

CAPÍTULO IX

Economistas y comunistas.—La doctrina del progreso,

§ I. Los economistas.—Su lugar propio en la filosofía política del siglo XVIII.—Mercier de Larivière: *El orden natural y esencial de las sociedades políticas*. Teoría del derecho de propiedad. Tres especies de propiedad: personal, mobiliaria, territorial.—De la evidencia y del derecho de examen.—Separación del derecho judicial del ejecutivo y el legislativo. Confusión del ejecutivo y el legislativo. Crítica de la teoría de las contrafuerzas. Del despotismo arbitrario y del legal.—Comunistas.—El abate Mably. Influencia de Platón sobre Mably, por consiguiente sobre la revolución francesa y el moderno comunismo.—Primeros escritos de Mably, contrarios á sus escritos posteriores.—*Pláticas de Foción*. Relaciones entre la moral y la política. El Estado debe hacer que reine la virtud.—Otras obras de Mably.—Crítica de la propiedad. Objeciones á Mercier de Larivière. La comunidad de bienes. Leyes suntuarias y agrarias.—Opiniones juiciosas de Mably en el orden político. Su defensa de la teoría de las contrafuerzas, contra los economistas. Sus conceptos sobre el poder legislativo.—Morelly. El *Código de la naturaleza*. Organización del comunismo.

§ II. La doctrina del progreso.—Turgot y Condorcet.—Doctrina de la perfectibilidad humana. Sus antecedentes hasta Turgot.—Turgot: su teoría sobre *La Tolerancia*. Su tratado de *La Usura*. Sus *Discursos sobre la historia universal*. Sus opiniones sobre el desenvolvimiento de la humanidad.—Condorcet. *Bosquejo del progreso de la especie humana*.—Sus puntos de vista sobre el porvenir de la humanidad.—Consideraciones sobre la teoría del progreso.

Entre los escritores que en el siglo XVIII contribuyeron más al progreso de los estudios sociales y políticos, sería

injusto olvidar á los de una escuela célebre, que sin haber brillado como los filósofos y los enciclopedistas, ejerció una influencia casi tan importante como ellos y hasta extendió un mayor número de verdades útiles. Me refiero á los *economistas*, cuyo jefe era Quesnay, uno de los espíritus más originales del siglo XVIII.

Vamos á ocuparnos de estos escritores, desde el punto de vista especial de la ciencia económica, y repasaremos, para apreciar sus servicios, las obras de los historiadores especiales de tal ciencia (1). No los vamos á considerar sino desde el punto de vista general de la filosofía social y política; que no es por cierto el aspecto de su pensamiento que mayor honor les hace, porque aquéllos en política se hallan aún bajo la influencia de viejos prejuicios. Pero hasta en este mismo terreno rindieron servicios importantes.

Hay que considerar dos partes en las teorías políticas de los economistas: la una de perfecta solidez, nueva y duradera; la otra es muy discutible, por no decir absolutamente falsa. En la primera, aquéllos autores se adelantan á su siglo; en la segunda, por el contrario, van detrás de sus contemporáneos más ilustres.

Lo que es nuevo y sólido en las teorías de los economistas, es haber hecho *del derecho de propiedad*, entendido de la manera más amplia, la base del orden social; es decir, haber sostenido que el poder político no se hallaba encargado de hacer las leyes, sino simplemente de *reconocer* las leyes naturales y el orden social y no de dictar éste, que en cierto modo ha sido dictado por la naturaleza.

Lo que resulta discutible y vicioso en tales teorías es haber encargado de esta función suprema al *poder absoluto*; haber negado todo cuanto la experiencia y la ciencia habían aprendido sobre las garantías que se deben exigir al poder público; haber pedido, en fin, que se confiara sin re-

(1) Véase la *Historia de la economía política*, por M. Augusto Blanqui.

serva la sociedad á una *autoridad tutelar*, sin otra garantía que la evidencia de las leyes naturales, que el poder soberano no podría violar sin destruirse á sí mismo.

Esta doble doctrina está ya en germen en los escritos del doctor Quesnay (1); pero, sobre todo, fué desenvuelta vigorosamente en la obra de Mercier de Larivière, *Del orden natural y esencial de las sociedades políticas* (2), obra curiosa, que formó á su autor una gran reputación y por la cual la emperatriz Catalina II le llamó á sus Estados, á fin de que allí realizara el admirable orden descrito en su libro. ¡Siglo extraño, en el cual el despotismo y la ideología tuvieron un poco tiempo la ilusión común de poder hacer la felicidad de los pueblos, sin consultarlos, solo mediante reformas *à priori* y despóticas, teniendo la ciencia social la misma evidencia que la geometría y debiendo ser, por consiguiente, aceptada por todo el mundo, tan pronto como fuera conocida! «Euclides es un déspota», dijo Mercier de Larivière, y creyendo poseer una ciencia tan exacta como la de aquel matemático griego, no creía necesario utilizar al despotismo para la ejecución de sus planes. Desgraciadamente, no pasó mucho tiempo sin que viera que aquello que le parecía evidente, no siempre lo era á los ojos del poder absoluto y que no es fácil transformar el despotismo *arbitrario* en despotismo *legal*, como les llamaba él. Por su parte, la emperatriz Catalina pensó, lo que es verdad, que se puede ser un gran teorizante y un pésimo administrador; y la potestad regia y la del filósofo se compaginan mal: reunidas se sienten recíprocamente abrumadas y se separarán repugnándose así mismo. Esto es lo que ha sucedido siem-

(1) La originalidad del Dr. Quesnay aparecía sobre todo en la economía política propiamente dicha. Sus puntos de vista generales sobre el derecho natural y la política, según resultan de los escritos publicados por Dupont, de Nemours (*Fisiocracia*, Leyde, 1768), nos han parecido vagos y poco susceptibles de ser analizados.

(2) Londres, 1767.

pre que los filósofos han querido juzgar muy cerca de la familiaridad á los príncipes (1).

Dejando á parte las doctrinas económicas de Mercier de Larivière, nos conformaremos con recoger sus conceptos sobre el derecho natural y el político y en particular sobre los dos puntos que hemos señalado: el derecho de propiedad y en general el principio de la libertad personal, entendido en el sentido más amplio, y al mismo tiempo la doctrina del poder absoluto.

