

La prehistoria del anarquismo

Ángel J. Cappelletti

CAPÍTULO I

ORIENTE, GREACIA Y ROMA

A fines del siglo VII a. c. nace, según parece, en China (en el reino de Ch'u, actual provincia de Hu-nan) (1) un hombre a quien la tradición conocerá con el nombre de Lao-tse (2), esto es, el Viejo Maestro (3). Bibliotecario y archivero, según esta misma tradición, en la capital del Imperio (Lo, hoy Hu-nan-fu), tuvo allí un célebre encuentro con Kong-fu-tse (Confucio), alrededor del año 525 a.c. Este, atraído sin duda por la fama de sabio que rodeaba al bibliotecario, quiso conocer su opinión sobre los antiguos ritos (4). Lao-tse expuso así su opinión: "Los hombres de los que habláis no existen ya y sus huesos se han consumido hace mucho. De ellos no quedan sino sus máximas. Cuando el sabio se encuentra en circunstancias favorables, es elevado a cargos honoríficos; cuando los tiempos le son adversos, anda errante al azar, como el "pong" (hierba del desierto), que es arrastrado por el viento. He oído decir que el comerciante hábil disimula cuidadosamente sus riquezas y asume la apariencia de la pobreza. El Sabio cuya virtud es perfecta se complace en mostrar en su rostro y en su aspecto exterior la apariencia de la estupidez. Renunciad al orgullo y a la muchedumbre de vuestros deseos; despojaos de ese exterior brillante y de las ambiciosas pretensiones. He aquí lo que yo os puedo decir". Confucio comentó a sus discípulos: "Sé que los pájaros vuelan, que los peces nadan, que los animales caminan. Pero los que corren pueden ser apresados con una red, los que nadan con un anzuelo, los que vuelan con una flecha. En cuanto al dragón, que se eleva hasta el cielo, transportado por los vientos y nubes, no se cómo se le puede capturar. Hoy he visto a Lao-tse: no puedo compararlo sino con un dragón".

En realidad, Lao-tse y Confucio representan los dos polos del pensamiento autóctono de China, y la anécdota referida, si bien se la comprende, ya lo revela así.

El confucianismo, originado en las secas mesetas de la China septentrional, surgido en un medio cortesano, entre aristócratas socialmente decaídos, constituido luego en ideología de mandarines y burócratas, es en realidad un humanismo del orden, que pretende revivir las antiguas tradiciones de la primera época de los Chou, y regular mediante la ley, la música y el rito toda la vida del individuo y de la sociedad. Su filosofía social se cifra en la rectificación de los nombres: que el padre

sea padre; el hijo, hijo; el súbdito, súbdito; el rey, rey. La idea de esencias inmóviles y eternas subyace a esta concepción de la vida. El ideal de un feudalismo paternalista (supuestamente igual al de los primeros Chou) parece la fórmula última de su política (5).

El taoísmo, por el contrario, nacido al sur semitropical, florecido primero entre anacoretas que huían de las cortes y de los grandes centros urbanos para refugiarse en la soledad de los montes, adoptado más tarde como filosofía de la vida por leñadores, pintores y poetas, puede caracterizarse como un naturalismo místico, que pretende retrotraer la sociedad a una época pre-feudal y pre-dinástica, organizada en una suerte de comunismo primitivo (o, mejor, de régimen de no-propiedad), enterrar la tradición y el rito, olvidar para siempre la ley, el gobierno y el Estado. Su filosofía social se cifra en la idea del “obrar sin obrar” (wei wu wei), esto es, del obrar de acuerdo con la naturaleza original, sin violentar jamás sus normas. Una metafísica de la unidad dinámica (que un tanto impropriamente tal vez llamaríamos “panteísta”) está por debajo de esta concepción anti-jerárquica de la convivencia. Su fórmula de gobierno es el no-gobierno. El Tao-teh king, obra que la crítica actual considera como recopilación de poemas anónimos, alguno de los cuales podrían haber sido escritos por el propio Lao-tse, es el clásico principal y más antiguo del taoísmo (6). Aunque se trata de un poema metafísico, todo él está encaminado a mostrar un “camino” (tao) de vida y una “virtud” (teh) propia del hombre, y, en definitiva, a enseñar una fórmula de gobierno. Ahora bien, tal fórmula, aparentemente mística y enigmática, dice que el soberano sabio:

Conduce los asuntos sin acción, predica la doctrina sin palabras; todas las cosas ascienden, pero él no se aleja de ellas; actúa, pero no se apropia; cumple, pero no exige que se le reconozcan méritos (7).

Esto quiere decir que el gobernante sabio gobierna sin gobernar; que, imitando al Tao, obra sin obrar, o sea, que obra lo menos posible, siempre conforme a la naturaleza de las cosas, nunca con violencia:

El que conquista el mundo lo logra a menudo no haciendo nada. Cuando uno se ve obligado a hacer algo, el mundo está ya fuera de su poder de conquista (8).

De ahí el pacifismo del Tao-teh-king, según el cual la guerra constituye una desgracia aun para los vencedores:

Inclusive en la victoria no hay belleza y quien la llama bella se complace en la matanza. El que se complace en la matanza no triunfara en su ambición de dominar al mundo (9).

Por eso, nada hay más nefasto que un ejército:

Donde hay ejércitos crecen las zarzas y las espinas. El reclutamiento de un gran ejército es seguido por un año de hambre (10).

Nada hay más contrario al Tao y a su virtud que la profesión militar:

De entre todas cosas los soldados son los instrumentos del mal odiados por los hombres. Por lo tanto, el hombre poseído de Tao los evita (11).

El poema taoísta se muestra, por otra parte, tan adverso a la legislación y a la tecnocracia, como a la guerra:

Cuanto más prohibiciones hay, tanto más se empobrece el pueblo. Cuanto más armas filosas hay, tanto mayor el caos en el Estado. Cuanto más habilidades técnicas, tantas más cosas taimadas (ch'i) se realizan. Cuanto mayor número de estatutos, tanto más grande el número de ladrones y bandidos (12).

Contra el afán civilizatorio, que predica la moral, estudia la historia, cultiva la música, restituye los ritos, venera la tradición. Lao-tse confía en las tendencias naturales del hombre y propicia la vida natural:

Yo no hago nada y la gente se reforma (hua) por sí misma. Amo la quietud y la gente es justa por sí misma. No hago negocios y la gente se enriquece por sí misma. No tengo deseos y la gente es sencilla y honrada por si misma (13).

Y es que, para la sabiduría taoísta,

Cuando el gobierno es perezoso y torpe, sus gobernantes se mantienen puros; cuando el gobierno es eficiente y listo, sus gobernados se muestran descontentos (14).

¿Cuál sería, pues, el mejor gobierno? El que no gobierna:

De los mejores gobernantes la gente (solo) sabe que existen. A los mejores después de aquellos, aman y alaban; a los siguientes temen; y a los siguientes injurian (15).

¿Cuál, será, pues, el mejor modelo de sociedad? El Tao-teh king formula así su utopía, reflejo quizás del comunismo agrario de la antigua época Yin (16):

(Que haya) un pequeño país, con pequeña población, donde la provisión de mercancías sea el decuplo o el céntuplo de lo que se puede usar. Que la gente aprecie su vida y no emigre lejos. Aunque haya botes y carruajes, que no haya nadie que los utilice. Aunque haya armas y armaduras, que no exista ocasión para exhibirlas. Que la gente nuevamente anude cuerdas para calcular, que goce con su comida, embellezca su ropa, se sienta satisfecha con sus hogares, complacida con sus costumbres. Las aldeas vecinas se vean unas a las otras de modo que puedan oír el ladrido de los perros y el canto de los gallos de sus

vecinos, y la gente, hasta el fin de sus días, no habrá salido nunca de su país (17).

Así, pues, para Lao-tse y el Tao-teh king, la sociedad no se origina, como suponían en la antigua China (mucho antes de Hobbes y de Rousseau) Meng-tse y Mo-tse, en un pacto o contrato que pone fin al originario estado de las individualidades soberanas y aisladas, sino que es un producto natural. En esto, su doctrina se asemeja a la de Aristóteles; pero tal semejanza no sirve sino para oponerlo más radicalmente al mismo. En efecto, para el Estagirita, la sociedad natural (tan natural en el hombre como el lenguaje articulado) culmina en el Estado, sociedad política y esencialmente jerárquica, que resulta así justificada en sus mismas raíces. Para el taoísmo, en cambio, el Estado parece ser siempre fruto de una aberración, esto es, de una cierta corrupción del Tao y de la naturaleza, por la cual se instituyen leyes, gobernantes, jueces, violencia, jerarquías, guerra. La sociedad ideal, esto es, la sociedad natural, viene a ser así la sociedad sin Estado.

Esto explica, sin duda, la admiración que Tolstoi sentía por el Tao-teh-king, pero explica también por qué reputados sinólogos, como Giles y Waley llaman “anarquista” a Lao-tse.

