

DEL IMPERIO ROMANO

José Ortega y Gasset

INTRODUCCIÓN

CONCORDIA

La “Historia social y económica del Imperio romano”, de Rostovtzeff, se publicó, en inglés, en el año 1926. El autor, ruso de nación, había sido profesor en la Universidad de Petersburgo hacia 1918. En esta fecha huyó a Inglaterra, donde pasó dos años, y desde 1920 en seña Historia antigua y Arqueología en Estados Unidos, primero en Wisconsin, luego en Yale. La aparición de su obra produjo insólitos estremecimientos en los mínimos universos habitados por los curiosos de la ciencia histórica. La causa de ello era ésta: Existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma. Pero esta historia ejemplar de Roma terminaba donde Mommsen la dejó: en Julio César. Lo que viene después, el Imperio, seguía siendo poco más que una leyenda. Y, sin embargo, es la época del pasado mediterráneo que más nos importa. Durante ella entra en la escena histórica lo que luego va a ser Europa; durante ella se latiniza el Occidente y para siempre recibe moldes radicales del sentir y del pensar. La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa, y no sólo un precedente como la historia de la República o la historia de Grecia. Y he aquí que este ruso fugitivo tiene la audacia de enfrentarse con la gigantesca mole de hechos que esa época amontona y someterla a una primera construcción. La masa ininteligible de datos se organiza como

un esbozo de anatomía, se configura y empieza a decirnos algo. Eso que nos dice no colma, ni mucho menos, nuestro apetito de claridad, pero ya es un punto de partida para la comprensión. El Imperio romano, que es muy probablemente la realidad de mayor trascendencia hasta ahora manifiesta en la historia humana, nos deja ver, por vez primera, sus colosales entrañas. De aquí los susodichos estremecimientos.

Pero más allá de la emoción que esta obra ha despertado en los hombres de ciencia – los pobres entes fantasmáticos que son, por ahora, los hombres de las ciencias humanas –, resulta ser este libro de una actualidad pavorosa, siempre que no se intente reducir la actualidad a su superficie. Ni es, claro está, casual que este remoto antaño venga a conmovernos hogaño. No se trata de que un libro engendrado por la pura curiosidad del autor haya coincidido, en virtud de azar, con lo que estos años pasa en el mundo. Los buenos libros no son casuales. La relación es la inversa. Mommsen, que era una especie de Hércules historiador, se detuvo en el umbral del Imperio porque el horizonte de sus experiencias individuales y las de su época en materia política se detenían allí. El siglo XIX solo podía entender la Roma republicana, la Roma ascendente, con fe intacta en los dioses y en sí misma, que vivía de «concordia profunda» y de lo que sentía como “libertas”.

Pero la forma de vida que se ha llamado Imperio romano sobrevino, precisamente, porque esas dos cosas –«concordia», libertas– dos cosas etéreas y, a la vez, las más sustanciales, se habían volatilizado. Ambos términos son de Cicerón, y con ellos expresaba la desazón radical de su alma ante el aspecto que en derredor suyo la existencia tomaba. Ahora bien: ese aspecto coincide en alguno de sus rasgos esenciales con el que ha ido adquiriendo la vida occidental desde hace treinta años. Un nuevo paisaje histórico, totalmente distinto del que ha servido hasta ahora de fondo a la vida adulta de Europa, aparecía a la vista. Y a la luz de ese nuevo presente, la oscuridad de los viejos siglos imperiales se aclaraba de súbito patéticamente, se plasmaba con fisonomía perceptible ante los ojos del historiador. No se trata, pues, de que la actualidad haya venido a coincidir con su libro, sino al revés: la actualidad lo ha inspirado.

Concordia! Libertas!... No he visto que se haya esclarecido nunca el sentido auténtico que estos dos vocablos tenían para Cicerón, quiero decir el sentido que él vivía en ellos al escribirlos y pronunciarlos. Por lo mismo, intentar una exégesis de ambos términos fuera acaso la introducción oportuna al presente ensayo.

DICCIONARIO Y CIRCUNSTANCIA

Nadie pretenderá que el Diccionario baste para revelarnos lo que una palabra significa. Ya es mucho que logre proporcionar un esquema dentro del cual puedan quedar inscritas las infinitas significaciones efectivas de que una palabra es susceptible. Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quien se lo dice, y cuando y dónde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias. En la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es solo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él. El ejemplo más claro, por ser a la vez exacto y caricaturesco, es éste dado por algunos lingüistas: ¡Imagínese el número de cosas que puede significar el vocablo «negra»! Son tantas que no nos dice nada: ante ella la mente renuncia a entender, indecisa frente a lo innumerable, pues ni siquiera obliga a que pensemos en un color, ya que a veces

hablamos de «nuestra negra suerte». Y, sin embargo, basta que el cliente de un bar grite «Negra» para que el camarero acuda solícito trayendo el vaso espumante de oscura cerveza. Todo lo que la palabra «negra» no dice por sí misma, lo añade, diciéndolo, muda, la circunstancia. El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla: realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver. De todo lo cual resulta que el sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad “sub specie aeternitatis”, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla “sub specie instantes”!

RAZÓN Y PERIPECIA

En plena guerra civil, Cicerón escribe su libro “Sobre el Estado” (De Republica). Ve con claridad sobrada que cuanto acontecía desde veinte años antes en Roma no era una lucha política como tantas otras sufridas por su pueblo, luchas que pertenecen a la economía normal de la vida pública, en que el cuerpo social regula rápidamente los desequilibrios de su propio crecimiento. Precisamente uno de los designios de Cicerón al componer este tratado era desarrollar una gran idea que, aunque no lo dice, había aprendido en Polibio, la cabeza más clara de historiador o, si se quiere, de filósofo de la historia que produjo el mundo antiguo.

Polibio toma contacto con Roma en el momento en que esta va a extender su poderío sobre toda la cuenca del Mediterráneo, ensamblando de esta suerte, por vez primera, el Oriente con el Occidente. Una fuerza política de tal naturaleza trascendía todas las experiencias históricas que hasta entonces había adquirido el hombre. Con una perspicacia genial, que acaso no tenga pareja en todo el pensamiento histórico, Polibio, el griego de Megápolis, prevé estos destinos de Roma y además cala hasta el fondo la extraña condición de su estructura estatal. Mientras los Estados helénicos habían sido constituidos casi siempre por un hombre –Licurgo en Esparta, Solón en Atenas- que se sacaba de la cabeza las instituciones, que las inventaba mediante la magia de la razón racionante, «los romanos –dice en el libro VI de su “Historia”- lograron la perfección de su constitución patria no en virtud de razonamientos, sino al través de numerosas luchas y en el manejo de los asuntos, extrayendo el consejo mejor de una clara intuición de las peripecias». ¡Menudo tema, amigos, para una meditación del presente: someter a careo y hacer hablar, la una contra la otra estas dos formidables potencias históricas: la razón y la peripecia o visicitud! En realidad se trata de dos formas de la razón: una, la razón pura que «parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos» -así define Platón la dialéctica- y otra, la razón histórica, que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas. La frase de Polibio se lee al trasluz en varios lugares del trabajo ciceroniano. Por ejemplo cuando al referir la expulsión de los reyes y la instauración de la República, hace notar que trajeron consigo una cierta intervención del pueblo en la gobernación. Cicerón declara que «fue esto, acaso, faltar a la razón», pero con frecuencia, la naturaleza de las cuestiones públicas es más fuerte que la razón. No menos clara está en Cicerón la conciencia del otro punto que la sentencia de Polibio destaca, a saber: que las luchas políticas no son siempre, y sin más, patología social y acontecimiento negativo, sino que, al revés, sólo mediante ciertas luchas se forja el Estado mejor. «Cuando todos se temen, un hombre al otro, una clase a la otra, la falta de seguridad de cada cual siente da lugar a un pacto entre el pueblo y los poderosos, de donde proviene esta constitución

nuestra, que Escipión considera como la mejor y en la que se reúnen todas las otras constituciones» (es decir monarquía, oligarquía y democracia). El párrafo no puede ser más siglo XIX ya que en él se habla literalmente de la “lucha de clases” y del pacto constitucional.

Lejos, pues, de ser Cicerón un beato de la paz interior; lejos de representarse la vida pública como una existencia hecha sólo del dulzores y ternezas, ve en las «disensiones civiles» la condición misma en que se funda y de que emerge la salud del Estado. Por tanto, si los acontecimientos que durante su generación se habían producido le mueven a espanto, no será por lo que tienen, sin más, de luchas y conflictos. Por desgracia, el comienzo del libro VI, donde debió desarrollar su idea de la «disensión civil», ha sido uno de los trozos más destruidos por el tiempo y la temperie. Algunos fragmentos supervivientes nos revelan que Cicerón intentó aquí analizar el fenómeno de la «disensión» refiriendo a él, como a su causa, las revoluciones de la ciudad. Pero en este hueco es precisamente donde tenemos nosotros que intervenir con una construcción propia para aclararnos su estado de ánimo, resucitando en lo más esencial su circunstancia.

LOS ESTRATOS DE LA DISCORDIA

Las luchas civiles –había leído Cicerón en Aristóteles– se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. La cosa resulta bastante perogrullesca. Pero hemos visto que esta disensión es, a la vez, supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político. Por otra parte, es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama «concordia» y que, con plena noción de ello, define como «el mejor y más apretado vínculo de todo el Estado» (II, 42). ¿Cómo se compagina lo uno con lo otro? Muy fácilmente, si imaginamos el cuerpo de las opiniones que alimentan la vida de un pueblo constituido por una serie de estratos. Divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. La discrepancia en lo somero no hace sino confirmar y consolidar el acuerdo en la base de la convivencia. Esas contiendas ponen en cuestión ciertas cosas, pero no ponen en cuestión todo.

Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social: quedará este tajado de parte a parte. El lenguaje lo simboliza hablando de corazones que se separan o de un corazón que se escinde en dos: es la dis-cordia, como su opuesto la con-cordia. La sociedad deja entonces en absoluto de serlo: se disocia, se convierte en dos sociedades, y esto quiere decir en dos grupos de hombres, cuyas opiniones sobre los temas últimos discrepan. Pero dos sociedades dentro de un mismo espacio social son imposibles. Quedan, pues, como meros conatos de sociedad, es decir que la disensión radical produce exclusivamente la aniquilación de la sociedad donde sobreviene.

Y esto era precisamente lo que Cicerón percibía en su derredor. No una lucha acaso más violenta que las anteriores, dentro del ámbito humano que había siempre sido la sociedad romana, sino la destrucción total de ésta. El estado de ánimo que situación tal produce no se parece nada al que motiva las disensiones que no son radicales. En ésta, el ciudadano combate con fervor, y en el fondo, con alborozo. Mientras lucha con el contrario no ve en él un total enemigo, sino que bajo la hostilidad sigue sintiéndose su amigo: “Benevolorum concertatio non lis inimicorum”. La razón de ello es clara. Sobre

ambos contendientes perduran, con plena vigencia, ciertas circunstancias comunes a que suelen poder recurrir. Son dogmas sobre el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de guerra. Tienen, pues, la impresión de que combaten dentro de un mismo mundo que los rodea y sostiene y ampara igualmente. Mientras ellos batallan, ven que el Estado sigue existiendo en su derredor. Mas cuando la disensión es radical, todo eso queda aniquilado. Nada es común entre los contendientes. El Estado queda destruido, y con él toda la vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse. Es de sobra natural que en situaciones como ésta, las gentes se digan: «¡El mundo se acaba!» ¿No ha pasado el lector por esta misma experiencia? Pues ése era literalmente el estado de ánimo de Cicerón al echar de menos la «concordia»: Cuando el Estado desaparece, se aniquila y extingue, equivale, si comparamos lo menor a lo mayor, a que todo este mundo periclitase y cayese –si ovis hic mundos intereat et concidat” (III, 23).

No confundamos, pues, las diferentes situaciones, cegados por la identidad de las palabras con que nos vemos obligados a nombrarlas. Concordia y disensión pueden ser dichas en los sentidos más diversos. Ambas pueden ser superficiales o radicales, y las realidades que en uno y otro caso nombran apenas si tienen que ver entre sí.

CONCORDIA Y CREENCIA

Innumerables veces antes que Cicerón se había deplorado la falta de concordia. La idea de que ésta es el fundamento de la sociedad era un lugar común desde Aristóteles. Uno de sus discípulos, Antifón, había escrito todo un tratado “Sobre la concordia”, que no ha llegado a nosotros. Menos conocido es que, en algunos Estados griegos, como Heraclea, durante el siglo IV, existía una magistratura llamada “inspector de la unanimidad”. Yo he dejado muchas veces vagar la mente en torno a este título oficial tan sugestivo y, aunque detesto todo cargo público, sólo ese me hubiese complacido ejercer.

Como todos los romanos cultos, Cicerón se ha limitado a pensar lo que ve y lo que le duele con ideas de Grecia; después de todo como en no escasa medida nos sigue pasando a nosotros dos mil años más tarde. Esta incongruencia entre el tópico que usaba y usamos y la realidad a que nos referimos no es un estorbo, una vez advertida, sólo que nos obliga a llenar siempre el vacío entre lo uno y lo otro. Nos quejamos de una cosa cuando, en rigor, es otra la que nos duele –decía Heine-. «¡Señora, yo tengo dolor de muelas en el corazón!». Lo mismo Cicerón siente que el mundo se le viene abajo y dice: «Falta concordia», como podía haberse dicho ciento, doscientos, trescientos siglos antes. Pero la discordia de su tiempo era muy diferente a las antiguas, era otra cosa, era y fue... irremediable. Cicerón lo sentía, lo palpaba, y al usar la palabra «concordia», o su opuesta «disensión», se daba cuenta perfecta de que él quería decir otra cosa, pero no sabía cómo y empleaba los viejos vocablos con añadidos y salvedades mentales, como cuando decimos: «¡Si, no es eso que digo, pero yo me entiendo!» Al hablar y al escribir, todos acabamos por averiguar que sólo nos entendemos nosotros mismos.

Cicerón era incapaz de andar entre las cosas intelectualmente solo. Donde los pensadores de Grecia terminan, no sabe seguir, se detiene, y en esta cuestión de la «concordia» Aristóteles no había perseguido la liebre hasta cansarla. En su “Ética a Nicómano” nos dice el filósofo griego que la concordia política no consiste en que los ciudadanos opinen lo mismo sobre cosas cualesquiera. «De concordia política sólo se puede hablar cuando los ciudadanos coinciden en lo que atañe al Estado, cuando persiguen respecto a él los mismos fines». A primera vista tiene razón Aristóteles, pero la tiene sólo en la medida en que deja escapar la liebre. Porque esa definición no es

sustanciosa. La prueba está, primeramente, en que no nos da la medida para calibrar el más o el menos de la concordia y disenso. Discordes en ciertos puntos de política, podemos seguir acordes en otros más importantes. La discordia solo sería pura y radical –y opuestamente la concordia- cuando la cuestión sea la última y radical en la vida del Estado. Y esta cuestión no es una cuestión política cualquiera. Sin darse cuenta de ello, su primer ejemplo de asunto político que puede ocasionar discordia o concordia nos pone sobre la pista. «Así –dice Aristóteles-, cuando en el Estado todos opinan que los magistrados deben establecerse por elección». ¡Ah, esto si es cuestión decisiva! Para advertirlo basta darle su nombre verdadero y general: acuerdo sobre quien debe mandar. «La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quien manda y quien obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvo geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada».

La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quien debe mandar. ¡Creencia! En mi terminología, este término designa un tema fuerte y muy preciso que no puedo desenvolver aquí, pero que espero tratar próximamente en una revista de Buenos Aires pronta a nacer. Básteme ahora decir lo siguiente. Creencia no es una idea a que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convence, por ejemplo, una «verdad científica». Las ideas, y especialmente esas «verdades científicas», nacen, se nutren y sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las <creeríamos>. Creer algo es sernos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni –hablando con rigor- sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que «nos movemos, vivimos y somos».

Ahora bien: es muy difícil que una creencia, en el sentido riguroso de mi término, pueda existir bajo la forma de creencia individual o de un grupo particular. La creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colectivo. No se cree normalmente por cuenta propia, sino junto a los demás: se cree en común. La creencia actúa como instalada en nuestro contorno social, en forma de «vigencia colectiva», lo cual significa que no necesita ser defendida y sustentada por ningún individuo o grupo determinado. Cuando, para ejercer algún influjo en la sociedad, una opinión ha menester que se combata por ella, incluso que mueran por ella más o menos individuos, quiere decirse que no ha llegado aún a constituirse en efectiva creencia, o que ha dejado ya de serlo. Será una convicción privada, una idea que entusiasma y en la lucha por la cual nuestra vida cobra un sentido, pero nada más. Lejos de producir la concordia, la convicción de un grupo lleva a la revolución.

No se trivialice, pues, el asunto. La concordia sustantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar. ¡Y esto es tremendo! Porque, si no la hay, es ilusorio esperar que la sociedad se estabilice. Las ideas, incluso las grandes ideas, se pueden improvisar; las creencias, no. Sin duda, las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables».

Pero hay más. Se comprenderá que una creencia sobre problema tan complejo y movido como es «quien debe mandar» no puede constituirse por sí sola. Quiero decir que esa creencia sólo es posible como derivado de otras creencias, aún más radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo. Este es el segundo defecto de la definición aristotélica de la concordia. Fue un error afirmar que ésta

consiste sólo en la coincidencia o consenso sobre asuntos políticos. A poco decisivos que estos sean, implican una coincidencia en temas nada políticos, suponen concordancia en lo que se cree últimamente sobre la realidad del mundo. Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega –toda fe es ciega- que debían mandar los «reyes por la gracia de Dios». Pero, a su vez creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con sus ideas; sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia: contar con algo porque nos está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queramos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el «trono y el altar» era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil.

Recuérdese lo que digo en el primer ensayo de este tomo: «El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal de que nos parezca absoluta realidad y no mera idea nuestra, presunción o imaginación de ella. Necesita una nueva revelación, porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta con algo que sepa a auténtica e ineludible realidad. Ésta es el único pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera –y esto es lo más terrible- realidad en la propia vida personal».

Cuando esa realidad, única cosa que disciplina y limita a los hombres de manera automática y desde dentro de ellos mismos, se desvanece por volatilización de la creencia, quedan sólo pasiones en el ámbito social. El hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento, que proporciona a las almas una ilusión aerostática. Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquier bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos. En estas épocas se pregunta a todo el mundo si «es de los unos o de los otros», lo contrario de lo que pasa en las épocas creyentes.

Cicerón sabía muy bien que las clases políticamente disponibles de Roma no creían ya ni en las instituciones ni en los dioses. No necesitaba preguntar esto último a nadie. Porque él, que era pontífice, no creía tampoco. Su libro “Sobre la naturaleza de los dioses” es el más estupefaciente que ha escrito nunca un pontífice: en él se dedica a buscar por todo el Universo los dioses que se le han escapado del alma, tan sencillamente como el pájaro se escapa de la jaula.