Se está generalmente de acuerdo hoy, menos entre los socialistas, en que el derecho de propiedad no ha sido fundado por el Estado, sino que preexiste aun al Estado mismo, el cual no puede hacer más que reconocerlo, garantizarlo, demandarle ciertos sacrificios en interés público, pero no es el llamado á organizar ni á distribuir la propiedad. Tan extendida se halla esta doctrina, que se siente uno impulsado á creer que ha sido reconocida siempre y que los que la niegan y admiten un derecho señorial del Estado sobre la propiedad individual, son innovadores subversivos que desconocen las condiciones eternas de toda sociedad (2).

(1) Platón y Dionisio de Siracusa; Calístenes y Alejandro; Séneca y Nerón; Voltaire y Federico, y, por último, nuestro autor y Catalina de Rusia.

(2) Thiers, por ejemplo, en su admirable obra *La Propiedad* (1848), parece admitir como evidente que la humanidad ha pensado siempre sobre la propiedad de igual manera que él piensa, y que las ideas socialistas son completamente opuestas al sentido común universal, mientras que la verdad es que el socialismo no es sino una consecuencia exagerada y peligrosa de los principios universalmente admitidos por los jurisconsultos, los teólogos y los filósofos. La doctrina opuesta, por el contrario, es la verdadera, á saber: aquélla que sostiene la existencia del derecho de propiedad anterior y superior á la voluntad soberana del Estado (salvo los casos de un conflicto á resolver de común acuerdo), esta doctrina es una doctrina revolucionaria, de todo punto moderna, que data de las tres revoluciones: inglesa, americana y francesa, y que por primera vez se halla sostenida por Locke y los economistas franceses.

Pero la historia de las ideas nos enseña, por el contrario, que si hay una doctrina tradicional es precisamente aquella, y que la doctrina opuesta es reciente. Hay que reconocer que los economistas del siglo XVIII establecieron los verdaderos principios del derecho de propiedad.

Si nos remontamos á la antigüedad nos hallamos que Platón niega absolutamente la propiedad individual y la considera como un mal que es necesario destruir; que Aristóteles, defendiendo contra Platón la propiedad desde el punto de vista de la utilidad social, reconoce sin embargo al Estado el derecho de reglamentarla según le convenga y que no aprecia las leyes sociales en las diversas constituciones, sino según su relación con la utilidad política. Los padres de la Iglesia enseñan que el derecho de propiedad tiene por origen la usurpación y que los ricos no son sino los dispensadores de los bienes de los pobres. En la Edad Media, Santo Tomás fué uno de los autores que más se aproximaron á la verdadera teoría, pero resulta todavía muy mal definida, muy vaga. En el siglo XVII Hobbes, el defensor de las doctrinas absolutistas, enseña que el derecho de propiedad es una doctrina sediciosa. Bossuet hace depender este derecho de la autoridad pública; y Luis XIV, fiel á sus principios, se declaró el sólo propietario y señor. Pascal critica la propiedad individual con una amargura sangrienta. Malebranche escribió que la propiedad tuvo por origen la usurpación y la violencia. En el siglo XVIII no fueron solamente Mably y Rousseau quienes alabaron á las repúblicas antiguas, con su desprecio al derecho de propiedad, sino que Montesquieu admiraba las instituciones comunistas de Creta y de Lacedemonia, y la de los jesuitas en el Paraguay.

Esta somera revista nos enseña que el derecho de propiedad ha sido el más frecuentemente impugnado ó mutilado por los filósofos, y aun cuando éstos y los jurisconsultos lo admitían en la práctica, no era sin que el derecho superior del Estado se sobreentendiera en él, lo cual autori-

za teóricamente todos los sistemas socialistas, porque si el Estado tiene el derecho de regular la propiedad de tal manera ¿por qué no habría de tener el derecho de regularla de tal otra, que yo pueda creer más provechosa al bien de todos? Si el Estado, por ejemplo, tiene el derecho, con interés de carácter político y aristocrático, de establecer el derecho de mayorazgo, lo que es un atentado al derecho de propiedad evidentemente, ¿por qué, con un interés general y democrático, no habría de tener el derecho de repartir el territorio nacional entre todos los ciudadanos? Es, pues, evidente, que el socialismo se halla lógicamente contenido en la doctrina que hace del Estado el reglamentador soberano de la propiedad.

Los economistas, por el contrario, parecen haber sido los primeros que hayan enseñado que el derecho de propiedad no es otra cosa que el derecho que cada hombre tiene de conservarse á sí mismo, y que es y debe de ser tan independiente del Estado como el individuo.

Merciere de Larivière establece que el derecho de propiedad reposa sobre la libertad personal, y hasta que la primera de todas las propiedades y el fundamento de todas las demás es *la propiedad personal*. «Yo no creo, dice, que se quiera negar á un hombre el derecho de atender á su conservación. Este primer derecho no es en él sino el resultado de un deber primero, que le ha sido impuesto bajo pena de muerte... Y es evidente que el derecho de atender á su conservación encierra el de poder adquirir por sus indagaciones y sus trabajos las cosas útiles á su existencia y el de conservarlas después de haberlas adquirido. Es, pues, de la naturaleza misma, de quien cada hombre ha obtenido la propiedad exclusiva de *su persona* y la de las cosas adquiridas por sus trabajos. Digo la propiedad exclusiva, porque si no fuera exclusiva no sería un derecho de propiedad. La propiedad exclusiva de su persona que tiene el hombre y á la cual llamaría yo *propiedad personal*, es, pues, para cada hombre, un derecho de una necesidad ab-

soluta; y como esta propiedad personal exclusiva sería nula sin la propiedad exclusiva de cosas adquiridas, esta segunda propiedad, á la cual yo llamaría *propiedad mobiliaria*, es de una propiedad absoluta, como la primera, de la cual ha emanado».

Se observará mediante este pasaje que la propiedad de las cosas externas está fundada por el autor en la propiedad personal. Este principio, que es en efecto el verdadero fundamento de la propiedad, nos parece que ha sido manifestado aquí por la primera vez, en la historia de las ideas.