También su discípulo Chuang-tse, poeta, humorista y místico, podía merecer (en su más amplia acepción) el mismo calificativo. Baste referir la anécdota siguiente: “Mientras Chuang-tse estaba pescando con línea al borde del río P’u, el rey de Ch’u le envió dos de sus altos oficiales para ofrecerle el cargo de ministro. Sin retirar su línea, sin quitar los ojos de su flotador, Chuang-tse les dijo: He oído decir que el rey de Ch’u conserva cuidadosamente, en el templo de sus antepasados, la caparazón de una gran tortuga trascendente, sacrificada para servir a la adivinación hace tres mil años. Decidme: si se le hubiera dejado escoger, ¿esta tortuga hubiera preferido morir para que su caparazón fuera honrada o vivir arrastrando su cola en el barro de los pantanos? Hubiera preferido vivir arrastrando su cola en el barro de los pantanos, dijeron al unísono los dos altos oficiales. Entonces, dijo Chuang-tse, volved allí de donde habéis venido; también yo prefiero arrastrar mi cola en el barro de los pantanos” (18). La vida natural se opone así a la vida cortesana, el simple vivir con las cosas al soberbio mandar sobre los hombres. He aquí porque dice: “Es preciso dejar que el mundo siga su curso y no pretender gobernarlo. En otro caso; las naturalezas, viciadas, no obraran ya naturalmente (sino artificial, legal, ritualmente). Cuando todas las naturalezas, sanas, se sitúan y obran en su propia esfera, entonces el mundo es gobernado naturalmente y por sí mismo (y no hay necesidad de intervenir)” (19).

Comentando la referida anécdota dice Tsui Chi: "Para ser justos con Chuang-tse, digamos que no es que prefiriera la indolencia de una tortuga a las responsabilidades que implica un cargo gubernamental, sino que tenía la convicción

sincera — desde luego compartida por todos los Taoístas— de que toda la maquinaria gubernamental o educativa no podía, a fin de cuentas, hacer otra cosa que perjudicar al pueblo' ' (20).

El más remoto precedente del moderno anarquismo se produce, pues, según esto, en el contexto de una cosmovisión naturalista, que opone el ser prístino y originario de las cosas al ser facticio y degenerado de la civilización; la ley natural a la ley del Estado; la convivencia natural a la tradición. Se trata, por una parte, de un naturalismo metafísico y místico que en cuanto tal tiene poco en común con el naturalismo científicista, al cual se vinculó una gran parte del pensamiento del anarquismo histórico. Pero, por otra parte, no deja de ser muy significativa que desde esta lejana perspectiva de su prehistoria, el anarquismo comience con una crítica de la sociedad y de la cultura, con una oposición apasionada a la historia como manipuladora de la naturaleza.

Esto mismo, aunque en un contexto filosófico caracterizado por un relativismo humanístico (que, provenía precisamente de la disolución del naturalismo presocrático, y en algunos casos concluirá también en un naturalismo ético y social), sucedió con los sofistas en la Grecia del siglo V a.c. Maestros ambulantes, se preciaban de enseñar el arte oratorio y solían vender la capacidad de persuadir a cualquiera sobre cualquier tema. Sin embargo, lejos de ser, como se empeña en presentarlos Platón, cazadores venales de jóvenes ricos (21), o mercaderes de una aparente pero no real sabiduría, como quiere mostrarlos Aristóteles (22), debemos considerarlos como los primeros críticos de la sociedad y de la cultura surgidos en Grecia y en Occidente, hasta el punto de que si la filosofía es, como quiere hoy la Escuela de Frankfurt, la teoría crítica de la sociedad, deberíamos decir que ellos fueron en realidad los primeros filósofos.

Aun prescindiendo de que se les deba atribuir, como nota Jaeger, una enorme ampliación del horizonte pedagógico y hasta de que se los pueda considerar como los verdaderos fundadores de la pedagogía (23); aun dejando de lado su contribución a la ciencia del lenguaje y de la expresión y el notable incremento práctico que dieron a la dialéctica y el arte de la argumentación, sería difícil ignorar que con ellos pasa a primer plano el interés por el hombre, entendido como ser social, como animal político, como causa y efecto de la cultura.

Hegel y algunos historiadores del pasado y del presente siglo, como Gomperz, Grote, Wilcken, Lange, Bodrero, etc. han puesto de relieve, ciertamente, algunos méritos de los sofistas contra la tradicional visión socrático-platónica-aristotélica, encarnada en el significado peyorativo con que la palabra “sofista” ha pasado al lenguaje común.

Aun no se ha insistido bastante, sin embargo, según creemos, en esta condición de los sofistas como críticos radicales de la sociedad, que, al intentar elevar al nivel de teoría su visión crítica, traen un nuevo concepto de la filosofía.

No sin razón dice Alban Lesky, en Historia de la literatura griega, que ningún movimiento intelectual puede compararse con la sofística en la perduración de sus resultados y que los problemas planteados por ella no han dejado nunca de ser discutidos en toda la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días. Otro historiador de la literatura helénica, W. Schmid, afirma que las cuestiones y controversias suscitadas en su seno no han perdido nada de su actualidad. W. K. Guthrie (que cita a los dos autores antes mencionados) hace notar, a su vez, que en muchos escritos recientes el conflicto entre los sofistas y Sócrates (o Platón) es expuesto, aun por historiadores académicos, con tonos apasionados, pues no se puede permanecer imparciales en cuestiones de tan vital importancia para la interpretación de nuestra vida contemporánea (24).

Todo el pensamiento de los sofistas, en cuanto teoría crítica de la sociedad, se basa en la oposición entre los conceptos de *physis* y *nomos*. Tal oposición, que según Aristóteles, era un lugar común entre todos sus predecesores (25), la encontramos ya en el tratado hipocrático Sobre el aire, las aguas y los lugares\ en Empédocles, en Demócrito, y, ya en el plano ético-jurídico, en Arquélao, el maestro de Sócrates, para el cual justicia e injusticia no existen por naturaleza (*physei*) sino por convención (*nomos*).

Pero son los sofistas quienes hacen de ella el punto de partida y el fundamento de todo el pensamiento crítico acerca de la sociedad. El término *physis*, que suele traducirse como “naturaleza”, significa, para ellos, lo originario, lo primario, lo no manipulado, lo auténtico, lo verdadero, que es, sin embargo, por lo general olvidado y relegado. El término *nomos*, su antítesis, que puede verse como “arbitrio” o “convención”, expresa lo derivado, lo secundario, lo artificial, lo ficticio, que resulta, sin embargo, comúnmente aceptado por la sociedad.

Lo que es “por naturaleza” (*physei*) es lo universalmente humano; lo que es “por convención” (*nomos*) es lo particular, lo histórica y socialmente condicionado. Como observa el citado Guthrie, los sentidos más importantes de *nomos* son, para los sofistas, dos: 1) uso o costumbre basado en creencias convencionales o tradicionales acerca de lo que es bueno o verdadero, y 2) leyes formalmente promulgadas que codifican el uso correcto y lo elevan al carácter de norma obligatoria sancionada por la autoridad del Estado (26). A partir de aquí puede decirse que generalizan y extienden el significado del vocablo a todo lo social, tal como históricamente se presenta. Pero si en la problemática resulta claro que hay una cierta unanimidad entre los sofistas, en la sistemática (sea permitido usar aquí

el termino consagrado, que no expresa, con todo, muy adecuadamente el carácter del pensamiento sofisticado) la disparidad y el disenso resultan sin duda notables.

En efecto, la doctrina de casi todos los sofistas puede definirse por una toma de posición antitética frente a la básica oposición, y así cabe distinguir en ellos tres grupos en discordia: 1) el de los partidarios del nomos contra la physis, 2) el de los defensores de la physis contra el nomos, el cual se subdivide (y aquí es donde la oposición es más radical) en a) el de quienes interpretan la physis como fuerza y voluntad de dominio, y b) el de quienes la entienden como igualdad y como libertad.

El grupo 1, representado por Protágoras, podría caracterizarse, sin temor a un excesivo anacronismo, como sosteniendo una posición político-social de centro. De hecho, el amigo de Pericles, subjetivista y agnóstico, es el teórico de la democracia ateniense, tal como se da en la Atenas del siglo V a.c.

El grupo 2a, cuyos exponentes son Trasímaco, Critias y Calicles, constituye la extrema derecha. La idea de que lo justo es lo que conviene al más fuerte y de que la naturaleza ha hecho a unos pocos hombres para mandar y a la inmensa mayoría de ellos para ser mandada y dominada, concluye en una especie de teoría del súper-hombre y postula el advenimiento de una tirana idealmente opresiva.

El grupo 2b, formado por Antifón de Atenas, Hippias de Elis, Alcidas de Elea, viene a ser la extrema izquierda que, en algunos casos pre figuran admirablemente ideas básicas del anarquismo moderno.

Alcidas, a quien Aristóteles cita no sin cierto desprecio, define, en efecto, la filosofía como “una catapulta contra las leyes” (27).

Los sofistas de este grupo critican la ley positiva, esto es, la ley del Estado, en nombre de la naturaleza, y la consideran, en general, como una tergiversación y una perversión de la ley natural, que es la ley moral.