LOS AUSPICIOS O RELIGIÓN Y NEGLIGENCIA

No obstante, Cicerón hace un último esfuerzo para apelar a la conciencia profunda de sus conciudadanos y escribe este volumen “Sobre el Estado” que ahora comento. Para ello conjura a la sombra del más ilustre romano, de Escisión Emiliano, y la induce a hablar. Más aún, hace que el Emiliano conjure a su vez a la sombra más antigua del otro Escisión, el Africano. Merced a este involucro de unas sombras en otras, su libro es un escorzo espectral de la historia romana, el más apropiado para llamar al corazón de sus contemporáneos. Y la faena para la cual trae al tajo tan ilustres sombras no es otra que explicar la arquitectura soberana de las instituciones que habían dado el triunfo a quien va a ser para siempre en la historia de la Ciudad por excelencia. Va mostrando Cicerón las peripecias que han ido moldeando la Constitución romana, pero haciendo notar, al

propio tiempo, que todos estos perfeccionamientos sobrevenidos son cosa secundaria: lo decisivo fue el acierto inicial de Rómulo. En la figura legendaria del lobezno latino define Cicerón la última sustancia de Roma. ¿Cuál es esa sustancia de que el gran pueblo ha vivido? Muy sencillo: la creación de «los dos fundamentos supremos de nuestro Estado: los auspicios y el Senado». Nada más que eso y en ese orden. El Senado fue la institución central de la historia romana, sobre cuyo último derecho a mandar no se había dudado jamás en Roma, hasta la gran guerra civil en medio de la cual Cicerón escribía. Pero nos sorprende que los auspicios no sean designados como algo aún más importante que el Senado y que vengan de este modo a representar algo así como la víscera de las vísceras históricas romanas.

Queramos o no, somos biznietos o tataranietos de monsieur Homais, y nos parece ridículo que los magistrados de Roma, antes de ejecutar ningún acto civil o bélico, tuviesen que consultar los auspicios y muy en serio, se ocupasen en observar los vuelos de las aves, su apetito o desgana y el temple vario de su canto. Pero nuestro desdén no es, en este caso, más que una forma de nuestra estupidez. Porque la ingenuidad superlativa de la operación en que el rito consiste deja tanto mejor de manifiesto cual es su inspiración. Al auspicar, el hombre reconoce que no está solo, sino que en torno suyo, no sabe donde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar. En vez de dejarse ir, sin más, a la acción que su mente les propone, debe el hombre detenerse y someter ese proyecto al juicio de los dioses. Que éste se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente, es cuestión secundaria; lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta que nos lleva a no vivir ligeramente, sino comportarnos con cuidado –con cuidado ante la realidad trascendente-, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra “religio”, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión.

Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. “Religio” no viene, como suele decirse, de “religare”, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y “religiosus” quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desatenderse, abandonarse. Frente a “relego” está “nec-lego”; religente se opone a negligente.

Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el Universo que hizo posibles las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquellos, que auspicio vino a significar «mando», “imperieum”. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra «augurio» (de que viene nuestro agüero, «Bon-heur», «mal-heur») había significado solo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden “auctóritas” y “augustus”. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. Los conceptos de creencia y de Estado se compenentran. En la política hay épocas de religión y épocas de negligencia, de cuidado y descuido, de escrupulosidad y frivolidad.

Mas ¿qué podía acontecer en Roma cuando faltó una creencia firme y común sobre quien debe mandar? La sociedad reclama mecánicamente la función imperativa, y si no se sabe quien debe mandar, se renuncia a una auténtica institución y se recurre a un expediente.

Cicerón tiene un proyecto tenue, en el que él mismo no confía mucho: lo expone en su libro. Y ese proyecto de Cicerón es lo que, pocos años después, sin darle, claro está, la razón a Cicerón, Augusto, que mató a Cicerón, va a realizar. Ese proyecto era... el Imperio romano –un expediente, el más ilustre expediente.

LIBERTAS

No solo se da cuenta Cicerón de que la concordia romana está en la agonía, sino también de que sucumbre la “libertas”. En sus libros y cartas de la última época, la palabra “libertas” nos sale al paso cuando doblamos la esquina de cualquier párrafo, con aire de fantasma tenaz, y nos suena a suspiro o nostalgia. Con ella dice elegíacamente ¡adios! A toda una forma de vida, no solo de su vida personal, sino de la vida de su pueblo. Este sentido subjetivo, lírico y último que la palabra tiene para él, por tanto, lo que verdaderamente quiere decir con ella, es lo que ahora nos importa capturar.

LA UTOPIA SOCIEDAD

Y, ante todo tenemos que desentendernos del significado que en la última centuria se le ha solido dar. La “libertas” de Cicerón no es la libertad o libertades del liberalismo. Muchas veces y desde hace muchos años, protesto contra el angostamiento de la idea de libertad que la doctrina y propaganda liberales han ocasionado. Me ofendía, sobre todo, la pretensión que el liberalismo ostentaba de ser el descubridor y el realizador único de la libertad. Lo cual equivale a desconocer que el hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente ha sido la vida como libertad. Todo el que se ha encarado un poco con el pretérito de Occidente ha tropezado con esta evidencia. Quien quiera comprenderlo no necesita extenuarse en largas erudiciones: le es suficiente leer un libro tan sencillo, breve y representativo como la “Historia de la civilización en Europa”, de Guizot, curso dado en 1828, cuando su autor era todavía muy mozo. Y eso que Guizot no pudo aprovechar las investigaciones posteriores, sobre todo de los últimos cincuenta años, las cuales ponen de manifiesto que cuanto en el pasado de Europa se presenta con un decidido aspecto iliberal o antiliberal fue, o fenómeno social nuevo que no cabía prevenir y a que pronto se puso corrección o, viceversa, residuo del Imperio romano, cuya eliminación tenía por fuerza que ser lenta. Como es sabido, todo rasgo de la Edad media que nos pareció despótico o envilecedor –la servidumbre de la gleba, por ejemplo- ha resultado que era engendro del Imperio y de él supervivencia.

Pero, fuera o no así, lo incuestionable es que la “libertas” romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. Este liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas. Hubo en aquel movimiento ciertos ingredientes de extrahumana ternura –por ejemplo el utópico deseo de respetar a las minorías- pero este afán de proclamar y defender lo bonito no quedó compensado con la atención debida a cuanto hay de constitutivamente feo en las necesidades sociales. Porque éste fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es por sí y sin más una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo. Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable. Ni habrá en el mundo alguna salud pública, hasta que un día nada próximo llegue a verse con claridad que la sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno. Yo no sé si hay otro en el más allá de las postrimerías, pero es indudable que hay un infierno cismundano –la sociedad. Con las delicias de que está cargado nos retiene para ocuparse tanto más y mejor en torturarnos. Sería asunto largo decir ahora cómo y por qué es ello así, pero una

vislumbre puede obtenerse con solo advertir el sentido equívoco y utópico del nombre mismo, «sociedad» con que designamos los grupos de convivencia entre hombres. Suele explicarse el hecho de esa convivencia diciendo que el hombre es por naturaleza sociable o social. La explicación es digna del médico de Moliere, pero no la discutamos y aceptemos que los hombres son, en algunas dosis, sociables, que tienen ciertos impulsos sociales, ya que en caso contrario la convivencia no existiría. Pero si una sociología, después de aceptar esto y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente con la misma energía y dando al nuevo hecho el mismo rango, que los hombres son también insociables, que están repletos de impulsos antisociales, se cierra el camino para entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana. Conste, pues, que en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales. ¿No es, entonces, una falsificación de los hechos, que nubla a limine nuestra comprensión llamar desde luego a esa realidad «sociedad»? ¿Por qué olvidar en el nombre su componente antisocial? Bastaría hacerlo para que cayésemos en la cuenta de algo que es la evidencia misma, a saber: que ninguna sociedad ha sido jamás ni es tal «sociedad». O, dicho de otro modo: hay el hecho de que los hombres conviven, pero esa convivencia no es nunca efectivamente sociedad; es simplemente conato o esfuerzo, más o menos intenso para llegar a serlo, cuando no es todo lo contrario: descomposición y desmoronamiento de una relativa socialización antes lograda. La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, solo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más de “profundis”. No se diga, pues, tampoco que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Ese triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda. Cuando nos refiramos al estado satisfactorio de una sociedad o hablemos de una buena época en su evolución, subentiéndase siempre que esas calificaciones son meramente relativas. Porque no hay ni ha habido nunca ese estado satisfactorio, ni nada social ha sido jamás bueno, en el sentido de que podemos hablar de un buen cuadro, de una buena idea, de un buen carácter, de una buena acción. La cosa es de tal modo así, que ni siquiera lo advertimos, de puro habituados, y nos parece excelente una política cuando no es la peor, como, en la prisión, Sócrates llamaba placer a que le hubiesen quitado los grilletes de los tobillos. Todas las cautelas, todas las vigilancias son pocas para conseguir que en alguna medida predominen las fuerzas y modos sociales sobre los antisociales. El liberalismo, en cambio, creía que no había que hacer nada, sino al contrario, “laissez faire”, “laissez passer”. Pensaba que frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse: a esto llamaba política liberal, y en esto consistía su “ismo”. Porque en materia política es casi siempre el “ismo” paroxismo, unilateralidad y monomanía.