Así como la propiedad mobiliaria se deriva de la personal, la *propiedad territorial* se deriva de la mobiliaria. «Los hombres se multiplicaron, las producciones espontáneas y gratuitas de la tierra fueron pronto insuficientes, y aquéllos se vieron en la necesidad de ser cultivadores. Entonces se hizo necesario que las tierras se repartiesen á fin de que cada uno conociera la porción que tenía que cultivar. De la necesidad del cultivo resultó la necesidad de la partición de la tierra, la institución de la propiedad territorial... Antes que una tierra sea cultivada, necesita ser roturada, preparada mediante una multitud de trabajos y de gastos diversos; es indispensable que las construcciones necesarias á la explotación de las tierras, sean hechas, comenzando para ello cada cultivador por adelantar á la tierra riquezas mobiliarias de las cuales él tiene la propiedad; y como estas riquezas mobiliarias, incorporadas, por decirlo así, á las tierras, no pueden ser separadas luego de ellas, es bien visible que no se podría hacer tales gastos, sino á condición de permanecer siendo propietario de las tierras. Sin esto se hubiera perdido la propiedad mobiliaria de las cosas. Esta condición ha sido más justa aún en el origen de las sociedades particulares, porque las tierras carecían de valor venal y de precio».

El respeto de estas tres propiedades fundamentales constituye lo que Mercier de Larivière llama *el justo absoluto*, cuya fórmula da en esta máxima notable, que no he-

mos hallado en nadie anterior á él: *no hay derechos sin deberes ni deberes sin derechos* (1).

La propiedad tiene por consecuencia necesaria *la libertad* y hasta se confunde con ella, porque, ¿cómo se tendría el derecho de usufructuar sin la libertad de gozar los frutos? Ella tiene aún por consecuencia *la seguridad*, porque, ¿se es acaso propietario de lo que no se posee con seguridad? El conjunto de instituciones sociales que garantizan la propiedad, la libertad y la seguridad es lo que Mercier de Lari-vière llama *el orden esencial* de las sociedades políticas. Este orden esencial no tiene nada de arbitrario; resulta de la naturaleza de las cosas; es, pues, evidente. Y no sólo son evidentes los principios de este orden, sino también las consecuencias (2).

La evidencia es, pues, el principio de la política y el principio fundamental. Todo lo que no es verdadero es falso; todo lo que no es absolutamente evidente no es más que una opinión, es decir, un punto de vista arbitrario y discutible. La verdad es absoluta. No hay dos órdenes posibles de sociedad: no hay más que uno. Una sociedad no puede ser bien gobernada más que cuando conoce este orden. Es ne-

(1) *Orden esencial*, c. II, pág. 16. El autor no entiende esta máxima en el sentido que le han dado los socialistas; es decir, que á todo deber respecto á los demás, corresponde un deber respecto á nosotros mismos; por ejemplo, que al *deber de asistencia* corresponde *el derecho á la asistencia*; doctrina peligrosa y que no sostendrá quien entienda *un derecho moral* y no *legal*. Pero el autor quiere decir que todo derecho, respecto al que lo ejerce, reposa en un deber que le es impuesto: para el derecho de conservarse es el deber de conservarse, para el derecho de pensar libremente es el deber de buscar la verdad, etc., y recíprocamente el deber en el mismo hombre supone un derecho, por ejemplo, ¿cómo tendría yo el deber de conservar nada si no tuviera el derecho? «La idea de un deber que sólo fuera absolutamente oneroso, encierra una contradicción relevante.

(2) Véanse las principales de estas consecuencias, c. VII.

cesario, pues, que lo conozca. De aquí dos consecuencias: necesidad de la instrucción y libertad de discusión.

El autor parecía reclamar la libertad absoluta de instrucción como la única capaz de conducir á la evidencia, que debe de ser la regla del orden político. «El carácter esencial de la evidencia, es el de responder á la prueba del examen; el examen mismo no sirve sino para ponerla de manifiesto». Las verdades sociales son, según Mercier de Larivière, susceptibles de tan gran evidencia como las verdades geométricas, deben irradiar una brillante luz sobre aquéllos que las conozcan; la ignorancia solo, puede desconocerlas, y solo su examen puede desvanecer los prejuicios que nos han separado. Instrucción y discusión libre son los verdaderos y únicos medios para que una sociedad llegue al conocimiento claro y evidente de los principios que la deben gobernar.

Hasta aquí, las doctrinas de Mercier de Larivière, son enteramente liberales y hasta del mejor liberalismo, á saber: del que pone las libertades naturales sobre las libertades políticas y comienza por establecer la necesidad de las primeras, como fundamentales, antes de examinar las segundas, y en realidad éste es el verdadero fundamento del liberalismo moderno: el de que la libertad política no es sino la garantía de otras libertades. Pero si la libertad no es más que la garantía y no el fundamento de la libertad natural, no es menos necesaria á título de garantía que ella querría para sí misma como las otras libertades, y esta es una verdad que los economistas desconocieron al confiar al poder absoluto, al que llamaron *el despotismo legal*, la garantía de la libertad natural (1).

El principio de la libertad política había sido establecido veinte años antes por Montesquieu. Consistía en la se-

(1) Los economistas del siglo XVIII pueden ser comparados bajo este aspecto á los jurisconsultos romanos. Véase t. I, l. I, capítulo IV.

paración y ponderación de poderes. Según Montesquieu, hay tres poderes en toda sociedad: el legislativo, el ejecutivo y el judicial, y piensa el mismo autor que éstos tres poderes no deben reunirse en una sola persona. El mismo poder ó cuerpo que hace las leyes, no debe aplicarlas y el que las aplica no debe hacerlas ejecutar. De aquí tres poderes distintos que se oponen unos á otros y recíprocamente se impiden caer en el despotismo. «El poder se opone al poder». De este modo la doctrina de la separación tiene por consecuencia este contrapeso.

Para esta separación de poderes los economistas establecieron un punto de grandes consecuencias, que fué la independencia del poder judicial. Sobre esta cuestión, de Larivière se expresa lo mismo que Montesquieu, diciendo: «Si el legislador fuera magistrado no podría sino coronar y consumir como tal, todas las apreciaciones que se le hubieran escapado como legislador (1). Si el magistrado fuera también legislador, las leyes no existirían más que por su sola voluntad, y él no estaría obligado á consultarlas para juzgar, y podría ordenar siempre como legislador lo que como magistrado tendría que decidir» (2). Estas son las mismas palabras de Montesquieu, aunque el autor ni lo cita siquiera.