De esta crítica de la ley positiva se pasa a una crítica del Estado, de la jerarquía política y de las diferencias de clase. Así, Antifón defiende la idea de que todas las diferencias de clase (eupetridas y plebeyos) no están fundadas en la naturaleza sino en la mera convención (nomos), y deben ser repudiadas como tales. He aquí uno de los fragmentos que conservamos de Antifón: “Los hijos de padres nobles los respetamos y cuidamos, pero los de origen humilde ni los respetamos ni los cuidamos. En esto nos comportamos como los bárbaros, porque por naturaleza estamos hechos para ser todos, desde todo punto de vista, iguales, tanto los bárbaros como los griegos. Esto puede verse por las necesidades que todos los hombres tenemos por igual. [Ellas pueden ser satisfechas de la misma manera por todos, en todo esto] ninguno de nosotros está marcado como bárbaro o como griego, porque todos respiramos el aire por la boca y los pulmones [y comemos con

nuestras manos]’ ’ (28). Como haciendo eco a estas palabras del filósofo dice el trágico Eurípides, por boca del coro, en su *Alejandro*: “Vamos demasiado lejos cuando ensalzamos la nobleza de nacimiento entre los mortales. Cuando por vez primera, hace mucho, la raza humana apareció y la Tierra, nuestra madre, la engendro, el suelo los dio a luz a todos con el mismo aspecto. No tenemos signos distintos; el noble y el plebeyo forman parte de un mismo lote; pero el tiempo, por medio del *nomos*, hizo del nacimiento un motivo de orgullo”. La Tierra, esto es, la naturaleza, nos hizo a todos iguales; el tiempo, esto es, la historia, que se vale de la ley y de la costumbre, nos diferenció en clases y nos dio rangos distintos. Muy especialmente merece ser destacada la crítica a la esclavitud, por ser esta la institución básica en toda la estructura socio-económica del mundo antiguo. Por primera vez en la historia de Occidente algunos sofistas pusieron en claro la irracionalidad contenida en el hecho de que un hombre pudiera ser comprado y vendido, degradado al estado de “cosa” por otros hombres. El ya citado Alcidas dice: “Dios hizo libres a todos los hombres; a ninguno la naturaleza lo creo esclavo” (29).

Hipias de Elis, figura enciclopédica y profundo conocedor de la historia de su país y del mundo mediterráneo, presenta a la naturaleza (*physis*) como la demolidora de las barreras que la convención (*nomos*) (esto es, la ley positiva, la tradición y el Estado) ha erigido entre hombre y hombre (30).

La idea de la igualdad aparece así como inseparable de la idea de libertad, ya que la libertad frente a la tradición, a la ley positiva, a la convención, al Estado, que se reivindica para todo ser pensante, trae como necesaria consecuencia la nivelación y la igualdad entre todos los grupos y clases. Quizá sea este el rasgo más profundamente anarquista que puede hallarse antes del anarquismo histórico, pues apunta a lo más específico de su pensamiento: la identidad de libertad e igualdad.

Esta identidad se refleja inclusive en la tragedia. Así, expresando la esencia de la democracia directa de los griegos, Eurípides hace decir a su personaje Teseo: “la Ciudad es libre; el pueblo gobierna por turno, según periodos anuales; y el hombre pobre tiene el mismo rango que el rico” (31).

Continuadores de los sofistas (sobre todo de los del grupo 2b, a los que nos referimos en particular) fueron los cínicos.

Antistenes (444-370 a.c.) a quien se suele considerar como el fundador de la escuela, era ateniense y su padre también lo era, pero su madre, en cambio, era una esclava bárbara, de origen tracio (32). Discípulo, primero, del sofista Giorgias, adhirió luego al círculo formado en torno a Sócrates, a quien admiraba con fervor e imitaba con ingenuo fanatismo (33), hasta merecer el apodo de “Sócrates

maniático'. Siguió los pasos de Antistenes, extremando sus enseñanzas, Diógenes de Sinope (413-324 a.c.), hijo de un monedero falso, el más anti-convencional de los filósofos de su tiempo (34), quien tuvo como discípulos a Crates y Metrocles de Maronea (35). La secta se prolongó durante el siglo III a.c., con Menipo de Gadara (36), Bión de Borlstenes (37), Menedemo de Pirra (38) y otros. Más tarde, el cinismo se asimiló a la Stoa, pero renació como escuela independiente, en el siglo I antes de la era cristiana, con Meleagro de Gadara, y en los primeros siglos de dicha era con Dión Crisostomo, Enomao de Gadara, etc. Todavía en el siglo V d.c. se menciona como representante de la escuela a un tal Salustio.

Aunque los cínicos desprecian la lógica, la metafísica, la matemática y en general todo el saber teórico, no dejan de formular una teoría crítica del conocimiento. Siguiendo a los sofistas, Antistenes se muestra partidario del nominalismo y ataca la teoría de las Ideas de su con discípulo Platón: "Veo el caballo, oh Platón, pero no veo la cabalidad", dice (39). Este nominalismo, consecuencia de un extremado sensismo, hace imposible toda predicación y todo juicio, pues el juicio supone que lo uno es múltiple y lo múltiple uno (40); hace imposible e inútil, por consiguiente, toda definición (41). Así, cada ente solo podrá ser designado mediante un nombre propio (42). La ciencia propiamente dicha, esto es, la ciencia teórica, y la filosofía especulativa, se hacen imposibles. Pero esto no obsta a que la filosofía siga siendo considerada superior a la retórica, que era para Gorgias la más útil y elevada de las artes (43). Por filosofía no entienden, sin embargo, los cínicos la ciencia que nos hace comprender el Universo sino el arte que nos libera de él. Jenofonte, cuya interpretación de la moral socrática, lo acerca mucho al cinismo, dice: "Lo divino es no necesitar nada; lo más próximo a lo divino el necesitar lo menos posible" (44). Tal autosuficiencia, que equivale para los cínicos a la felicidad (45), y al bien (pues la necesidad constituye en todos los casos un mal y toma peores a las cosas que sujeta, como dice Luciano), se logra mediante el rechazo del placer (46) y el cultivo de la virtud. Esta viene a ser el fin de la vida humana (47) y es autosuficiente para la felicidad (48). Se logra solo mediante el esfuerzo (49) y la práctica o ejercitación incesante (50). Por eso, siguiendo al sofista Pródico, proponían como modelo al esforzado Hércules (51), que después de haber realizado una serie de gloriosas hazañas, accedió a la condición divina (52). Solo la virtud no es convencional ni depende de la voluntad ajena; solo ella es natural, y, en cuanto tal, se erige, frente a la ley positiva, a las convenciones sociales, al poder del Estado, como algo universal e invariable (53).

La negación de la ley positiva supone la negación de toda limitación histórica (en el tiempo) y política (en el espacio). Surge así el concepto del Universo como patria del hombre. "Cuando se le preguntó de donde era, Antistenes respondió: " Soy ciudadano del mundo" (kosmopolites) (54).

Los cínicos aspiran de este modo a afirmar la existencia de un Estado único, lo cual, al no tener más que un carácter ideal, equivale a negar todo Estado: “El único verdadero Estado viene a ser el universo entero” (55).

Al mismo tiempo que se rebelan contra la técnica y contra todos los artificios de la cultura, sosteniendo que la “blandura y todas las debilidades son producto de la civilización”, repudian también la forzada convivencia dentro de los límites del Estado, afirmando que “los hombres, reunidos en Estados, afín de no quedar a merced de los peligros extremos, se maltratan entre si y perpetran las peores maldades, como si justamente para esto se hubieran congregado” (56).

La negación del Estado y de la ley positiva, trae aparejada la negación de la propiedad privada: “Afirmaba Diogenes que las mujeres deben ser comunes... y por igual razón también los hijos” (57). Se trata, sin duda, de lo más parecido que en el mundo antiguo puede encontrarse al comunismo libertario, y es evidente que, en este como en otros muchos terrenos, los cínicos se situaban aquí en las antípodas de Platón, cuyo comunismo era eminentemente aristocrático y estatal (58).

Continuando las ideas de Hipias, Antifón, Alcidas y otros sofistas, los cínicos se oponen también radicalmente a la doctrina aristotélica de la esclavitud (59), ya que, según el propio Aristóteles recuerda, “ellos opinan que poseer esclavos es contrario a la naturaleza, ya que solo por convención uno es esclavo y el otro libre, pues por naturaleza no hay diferencia entre uno y otro” (60).

Se comprende, pues, que hayan despreciado asimismo el lujo, los alimentos refinados, los vestidos elegantes, la riqueza, la gloria y la nobleza de la sangre, cómo cosas contrarias a la virtud y la naturaleza (61). La predilección por los pobres, por los marginados, por los delincuentes inclusive, caracteriza tanto a Antistenes como a Diogenes. El primero, como se le reprochaba cierta vez que con frecuencia estaba en compañía de malhechores, contestó: “También los médicos están junto a los enfermos, pero no se contagian su fiebre” (62). El segundo, según Estobeo, dijo: “El médico, en cuanto es causa de la salud, no trabaja con los sanos” (63).

George G. Catin compara por eso a los cínicos con el Ejército de Salvación (64). Pero, en verdad, se puede encontrar para ellos un término de comparación todavía más relevante, al recordar, como hace Mondolfo, que estas últimas afirmaciones son casi idénticas a las de Cristo: “No son los sanos quienes necesitan el médico, sino los enfermos; yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” {Marcos II 7; Mateo IX 12; Lucas V 31}. “Los cínicos, al determinar la misión del filósofo y el objeto de ella, se anticipan a la transmutación de los valores que llevara a cabo después el cristianismo, al fijar la misión de la redención y su objeto. Pero ya también el cinismo pretenda ser una especie de redención espiritual:

con la diferencia, sin embargo, que el ponía sus miradas únicamente en la vida presente, y el cristianismo en la futura”, concluye el citado Mondolfo (65).

