y de la que acaso, tendría que estar excluído el Brasil, es, en verdad, para nosotros, una fórmula demasiado altisonante para ser tomada en serio.

No que no puedan entablarse relaciones entre todos nuestros pueblos, ni menos que no deban; al contrario, creemos que tales relaciones son convenientes y, sobre convenientes, inevitables, no sólo por el reclamo del idioma, sino también por el de la misma geografía. Pero de esto a pretender hallar en tales relaciones el contenido de una gran Nación, existe una distancia tan considerable que sólo la efusión, la poesía o la retórica pueden lograr salvarlo.

Una Nación, en último término, es una forma sociológica - cultural, es una forma de culturo, y ya sobemos cuál es la esencia de toda cultura y de la cultura en sí. El idioma, por mucho que sea un sector importante de ella, que signifique un aspecto vital de una cultura, no es de ningún

modo, no puede ser lo cultura. En consecuencia, hacer de lo "unidad de idioma" el momento esencial de una cultura y, por ende, de una Nación es un contrasentida científica, que debe ser resueltamente rechazado.

Hubo un tiempo, es cierto, en que se creyó que la unidad de idioma tenía el valor de condición inexcusable para la realización de una forma nacional, y que, por así decirlo, la lengua común era el lazo que sostenía una nación determinada, deduciéndose de tales principios que allí donde se observaba y se observa un mismo idioma, existen ya las mayores probabilidades de poder observarse una "unidad nacional". Esta dirección, que por cierto encantraba sus semejantes en otras tantas tendencias, cada una de las cuales hacía de una aislada manifestación exteriar de la vida social nacional el momento esencial de ésta, (así par ejemplo, los teóricos de la raza, los de lo geografía, los de la religión, etc.), contó y cuento, entre sus numerosas y ardientes defensores a notables escritores y hombres de ciencia. De modo principal, durante el siglo pasado, que vió florecer los estudios filológicos, al mismo tiempo que se fortalecía el fervor ramántico por la tradición literaria **nacional,** aquella tendencia adquirió especial relieve, hasta el extremo de que coda grupo que hablaba idioma propio aspiró a ser llamado una "Nación".

El encanto del pasado y de las literaturas vernáculas, mezclado con cierta creencia en la superioridad del respectivo idioma, abró de mado decisiva sobre la hipótesis que nos ocupa; y, como quiera que todo esto halagaba la vanidad **nacional** de coda grupo, se convina en establecer que el idioma era lo que hacía la "Nación", sin procurar respaldar por cierto tal afirmación con ningún razonamiento convincente. Por demás parece advertir, de otra lado, que esta teoría —si así puede llamarse— pecaba justamente por su fundamentación casi exclusivamente sentimental, pues, no apoyándose sina sobre canjeturas, más ramánticas que

científicas, puede decirse que estaba más en pugna que de acuerdo con un criticismo científico - racional.

Y estaba destinada menos a durar y a afirmarse que a perecer rápidamente, no sin antes haber excitado a los pueblas, aunque sea de mado pasajero, mediante su recurso del culto romántica del idioma "nacional", alucinándolos can la supersticiasa idea de una Nación, ente orgánica, y, lo que es más impartante, de indiscutida superiaridad respecta o todas las demás. Esta por otra parte na era nuevo; pues, el sentimiento más recóndito que en tales autasugestiones calectivas palpitaba y palpitará siempre, la **xenofobia**, fué sentido ya desde los más antiguos tiempos, y con mayor insistencia cuanto más antiguas. "Los miembros de un grupo —dice a este respecto Hayes— miran naturalmente como extrañas a las personas que hablan diferente idioma, y por tanto coma inferiores e indignas de pertenecer a su agrupación. Las antítesis históricas entre judíos y gentiles y entre griegos y bárbaros tienen analagías en tadas los idiomas y entre tadas los pueblos" (1).

También el mismo Fichte —y a decir verdad tiene derecho a ser considerado como uno de sus más destacadas defensares— contribuyó a la defensa de esta tesis, yo que para él la esencia de una nación repasa en el hecho de formar un círculo lingüístico cerrado. Y así, según él, "la cultura de una Nación es lo cultura de un círculo lingüística; Nación es **lo que** habla y escribe uno lengua". Pero ha de tenerse en cuenta, sobre toda, que esto dirección sobresalió —y sólo así se explica su gran boga en aquel tiempo— precisamente cuando, en el campa de la sociología y de las ciencias sociales en general, prevalecía la corriente etnográfico - naturalista, derivada del evolucionismo y sujeta a una metódico estrictamente unilateral, en virtud de

(1) Véase: Hayes.—Ob. cit.—Pág. 16.

la cual era posible contemplar a las nacianes sóla camo seres argánicas, superiores sin duda, pero tan reales como cualquier entidad meramente biológica, y, sobre tado, tan sujetas a una ciega evalución camo ella misma.