Pero si es verdad que el poder judicial debe estar separado de los otros dos poderes, no es lo mismo respecto á estos dos precisamente. Es principio fundamental de los economistas, que el poder legislativo es inseparable del ejecutivo, porque si el que hace las leyes no puede hacerlas ejecutar, su autoridad sería vana é inútil. «Cualquiera que sea

(1) Para este autor, el cuerpo de magistrados está encargado de aclarar la legislación y devolver á los buenos principios, cuando de ello se aparta. Hay aquí un recuerdo del papel de los antiguos parlamentos. Mercier no ve que esto es justamente un contrapeso, aunque mal combinado.

(2) *Ord. esenc.*, c. XII, pág. 83.

el depositario ó el administrador de la fuerza pública, el poder legislativo constituye su primer atributo... Dictar leyes positivas es mandar, y por razón de ser nuestras pasiones muy tempetuosas, el derecho de mandar no puede existir sin el poder físico para hacerse obedecer. No puede ser nunca separado de la administración de la fuerza pública y coercitiva. De esta manera, pues, el poder ejecutivo es siempre y necesariamente poder legislativo también» (1).

Esta es una prueba directa de la unión de los dos poderes en uno solo, y he aquí ahora la prueba indirecta, es una prueba *ad absurdum*: «Si para formar dos poderes se pone en una persona el poder legislativo y en otra se deposita la fuerza pública ¿á cual de las dos habría que obedecer, cuando las leyes de la primera y los mandatos de la segunda se hallaren en oposición? Si la obediencia depende del arbitrio de cada uno, se hallará todo en perenne confusión, y como no se puede obedecer al mismo tiempo á dos mandatos diferentes, es necesario que sea irrevocablemente decidido cuál se ha de ejecutar con preferencia, y es evidente que esta decisión no puede tener lugar sin destruir una de aquellas dos potencias, para no reconocer más que una sola dominante..... Sea cual fuere el rodeo que se le quiera dar á este sistema, sucederá necesariamente que las dos autoridades se reunirán y confundirán en una sola; que el poder legislativo al fin será ejecutivo ó el poder ejecutivo será legislativo».

Este es sobre todo el punto de vista de los contrapesos ó de las contrafuerzas (2), que ha conducido á Mercier de Larivière á la idea del despotismo.

Contra la doctrina de las contrafuerzas, es decir, de la ponderación del poder, el autor pone de relieve las razones siguientes: ó los dos poderes son perfectamente iguales y por consiguiente nulos, ó desiguales, no hay contrafuerzas.

(1) *Ord. esenc.*, c. XIV, pág. 102.

(2) Hemos visto ya algunas de estas objeciones en Hobbes.

En segundo lugar, las contrafuerzas que se oponen al mal pueden lo mismo oponerse al bien; son, pues, tan nocivas como provechosas. Mercier de Larivière dice también y yo creo que con razón, que es un error querer aplicar la física á la política, porque en física se puede calcular una resultante, pero en el orden moral, no.

Una vez establecido que no puede haber contrafuerzas, que lo que hay es un solo poder legislativo y ejecutivo al mismo tiempo, resta saber en qué manos residirá éste; si entre las manos de todos, de algunos ó de uno solo. Lo cual será una democracia, una aristocracia ó una monarquía respectivamente.

El autor se pronuncia por la monarquía. Mas para comprender bien su doctrina y distinguirla del absolutismo ordinario, sea el de Hobbes, sea el Bossuet, es necesario atenerse al principio fundamental del autor: el de la evidencia.

Según él, el orden esencial de las sociedades reposa sobre principios evidentes y las leyes positivas no deben de ser sino las consecuencias de principios evidentes; y estos principios con sus consecuencias, son fáciles de conocer, y se imponen á todos con una autoridad irresistible. Esta autoridad, por el solo hecho de ser irresistible, es despótica; pero el despotismo de la verdad es el despotismo de Euclides. Una verdadera sociedad es, pues, la regulada y gobernada según principios evidentes.

Del principio de la evidencia saca el autor, de una manera muy sutil, la necesidad del gobierno de uno solo. «La evidencia, dice él, no puede presentar más que un punto de reunión para las voluntades y las fuerzas..... Partiendo de la evidencia hallamos unidad de voluntad, de fuerza y de autoridad » (1).

Se preguntará que por qué esta evidencia irresistible no podría imponerse á todos como á uno solo. Mercier respon-

(1) *Ord. esenc.*, c. XVII, pág. 129.

de que si los hombres fueran desinteresados, los verdaderos principios se les impondrían irresistiblemente, porque son evidentes; pero dirige á los individuos el interés personal, que se coloca sobre la misma evidencia. Una nación no está formada por un cuerpo único, sino que se divide en cierto número de cuerpos ó de clases y cada clase está compuesta de individuos. ¿Cómo reducir toda esta multitud á la unidad? «Para que hubiera unidad de voluntad sería necesario que hubiera unidad de interés, sin ésta, imposible conciliar las pretensiones. Lo que se ha llamado una nación en cuerpo, no es más que una nación reunida en un solo lugar, donde cada uno lleva sus opiniones personales, sus pretensiones arbitrarias y la firme resolución de hacer que prevalezcan» (1).

De modo que toda mayoría, sea ésta en el gobierno de todos, sea en el de varios, no es otra cosa que una coalición de intereses. Esto será la resultante de los egoísmos, resultante variable, incierta, contradictoria, de la cual no se podrá nunca decir si tiene por objeto el bien ó el mal. Para evitar este peligro ¿se sentará como regla la necesidad de la unanimidad? Esto es absolutamente imposible, porque la unanimidad no se logra nunca y es absurdo admitir que uno sólo, que se oponga á los demás, tenga en jaque á toda la nación entera.

Mercier de Larivière no admite que la mayoría pueda ser determinada por la idea del interés público ni que se forme entre los intereses privados una especie de término medio que represente de modo aproximado el interés público, y por esta razón excluye el gobierno de todos y el de muchos.

Queda, pues, el gobierno de uno solo. Pero éste ¿es mejor que los otros? Es lo que se trata de averiguar.