En todo caso, Antistenes (y sus seguidores en general), más que al agnosticismo de Protágoras o al ateísmo de Diágoras, parecen inclinados a un cierto deísmo de tipo rousseauiano, aunque la semejanza de sus críticas a la religión positiva, antropocentrismo y etnocéntrica nos hace sospechar que tal vez fuera mejor interpretar su pensamiento religioso como una suerte de panteísmo naturalista: “Según la convención hay muchos dioses; según la naturaleza, uno solo” (66), dice. Y Clemente Alejandrino nos informa que aquel “juzga que Dios no se parece a nadie” (67).

El cinismo constituye, en realidad, como ha dicho Goettling, “la filosofía del proletariado griego” (68), no solo por el hecho de que tanto Antistenes como Diógenes de Sinope y varios de sus continuadores provenían de las más bajas capas de la sociedad helénica, sino también y sobre todo por el hecho de que expuso las ideas y aspiraciones más profundas de una gran masa humana, imposibilitada hasta aquel momento para hacerse oír y pronto de nuevo relegada al silencio por la filosofía de las escuelas que, por lo general, era la de las clases dominantes.

Hay, sin embargo, en esto una curiosa e importante salvedad que hacer: el estoicismo.

La escuela estoica, fundada por Zenón de Citium (336-264 a.c.), discípulo de Crates, puede considerarse como una continuación de la moral clásica, a la cual se le ha buscado en fundamento físico (o metafísico, que aquí es lo mismo) en el pensamiento presocrático, (y, sobre todo, heraclítico), interpretado a la luz de categorías platónico-aristotélicas (69).

Aunque conservando el sensismo y el nominalismo de los cínicos en su gnoseología, se empeñan en salvaguardar, contra escépticos y neo-académicos, la objetividad del conocimiento (70). Sólo así podrán desarrollar la física que, a su vez, servirá de base a la ética. Esta física, que en un sentido podría calificarse como materialista (en cuanto para los estoicos todo lo que existe es cuerpo, excepto el tiempo, el vacío, el lugar y lo expresable) y en otro como espiritualista, en cuanto el principio activo y determinante es la divinidad, no es, en realidad, ni la una ni la otra cosa, sino una especie de monismo neutro (que proviene del hilezoísmo y del pansiquismo presocrático): hay para ellos, un principio indeterminado y pasivo, eterno y capaz de recibir todas las cualidades, al que llaman “materia” (hyle) y otro principio también eterno pero determinante y activo, inteligente y viviente, que organiza la materia, la mueve y la unifica, al que denominan “fuego” (pyr). De la acción del fuego surgen todos los entes que configuran el Universo (kosmos), en el

camino hacia abajo; por dicha acción todos los entes y el Universo mismo como totalidad se reintegran, en el camino hacia arriba, en su principio divino. De aquí resulta la idea de un determinado universal de tipo finalista y la tan singular como significativa doctrina del parentesco o afinidad de todos los seres. El fuego, que es lo mismo que Dios, es también idéntico a la Razón universal (logos) y Alma del Universo (71). Si todo en el Universo es divino y si el Cosmos mismo constituye un Todo orgánico, viviente e inteligente, todo será en el bueno y perfecto. El hombre, parte de este Cosmos, contiene en sí, como las otras partes del mismo, la totalidad del ser, se vincula con todas esas otras partes y refleja en sí la Divinidad.

La moral, esto es, la sabiduría, no puede consistir, pues, para él, sino en adecuar su conducta al orden del Universo o, en otras palabras, en obrar conforme a la naturaleza y conforme a la Razón universal, de la cual la propia razón humana participa (omologouménos te physei, to logo dsein) (72). Si bien los entes hay una tendencia inconsciente a la propia conservación y perfección, esta tendencia debe tornarse consciente en el hombre y hacerse así sabiduría (phronesis) y virtud (arete, katorthoma), sometiendo y destruyendo el movimiento de la parte sensitiva que atenta contra la razón, esto es, las pasiones (pathe). De esta idea de la moralidad como adecuación con la Razón universal brota la noción de “ley natural”, que es, a la vez inminente en el alma y en la conciencia de cada individuo y luz divina. Dicha ley es tan eterna como el principio mismo del Universo y como la divinidad inmanente a él; es anterior a toda ley positiva, superior a toda voluntad del Estado y a todo designio del gobernante; es inmutable y no reconoce otro juez ni otra apelación que la propia conciencia, la cual es, a su vez, individual y común a todos los hombres. Muy bien lo expresa Cicerón al decir que “la ley (natural) es la razón suprema, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que se debe hacer y prohíbe lo que no se debe” (lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria) (73).

De este concepto de la ley natural, ligado a la idea metafísica del parentesco o consanguinidad de todos los entes del Universo surge la idea de la unidad esencial del género humano y del cosmopolitismo.

De esta idea surge, a su vez, la crítica a la institución de la esclavitud, y, en general, a toda diferencia de clase, y, en cierta medida, la negación de la racionalidad del Estado.

Tales ideas se encuentran presentes en los escritos de los estoicos de todas las épocas, tanto en los que pertenecen a la antigua Stoa griega, como a la Stoa media y a la nueva o romana. Pero quien merece ser recordado, más que ningún otro, como predecesor del pensamiento anarquista es Zenón, el fundador de la Escuela. Es verdad que aun en Séneca y en Marco Aurelio persisten algunas ideas libertarias. Y así, el primero de ellos nos recuerda, a propósito de la esclavitud, que

nadie ha nacido para servir a los demás, que todos los seres humanos reconocen el mismo origen y están formados según los mismos principios (74); que ese que llamamos esclavo nació de la misma simiente que nosotros, los libres; que, como nosotros, disfruta del mismo cielo, vive y respira como nosotros (75); que aun cuando las leyes estatales y consuetudinarias coloquen a un hombre bajo el poder de otro, aquel nunca es por naturaleza esclavo, puesto que la mejor parte del mismo, esto es, su alma racional, continua siendo libre (76); que debe llamarse “noble” a quien la naturaleza inclino a la virtud (más que al que heredo nombre o un patrimonio) (77); que más allá de toda patria particular debemos tener conciencia de que nuestra patria es el Universo (78) y que existe una gran república del género humano (79).

Zenón entendía su obra República como una refutación de la obra homóloga de Platón (80). En aquella exponía el filósofo estoico un ideal cosmopolita: la humanidad no dividida ya en naciones, ciudades, villas, sino todos los hombres considerados como conciudadanos; una sola sociedad, como un solo Universo, y todos los pueblos constituyendo un único rebaño (81).

El mismo Plutarco, que refiere esto, añade, exponiendo siempre las ideas de Zenón, pero aplicándolas a Alejandro, que no se debe distinguir ya entre griegos y bárbaros, sino que todos deben mezclarse perfectamente, no solo por las costumbres sino también por la sangre y la común descendencia (82). Diógenes nos informa que para Zenón las mujeres deberían ser comunes (83) y que no debería haber diferencia de vestidos entre los dos sexos (84). También se mostraba adverso al uso de la moneda (85) y creía que en las ciudades no debía haber ni templos ni tribunales ni gimnasios (86).

Pone de relieve el carácter relativo de ciertas normas sociales y las presenta como verdaderos tabúes (87).

Afirma la fraternidad de todos los hombres buenos (88). Y, como bien dice N. Festa, “no nos asombraremos de que junto a la demolición de la patria y de la familia, tampoco encuentre gracia a los ojos del filósofo anarquista la religión de los abuelos” (89).

Sin embargo, tampoco en este caso el calificativo de “filósofo anarquista” podría aplicarse de un modo irrestricto, si fuera verdad lo que Diógenes Laercio nos dice acerca de la opinión de Zenón sobre la mejor forma de gobierno (que sería una mezcla de monarquía y aristocracia) (90). Pero tal noticia bien puede ser, como sucede con frecuencia, una equivocación de Diógenes.

Crisipo, que es, sin duda, la gran figura del estoicismo antiguo, define al esclavo como un obrero vitalicio, y continuando el igualitarismo de Zenón y de Crates, aclara que la aristocracia no es más que un accidente histórico.

El estoicismo llega al poder con Marco Aurelio. Los ideales socio-políticos de la escuela, atenuados y aun, si se quiere, deformados en el marco del Estado imperial, se traducen en leyes que humanizan el antiguo Derecho romano. Ya antes de Marco Aurelio la influencia del estoicismo habla sido tan fuerte en el patriciado romano que el emperador Augusto decreto la emancipación de las viudas que tenían hijos. Más tarde, Teodosio las emancipa a todas. Bajo la influencia de Séneca, Nerón dicto leyes que salvaguardaban al esclavo de la servicia de su amo, Adriano, el más humano de los emperadores, desarrollo una vasta legislación en pro de los grupos y clases más oprimidos. Esclavos, extranjeros, marginados, libertos, mujeres y niños fueron objeto del legal amparo promovido por la pérdida estoica de igualdad y universal consanguinidad entre los hombres (91).