Creía que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro está, que si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, ni espontáneamente, como el liberalismo suponía, sino lamentablemente, esto es, gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tiene que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esa faena, por muchas razones terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana es algo así como una sociedad, se llama mando, y su apartado, Estado. En su libro “Sobre las leyes”, hace constar solemnemente Cicerón que sin «mando o imperium no puede subsistir ni una simple casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano mismo». Ahora bien: el mando, y por consiguiente, el Estado son

siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales. La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el estado, necesidad congénita de toda «Sociedad». Hegel, al extremo opuesto, lo diviniza con un misticismo insensato. ¿Por qué no cumplir con el deber primario de la inteligencia, que es tomar, por lo pronto, las cosas según ellas se presentan, sin quitarles ni añadirles nada? Y lo que se presenta en este caso es que las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado, pero que a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar, «toda participación en el mando es radicalmente degradante» -como dice Auguste Comte, cuya política era autoritaria, en una estupenda fórmula emitida de paso, en lugar imprevisto, y que según creo, no ha sido hasta ahora tomada en cuenta. ¿Qué será, buen Dios, esa realidad que llamamos sociedad, cuando para existir necesita hasta que sus fuerzas más positivamente sociales tengan que consumirse -y al aceptar la tarea demuestran su superior sentido de responsabilidad- en el ejercicio de una operación degradante? La advertencia de este hecho elementalísimo y radical es prolegómeno a toda futura sociología. Evidentemente, las ideas sobre la sociedad que hemos recibido no nos sirven; urge desentenderse de ellas y volver con nuevos ojos a mirar serenamente, despiadadamente, las cosas mismas.

Con todo este “ex abrupto”, no creo haber dicho «lo que hay que decir» sobre el liberalismo. Y eso que el tema es de sobra atractivo. Porque aquel movimiento ha fallecido sin que nadie le haya dedicado una necrología condigna. Ya veremos como hay en su teoría más de un punto fuerte, que oportunamente surgirá en zonas más avanzadas de este ensayo. Pero mi propósito era otro. Estoy hablando de la sociedad más ilustre que acaso nos ofrece la historia: el Imperio romano y, cualesquiera sean las fecundidades indirectas que de ella han emanado, resulta que esta sociedad en cuanto tal sociedad, es un fenómeno tan tremebundo y espantable, tan superlativamente absurdo, que pareciera por completo ininteligible a quien se acerque untadas las retinas con un barniz de nociones beatíficas sobre lo que es siempre la convivencia humana. Lo mismo cuando hablemos de los buenos tiempos de Roma que de sus jornadas peores, conviene mantener vivaz al fondo el recuerdo del presente “ex abrupto”.

LIBERTAS Y LIBERTADES

Porque, como ir, yo iba a una cosa mucho más sencilla. Iba a decir simplemente que a la “libertas” romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que solo considera políticamente libre al hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre. Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y sin embargo continuar sintiéndose libre. El ejemplo más claro de lo que pretendo insinuar lo vemos en la libertad menos patética, pero que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que da la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal. Porque no conviene olvidar cómo han sido las cosas, y es un hecho que el liberalismo sensu stricto comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio. La economía europea había llegado al instante en que el capitalismo se sentía capaz de iniciar su máxima expansión. El capitalismo es la economía de la producción: le es, pues, connatural una producción que, en principio, no tenga límites. Pero esto supone un mercado también ilimitado. Este mercado prácticamente infinito es el que encontraron ante sí las primeras naciones que se

lanzaron a la gran industria. Ante un mercado que se crece indefinidamente, los productores no se estorban de modo grave los unos a los otros. No hay, pues, inconveniente en que operen con plena libertad. Pero no pasaron muchos decenios sin que la situación cambiase. Se ha exagerado la influencia que el movimiento obrero y las trabas que bajo su presión ha impuesto el Estado a los productores han tenido en la reducción progresiva de la libertad económica. Más decisivo que todo eso ha sido la evolución interna y espontánea del propio capitalismo al crear industrias (inclúyanse entre ellas las nuevas formas de la agricultura) en regiones del planeta que eran antes puro mercado. Dejó este de ser ilimitado, y aunque el volumen total crece continuamente, la mayor celeridad en el crecimiento de la producción lo oprime y lo mengua día a día. En ese recinto, que se contrae progresivamente, los productores tropiezan unos con otros, se estorban, y la libertad económica se hace imposible. Imposible, no por la voluntad hostil de otros hombres, sino por imposición material de las cosas mismas. En definitiva, es lo propio que ha acontecido en la circulación urbana. Aun en los tiempos de más cruda tiranía gozó el hombre europeo de libertad para caminar por las calles, cuando menos hasta el toque de queda. Pero en día reciente tuvimos que reabsorber esta libertad, porque la superabundancia de vehículos y peatones hacía imposible el paso libre, y un vigilante estatal, con un cetro mágico o con hieráticos gestos manuales de estilo egipciaco, tiene que regular nuestra marcha y nuestra estación. El lector no sonreirá tan absolutamente si conociese un poco mejor la historia de la circulación humana, las angustias y luchas que ha ocasionado, y si yo tuviese espacio libre para dibujar aquí un gráfico de las líneas rigurosamente prescritas que tiene que seguir hoy mismo el africano bantú para moverse, según su edad, sexo y condición, entre las catorce chozas de su aldea.

Mi tesis es ésta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora el hombre no ha podido ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana –y se trata solo de la política- no está. Pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella. Las mismas Constituciones liberales se veían obligadas a reconocerlo estatuyendo la posible suspensión de todas las libertades en circunstancias especiales, esto es, transitorias. Pero esas circunstancias, que eran excepcionales en una cierta etapa de la historia, pueden ser las constitutivas en otras.

No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de éstas o las otras libertades. Sígame el lector con algún equipaje de paciencia, y lo verá. En realidad, este ensayo sobre el Imperio romano podría igualmente haberse titulado: “Vida como libertad y vida como adaptación”.

REYES, MINERAL JURÍDICO Y UN PAR DE MANÍAS

La excursión antecedente era imprescindible para ir preparando el concepto de «vida como libertad» que se agita en el fondo semántico del vocablo ciceroniano “libertas”. Necesitábamos libertarnos de las “libertades” en que con gran avilantez y ceguera ha pretendido el siglo XIX acaparar toda la libertad, amputándola a la historia anterior de Europa. Ahora podemos confrontar en dos grandes bloques unitarios la libertad europea y la libertad romana.

Porque hay entre ambas una diferencia.

Para Cicerón como para cualquier otro romano, el vocablo “libertas”, referido a la política, tenía una primera significación muy precisa, pero exclusivamente negativa. Ésta: vida pública sin reyes. Por razones dispares, nos cuesta mucho trabajo a europeos y americanos entender el odio consustancial del romano a la realeza. Europa ha vivido casi toda su historia bajo la mano áspera o mórbida de hombres con corona; les debe algunas horas venturosas, y cuando resolvió evacuarlos lo hizo sin odio, como se envía al desván el mueble antiguo. No es fácil creer que Francia misma odiase al bonacible Luis XVI. Odiaba otras cosas, muchas cosas. La Revolución Francesa fue la gran jornada del gran resentimiento. Pero, en todo caso, ningún otro pueblo europeo ha odiado de verdad a los reyes que expulsó. América, viceversa, no los ha conocido: los reyes le son personajes distantes, criaturas legendarias de cuento o ballet, y ha jugado con ellos a la baraja. El rey es para el americano una figura divertida e increíble, como el ornitorrinco.

Es sorprendente, en cambio, hasta qué punto el pueblo de Roma conservó vivaz e intacto, a través de los siglos, su odio a los reyes. En rigor no lo perdió nunca hasta desaparecer, y este odio inmarcesible a la realeza es una de los componentes constantes de la extraña forma de gobierno que fue el Imperio. Las raíces de parejo antimonarquismo son múltiples y no tengo espacio ahora para dibujarlas. Pero no hay duda de que la más vigorosa fue la pasión de aquel pueblo por la ley. Roma, bien sabido es, representa en la historia el genio del derecho. Pero con haberse dicho tantas cosas sobre lo que fue el derecho para el romano, no se ha acabado aún de decir lo suficiente. Comprendemos, sin excesivo esfuerzo, que un pueblo se apasione por el triunfo, por el dominio, por la riqueza, por los placeres, hasta por las letras, como Atenas; pero que un pueblo haga del derecho su pasión primordial es cosa que no entendemos, tal vez porque no entendemos muy bien que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada «justicia» y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho. ¿No merecería la pena de que un día hablásemos un poco sobre ello? Porque ahora vamos de vuelo y no podemos posarnos.

El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley. El hombre que en tiempo de Augusto logró conservar más puro y neto el viejo espíritu romano, tal vez porque supo vivir en secreto y sin aspavientos, el gran Tito Livio dice: «Es la ley cosa sorda e inexorable, incapaz de ablandamiento ni benignidad ante la menor transgresión». Esta definición de la ley es admirable, ¿no es cierto? Ahora que sus atributos son entonces los mismos del pedernal. Es la ley inexorable y rígida como un mineral. Se parece más al hierro que a la carne. Por eso, ante ella todos los hombres son iguales. Podrá la ley estatuir las mayores diferencias de rangos, de obligaciones, de estados, pero todo esto manará de ella y ningún hombre, ni el más privilegiado por la ley, se hallará más cerca ni más lejos del precepto que cualquier otro. En la monarquía pasa lo contrario: los súbditos se hallan bajo la ley, pero el monarca se confunde con ella y la prescripción legal queda sustituida por la voluntad de un hombre. A un pueblo que siente con hiperestesia el derecho, cosa tal le enloquece.

Pero este sentido negativo de “libertas” -«vida pública sin reyes»- tiene, por fuerza, su reverso positivo, a saber: vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma. Esto es lo segundo, y ya más sustantivo, que Cicerón quería decir cuando empleaba esa palabra. Por tanto, Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes que el pasado romano había

establecido hasta la fecha. Ahora bien, esas leyes no habían jamás otorgado ninguna de las libertades que proclamó el liberalismo europeo contemporáneo ni, en verdad, ninguna otra parecida. La constitución política de Roma no fue nunca «liberal». Y sin embargo se sentía libre bajo ella nuestro Cicerón y cuando se la quitaron, acurrucado en su villa de Tusculum, como un can malherido en su cubil, no cesaba de aullar: “Libertas, libertas”!