El autor sienta un principio incontestable: «Que la me-

(1) *Ord. esenc.*, c. XVI, pág. 123.

jor forma de gobierno es aquélla que no permite que se pueda gobernar mal y que, por el contrario, sujeta al que gobierna á no tener mayor interés que el de gobernar bien» (1).

Esta feliz combinación no se halla sino en el gobierno de uno solo; es decir, en una monarquía hereditaria. La razón de esto es, según el autor, que la soberanía es y debe de ser «*copropietaria*» del producto neto de las tierras y de su dominio (2).

De este principio, Mercier de Larivière deduce esta consecuencia: que no hay más gobierno bueno que el hereditario. Que todo gobierno ambulante, bajo cualquier forma que se le considere, no lo es sino *usufructuario* y no en propiedad. Hay, pues, interés en aprovecharse de él para aumentar la grandeza de la familia y la propia fortuna, pues el que lo ocupe sabe que vendrá el momento en que cesará de gozar del dominio público. Esto es tan cierto de una monarquía electiva, como de una república. El soberano hereditario, por el contrario, es «respecto á sus Estados un propietario que por sí mismo dirige y por su propia cuenta, la administración de sus dominios, y *no tiene otro interés que el de aumentar el producto*; todo otro administrador no es más que un ecónomo, que se mueve en servicio de intereses que le son realmente extraños. Todo hombre asalariado tiene naturalmente el interés de que se aumenten sus salarios, lo cual no podrá hacerse sino á expensas de aquéllos que le pagan, mientras que las rentas del soberano solo pueden acrecentarse en razón del acrecentamiento de sus súbditos. Un soberano cuyos intereses están inseparablemente unidos á los de la nación de que es el jefe, debe, de seguro, hacer por procurarla todas las ventajas posibles. El mejor estado posible del so-

(1) *Ord. esenc.*, c. XIX, pág. 142.

(2) *Idem*, c. VI, pág. 41.

berano solo se puede establecer sobre el mejor estado posible de la nación» (1).

El mejor gobierno es, pues, la monarquía, y la monarquía hereditaria. Además, como hemos visto que no puede haber contrapesos en un Estado y que el poder legislativo debe hallarse unido al ejecutivo, se infiere que esta monarquía debe de ser absoluta.

Respecto á las objeciones que se levantan contra esta doctrina, acusándola de edificar el despotismo, el autor procura hallar su solución distinguiendo dos especies de *despotismos*; el despotismo *arbitrario* y el *legal* (2), casi como Bossuet, según hemos visto (3).

El despotismo legal es el que se halla fundado en la evidencia; es decir, en el conocimiento de las verdaderas leyes del orden social. El despotismo arbitrario está, en cambio, fundado en la ignorancia. Si se supone este conocimiento de las leyes sociales, el despotismo no ofrece ningún peligro, porque el interés del soberano y el del súbdito son idénticos; pero si suponéis la ignorancia de tales leyes, todos los gobiernos son malos, pero el despotismo es el peor. El despotismo arbitrario no es propiamente un gobierno; entre el pueblo y el déspota no hay ninguna relación social. El despotismo arbitrario empobrece á la monarquía, empobreciendo á la nación, mientras que bajo el despotismo legal la autoridad despótica de las leyes y la del soberano son una sola y misma autoridad. Se halla en la naturaleza de la autoridad arbitraria, el ser siempre y necesariamente, odiosa; la del déspota legal, en cambio, no siendo sino la fuerza intuitiva y determinante de la evidencia, es naturalmente para sus súbditos un objeto de respeto y de amor. El despotismo arbitrario encierra en sí

(1) *Ord. esenc.*, c. XIX, pág. 149.

(2) C. XXIII y XXIV.

(3) Véase más arriba, l. IV, c. IV.

mismo el principio de su destrucción y el legal, el principio de su conservación.

Lo que los economistas llaman despotismo legal, es sin duda lo que se ha llamado antes monarquía paternal. No podemos entrar aquí á hacer un extenso análisis de semejante utopia, limitándonos á decir que se apoya en dos principios de todo punto impugnables, á saber: la evidencia de las leyes del orden social y la pretendida identidad de intereses entre el monarca y sus súbditos. Sobre el primer punto se puede afirmar que no hay nada menos evidente que las leyes sociales; que aunque se llegase á estar de acuerdo en cuanto á los principios, no se llegaría á estarlo en cuanto á sus aplicaciones, que es lo que hay más importante y más difícil en la cuestión. Respecto al segundo punto, permítasenos decir que bien puede no percibir el soberano las leyes evidentes que le muestran la identidad de sus intereses con los de sus súbditos y, en cambio, estando, como hombre que es, sujeto á la influencia de las pasiones, puede (y la experiencia enseña que esto es lo frecuente), oír más bien á éstas que dejarse guiar por la voz de la razón. Así se ve que la voluptuosidad y la ambición, que son los vicios ordinarios de los reyes, le cierran los oídos á los sabios consejos de la economía política, si estos consejos no les son dictados por una voz más imperiosa que la voz de la sabiduría. Cuando se dice á un príncipe que es copropietario de los bienes de sus súbditos, no está lejos de entender que es *el* propietario y de autorizarse para usar de ellos como de sus propios bienes. Pero los peligros de la monarquía absoluta han sido tantas veces expuestos que no hay necesidad de referirlos de nuevo, después de tantas brillantes críticas como de los mismos han sido hechas. Quanto á las objeciones opuestas por Mercier de Larivière á la teoría de los contrapesos no haremos sino remitirnos á las respuestas que hemos dado á objeciones del mismo género (1).

(1) Véase más arriba, l. IV, pág. 538.

Frente á la escuela que afirmaba el principio de la propiedad tan precisa y terminantemente y con tanta novedad, apareció otra, al principio de todo punto especulativa; pero que llegó á ser un partido apasionado y poderoso, y que comenzó entonces á hacer objeto de sus ataques el principio de la propiedad individual y á presentar como el ideal de una sociedad bien organizada, la comunidad de bienes. Ya hemos señalado en las obras de Rousseau algunos ataques violentos y facciosos contra la propiedad de bienes; pero no se atuvo á estas doctrinas, y en el contrato social, aunque fundado en general en razones contestables, reconoció el principio de la propiedad. La escuela nueva, por el contrario, niega explícitamente este principio, y lo que no había sido en Rousseau más que una tentativa misantrópica vino á ser doctrina sistemática en Mably.