NOTAS

1. Sobre la antigua civilización china véase L. Carrington "Historia del pueblo chino" - México - Buenos Aires-1950; M. Granet, "La pensee chinoise" - Paris-1934; O. Kaltenmark, "La literature chinoise" - París-1948.
2. Sobre Lao-tse, véase nuestro libro Lao-tse y Chuang-tse - Caracas-1975.
3. Cfr. E. V. ZENKER, "Historia de laphilosophie chinoise" ' - Paris-1932 - p. 83.
4. Cfr. TSUI CHI, "Historia de China" - Barcelona - 1962 p. 70 - H. _
5. LIN YUTANG intenta caracterizar las ideas políticas confucianas como "anarquismo estricto", ya que, según él, para los confucianos la cultura ética del pueblo torna inútil el gobierno. Sin embargo, es obvio que tal idea no basta para caracterizar un pensamiento como "anarquista". De hecho, aunque insisten con frecuencia en las motivaciones intrínsecas de la conducta moral, los autores confucianos nunca desechan la necesidad del gobierno. Más aun, una gran parte de la literatura confuciana versa sobre las normas del buen gobierno y las cualidades del gobernante.
6. Cfr. FONG YEOU LAN, " Precis d'hisioire de laphilosophie chinoise" - Paris-1952-p. 110 – 111. Goodric
7. " Too teh King" 2.
8. "Tao teh King" 48.
9. "Tao teh King" 31.
10. "Tao teh King" 30.
11. "Tao teh King" 31.
12. "Tao teh King" 57.
13. "Tao teh King" 57. Cfr. Alan Watts, (El camino del Tao" - Barcelona-1979-p. 91-92.
14. "Tao teh King" 58.
15. "Tao teh King" 17.
16. Cfr. WING - TSIT CAN, "Filosofía del Oriente" mexico-1954-p. 78-79-
17. "Tao teh King" 80.
18. "Chusng - tse" 17E.
19. "Chuang - tse" 11A.
20. Tsui Chi, op. cit p. 74.
21. PLATON, "Sofista" 231D; "Menon" 91 C - 92 B; "Cratilo" 403 E etc.

22. AJRISTOTELES, 'Refutaciones sofísticas" 165 a etc.
23. W.JAEGER, "I", parte 2, capítulo 3.
24. W. K. C. GUTHRIE, "A History of Greek Philosophy" - Cambridge-1969-IH p. 3.
25. ARISTOTELES, ' Refutaciones sofísticas"173 a.
26. W. K. C. GUTHRIE, op. cit. III p. 56 - 57.
27. ARISTOTELES, "Retórica" 1.406 b.
28. Oxyrh". XIn, 1.364 ed. Hunt (87 B 44 Diels).
29. Escolios ala "Retórica 1' de Aristoteles"113.
30. PLATON, "Protagoras" 337 C-D; JENOFONTE, "memorables" IV 4,5.
31. EURIPIDES, "Suplicantes" 404.
32. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 1.
33. CICERON, "Sobre el orador" III 19.
34. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 2, 20
35. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 6, 94, 96
36. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 8 1 99. i1? }
37. MULLACH, Fragmenta Philosophorum Graecorum" II p. 423 sgs.
38. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI, 9 102
39. SIMPLICIO, Comentario a las "Categorías" de Aristóteles" 208, 28.
40. Cfr. PLATON, "Sofista" 251 A.
41. Cfr. ARISTOTELES, "Metafísica" 1.043 b.
42. PLATON, "Teeteto" 201 C; ARISTOTELES, "Metafísica" 1.024 b.
43. Cfr. ESTOBEO, "Eglogas" II 31, 76.
44. JENOFONTE, "Memorables" I 6, 10 Cfr. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos; VI 105.
45. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 11
46. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, "Tapices" II 413; DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 1,3; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, "Tapices II" II 406, etc.

47. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 9, 104
48. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos VI » > 1, 11.
49. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 2.
50. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos VI" - 70.
51. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos VI" 104; VI 1,2 VI 2, 71.
52. "Epístolas Pseudo - heracliteas" IV 3.
53. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos V 11".
54. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 63.
55. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 72.
56. DIONCRISOSTOMO, "Oraciones" VI 1, 88.
57. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" V 72
58. Véase nuestro ensayo "Sobre el comunismo de Platón y de los cínicos" en Utopías antiguas y modernas - Puebla-1966.
59. Véase nuestro ensayo "Familia y esclavitud en Aristóteles", en Revista Venezolana de Filosofía - N 7. Caracas, 1977.
60. ARISTOTELES, "Político,"1.253 c.
61. DIOGENES LAERCIO, " Vidas de los filósofos" VI 103.
62. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VI 6.
63. ESTOBEO, "Eglogas"13, 25.
64. G. G. CATLIN, "Historia de los filósofos políticos" Buenos Aires-1946. p; 133 - 134.
65. R - MONDOLFO, "El pensamiento antiguo' '-Buenos Aires-1969-1p. 187.
66. FILODEMO, " Sobre la piedad" 7 a.
67. CLEMENTE, " Protreptico" 71
68. K. W. GOETTLING, "Diógenes der Kiniker, oder die Phdosophie des griechischen Proletariats" - Halle - 1851 - También se han señalado rasgos que anuncian las posiciones básicas del anarquismo en Aristipo y los cirenaicos. Jenofonte (Memorables II, I 8) atribuye a aquel las siguientes palabras: "De ninguna manera me situó entre quienes desean mandar. Me parece que ello es propio de un tonto, cuando resulta ya tan difícil procurarse a sí mismo lo necesario, el no limitarse a ello y consagrarse además a procurar a los ciudadanos lo que ellos necesitan". Solo que tales palabras parecen revelar un egotismo antisocial (estilo Stirner) más que una aproximación al pensamiento de

Bakunin o Kropotkin, aun cuando se las vincule a un cierto cosmopolitismo (Jenofonte, Memorables II, I 13) y aun cierto agnosticismo, que en su continuador, Teodoro, se hace franco ateísmo (Cfr.J. Humbert, Lespetits socratiques - París-1967-p. 261 – 262).

69. Cfr. J. Ferrater Mora, Cínicos y estoicos - "Revue de metaphysique et morale" - Enero-1957.

70. Cfr. E. E. BEVAN, "Stoics and Sceptics" - Oxford-1913.

71. Cfr. CICERON, "Sobre la naturaleza de los dioses" II 29; EUSEBIO, "Preparación evangélica" XV 15.

72. Cfr. SENECA, "Cartas a Lucilio" 76, 10.

73. CICERON, "Sobre las leyes" IS.

74. SENECA, "Sobre los beneficios", III 28.

75. SENECA, "Cartas a Lucilio" 46.

76. SENECA, "Sobre los beneficios" III 20.

77. SENECA, "Cartas a Lucilio" 44.

78. SENECA, "Sobre la tranquilidad del alma" IV

79. SENECA, "Sobre la constancia del sabio" XIX.

80. PLUTARCO, "Sobre las contradicciones de los estoicos 1034F.

81. PLUTARCO, "Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro 329 A B.

82. PLUTARCO, "Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro 329 C D.

83. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VII 33.

84. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VII 33.

85. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VII 33.

86. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VII 33.

87. EPIFANIO, "Contra las herejías" III 36.

88. CLEMENTE, "Tapices" Diógenes Laercio "Vida de los filósofos" VIII 33

89. N. FESTA, "I Frammenti degli stoici antichi" – Bari- 1932 - p. 12.

90. DIOGENES LAERCIO, "Vidas de los filósofos" VII 131.

91. ALFONSO REYES, "La filosofía helenista México 1959-p. 134

CAPÍTULO II

CRISTIANISMO Y EDAD MEDIA

La aparición del cristianismo no deja de tener significado para la prehistoria del pensamiento anarquista (1). A fines del siglo XIX y comienzos del XX fueron muchos los intentos de una interpretación socialista y aun anarquista del cristianismo primitivo. Si dejamos de lado a Kautski y otros críticos marxistas, tales intentos puede decirse que culminan en la obra del último Tolstoi. Pero el valor historiográfico y científico de los mismos deja siempre mucho que desear, pues se mueven entre las tentativas desmitificadoras que concluyen en la creación de un nuevo mito (Han Ryner) y las generalizaciones filosóficas que diluyen la realidad histórica (Bruno Wille).

La valoración del mensaje evangélico como un aporte positivo desde el punto de vista libertario resulta clara y sencillamente razonada en la Ética de Kropotkin.

Bastaría admitir, con E. Troeltsch (Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos), que el meollo del pensamiento de Cristo se encuentra en la afirmación del infinito valor de la persona humana (individualismo) y de la unidad sin límites de la especie (universalismo) para considerar no carentes de fundamento las tentativas de vincular el cristianismo originario con el anarquismo moderno. Pero es claro que tal vinculación, si solo se quedara en esto, resultaría demasiado genérica.

De hecho, podría establecerse otra mucha más concreta y específica.

El proyecto original de Jesús fue la fundación de una serie de comunidades, al margen del Estado (y también, en contra del mismo), en las cuales la convivencia se basara en un principio distinto (y también contrario) al principio del poder. Estas comunidades, donde el amor fraternal sustituiría a la fuerza política y militar, tendrían una estructura horizontal y no vertical: el último sería allí el primero, y viceversa. El modelo del Imperio quedaría sustituido por el arquetipo de la Familia pero por una familia cuya única autoridad, el Padre celestial, no pertenecía a este mundo. La figura del Padre trascendente se oponía así, como única imagen posible, a la idea del Rey mundano, del Emperador de Roma. En el fondo, se estaba oponiendo la idea del origen común de todos los hombres a la idea de la jerárquica subordinación a las potencias de este mundo (1bis).