Aquí es donde salta a la vista la diferencia entre la libertad romana y la libertad europea, se entiende la que ha sido vigente en toda fecha normal del pasado occidental. Porque ahora se ve lo que en el liberalismo contemporáneo hay de perenne tradición europea. Sus exorbitadas y exorbitantes «libertades» son un error; su doctrina de la sociedad como un organismo que se regula automáticamente a sí propio, es una meliflua ensoñación; pero en el «liberalismo» llega a expresión monomaniática y, por tanto, excesiva, un principio permanente de la inspiración política europea. Frente a él está la manía del romano contra los reyes, es decir, su hiperestesia respecto a quien debe mandar. No hay nada como andar entre maniáticos para que vengamos a cordura y veamos las cosas claras.

Frente al hecho ineludible del mando político con que el hombre quiera o no, se encuentra al nacer, como se encuentra con el peso de su cuerpo y el hambre de su estómago, cabe acentuar nuestra preocupación hacia una de estas dos cuestiones completamente diferentes, una: quién ha de ser quien nos mande; otra, quienquiera que sea quien nos mande, cuanto deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público.

La hiperestesia constante del europeo hasta estos últimos años se dirigía a la última cuestión. Le ha importado menos quien le mande –rey, emperador, parlamento, sufragio universal- que asegurar los límites a ese mando. El liberalismo esencial no es una doctrina sobre el agente del poder público, sino sobre las limitaciones de éste. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus nombres más antiguos fueron «franquicias» y «privilegios». No admitió nunca el europeo que el poder público invadiese toda su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo privilegio, en que para un hombre romano se unían dos cosas incompatibles, hasta el punto de que el sentido romano del término es opuesto al que para nosotros tiene y significa: «ley contra un individuo». Aun en tal sentido le horripila a Cicerón: nuestros antepasados –dice, «no lo admitieron jamás». ¿Cabe nada más injusto que el “Privilegium”? ¿No es la fuerza de la ley ser un decreto que se sanciona para todos?

Para el romano, en cambio, el poder público no tiene límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Ésta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada.

La concepción del Universo y de la vida humana que orientaba la existencia del romano le hacía forzosamente pensar así. Vivir no era para ellos una faena puramente humana: era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad. No podía el individuo romano dirigirse a ellos directamente; no existía, pues, ni «libertad de plegaria». La ciudad tenía sus magistrados, una de cuyas funciones estribaba en tratar con los dioses según rituales preestablecidos. De aquí todo lo demás. El individuo no podía hablar al pueblo. Esta operación era el atributo titular de ciertas magistraturas. No había pues, «libertad de expresión». Dirigirse al pueblo, sin más, un

hombre privado, era el acto más revolucionario y criminal que podía concebir el romano. Por eso, cuando Cicerón se queja de que ya no hay «libera oratio», libertad de palabra, no se piense en nada parejo a nuestra ex libertad de expresión. También Tiberio, en sus primeros años de su mando, se da el gusto de decir en el Senado: «En un Estado libre, deben ser libres la lengua y la mente». Uno y otro se refieren a la libertad verbal de los magistrados y senadores. Las libertades no lo eran, pues, de los individuos, sino que eran atributos del mando como tal. Por eso Cicerón en su libro “Sobre el Estado”, ante el hecho de que se deje a los autores de comedias proferir insolencias en escena, reclama la intervención del poder público y muestra enérgicamente una indignación que aplaudimos cuantos no simpatizamos con la «libertad de insolencia», gonzúa que suelen emplear para conseguir sus fines los intelectuales sin talento, es decir, sin llave propia. Un análisis de la recia institución romana que fue la familia nos haría ver como también allí existía solo una libertad oficial. Pero entender esto supone que tengamos una idea más exacta que la habitual en los romanistas sobre la auténtica realidad de la familia en Roma. Por un lado, parece un alvéolo de libertad privada, con jurisdicción exenta frente al Estado, pero más próximo a la verdad es interpretar la institución familiar romana en forma inversa, a saber; siendo el Estado en Roma todavía insuficientemente poderoso e incapaz de llegar con su intervención a todos los pliegues recónditos del cuerpo social, necesitaba, por decirlo así, encargar al “pater familias” de ejercer el poder estatal dentro de la esfera familiar. Era, pues, así interpretada, la familia, un minúsculo Estado, con todos los atributos de éste: de aquí el poder tiránico del “pater familias”, de otro modo ininteligible. De aquí también su “aparente” libertad frente al Estado. Una efectiva libertad privada, acotamiento y barrera al poder público, hubiera parecido a los quirites algo así como una “Indian Reservation”.

Teniendo a la vista estos dos paisajes diversos de la libertad, notamos bien que se trata de dos estilos de ella, de dos especies más allá de las cuales está el género común: vida como libertad. Porque así como era un error reducir la libertad europea a las libertades del «liberalismo», es un error reducir la «vida como libertad» a la forma peculiar que tomó desde luego en Europa. De esta suerte, queda el concepto de «vida como libertad» mondado de todo lo que no es esencial, constricto a su valor más profundo, más decisivo y, consecuentemente, presto para ser, al cabo, entendido y para que nos hagamos cargo del cambio verdaderamente supino que sufrió la vida del hombre romano cuando esa última sustancia de libertad se desvaneció, y vivir dejó de significar «ser libre» -de este o de otro modo- para significar radicalmente otra cosa. ¿Cuál?

VIDA COMO LIBERTAD Y VIDA COMO ADAPTACIÓN

La libertad europea y la romana se nos han presentado como dos perfiles con cierto parecido familiar, cada uno de los cuales se complace en acusar una facción diferente. La libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba

“libertas”. Como, al pronto, no nos bastaría eso a nosotros para sentirnos políticamente «libres», tenemos que adoptar ante Cicerón una de estas dos actitudes: o decretar arbitrariamente que no hay más vida política libre que la especialísima preferida por nosotros y negar con ridículo dogmatismo a los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, reconocer que vida como libertad –en sentido político- es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean. En este caso, nuestra antigua libertad «liberal» sería libertad, no porque fuese “liberal” sino porque era la forma de poder público preferida por la inspiración política de los occidentales. La cuestión queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución.

TEOREMA

Porque el lector lo mismo que yo hemos pensado en un primer momento que Cicerón se sentía libre en el viejo armatoste de las instituciones tradicionales, simplemente porque eran viejas, porque estaba acostumbrado a ellas. El hombre se habitúa a todo, y en el hábito se acomoda, se arrellana, reposa y se complace. Pero Cicerón, aunque conservador, no era ni mucho menos, un tradicionalista ni un... acostumbrado. En primer lugar, esas instituciones que resumía bajo el título de “libertas” no habían sido una figura inmutable y permanente a lo largo de la historia romana. Al contrario, habían ido naciendo poco a poco, al hilo de las circunstancias. Y una vez establecidas, habían sufrido constantemente modificaciones que transmutaron por completo su primitiva fisonomía. En segundo lugar, Cicerón mismo dedica su libro “Sobre el Estado”, compuesto en unos años de aparente y relativa tranquilidad política –entre el 54 y el 52-, a preparar el terreno para una reforma constitucional gravísima, la que más esfuerzo podía costarle aceptar, pero que, a su juicio, había de hacer posible la continuación del torso institucional republicano. No digamos, pues, que Cicerón llama “ser libre” a estar habituado y a la inveteración de ciertas formas civiles en la vida de un pueblo. Ni, en rigor, basta la rígida permanencia de una institución durante tiempo y tiempo para que se produzca estrictamente esa supuesta habituación o pleno acomodo. La prueba más enorme de ello es el Imperio romano mismo, que duró cinco siglos –tanto, pues, como la República romana- sin que pueda con adecuación decirse que los romanos se habituaron a él. Roma vivió su Imperio en constante sobresalto, sin saber hoy lo que este iba a ser mañana como institución del poder público. Los que se acostumbraron al Imperio fueron más bien los demás pueblos sometidos, hasta el punto de que –como veremos- llegaron a creer en su eternidad –Roma AEtterna- y no se decidieron a arrinconar la realidad o cuando menos la idea del Imperio hasta el siglo XVI.

En consecuencia, sentirse libre porque se vive dentro de las instituciones preferidas, es una realidad humana o un cariz de ella muy distinto de la simple habituación. Se trata de lo siguiente:

El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción y es un «quieras o no». En tal sentido podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando del vocablo. Porque en esa sentencia se da a la palabra exactamente el mismo sentido que tiene si decimos que la pared de nuestro aposento coarta nuestra libertad de pasar a su través. El hombre nace y existe en el «mundo físico», compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. Hoy sabemos que hasta el aire es duro como el acero en cuanto aumentamos nuestra velocidad. Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un “mundo social” compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres,

normas vigentes, etcétera. El Estado es solo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser. La idea de que la coacción estatal no es tan «natural» e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediamente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión. Esto es, en mi entender, el primer principio de la sociología, principio cuya trascendencia no urge ostentar aquí.

El hecho pues de la compresión estatal es nativo al hombre y tiene que ser descontado previamente cuando buscamos la diferencia entre una vida pública con carácter de libertad y otra que no lo posee. O, dicho en giro todavía más claro: la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión. Tampoco cabe pensar en que el hombre quede exento de la presión atmosférica o de la resistencia elemental y, sin embargo, cuando las sentimos de un cierto modo hablamos de «nuestra libertad de movimientos». Con una correa nos ceñimos la cintura, y vamos tan a gusto; pero con esa misma correa nos atan las manos, y ponemos el grito en el cielo porque nos han maniatado.