Generalmente se considera al abate de Mably como de la escuela de Rousseau; este mismo se lamenta en sus *Confesiones* de que Mably «le ha plagiado sin vergüenza ni reparo». Esto es una gran exageración. Mably tiene en verdad afinidades con Rousseau y con él coincide en muchos puntos; pero yo creo más bien que esto es una coincidencia fortuita que una imitación. Las imitaciones y la influencia directa se manifiestan por la reproducción de fórmulas y teorías precisas; y exceptuando cierta tendencia general, no se hallan en las obras de Mably ninguna de las teorías favoritas de Rousseau, ni la del contrato social, ni la de la voluntad general, ni la distinción entre gobierno y soberano, ni sus objeciones contra el sistema representativo, etc. Mably debe de ser considerado con toda independendencia de Rousseau y referido á otro génesis.

La verdadera fuente, la fuente directa del pensamiento del abate de Mably y, por tanto, del moderno comunismo, fué Platón. Los escritos de Mably están plagados de reflejos de *La república* y de las *Leyes*, y no resulta ser esta una influencia lejana y vaga, sino una influencia consciente, aceptada y una verdadera imitación; y cualquiera podrá

convencerse de ello comparando, por ejemplo, las *Pláticas de Foción* con los Diálogos de Platón. La misma forma indica ya una imitación querida, preferida, y la semejanza entre las ideas es tan estrecha como la de la forma.

Esta relación entre Platón y Mably es un hecho muy curioso y que merece ser señalado, porque nos muestra la influencia directa de Platón sobre la revolución francesa y sobre el socialismo moderno. Sabido es que Mably fué en la revolución una de las mayores autoridades del partido jacobino, y más tarde lo fué asimismo del partido babouvista, el cual es el origen verdadero de los modernos socialistas. La idea fundamental del partido jacobino es que el Estado debe hacer que reine la virtud, y la idea fundamental del babouvismo y del comunismo, es que el mal radical de las sociedades se halla en la propiedad individual, y estas dos ideas han sido tomadas de Platón, por Mably.

Los primeros escritos de Mably no indican siquiera el republicanismo que reflejó su autor en los escritos posteriores. En aquéllos no sólo se muestra monárquico, sino partidario de la monarquía absoluta. Así es como en su *Paralelo de entre los romanos y franceses en relación á sus gobiernos* (1), reclama para la monarquía una autoridad que le sea propia é «independiente de las leyes» (2). Mira como quimérica la pretensión de dar á un rey «toda la autoridad necesaria para hacer el bien sin dejarle poder para hacer el mal». Según él, «las leyes hacen al rey omnipotente, y las costumbres que impiden que abuse de su poder mantienen al pueblo su libertad». Aun dice: «Es entre los pueblos modernos y especialmente en Francia, donde se ha sabido reunir la guerra, el comercio y las artes, y se conoce el punto de hacerse tal reunión para llevar el Estado al florecimiento». Aquí se halla muy lejos de las ideas que habrá de sos-

(1) Dos volúmenes, 1740. Hemos tomado el análisis de esta obra de *Biografía universal*.

(2) *Paralelo, etc.* T. I, l. III, pág. 244.

tener más tarde sobre el lujo y la riqueza, porque aquí reconoce la necesidad del lujo, «el cual distribuye al pueblo el superfluo de los ricos, unifica las diferentes condiciones y mantiene entre ellas una circulación útil» (1); y añade: «Las riquezas, la abundancia, las artes y las industrias son bienes reales para los hombres».

No se sabe qué circunstancias fueron las que modificaron las ideas de Mably y del cual hicieron más tarde un émulo de J. J. Rousseau y un corifeo de la Revolución. ¿Fueron acaso incidentes personales y particulares los que irritaron su carácter contra la sociedad de su tiempo? ¿Fueron sus lecturas las que le alejaron progresivamente de las nociones vulgares? ¿Fueron las obras de Juan Jacobo Rousseau las que ejercieron semejante influencia? Es difícil de averiguar. Nosotros nos sentimos inclinados á creer, como ya hemos dicho, que fué la lectura de los escritos de Platón la que tuvo tal influjo en su espíritu.

La idea fundamental de Mably, idea evidentemente tomada de Platón, es que la política se confunde con la moral. «Su principal objeto es tomar las medidas para evitar que las pasiones resulten victoriosas en la eterna lucha que sostienen con la razón. Su fin es mantener á las pasiones encorvadas bajo el yugo» (2). Es evidente que este pensamiento vino á Mably directamente de Platón, puesto que precisamente bajo su autoridad es como pone la máxima precedente: Lisez (*La República*), dice, ved con cuánta vigilancia procura hacerse señor de las pasiones, y la regla austera á la cual somete la virtud» (3). Los ejemplos históricos á que recurrió fueron los mismos utilizados por Platón: Esparta y Egipto. Reproduce los argumentos de Jenofonte y de Platón contra la intemperancia, y en ésta ve la causa de todos los vicios. Está muy distante de ser tan demócra-

(1) *Paralelo*, pag. 313.

(2) *Pláticas de Foción*. Amsterdán, 171, 2.^a plática, pág. 42.

(3) *Idem*, pág. 49.

ta como se le supone, pues cree que el envilecimiento de la república de Esparta se debió al gobierno de los «obreros», en lo cual también concuerda con Platón y Jenofonte, y pide que «el legislador se guarde bien de confiarles el depósito de la soberanía». También, como Platón, desprecia las artes y las subordina á la moral. «¡Qué nos importa tener excelentes pintores, excelentes comediantes y excelentes escultores! ¡Desgraciada nación la que los pone al lado de los grandes capitanes y los grandes magistrados!» Como Platón en las *Leyes*, pone la moral y la política bajo la égida de la religión, y él quisiera que todos los hombres se hallaran persuadidos de «que la providencia gobierna el mundo, y ella premiará la virtud y castigará el vicio» (1). Mas para hacer reinar á la virtud es necesario comenzar por proscribir los vicios, y hay uno de éstos que es como la matriz de todos los otros: «éste se muestra con dos cuerpos, la avaricia y la prodigalidad, y no se sacia jamás de adquirir y de disipar». Es necesario perseguir á este vicio hasta en sus últimas guaridas, y, para ello, proscribir el lujo y contener el afán de ganancias. Esto nos conduce á otro aspecto de la teoría de Mably: la crítica de la propiedad.