En dichas comunidades (ekkleslai) todos los bienes comunes, como se ve en los Hechos de los Apóstoles (2), y había una autoridad propiamente dicha, ya que los presbíteros, esto es, los ancianos, no eran sino los consejeros del pueblo cristiano.

El plan de Jesús, la subversiva estrategia del Evangelio consistía en que tales comunidades se multiplicaran y se extendieran por todo el Imperio, constituyendo una sociedad paralela y contraria a él. Se trata de minar sus cimientos desde abajo, ya que no de enfrentarlo abiertamente por la violencia, para lograr su derrumbamiento y su ruina. Esta debía coincidir con la segunda venida de Jesús y con la instauración del Reino de Dios, que el mismo Jesús creía próximo (“no pasara esta generación...”).

No puede decirse que el plan de Jesús fracasó porque no se produjo la segunda venida; más bien hay que decir que la segunda venida no se produjo porque el plan fracasó.

Y fracasó porque la Iglesia, esto es, la comunidad de los hermanos, comenzó a ceder ante el Imperio. Se instauró el episcopado; se olvidó la comunidad de bienes; empezaron a erigirse los dogmas y la autoridad que los definía; hubo herejías, excomuniones, anatemas. El Imperio reprodujo su esquema de violencia y poder dentro de la Iglesia y triunfó finalmente sobre ella, no cuando la persiguió y arrojó a los cristianos a los leones, sino cuando reconoció su credo y la reconoció con Constantino, como religión oficial del Imperio. Desde aquel momento Imperio e Iglesia se identificaron. El gran perdedor fue Jesús; el gran triunfador fue Roma. Puede decirse que la verdadera crucifixión y muerte del fundador del cristianismo se produjo así en el año 313 y no, como se dice, en el 31 o en el 33.

Sin embargo, también hubo una resurrección de Jesús, y no una en verdad sino muchas, puesto que su mensaje, a pesar de los obispos y del Papa, a pesar de los concilios y los dogmas, a pesar de los anatemas y de las piras inquisitoriales, a pesar del monstruoso contubernio de la Iglesia con el Imperio y de la prolongada traición a los pobres por parte de la jerarquía eclesiástica (y no desde fines de la Edad Media, como cree Saint-Simon, sino por lo menos desde comienzos de la misma), nunca dejó de producir y alumbrar hombres que en, todo o en parte, con mayor o menor fidelidad, resucitaron la esencia del Evangelio en su doctrina y en su vida.

Los testimonios más elocuentes de esta esencia evangélica los dieron sin duda algunos heterodoxos. Así ya en la Antigüedad cristiana, un gnóstico egipcio, Carpócrates, propicia una suerte de comunismo libertario, es decir, no estatal, y su hijo Epifanio, autor de una obra Sobre la justicia (cuya autenticidad ha sido, sin embargo, cuestionada) sostiene que la justicia consiste precisamente en la absoluta igualdad, en la desaparición de las diferencias que separan a ricos y pobres sabios e ignorantes, libres y esclavos, machos y hembras, gobernantes y gobernados. El robo y todos los delitos provienen de la negación de esta igualdad consagrada por la naturaleza, y de la apropiación de los bienes comunes por los particulares.

Pero aun entre los escritores más o menos ortodoxos se encuentra bastante generalizada la idea de que Dios otorgo todos los bienes de la tierra a todos los hombres en común (de donde se deriva la idea de la injusticia de la propiedad privada), y la idea de que el gobierno, las leyes, el Estado, son fruto del pecado y no hubieran existido si el hombre no hubiera caído.

Ya en los libros del Nuevo Testamento encontramos la fuente del antinomismo cristiano. San Pablo no se contenta con exaltar la necesidad y el valor del trabajo manual, al ordenar que quien no trabaja tampoco coma (3), sino que también glorifica la libertad cristiana, la cual hace inútil la Ley, afirmando que la letra mata y el espíritu verifica (4). Aunque, por otra parte, el mismo aconseja someterse a la autoridad, pues toda autoridad viene de Dios (5), y manda a los esclavos, “sacrílegamente” , como dice Kropotkin, que obedezcan a sus amos como a Cristo (6). Igualmente San Pedro exhorta a los cristianos a someterse a reyes y gobernantes, enviados por Dios para castigar a los criminales y honrar a los hombres buenos (7), y ordena a los esclavos obedecer a sus amos, y no solo a los buenos sino también a los malvados (8). Sin duda, la traición o, por lo menos, la errónea interpretación del plan evangélico comenzó ya con los apóstoles, porque si bien es cierto que no estaba en el propósito de Jesús promover la insurrección de los esclavos o la revolución violenta contra el Imperio y los gobernante romanos también es verdad que siempre manifestó hacia ellos la animadversión que merece una enfermedad, tal vez inevitable pero no por eso menos repugnante y perniciosa.

Esa misma ambivalencia hallamos luego entre los Padres que, por una parte, escuchan aún un eco de la Palabra evangélica, pero, por otra, forman parte de una Iglesia que pugna por asimilarse al Imperio más que por socavar sus cimientos, como Jesús pretendía.

He aquí, por ejemplo, que la doctrina de los Padres griegos y latinos y la praxis del monacato oriental y occidental atacan a fondo la propiedad privada. La idea de que la propiedad es el robo, fundamentada económica y jurídicamente por Proudhon en su célebre Memoria de 1840, es enunciada sobre fundamentos evangélicos por San Basilio, al cual sigue luego San Ambrosio, al cual continúa después San Agustín. La idea general que estos Padres de la Iglesia defienden es la siguiente: Dios concedió al principio todas las cosas a todos los hombres, esto es, a la sociedad humana en general. Con el pecado original, al pervertirse la naturaleza humana, surgió la propiedad y la diferencia entre lo tuyo y lo mío. Sin embargo, aún en el presente estado de cosas nadie tiene derecho a apropiarse sino de lo que necesita para vivir (junto con su familia): todo lo demás pertenece en justicia a quienes más lo necesitan. San Jerónimo llega a decir que toda propiedad proviene de una injusticia y que aquello que uno se apropia a otro se lo quita (9).

“En el siglo III nos encontramos con que San Cipriano repite frases hechas de los estoicos. Hace notar que Dios brinda sus dones a toda la humanidad. El día ilumina a todos, el sol brilla sobre todos, la lluvia cae y el viento sopla para todos, el resplandor de las estrellas y de la luna son propiedad común. Tal es la imparcial magnanimidad de Dios; y un hombre que quisiera imitar la justicia de Dios debería compartir todas sus posesiones con sus hermanos cristianos. Hacia la segunda mitad del siglo IV esta idea había logrado una amplia aceptación entre los escritores cristianos. San Zenón de Verona repite la misma comparación que se ha convertido en lugar común: idealmente todos los bienes deberían ser comunes “como el día, el sol, la noche, la lluvia, el nacer y el morir, cosas que la divina justicia concede por igual a toda la humanidad sin discusión”. Todavía más sorprendente son algunas de las afirmaciones del gran obispo de Milán, San Ambrosio, en quien la tradición iniciada con Séneca encuentra su más vigorosa expresión: “La naturaleza ha producido todas las cosas para todos los hombres, para que sean tenidas en común. Porque Dios mandó que se hicieran todas las cosas de modo que el alimento fuera completamente común, y que la tierra fuera común posesión de todos. La naturaleza, por consiguiente, creó un derecho común, pero el uso y la costumbre crearon un derecho particular”. En defensa de su idea San Ambrosio cita, como si se tratara de autoridades totalmente concordantes a los estoicos y el libro del Génesis. Y en otra parte señala: “El Señor Dios deseó de un modo particular que la tierra fuera posesión común de todos, y produjera frutos para todos; pero la avaricia produjo los derechos de propiedad”. En el mismo *Decretum* de Graciano, el tratado que se convirtió en el texto básico del derecho canónico en todas las universidades y que constituye la primera parte del *Corpus iuris canonici*, podemos encontrar un pasaje que glorifica el estado natural comunitario” (10).

Análogamente se desarrolla en la Patrística la doctrina del gobierno y del Estado.

El mismo San Agustín considera que el gobierno, la ley y el Estado no son sino una consecuencia del pecado original, lo cual quiere decir que no corresponden al orden natural de la creación sino a la depravación de dicho orden.

En general, los Padres de la Iglesia tienden a ver en el Estado un mal necesario; algo ajeno a la voluntad de Dios, algo profano y aún sacrílego, que Dios permite para castigo del hombre y, a la vez, para proteger a los débiles contra los fuertes.

Desde este punto de vista San Agustín y los Padres de la Iglesia se oponen al aristotélico Santo Tomás de Aquino, quién sostiene que, aún sin el pecado original, el gobierno hubiera sido necesario y que el Estado corresponde al orden de la naturaleza, ya que sin él el hombre no puede lograr sus fines en el orden temporal (11).