No es, por tanto, la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión, quien decide si nos sentimos libres o no. Porque la compresión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos «instituciones». Aquí tenemos acorralada nuestra cuestión, sin escape posible. El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de «Estado», pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado a esa coacción la figura institucional que preferían –han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, le han impuesto el gálbo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es «vida como libertad». Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aún para esos mismos pueblos, la posibilidad de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica o inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir. No se piense, pues, en la «tiranía» que es un fenómeno sobremanera superficial, en comparación con la realidad que ahora, esquemáticamente, enuncio. La tiranía es una anécdota política que brota efímeramente en las épocas de «vida como libertad», y presupone a ésta, como se puede ver con claridad sobrada observando las tiranías griegas anteriores a Alejandro. Ahora se trata de épocas en que no sólo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la figura concreta de ella, en cuanto es efectiva y no mero “slogan”, cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible. En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y con su anuencia, o ser el esfuerzo entusiasta y al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos –sean éstos los llamados «ideales», o sena los llamados «conveniencias» -se vuelve todo lo contrario: pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde del que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es «vida como adaptación». No se trata, pues, de que en una época así quieran los hombres adaptarse, que sea ésta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer, por tanto, de preferir. Con extraño automatismo, el

Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite condiciones previas, reservas, reparos. En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega. La colaboración solo es posible en órdenes secundarios, no en lo primordial del Estado, que es el mando y su forma. No cabe, pues, eludir la adaptación, porque es ella la figura integral que la vida pública ha tomado. Tras el triunfo de César puede Catón suicidarse en Utica; pero con ello no hace sino practicar la forma más exasperada de adaptarse.

Con todo lo anterior no he hecho sino construir un teorema. Los teoremas son figuras imaginarias que elaboramos con líneas de geométrica pureza. Mas la realidad no coincide nunca estrictamente con los teoremas. Y, sin embargo, no hay otra manera de entender la realidad que mirar sus facciones, siempre indecisas, al través de esos perfiles irreales fabricados previamente por nuestra fantasía. El teorema nos permite orientarnos en la confusión que es, a simple vista, toda realidad, y nos permite inclusive medir con exactitud lo que haya de discrepancia entre ella y la tela de araña de nuestras ideas. Pensar es una operación irónica; lo que decimos es la «pura verdad», pero la decimos a sabiendas de que las cosas son un poco divergentes de ella porque todas las cosas son la verdad impura. Sólo el que no piensa, sólo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma.

Sería, pues, la ocasión para contemplar a la luz del susodicho teorema el detalle de la vida política romana, primero desde los reyes hasta Julio Cesar, y luego, desde Julio César hasta el fin del Imperio. Haciéndolo, podríamos ver, ya directamente, la realidad de lo que fue aquella vida pública, con toda la riqueza de sus contradicciones y sinuosidades. La vida es siempre sinuosa: por lo visto juega en ella gran papel el “sinus”, que es el seno y el pliegue. Mas aquel panorama tal vez persuadiese al lector de que nuestro teorema no contiene apenas exageración.

No es posible intentar aquí nada parecido, porque sería una labor oceánica, y ya es de sobra amenazador el aspecto de marea viva que sobre esta plana de “La Nación” van tomando mis artículos. Contraigámonos, por tanto, a expresar en éste y en el siguiente la línea general del proceso que desemboca en el Imperio.

Con la expulsión de los reyes inicia Roma ostensiblemente su vida como libertad. Ya en ese hecho se ofrecen todos los rasgos característicos de esa forma de existencia política. Cicerón, siguiendo la leyenda, explica la revolución republicana por los abusos que dieron los reyes. Todas las revoluciones han sido así explicadas, mientras no ha habido verdaderos historiadores. Es la explicación que dan los políticos: tópico de mitín y editorial. Mas parece constitutivo de toda revolución, a diferencia del motín, ser hecha contra los usos y no contra los abusos. El viejo uso en que se vivía a gusto, comienza un buen día a parecer intolerable. Así pasó en Roma. Los reyes representaban el predominio etrusco. Bajo su cetro avanzó la civilización de los romanos; se creó la urbe, cuyo nombre es etrusco; creció la población, aumentó la riqueza y se cultivaron un poco aquellas testas de roble. Las ciudades griegas de Sicilia, Campania y el Oriente de Italia enviaban desde lejos vagos efluvios de aculturación; tenues imágenes de dioses y ritos, cuentos de guerra, ilusiones políticas. Una vida nueva, tosca aún, pero llena de recientes apetitos y aliento de proyectos, asciende de las arcaicas raíces latinas con la urgencia de toda primavera. Se siente como una necesidad pública la no necesidad de los reyes. ¿Hasta qué punto era imprescindible, necesario, centrifugar el monarca? No se trataba, evidentemente, de una necesidad fatal. Todo lo contrario: sentirlo como necesidad era ya una creación, un afán lírico, libremente surgido en los ánimos. Tanto era así, que esa intolerabilidad del gobierno monárquico no fue la causa y lo primario, sino el efecto y lo secundario del movimiento que se había iniciado previamente en las almas. Se había incorporado en estas la figura sugestiva de una nueva organización civil, de un Estado

impersonal en que el mundo no emanara de la voluntad de ningún individuo, sino de un imperativo anónimo, en cuya formación todos, más o menos, colaborasen, y que se enuncia en el decir de nadie que es la ley. El gobernante dejaría de mandar por su cuenta y gusto, y tendría que renunciar a su propia personalidad para convertirse en autómatas de la ley. Esta idea, surgida espontáneamente de la íntima inspiración romana, como surgen las imágenes poéticas, de que al cabo es hermana, se convirtió en «ideal» y comenzó a ejercer su incoercible succión sobre las voluntades. Porque los ideales nos sorben los sesos. Pero la simple presencia mental de aquella idea hizo, de rechazo, que pareciera inaguantable la existencia de los reyes. Éste es el mecanismo de todo cambio político –sea revolutivo o evolutivo- en las épocas de vida como libertad. Todo en ellas se produce libremente, esto es, espontáneamente y emergiendo de honda inspiración. De aquí la extraña inversión del orden cronológico que parecería más natural entre la solución y la necesidad que ella satisface. Pues acontece que lo primero es la solución, el ideal, y éste es quien crea, si no la necesidad misma, la perfección de ella. LO cual quiere decir que esta necesidad no es absoluta e ineludible, que es una necesidad «hasta por ahí no más», como dicen los argentinos; por tanto, se prefiere sentirla como necesidad, y sólo por eso lo es. Esta precedencia del ideal es lo que expresa la frase de Danton en la Convención (13 de agosto de 1793): «La revolución estaba en los espíritus, cuando menos, veinte años antes de su proclamación». Importa subrayarlo, porque en las épocas de vida como adaptación pasa todo lo contrario. La necesidad política se presenta entonces con carácter absoluto e ineludible, y no porque es sentida como tal –más bien se tiende a no querer sentirla, de puro angustioso que es-, y se presenta con ese carácter precisamente porque no hay solución, auténtica solución, a que los ánimos presten ilusionados su anuencia. No se le de vueltas, solución llamamos los hombres con toda la boca únicamente a la solución... «ideal». A lo otro no lo llamamos así, ni, en rigor, lo es, sino medicina de urgencia, mero apaño que adoptamos porque no hay más remedio. El Imperio romano es el ejemplo más pavoroso y gigantesco –espacial y temporalmente- de un irremediable remedio.

Según esto, la vida pública cobra el luminoso cariz de libertad cuando se da el concurso de estos tres ingredientes: 1º. “Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía. 2º. Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear estos, o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública». 3º Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado.

Estos caracteres son permanentes en la historia de Roma, sin fallar un solo día, desde la expulsión de los reyes hasta el año 50 antes de J.C. La fecha representa sólo una precisión simbólica, pero es de advertir que en ese año precisamente comienzan los quejidos de Cicerón por la “libertas” que le estrangulan. ¿Fue este cambio radical y definitivo en la vida pública romana mera contingencia que hubiera podido evitarse, o hay motivos para sospechar que toda sociedad «libre» llega a un momento de su historia en que no le queda más forma de vida que el mecanismo de la adaptación? Pero aun suponiendo que sea esto último lo que la experiencia hasta el día nos presenta, ¿está dicho que toda sociedad futura esté condenada irremediabilmente al mismo destino? Enfermedades corporales fueron incurables hasta un buen día en que una técnica “ad hoc”, nada complicada, permitió dominarlas. ¿Es absolutamente impensable una técnica de la sociedad, una higiene, una medicina, una cirugía de lo colectivo? Pero estas cosas, si son posibles, serán de cierto, y por lo pronto, conocimiento y no lo contrario: política.

HISTORIA ASCENDENTE

La historia política de Roma, de su crecimiento y dilatación elástica, desde el villorrio rudísimo que fue el “Septimontium” hasta la urbe imperial y marmórea que edifican los Césares, es de un ritmo ascendente tan próximo a la perfección, que no parece cosa histórica, sino musical. Se la cuentan a uno, y no sabe si está oyendo una crónica o una sinfonía. Por esta razón tiene un valor de paradigma y es, en el más sustancioso sentido del vocablo, «clásica». «La Grecia –decía Mommsen- es el prototipo del progreso humano. Roma, el prototipo del progreso nacional». Lo primero es cuestionable, porque lo humano no se reduce a las artes y las ciencias; lo segundo, no. En comparación con la romana, las historias políticas del Asia y del África y –aunque por otras razones- la misma Grecia, tienen cierto aspecto infrahumano, vegetativo o de gusanera; quiero decir que en ellas los hombres no se hacen su propia historia en lírico combate contra el destino y el azar. Son historias más padecidas que inspiradas. Pero la historia política de Roma, hasta Julio César, brota de los romanos como el chorro del hontanar.