Lo mismo que Mably le toma á Platón el principio de que el objeto de la política es hacer que reine la virtud, le toma el de que el origen de todos los males sociales es la propiedad. Este es el asunto que desenvuelve en su libro *La legislación ó de los principios de las leyes*, la más importante de sus obras (2). Según él, es la desigualdad de fortunas la que «descompone al hombre y altera sus sentimientos naturales». La igualdad debe producir todos los bienes, porque une á los hombres; la desigualdad produce todos los males, porque desune á los hombres. De la lucha de ricos y pobres nacen guerras civiles y revoluciones, las cuales después de

(1) *Pláticas de Foción*, pág. 110.

(2) Amsterdam, 1776.

haber desgarrado la república, causan su ruina. Aquí Mably también invoca la autoridad de Platón. «Las tierras, dice éste, que eran suficientes para los ciudadanos que no conocían (en la igualdad), sino las necesidades simples y poco numerosas de su naturaleza, no bastaron á sostener una sociedad que la desigualdad de fortunas había enseñado á estimar las riquezas, el lujo y la voluptuosidad». La desigualdad de los bienes es contraria á la naturaleza. ¿No ha dado ésta á todos los hombres las mismas necesidades y los mismos órganos? ¿Los bienes repartidos por ella sobre la tierra no les pertenecen en común? ¿Ha atribuído á cada uno un particular patrimonio? Ella no ha hecho los ricos y los pobres. La desigualdad de los talentos no es un argumento, porque aun ésta misma es una consecuencia de la desigualdad de las fortunas, que ha hecho nacer necesidades inútiles. La desigualdad de las fuerzas no tiene más autoridad, porque cada uno, por fuerte que sea, siempre será débil para contra varios. Hay cierta desigualdad en la naturaleza de los hombres, pero no está en proporción con la monstruosa diferencia que hoy existe entre ellos. Se objeta que en el momento que se estableciera la igualdad de los bienes esta igualdad comenzaría á desaparecer y que se reproduciría la diferencia de ricos y pobres, inevitablemente. Las tierras producen más en unas manos que en otras, y son ellas, además, de una desigual fertilidad; al llegar á la tercera generación se habrá restablecido la primera desigualdad. Mably responde á tales argumentos con el ejemplo de los esparciatas, que vivieron durante seis siglos en la más perfecta desigualdad. El verdadero remedio no está en repartir las tierras, sino en que desaparezca la propiedad (1).

De modo que todos los males de la sociedad provienen de la desigualdad de fortunas, y la desigualdad de fortunas es una consecuencia inevitable de la propiedad; es, pues, la

(1) *Pláticas de Foción*, c. II.

propiedad lo que habría que destruir si se pudiera, y el ideal de la sociedad humana, al mismo tiempo que su estado primitivo es la comunidad de los bienes. Además, no es cierto que la propiedad sea el lazo de la sociedad. Puede haber en ésta leyes y magistrados y, por consiguiente, existir sin que haya propiedad individual. Las sociedades primitivas existieron sin propiedad, al menos territorial, y es de ésta de la que se trata. La comunidad es tan conforme con la naturaleza, que es muy difícil explicar cómo ha podido nacer la propiedad individual, no pudiéndosela explicar por la avaricia y la ambición, que son sus efectos, más bien que sus causas. Mably se representa una edad de oro en la que nada era más fácil que contener á los hombres dentro de sus deberes y en la ausencia de toda propiedad. Los más fuertes cultivaban la tierra, otros trabajaban en las artes mecánicas y los magistrados entregaban á cada familia lo que les era necesario.

¿Cómo acabó esta edad de oro? Por la pereza, dice Mably, ¡sin ver que esta afirmación encierra la ruina de todo su sistema! «Pudo suceder, dice Mably, que los hombres más indolentes y menos activos y *que atendían á su subsistencia mediante el trabajo de la sociedad*, la sirvieran con menos asiduidad y menos celo». Él cree, como alguno de nuestros contemporáneos, que esta tendencia á la pereza podría corregirse con premios á la laboriosidad. «Mil medios, dice, á cada cual más sencillo, se presentaron á la política de nuestros padres... Es inútil hablar de esto». Véase aquí ahora cuán superficial y débil resulta Mably para tratar la cuestión verdaderamente difícil del debate: ¿puede haber trabajo sin propiedad? Se limita á sostener que es necesario no ser ávidos y avaros, para que la tierra se cultive. Según él, este es un círculo vicioso de los adversarios de la comunidad, porque es suponer á los hombres carentes de propiedad, los vicios que nacen precisamente de ésta. Y aunque se supusiera que las recolecciones fuesen menos

abundantes, ¿no es mejor tener alguna virtud más aunque se tenga algún fruto de menos? (1).

Preocupado hasta el fanatismo con la doctrina comunista, se mostró muy hostil á los economistas, de los cuales todas las doctrinas se basan en el principio de la propiedad. También procuró refutar el libro de Mercier de Larivière y particularmente su demostración en favor de la propiedad territorial (2). Se admira del enlace lógico establecido por M. de Larivière entre las tres especies de propiedad: la personal, la mobiliaria y la territorial. ¿Cómo hubieran perdido los hombres su propiedad personal no estableciendo la territorial? Si yo me encontrara de pronto transportado á la república de Platón ¿perdería la propiedad de mi persona? Sin duda la propiedad territorial es necesaria para asegurar la subsistencia de los ciudadanos, pero ¿por qué no ha de pertenecer á la sociedad tomada en conjunto? Viene aquí el eterno ejemplo de los espartanos, corroborado por el ejemplo más moderno de los jesuitas en el Paraguay, que causa la admiración de Mably: «El Estado, propietario de todo, distribuye á los particulares las cosas de que tienen necesidad. He aquí, os lo confieso, una economía política que me agrada». Se dice que la propiedad excita al trabajo; pero ésta es la que ha introducido en el mundo la ociosidad y la pereza. El ejemplo de los religiosos reunidos en comunidad prueba que aun sin propiedad personal no se es indiferente á los bienes territoriales ¿Acaso están incultas sus tierras? En fin, Mably reprocha á los economistas no ocuparse sino de los intereses materiales del hombre, «siendo las virtudes las que sirven de base á la felicidad de las sociedades. Los campos vendrán después» (3).