Na cabe duda, par cierto, que de entre todas las manifestaciones exteriores de una cultura el idioma es una de las más valiosas; y que, desde luego, si se tratara de cansiderar a las nacianes, únicamente dentro del plano de la realidad empírica —cosa que por ahara resultaría ya metódicamente inadmisible— nosotros na vacilaríamas en seguir a quienes defendieron a defienden la tesis de la nación como "unidad de idioma".

Par otra parte na se debe olvidar que las idiomas son elementos que pueden perfectamente ser objeto de "préstamas culturales", entre los pueblos, como quiera que en definitiva san técnica y pertenecen a este plano; pues sólo lo que pertenece a la parte técnica de una cultura puede ser objeto de "préstamo". Y si es así, el idioma no puede constituír el momento esencial de una cultura, ni por consiguiente de la nación.

Si a pesar de ello, se persistiese en afirmar lo contrario, replicaríamas nosotros acudiendo a la realidad empírica que nas ofrece tantas y tan palpables contrastes como las de nacianes sin unidad de idioma e idiomas distribuídos entre varias naciones, que, a menos de asignar al idioma el rol de elementa técnico de la cultura, no comprendemos cóma pudiera tener lugar. Si recorremos la historia de la humanidad, podemos observar múltiples casos en los que no siempre un idioma reveló lo existencia de uno Nación, ni par dejar de darse una unidad de idioma en otros, dejó de realizarse una cultura y por cansiguiente una Nación, o algo que par extensión puedo denominarse así.

Finalmente, si de las países americanas se trata, muy especial de algunos como el nuestro, vale la pena preguntarse, (aunque reconozcamos que pueda respanderse a la objeción), de qué unidad de idioma es posible hablarse en

pueblos cuya gran mayoría se sirve de un idioma que no es precisamente aquel que se pretende sea el que constituya la supuesta unidad.

Así pues, la tercera hipótesis es la menos probable de las tres, no ciertamente por el contenido esencial de ello, sino porque se la asienta sobre la endeble base de la unidad de idioma. Recúrrase a una fundamentación más científica y más acertada y puede ser que la ingenua aspiración encerrada en la deleznable hipótesis de hoy se trueque en el objetivo razonado de una hipótesis firme de mañana.

De esta manera, cama puede verse, no rechazamos **apriorísticamente** el contenido mismo de la hipótesis mentada, ni pretendemos de un mado preconcebido oponernos a la finalidad que ella implica. Pudiera muy bien ocurrir que realmente sobre suelo americano florezcan una sola cultura y una sola forma nacional, y hasta nos alegraríamas de que ello acaezca efectivamente. Lo que rechazamos, y esta sí con énfasis, es que alrededor de este ideal se componga, con más fantasía que juicio, una sedicente hipótesis científico, mediante el desesperado recurso de lo "unidad de idioma", frase que, pronunciada por labios de americanos y con referencia al español, encierra una mentira diplomática antes que una verdad desnudo y tiene más de ritual jaculatorio que de grito viril y promisorio.

●

Y así, tras de los breves consideraciones que hemos hecho, las interrogantes del comienzo vuelven o plantearse al fin; y vuelven con más interés y más acuciante insistencia que antes. ¿Cuáles van a ser las modalidades históricas futuras dentro de las que se realice uno Nación ecuatoriana? Y, antes todavía ¿va a ser posible una Nación ecuatoriana, como forma de una realidad histórica exactamente idéntica a la que hoy existe?

Cualquiera que sea la forma concreta que revista en América el proceso de realización de la Nación, o las naciones, no cabe duda que al pueblo ecuatoriano ha de corresponderle una misión valiosa, ora si realiza en sí mismo una Nación; ora si, coordinándose con los demás, contribuye a realizarla, dentro de un ámbito histórico - geográfico continental o poco menos. En todo caso, el pueblo ecuatoriano, en cuanto unidad parcial de cultura no ha de perder lo que podemos llamar, con metáfora harto conocida, su **personalidad cultural,** si es que se esfuerza por consolidarla como le incumbe; ni, por otra parte, ha de poder marchar de modo excéntrico, dentro de un círculo cerrado, lejos de la órbita común al sistema social íntegro del Continente, fuera de lo que estaría bien llamar el **tono** fundamental de un sistema cultural americano, conceptualmente posible y necesario.

Llevados en alas de la fantasía, a la que queremos conceder un breve instante de dominio, nos fuero fácil ver, a través de los futuros tiempos, un Ecuador glorioso, un pueblo fortalecido en su lucha por la libertod, ennoblecido por su aspiración creciente hacia la cultura, persiguiéndolos tanto más a una y otra, precisamente cuanto más los reolice.