Esto explica por qué Padres, como Tertuliano, aseveran que nadie está obligado a observar una ley injusta (*legis iniustae honor nullus*) y por qué otros, como Orígenes, justifican el tiranicidio (12) que, por lo demás, también es aceptado por escolásticos como Juan de Salisbury (13) y aún por jesuitas de la Contrarreforma, como Juan de Mariana (14).

Esto explica también por qué San Agustín y otros Padres ven en la esclavitud una consecuencia del pecado, lo cual, si se entiende en el sentido de que los esclavos padecen una pena por sus faltas o las de sus antepasados, resulta sin duda una explicación arbitraria e inaceptable (tanto más cuanto que el mismo Jesús rechazó tal explicación con respecto a los enfermos e inválidos), pero en principio parece más aceptable que la concepción aristotélica sustentada por Santo Tomás de Aquino, que veía en la esclavitud una institución no contraria a la ley natural. (15) Dice Norman Cohn: “La mayoría de los Padres estaban de acuerdo en que desigualdad, esclavitud, gobierno coercitivo e incluso propiedad privada no formaban parte de la intención original de Dios y sólo habían aparecido como fruto maldito de la Caída. Por otra parte, después del pecado original comenzó una evolución que hizo indispensables estas instituciones. La naturaleza humana, corrompida por el pecado original, necesitaba represiones que no podían encontrarse en un orden igualitario; por eso, las desigualdades en riqueza, situación social y poder no fueron sólo consecuencia, sino también remedio del pecado. Las únicas recomendaciones que podían ser autorizadas desde tal punto de vista eran las dirigidas a los individuos y referentes solamente a los problemas de la conducta personal. Que un amo debía comportarse justa y razonablemente con su esclavo, que era tan querido por Dios como él mismo; que el rico tiene obligación moral de dar limosnas liberalmente; que el rico que use mal su riqueza pierde derecho a ella; de este cariz fueron las conclusiones prácticas que se dedujeron, dentro de los límites de la ortodoxia, de la doctrina del prístino estado igualitario de la naturaleza” (16).

El monacato, tal como fue instituido sobre todo por San Benito de Nursia en Occidente y por San Basilio Magno y los Padres del Desierto en Oriente, representa, en todo caso, un reflejo, si bien remoto y deformado por la jerarquización de la Iglesia y por su inserción en el orden feudal, de aquellas originarias comunidades cristianas que Jesús propugnó como un nuevo modelo de convivencia no basado en la fuerza y en la propiedad privada sino en el amor y la comunidad de bienes.

De todas maneras, también en el Medioevo, la idea (o el ideal) de una sociedad sin propiedad privada, sin clases y sin Estado floreció principalmente en los grupos heterodoxos y en las sectas heréticas o semi-heréticas. En el siglo XII un vasto movimiento encabezado por el mercader Pedro Valdo se extendió por el mediodía de Francia y el norte de Italia y tuvo un eco o quizás mejor, un paralelo,

en Umbría y el centro de la península itálica de pobreza y de fraternidad de las primeras comunidades cristianas, enteramente olvidado por el papado y por la jerarquía eclesiástica, consustanciados con el feudalismo. Hacia esta misma época, con raíces bastante diferentes, surge en París la secta de los amauricianos. Se trata de los discípulos del escolástico Amaury de Bénes, defensor de un panteísmo de inspiración neoplatónica, aunque de terminología aristotélica, según el cual Dios es la forma universal o forma única de todos los seres. Esta doctrina metafísica, refutada luego por Santo Tomás, se prolongó en un antinomismo similar al de los Hermanos del libre espíritu (17).

Con la teología crítica de John Wycliffe se vincula la rebelión de John Bull, de Wat Tyler y de los lolardos en Inglaterra contra los señores feudales, pero sobre todo el heroico intento de Huss en Bohemia por construir una iglesia ajena a las estructuras verticales del feudalismo y de la Iglesia católica (que acabó por quemarlo en 1415). Continuando el impulso hussita, Pedro Chelchiky y los hermanos moravos insistieron en considerar la comunidad de bienes como esencial a toda forma de vida cristiana, y en Holanda, Suiza, Flandes y diversas regiones de Alemania occidental los anabaptistas unieron el régimen comunista con un severo antinomismo y con una oposición radical a toda jerarquía civil y eclesiástica. No sería justo tal vez olvidar aquí otros movimientos, como el inspirado por Joaquín de Fiore, con su profética visión de una futura Iglesia de la libertad; el que encabezó, en los Países Bajos, Jacob Van Maerlant, en el siglo XIII; y el que tuvo como guía, en el mismo siglo, a Segarelli, en Italia.

“En su exégesis de las Escrituras, Joaquín de Fiore elaboró una interpretación de la historia como un ascenso en tres edades sucesivas, cada una de ellas presidida por una de las personas de la Santísima Trinidad. La primera edad era la del Padre o de la Ley; la segunda la del Hijo o del Evangelio; la tercera la del Espíritu, y ésta sería con respecto a las anteriores como la luz del día comparada con la de las estrellas y la aurora, como el ardiente estío comparado con el universo y la primavera. La primera época había sido de temor y servidumbre, la segunda de fe y sumisión filial, la tercera sería una época de amor, alegría y libertad, en la que el conocimiento de Dios se revelaría directamente en los corazones de todos los hombres” (18). El ideal de una sociedad de pobreza, desprendimiento y plena libertad espiritual propuesto por “il calabrese abate Giovachino”, como lo llama Dante, tuvo un inicio de realización en el movimiento franciscano. Y aun cuando la Orden, posteriormente, al plegarse sin condiciones a la ortodoxia se adhirió también al “status” y llegó a justificar sin reticencia la propiedad privada y la sumisión a todos los poderes establecidos, durante mucho tiempo los franciscanos “espirituales” y los “fraticelli” continuaron con heroica pertinacia (a veces hasta la hoguera) defendiendo aquél ideal del Reino del Espíritu Santo.

En los Países Bajos, en Flandes y primero en Francia, los “Hermanos del libre espíritu”, emparentados más o menos directamente con una libérrima (y con frecuencia heterodoxa) mística especulativa, que tiende a despreciar o, por lo menos, a minimizar las ceremonias y la jerarquía eclesiástica, se rehúsan a reconocer toda autoridad terrena y adoptan un régimen comunista. De ellos derivan en el siglo XIV los “Klompdraggers” y en el XVI los “libertinos”, que siguen a Eligius Praystinck, en Amberes (19).

“Su carácter contestatario reside en su espiritualismo, que sustrae las almas al magnetismo y a la acción sacramental de la Iglesia para remitirlas a sí mismas y a la fraternidad de los iluminados espirituales”, dice Jean Seguy (20). Puestos a recordar los preanuncios del anarquismo moderno en esa época aparentemente tan uniforme y oscura, pero en realidad tan compleja y llena de inesperadas luces como es el Medioevo, no podemos dejar de mencionar la praxis negativa (la “pars destruens”), que se manifestó en las grandes rebeliones populares y campesinas, y la positiva, que se concretó en la creación de las comunas y ciudades libres.

Dice N. Cohn: “A partir de fines del siglo XI se sucedieron con creciente frecuencia movimientos revolucionarios de los poderes, dirigidos por mesías o santos vivientes, inspirados en las profecías sibilinas o juaninas respecto a los Últimos Días. Sin embargo, no se dieron siempre ni en todas partes. En lo que se refiere a Europa septentrional, sólo en el valle del Rin se puede detectar en apariencia una ininterrumpida tradición de milenarismo revolucionario que se prolonga hasta el siglo XVI. En ciertas regiones de lo que ahora es Bélgica y el norte de Francia podemos encontrar tales tradiciones desde fines del siglo XI hasta mediados del XIV, en ciertas regiones del sur y centro de Alemania a partir del siglo XIII hasta la reforma; más adelante pueden observarse los indicios de una tradición en Holanda y Westfalia. Concomitantemente a levantamientos importantes se produjo una conmoción milenarista en los alrededores de Londres y otra en Bohemia” (21). En el ambiente de las dos primeras cruzadas (1096 y 1146) comenzó a desarrollarse un mesianismo de los pobres.

A partir del siglo XI, las insurrecciones de siervos se multiplican y, aprovechando el comienzo de la decadencia del orden feudal (que tiene por causas las Cruzadas y el surgimiento de las ciudades libres), se producen en diversas regiones de Europa rebeliones campesinas contra reyes y señores. Así, en dicho siglo XI tiene lugar el levantamiento de los vavasseurs en Milán; en el XIII los pastorales conmueven el campo francés; en el XIV se dan las famosas “jaqueries” y la rebelión de los siervos del Alto Valais; en el XVI la guerra de los campesinos en Alemania (aplastada a sangre y fuego por los príncipes a quienes aconsejaba Lutero) (22). Detrás de todas estas rebeliones populares hay no sólo el deseo de acabar con una situación de opresión presente sino también, de un modo más o

menos consciente, la imagen y el ideal de una sociedad cristiana, entendida como sociedad horizontal, sin clases y sin gobierno o, por lo menos, con una jerarquía social y un poder político reducidos al mínimo. Las contradicciones ideológicas se hallan, sin embargo, casi siempre presentes. Así, para poner sólo un ejemplo, los anabaptistas que proclaman un comunismo sin Estado acaban por proclamar rey a Thomas Munzer.