EL ESTADO COMO PIEL

Una vez expulsados los reyes, el Estado, poder público o mando –son tres sinónimos-, conservó la misma simplicidad de estructura que había tenido en la época monárquica y que viene a resumirse en un Consejo de ancianos, jefes de las parentelas antiguas (gentes) y un magistrado, designado por elección, a quien se encarga de la función ejecutiva, esto es, de hacer cumplir la ley y capitanear el ejército. El nombre primitivo de esta magistratura fue probablemente el de «pretor». Figura tan sencilla de Estado bastaba a un pueblo germinal. Pero la colectividad romana aumenta en número de miembros y se va diferenciando internamente en grupos sociales o clases. Las viejas familias han acumulado, generación tras generación, el triple tesoro que permite constituir una aristocracia: nobleza, riqueza, destreza. Ser «noble» ya se sabe, no significa más que ser «hombre conocido», se entiende conocido antes de haber hecho él nada, por las hazañas de sus antepasados, que todo el mundo tiene presentes con sólo oír su apellido. Pero también la riqueza y la destreza implican normalmente, sobre todo en estos primeros tiempos, la acumulación hereditaria. No llegan a ellas tanto los individuos como los linajes. Todo esto trae consigo prepotencia social. En torno a los nobles está el «ciudadano desconocido», la plebe, palabra de origen problemático, pero cuyo radical deja entrever un significado originario de muchedumbre. La plebe si hizo muy pronto muy numerosa, y en su cantidad radicará, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: lo «pocos» y los «muchos».

Es admirable como a esta complicación creciente de la sociedad romana responde el Estado, paso a paso, con la creación de nuevas instituciones que se diversifican el poder, haciendo de él una multiplicidad de poderes o “potestades”, articulados unos con otros. El pretor abandona el mando supremo de la ciudad y del ejército a dos nuevos magistrados: los cónsules, cuya actuación gemela o colegiada impedirá la posible tiranía de un hombre solo. La pretura queda encargada de regentar el derecho privado. Los ediles cuidarán la ciudad. Los cuestores se ocuparán de la hacienda.

Todo cambio importante en la estructura social suscita una necesidad pública que, si lo es de verdad, plantea una cuestión de Estado. Porque el Estado es la actividad social que se ocupa de lo necesario, de lo imprescindible. Y es de verdad emocionante contemplar cómo a cada uno de esos cambios reacciona la fértil inventiva política de los romanos con una institución tan precisa, concreta, original e ingeniosa, que parece una pieza de genia ineniería y viene a ajustarse, con maravillosa exactitud, en la máquina ya existente del Estado. Cada una de estas instituciones, por lo mismo que no es un abstracto embeleco ni expresión ambiciosa de un vago prurito reformista, sino lo que las circunstancias reclaman, ni más ni menos, tiene el aspecto de lo que el matemático llama «feliz idea», la ocurrencia elegante y certera que apronta la solución del problema. Y esta solución llega tan a punto y comienza a funcionar con tanta soltura y se integra tan naturalmente en el organismo jurídico preestablecido, que viene a ser como la entrada de la flauta o del oboe en la ordenada selva sonora de la sinfonía. En suma, que el estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro. También nuestra piel nos aprieta y nos ciñe, pero la línea de su presión coincide con los alabeos de nuestros músculos. De aquí que nos sintamos libres dentro de ella hasta el punto de ser símbolo máximo de la libertad hallarse uno en algo «como dentro de su piel». Nótese la sustancial paradoja que ello envuelve, pues se trata de que una presión que se ejerce contra nosotros es sentida como algo nuestro, como formando parte de nosotros. Lo que en puro teorema es llamado «vida como libertad», puedo llamarlo ahora más plásticamente, «Estado como piel». Por el contrario, en las épocas de «vida como adaptación» dejamos de sentir al Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico. Yo creo que ahora irá pareciendo claro lo que he intentado decir en estos artículos.

Pero si la nueva institución se adapta tan cabalmente al nuevo músculo social, a la nueva exigencia o necesidad, es porque la mente pública no se ha visto obligada, sin opción posible, a aplicar un único remedio, el «único que queda» y que se impone mecánicamente a nuestra voluntad por no haber otro a mano, sino que se ha encontrado libre para proyectar diversas soluciones, y entre ellas ha podido preferir una, la que mejor encajaba en las circunstancias y más exactamente acordaba con la idea de la vida que, latente en las almas, la nutría de alientos e ilusión. La solución preferida y el «único remedio» se contraponen como la rima inspirada y el ripio inevitable.

La prueba de que cada una de estas instituciones con que el romano afrontaba sus conflictos no venía impuesta con forzosidad, no era un expediente de cajón, es que, al verla nosotros surgir en la historia de este pueblo, nos sorprende siempre como un hallazgo genial, a la vez certero e imprevisto. Por otra parte, las constituciones que los filósofos europeos, desde el siglo XVII, se han solido sacar de la cabeza, son todo menos sorprendentes, y hasta su lectura nos aburre. Nos aburre como el contar uno, dos, tres, etcétera. Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura» y que en la mente opera con tan escaso alerta, que los médicos nos recomiendan numerar como gran soporífero en la lucha contra el insomnio.

Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo.

EL TRIBUNO DE LA PLEBE O LA GENIAL IRRACIONALIDAD

Buen ejemplo de lo dicho es el «tribuno de la plebe». Representémonos la situación: se ha llegado a una peripecia en que la plebe, acrecido su contingente multitudinario y siendo un elemento auxiliar en las guerras, adquiere una fuerza social que antes no tenía. A esta nueva realidad colectiva, a esta nueva ecuación del dinamismo público, corresponde un reparto diferente del poder estatal. El mando tiene que adaptar su configuración al nuevo bíceps social que es la plebe o, dicho sin eufemismo, la plebe tiene que mandar también. Pero la plebe es todavía –aún lo será mucho tiempo- la plebe sana de una sociedad saludable, no es aún masa petulante y encanallada. Cree con fe viva en la misma imagen del Universo y de la vida en que creían los patricios; cree en Roma y su destino, del cual se siente, hasta la raíz, solidaria y cree en las virtudes efectivas de los nobles, que, año tras año, combaten sus combates por la ciudad y conquistan, para el común, tesoros, tierras y glorias. Al lado de esto y con no menos decisión –en el romano del buen tiempo todo es decisivo y a rajatabla-, la plebe quiere participar en el Mando. Mas como se sabe, a diferencia de la «masa», que ella no entiende nada del asunto, que ignora la estrategia, el derecho, la diplomacia y la administración, comprende que su papel en la obra de mandar no puede ser dirigente y positivo. Por la misma razón, los nobles, gentes de pecho duro, que no se arredaban ante las multitudes, que están ocupados en hacer su Roma, no andaban tampoco propicios a dejar que gobernase cualquiera la República. De aquí grandes y largas luchas. Luchas, pero no revoluciones. Porque los contendientes están soldados unos a otros bajo tierra por la concordia radical fundada en las comunes creencias y en la solidaridad inquebrantable de querer ser un pueblo. Esta es la causa de que en la contienda empleen los plebeyos, como arma suprema, la acción mínima imaginable cuyo relato nos ha conmovido tanto desde niños; la plebe entera, con su “meneur” al frente, se retira a un monte, al Monte Sacro, al Monte Aventino. Por aquel entonces las ciudades florecían en los alcores. Retirarse a una colina valía como la amenaza simbólico de fundar otra ciudad frente a la antigua. Un pueblo revolucionario, que no aspira a una reforma determinada y concreta, sino a la aniquilación de un Estado y a la mágica construcción sobre sus ruinas de otro por completo distinto, hace todo lo contrario. En vez de amagar con la construcción de una nueva ciudad, procurará apoderarse de la antigua y asesinar o expulsar a los nobles. Ya llegará la hora en que la plebe romana ingrese también en la zona sanguinolenta y repugnante de las revoluciones. Por ahora basta con la amenaza separatista. Los nobles ceden. Pero ¿qué figura se dará a la solución? Fichte decía, refiriéndolo a Napoleón, que el secreto de la gran política es sencillamente «dar expresión a lo que es». Esto se hizo entonces: el jefe de la muchedumbre, con el título de tribuno de la plebe, entró a formar parte del mando o Gobierno, es decir, se convirtió en magistrado con el carácter de representante de la plebe –no de toda la ciudad. Desde el punto de vista de la razón pura, ya esto es de sobra extravagante e irracional. Es entregar una porción del Mando sobre toda la ciudad, a una parte de ella o partido como tal. Pero además, este magistrado que no es un magistrado y por ello no se le conceden honores de tal, mandará terriblemente, pero sin propiamente mandar. El tribuno, en efecto, no puede mandar hacer esto o aquello, pero puede mandar –y con eficacia fulminante- que no se haga ni esto ni aquello. Su atribución principal es el veto. Como el animal fabuloso que paraliza cuanto mira, el tremendo tribuno con un gesto detenía la actuación de todo otro magistrado, incluso de los cónsules: podía congelar el estado entero. Su mando consistía, pues, en evitar el desmán del mando: era el freno al mando, el Contramando.

Y para ello se le otorgó algo más eficiente que todos los honores: se declaró su persona sagrada, inviolable, tabú. Quien tocase a un tribuno era hombre muerto. El tribuno era el basilisco como institución. La plebe, al retirarse, como el pistón en el émbolo, produce el vacío en la ciudad y la asfixia. Se comprende que la magistratura así nacida fuera una magistratura negativa e inversa, una magistratura, diríamos, cóncava o en hueco, cuya imagen, desde hace veinticinco siglos, desafía escandalosamente a la razón racionante.