Quien sabe, ni puede sospechar siquiera par ahora, el **valor** que le tocará representar al pueblo ecuatoriano en el concierto cultural de una Américo futuro. Acoso ésta, en el milenio venidero, profetizado por los vates, milenio que podría significar la exaltación grandioso de la especie humana, en cuanto seres de razón y por consiguiente seres libres, sepa ostentar un panorama luminoso y nuevo que, sometido o una especie de descompasición espectral, mediante el prisma de una suprema idea, de un valor supremo, arroje el resultado de una imprevista gama de vívidas colores, simbólicos de un gran triunfo cultural. Entonces la cultura o culturas americanas nos ofrecerían una visión dirámica: iluminadas de un lado, nos dejarían ver el cuadro

de una humanidad racionalizada y justa que, contemplando en cada sér humano un sujeto de libertad y un proceso singularizado y parcial del proceso universal de la evolución racional, lo considere como a tal, suprimidas todas las categorías diferenciales externas, debidas ora a la historia empírica, ora a la naturaleza; e iluminadas por el otro, nos permitirían mirar cómo en ellas se realiza de modo incesante y cada vez con más ahinco el proceso de autodesenvolvimiento de la razón humano, alcanzando ésta entonces la esfera de su reino sobre la creación entera, reino que, por otra parte y ventajosamente, nunca es estático y es siempre efímero, efímero en el sentido de que a cada momento cambia de límites. Dicho mejor, porque no tiene límites, ni puede tenerlos, porque su límite, su meta y su fin son precisamente carecer de meta, de límite y de fin. En este sentido, la creación, en verdad, entendida como el auto - despliegue de una "fuerza absoluta", es un proceso inconcluso y, acaso, justamente su esencia y su secreto consistan en serlo siempre y, por ende, no concluír jamás (1).

Acaso, también, —y esto en el orden de la historia como acaecer empírico—, el corazón de la América del Sur, la cuenca Amazónica, hoy bravía y estupenda, haya de verse entonces transfigurada en un solemne y vasto mar humano, océano histórico, no menos estupendo y pródigo en criaturas que el ámbito telúrico del paisaje salvaje de hoy. A él habrán de confluír entonces como impelidos por una fuerza irresistible, los pueblos todos que circundan

---

(1) Por ello, puede decirse justamente con Manuel Kant, que no hay nada que puedo elevar el espíritu del hombre hasta un asombro tan noble, abriéndole una perspectiva en el campo infinito de la omnipotencia, como esta parte de la teoría, que se refiere a la perfección sucesiva de la Creación".—Véase: Heimsaeth.—Pág. 208.—Cit. de Kant.

esa cuenca —entre ellos el Ecuador en primera línea (1)— del mismo modo que los ríos de sus montañas van a morir ahora en el **"Mare Nostrum"** amazónico.

Quien sabe, finalmente, cuántas cosas más y qué otras posibilidades ocultas en el vientre del futuro nos fuera dado vislumbrar, acaso ver, con sólo que nos dejásemos llevar en el vuelo raudo de lo fantasía. "Pero, en fin, —diremos con Schneider—, hay que esperar con espectación qué van a producir en América los dos primeros siglos del próximo milenio para la cultura de la humanidad, después del largo período de preparación que comenzó en el Siglo XVI" (2).

Y si estos palabras del maestro parecen soplar un hálito fecundo de profecía, es porque entrañan verdades. Verdades relativos, es cierto; pero la Verdad Absoluta, ¿hay alguien que pueda decirse llamado a proclamarla?

F I N

(1) No obstante lo últimamente sucedido.

(2) Véase: Filosofía de la Historia.—Pág. 336.

INDICE

Páginas

Informe de la Comisión 7
Ensayo sobre la forma nacional 9
La forma nacional y sus procesos 16

PARTE PRIMERA

CAPITULO I.—El Renacimiento 29
CAPITULO II.—La Reforma 63
CAPITULO III.—La teoría de la saberanía del pueblo 95
CAPITULO IV.—El historicismo romántico 151

PARTE SEGUNDA

El Ecuador a través de las formas nacionales 177
CAPITULO I.—El Ecuador como realidad etnográfica 183
CAPITULO II.—El Ecuador como forma religiosa: Iglesia.... 255
CAPITULO III.—El Ecuador como forma político - jurídica: Estado 279
CAPITULO IV.—El Ecuador como forma cultural: Nación... 331
CONCLUSIONES 373

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST QUAM PRUDENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Se acabó de imprimir, el día XVIII de Julio de MCMXLII, en los Talleres Tipográficos de la Universidad Central, siendo Rector de ella el Sr. Dr. Julio Enrique Paredes C. y Regente de la Imprenta el Sr. Dn. Alberto Araujo Z.

BIBLIOTECA GENERAL
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

308 (866) 13369
G216f García Ortíz, Humberto
Ej.2 La forma Nacional

FECHA	NOMBRE
2 XII - 91	Peruigia Cevallos.

308(866) 13369
G216f García Ortíz, Humberto
Ej.2 La forma nacional

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM SCIENTIOR
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