La comuna medieval, que para Kropotkin representa una de las realizaciones históricas más cabales de la idea del apoyo mutuo y uno de los más bellos modelos de una sociedad libre, no era según dicho autor sino una federación de gremios y de guildas, cada uno de los cuales estaba constituido por una federación de trabajadores o de ciudadanos, y, a su vez, como ciudad libre, se federaba regional y continentalmente con otras ciudades, constituyendo así los "hansas" (23). La ciudad libre del medioevo no sólo instituyó un orden igualitario y basado en el trabajo, sino que luchó en lo externo con el feudalismo dominante y esta lucha cesó sólo cuando ella misma perdió su carácter originario y dejó de ser "ciudad libre" (24).

Todas las religiones históricas y, por consiguiente, también el cristianismo medieval, pueden asumir dos formas distintas y contrarias, que corresponden a dos tipos humanos básicos: el extrovertido y el introvertido.

La religión del hombre extrovertido es una religión "profética"; la del hombre introvertido, una religión "mística".

Las religiones semíticas son predominantemente proféticas, pero no excluyen profundas manifestaciones místicas; las religiones indias son sobre todo místicas, pero no desconocen los movimientos proféticos.

Ahora bien, dentro del cristianismo medieval el profetismo asume la forma de milenarismo y se concreta en la expectativa de un Reino de justicia, instaurado por Cristo triunfante, al fin de los tiempos. Esta expectativa del Reino hace que los fieles miren con desprecio todo reino terreno; la ferviente fe en el Rey justo produce una profunda y a veces violenta aversión por todo gobierno y toda forma de autoridad mundana, que llega a identificarse con el legado de Satán y el futuro del pecado. Desde este punto de vista, la religión profética y el milenarismo suelen instituir un estado de ánimo ácrata, y los milenaristas, con su odio a la ley positiva como antítesis de la justicia cristiana y a los señores como enemigos del Señor, llegan con frecuencia a una praxis anárquica. La mística, por el contrario, reduce la religiosidad a un contacto inmediato entre el alma y Dios. Tiende a eliminar, en consecuencia, todo intermediario entre el sujeto individual y el Absoluto y a considerar como superfluas (y frecuentemente como perjudiciales) todas las mediaciones. De tal manera, al mismo tiempo que el sacramentalismo y la jerarquía eclesiástica pasan a un segundo plano (cuando no son directamente ignorados), se

afirma el valor trascendente de la individualidad que no tiene otra salida más que el Absoluto. Desde este punto de vista, la mística representa una actitud de libertad personal cuyo límite único es la libertad de Dios, y en la medida en que Dios se identifica con el hombre, una infinita potenciación de la libertad humana. El menosprecio de todo poder estatal o eclesiástico que surge lógicamente de la actitud mística confina, como es fácil de ver, con la actitud ácrata.

Claro está que, así como el profeta milenarista, en su expectativa del Reino de justicia, corre el peligro de olvidar la individualidad y los valores de la libertad, en aras de la comunidad igualitaria, así también el místico, entusiasmado por el disfrute de su ilimitada libertad interior, suele pasar por alto las exigencias de la justicia y aún los valores económicos y socio-políticos en conjunto. Sin embargo, en el Medievo, tampoco faltaron movimientos que, en cierta medida, sintetizaron el profetismo con la mística. Tal fue el caso de los hermanos del libre Espíritu.

Escribe, a este propósito, Norman Cohn: “La herejía del Libre Espíritu exige, pues, un lugar en cualquier investigación sobre la escatología revolucionaria —y esto es cierto aun cuando sus adherentes no fueron revolucionarios sociales y no encontraron a sus seguidores entre las turbulentas masas de los pobres ciudadanos. De hecho se trataba de gnósticos preocupados por su propia salvación individual; pero la gnosis a la que llegaron fue casi un anarquismo místico— una afirmación de libertad tan temeraria e ilimitada que se convertía en una total negación de cualquier tipo de sumisión o de límites. Estos hombres pueden ser considerados como remotos precursores de Bakunin y Nietzsche, o mejor de la intelligentsia bohemia en sus momentos de mayor virulencia” (25).

Más tarde, ya en los siglos XVI y XVII el anabaptismo prolonga, dentro del clima espiritual de la Reforma (cuyos jefes principales, Lutero y Calvino, no tienen por cierto nada de libertarios) las ideas de los taboritas y de los hermanos del Libre Espíritu. La prédica de Münzer se dirige sobre todo a obreros y artesanos “entre los cuales las desfavorables condiciones económicas creaban un profundo descontento” (26). Y este carácter clasista y popular, así como su campaña a menudo violenta contra Iglesia, Estado, aristocracia, etc. aproximan a los anabaptistas alemanes al anarquismo moderno más que ningún otro grupo religioso (excepto quizá los taboritas). Sin embargo, aún los anabaptistas pacíficos, de origen suizo y holandeses, de donde salen los mennonitas y los hotleritas, siguen viendo en el Estado una realidad ajena y hostil a la Iglesia, entendida como comunidad libre, que, por encima de la Ley, se rige por la gracia de Dios. Aún una secta contemporánea, surgida a fines del siglo pasado entre las clases bajas de los Estados Unidos (por iniciativa de Ch. T. Russell), mantiene una valiente oposición al militarismo y a toda forma de acatamiento al Estado (27).

Notas.

1. No faltan autores que señalan la importancia de los esenios para el desarrollo de un ideal comunitario y más o menos libertario. Sabido es que Renán vislumbraba en ellos reflejos del budismo y que no pocos historiadores de las religiones suponen que ejercieron una decisiva influencia en la formación de la personalidad de Jesús (Cfr. J. M. Allegro, *The Dead Sea Scroll* - Londres - p. 155). De ellos decía, en efecto, el filósofo judío Filón de Alejandría, en su ensayo titulado *Todo hombre justo es libre*, que ninguno tenía casa propia “sino que compartía con todos su vivienda”; que “vivían en comunidades con las puertas siempre abiertas para cualquier de la secta que se cruzara en el camino”, y que ponían en un fondo común todo cuanto a diario producían (V. García, *El protoanarquismo* - “Ruta” - noviembre 1971 - p. 16-17). Dentro de la tradición judía, el pensamiento y la praxis de los esenios constituye, sin duda, un remoto antecedente del socialismo “utopista” de Martín Buber (Cfr. *Caminos de utopía*) y de los actuales kibutz, algunos de los cuales constituyen verdaderas comunas libertarias (Cfr. Desroches, *En el país del kibutz* - Buenos Aires - 1962). No debe olvidarse, de todos modos, que entre los esenios, segregados de la sociedad judía, y ajenos al Estado, existía una verdadera jerarquía magistral, que casi podría llamarse también monacal y eclesiástica.

1bis. Cfr. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo* - México - 1975 - cap. X.

2. Hechos de los Apóstoles II 45; IV 32-25.

3. Segunda Epístola a los Tesalonicenses III 10.

4. Epístola a los Gálatas V 1-12.

5. Epístola a los Romanos XIII 1-5.

6. Epístola a los Efesios VI 5 (Cfr. Primera Epístola a Timoteo VI 2; Epístola a Tito II 9; III 1).

7. Primera epístola universal II 13-14.

8. Primera epístola universal II 18.

9. SAN GERÓNIMO, “Cartas” 120.

10. NORMAN COHN, “En pos del milenio” - Barcelona - 1972 - p. 209-210.

11. Véase nuestro ensayo *Ética y política de Aristóteles* - “Pensamiento” - Madrid, núm. 127 - vol. 32 - julio-septiembre 1976.

12. ORÍGENES, “Contra Celso” I 1.

13. JUAN DE SALISBURY, “Policraticus” III 15.

14. JUAN DE MARIANA, “Del rey y la institución real”.

15. Según Tomás de Aquino, la esclavitud está de acuerdo con la ley natural: “Primero, porque la naturaleza inclina a ello... Segundo, porque la naturaleza no exige lo contrario”.

16. NORMAN COHN, *op. cit.* p. 208.

17. Cfr. C. CAPELLE, “Autour du décret de 1210: III Amaury de Bene, étude sur son panthéisme formel”, París - 1932; M. T. D'AVERNY, “Un fragment du procès des Amauriciens” - “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” - París - 25-26 - p. 325-336.

18. NORMAN COHN, op. cit. p. 115-116. Cfr. MARJORIE REEVES, "The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism" - Oxford - 1976.
19. MAX NETTLAU, "La anarquía a través de los tiempos" - Madrid - 1978 - p. 18. Cfr. GORDON LEFF, "Heresy in the Latter Middle Ages" - Manchester - 1967.
20. J. SEGUY, "La religiosidad no conformista en Occidente". - Historia de las religiones (Puech) - v. 8 - p. 252.
21. NORMAN COHN, op. cit. p. 55.
22. Cfr. RUDOLF ROCKER, "Nacionalismo y cultura" - Madrid - 1977 - p. 124-125.
23. Cfr. P. KROPOTKIN, "El apoyo mutuo" - Buenos Aires - 1970 - p. 163 sgs.
24. P. KROPOTKIN, op. cit. p. 195 sgs.
- 25.] NORMAN COHN, op. cit. p. 159-160.
26. J. SEGUY, op. cit. 8 p. 267-270.
27. J. SEGUY, op. cit. 8 p. 291-292.