Pues es el caso que esta institución tribunicia en que el derecho político racionalista ve solo una extravagancia de alta tensión, fue el prodigioso utensilio estatal que aseguró durante centurias la solidaridad entre el Senado y el «pueblo», entre patricios y plebeyos. Si fijamos en 471 antes de J.C la fecha probable y aproximada de su instauración, podemos decir que el tribunado evitó que Roma rodase por la montaña rusa de las revoluciones hasta tres siglos y medio más tarde. Y aun tal vez, tal vez, la concordia hubiese durado mucho más, si Roma hubiese seguido cerrada hacia dentro de sí misma, viviendo de sus propios jugos. Pero, como veremos, su triunfo inaudito sobre el mundo en torno la abrió, “intelectualmente indefensa”, a influjos forasteros de superior toxicidad. No se olvide que Tiberio Graco, el primer revolucionario de Roma, tenía a su vera a un gréculo de nombre Blossius, filósofo racionalista de vía estrecha, araña intelectual tejedora de triviales utopías. Pero la Roma fuerte de los tiempos creadores fue la del S.P.Q.R. –Senatus Populusque Romanus-. Pues esta recia casta que no tenía imaginación sobrante para poder ser hipócrita, que aceptaba de frente lo real, que pensaba y hablaba como un sacabocados, reconoció siempre que la unidad nacional es la unidad, cuando menos, de una dualidad –que toda ciudad se compone de dos casi ciudades, la ciudad de los ricos y la de los pobres, la ciudad de los ilustres y la de los anónimos, la ciudad creadora o “poyética” y la ciudad vulgar-, el Senatus y el Populus, cada uno de los cuales tiene, quiérase o no, sus derechos. Resisto a la tentación de analizar lo que esos dos nombres representaban, sobre todo eso nombre “populus”, misterioso y rotundo como el vientre de la gran nube negra en que viajan las tormentas. La cosa me llevaría demasiado lejos, y fuera perturbar demasiado a los lectores poner ahora ambas palmas sobre el borde de la cátedra y comenzar la disertación diciendo: «Señores, la palabra “populari” significó, por lo pronto... devastar, despoblar». Les sorprenderá a ustedes, pero conste que es una indicación lingüística, no ninguna alusión a ningún Frente Popular.

Lo que convenía, al presente, decir es sólo que esa dualidad «Senado y Pueblo», se articuló como una bisagra, merced al tribunado. Éste fue el cauce legal por el que obtuvo la plebe su progresiva intervención en el mando, conforme aparecieron en ella hombres con calidades suficientes.

Y aún hay que agregar esto: Cuando, cinco siglos después, la República romana se ha volatilizado y de todos sus prestigios y solemnes magistraturas, tan largamente veneradas, se ve solo la mancilla y el oprobio en que han caído y una docena de feroces guerras civiles han yugulado toda posible libertad, y la pleamar del asesinato ha embadurnado de cruento bermellón los foros y las curias, y nadie cree ya en nada, y la universal angustia hace que los supervivientes busquen un hombre que con poderes absolutos rehaga un Estado y resucite el mando, no se halla otra figura jurídica para sustentar su ejercicio que la del tribuno de la plebe. De la vieja galera romana, deshecha en el total naufragio, flota sólo, insumergible, el mascarón de proa que es esta institución extravagante. «Augusto –dice Tácito-, al redescubrir la potestad tribunicia para denominar su suprema jerarquía, evitó asumir el nombre de dictador o de rey, y a la vez, aseguró la preeminencia de su mando sobre todos los demás poderes».

TEORIA DE LOS COMPLEMENTOS DE LA VIDA COLECTIVA

No bastaba hablar en abstracto de lo que son las instituciones preferidas o inspiradas. Era menester dibujar, siquiera en su elemental diseño la fisonomía completa de una de ellas. De este modo preparamos el contraste con la institución forzosa y de génesis mecánica que fue el principado o Imperio. Sólo entonces obtendremos la postrera claridad. Pero lo mismo podíamos haber elegido la dictadura, otro ejemplo de realismo romano dispuesto sin remilgos al reconocimiento de que en las sociedades es de sobra normal la anormalidad. El Estado del cónsul o del pretor va bien con lo cotidiano, pero la hora del extraño peligro exterior y la hora del interno frenesí reclaman también ser prevenidas en la ley con suficiente impudor. Para ello se crea la dictadura, si bien el simbolismo jurídico romano exige que el dictador sea elegido en la oscuridad de la noche. Por mi gusto, habría destacado la censura. Más adelante se verá la razón de este gusto y de que no lo satisfaga ahora.

Sin embargo, el tribunado de la plebe se nos imponía con carácter excepcional, porque en él se manifiesta, de la manera más acusada, una cuestión de suma importancia que adrede he dejado para el final de este artículo. Lo que sobre el tribunado he dicho puede resumirse en estas dos notas: primera: que contempladas las cosas a la luz de la «pura razón», otorgar poderes ejecutivos —y no solo deliberantes— a quien representa únicamente los intereses y los apetitos de una parte de la sociedad y, más aún permitirle un modo de actuación tan cómodo y fácil como es el veto, tiene que llevar a la detención de la maquinaria gubernativa y, consecuentemente, al golpe de Estado o a la revolución que corrigen aquel atasco. El razonamiento abstracto nos conduce, sin remedio, a declarar que esa institución es imposible. Segunda. Que no obstante, se da el hecho de haber esa institución gozado una gloriosa y perdurable realidad. Como dice Don Juan:

Los muertos que vos matáis
gozan de buena salud.

¿Por qué se equivoca nuestra «razón pura»? Sencillamente porque trata como si fuera una cosa aislada —abs-tracta— lo que en verdad, ni está ni puede estar aislado. Habla de una institución como si su realidad consistiese solo en su funcionamiento definido por la ley. O, dicho de otra forma, como si en el funcionamiento real de una institución inteviniese sólo lo que la ley dice sobre ella. Y, por lo pronto, hay que una institución funciona encajada entre las otras, limitada o sustentada por ellas. Pero además —y esto es lo que empieza a ser interesante— cada institución y su conjunto o Estado funciona, a su vez, en combinación idisoluble con el resto de las actividades sociales distintas del Estado. Distintas, pero no separadas ni separables. La vida colectiva es un sistema de funciones cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone. En nuestro caso equivale esto a decir que una institución no empieza ni termina realmente en su propio perfil jurídico, sino que empieza y termina, se apoya, regula y nutre en otras fuerzas sociales. De ello es gran muestra el tribunado. Representaba este en el Mando los intereses de la plebe, pero no de una plebe abstracta y cualquiera, sino de la plebe romana, que durante siglos, junto a sus intereses particulares sintió, con no menor vivacidad, interés por el destino de Roma; una plebe cuyas firmes creencias religiosas y terrenales montaban dentro de cada hombre los frenos de la disciplina y la obediencia, que respetaba y admiraba con espontáneo entusiasmo la nobleza, la riqueza y la destreza de sus nobles. Esto es un hecho —cuyo estricto parangón hallamos en lo que acontecía aún una generación atrás en Inglaterra—, es un hecho que no podemos extraernos de la

cabeza como un concepto puro, sino que alguien tiene que narrarnos. Pero, una vez que nos lo han narrado, la institución tribunicia, que a la luz de la «razón pura» parecía irracional e ininteligible, nos resulta la cosa más natural y comprensible del mundo. Lo que es opaco para la «razón pura» se hace transparente ante la razón narrativa, que es la «razón histórica». El tribunado de la plebe era el órgano jurídico encargado de hacer constar dentro del Gobierno aquellas cosas en que la plebe se sentía insolidaria del Senado, pero esto fue posible, sin quebranto grave, porque en la plebe, aparte de su intervención en el Estado, funcionaba una solidaridad superabundante con el Senado mismo y con la vida integral de Roma. Vivió, pues, aquella institución de algo que estaba fuera de ella y del Estado, de un complemento existente en los senos profundos y ultrajurídicos de la Sociedad –en suma, la ley, una vez más vivió de las costumbres. La fórmula de Horacio: «las leyes son nulas sin las costumbres» -es uno de los grandes principios sociológicos. Sólo aguarda ser libertado de la vaguedad con que, hasta ahora, se la ha entendido mediante una teoría de los complementos extralegales que cada ley necesita.

Aquí palpamos la condición de intransferible aneja a toda auténtica institución. Al querer tomarla de donde ha surgido para injertarla en nuestro país, ¿por donde la cortamos? ¿Dónde empieza y dónde acaba esa realidad que el lenguaje, con su mágico poder de esculpir fantasmas, nos presenta enteriza y aislada bajo el nombre suelto de «tribunado» o «parlamento» o «libertad de Prensa»? Ninguna de estas cosas termina en una línea precisable, sino que su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo. Quien quiera transplantar una institución de un pueblo a otro tendrá que traerse con ella a la rastra aquel pueblo entero y verdadero.

Podrán las leyes de la nación extraña servir de incitamiento, y aún de orientación, a nuestra inventiva política –Roma se orientó no pocas veces en las imágenes jurídicas de Grecia-; pero en última instancia habrá que inventar. La imitación en política pertenece a la patología social. No es del sobrehoz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vista de donde hay que tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea «libertad». Desde este altillo se percibe claramente la frivolidad e insustancialidad del «liberalismo». ¡Cómo si la libertad consistiese no más que en proclamar a voleo sobre un país cualquiera, cualesquiera libertades! La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe.

Los peñones que nos amenizan la travesía no flotan sueltos sobre el mar, sino que forman parte integrante de la montaña abisal que en ellos culmina y de que son la visible emergencia. Pues una cosa así, las instituciones.

Mas esto es solo el piso bajo de una teoría sobre los complementos en la vida colectiva. Hay en ella otro más peraltado y sutil que...

Ortega, 1941