No obstante su entusiasmo por la comunidad de bienes,

(1) *Pláticas de Foción*, c. III.

(2) *Dudas propuestas á los filósofos economistas sobre el orden natural y esencial de las sociedades políticas*. La Haya, 1768.

(3) *Idem*, carta I.

Mably reconoce que ha venido á ser imposible hoy. Pero no pudiendo establecer ni la igualdad, ni la comunidad, el legislador debe procurar corregir el mal que hace la propiedad individual, combatiendo y conteniendo las pasiones que ella engendra; es decir, la avaricia y la ambición (1). De este modo, lejos de atacar á la propiedad, Mably quiere que, puesto que ella existe, sea considerada como base de la sociedad, y entiende que toda ley sabia debe tender á quitar á nuestras pasiones los medios y pretextos de cometer atentados contra la propiedad, de un modo ligero. ¿Cuáles son, pues, los medios de disminuir la avaricia? El primero está en disminuir las rentas del Estado. Si el gobierno es ávido, ¿cómo no han de serlo también los ciudadanos? Es necesario disminuir los gastos y no aumentar las rentas. En vez de demandar dinero la política, sólo debe exigir servicios. En todo caso no debe haber más que un impuesto único: el impuesto directo sobre las tierras, y en esto, si no me equivoco, el comunista estaría de acuerdo con el economista, al menos con el fisiócrata. Además las riquezas no deben servir de título para ocupar el gobierno. Al mismo tiempo, por una singular contradicción, quiere Mably que la ley no asigne ningún emolumento á los magistrados. Este autor distingue también dos clases de avaricia: la avaricia conservadora y la avaricia conquistadora. La primera tiende á conservar lo que se posee; por la segunda tomamos lo que no nos pertenece. Para combatir la primera, Mably no propone apenas medios, y éstos, políticos; mas para la segunda, vuelve los ojos á las leyes comunes, puesto que todas las leyes comunes prohíben el robo. En fin, esta polémica contra la avaricia termina en una crítica del lujo, en la cual hay muchas ideas justas y comunes. Y toda su política se reduce á proponer leyes suntuarias, sin que las experiencias innumerables hechas con el uso de leyes de tal índole, parezcan que hayan llegado á su conocimiento, para

(2) *De la legislación*, l. II, c. I.

enseñarle la inutilidad de éstas. Demanda, en fin, leyes agrarias que pongan límites fijos á las posesiones de los ciudadanos.

Si en el terreno social este autor ha adelantado desgraciadamente los sofismas de los modernos comunistas y ha dado pruebas de pocas luces, en cambio se puede afirmar que en el orden político es mucho más razonable de lo que comúnmente se le supone. Ya en las *Dudas á los economistas* se le ve defender, contra las teorías de Mercier de Larivière, el principio de las contrafuerzas; es decir, de los gobiernos ponderados (1). Sostiene que el reparto de la autoridad impide á los gobernantes entregarse á la pereza, la ambición y la avaricia, que la naturaleza misma ha puesto en cada uno de nosotros, contrafuerzas para ayudar y sostener á la razón; una pasión sirve de contrapeso á otra; pues lo mismo son contenidas, unas por las otras, las pasiones de los magistrados. Mably aquí no se muestra más de demócrata que en sus *Pláticas de Foción*, diciendo: «Sin la acción de las contrafuerzas, Roma hubiera estado peor gobernada que Atenas». Cita, igual que Montesquieu, el ejemplo de Inglaterra, Suecia, Suiza, las Provincias Unidas. Las contrafuerzas no se establecen para privar al poder legislativo ni al ejecutivo de la acción que corresponde á cada uno de ellos, sino á fin de que sus movimientos no sean convulsivos, ni poco meditados, ni rápidos, ni anticipados. Las objeciones de los economistas, formadas de comparaciones mecánicas no tiene aquí razón de ser. No se trata de equilibrios y palancas que son cosas materiales, sino de fuerzas morales independientes de las leyes de la mecánica y que obran por un temor recíproco, más bien que por una acción matemática.

En su libro *De la legislación ó de los principios de las leyes*, las ideas de Mably sobre el poder legislativo son generalmente sabias y sanas y están muy mezcladas de utopía. Exi-

(1) *De la legislación*, carta, x.

ge que los pueblos sean los legisladores de sí mismos; pero él «no confía el poder legislativo á la multitud» (1). Encuentra á la democracia caprichosa, voluble y tiránica. Los pueblos no hacen las leyes más que para despreciarlas. El poder legislativo estará confiado á hombres elegidos por «cada clase». Reclama para los diputados el derecho de iniciativa y demanda, como Platón y Bacon, que las leyes sean precedidas de consideraciones y exposición de motivos: «Cuando el legislador no sea de una especie superior ¿por qué ha de desdeñar, motivar sus órdenes?» Hace observar, con razón, que la reunión de todos los preámbulos de las leyes formaría, con el tiempo, un tratado de derecho natural y político. Quiere que el legislador tome precauciones contra las usurpaciones posibles del poder ejecutivo y piensa que nunca se determinará bastante el poder y los deberes de los magistrados. Pide que el presupuesto se vote anualmente. Se manifiesta contra las tropas mercenarias; y lejos de dar, como es de suponer, en los excesos democráticos, se muestra opuesto á uno de los fundamentales principios de la democracia: el de que todos tienen obligación de ser soldados; cree que la defensa de la patria solo debe confiarse «á los ciudadanos interesados en su conservación». Demanda que las leyes sean pocas y reducidas á lo estrictamente necesario, porque toda ley inútil es perniciosa. No debe hacerse una ley pará cada caso particular, sino hacerse leyes de carácter general, que á la vez supriman muchos males.

El comunismo de Mably se limitaba siempre á un estado de fantasía ó más bien reestablecimiento; el reestablecimiento de una edad que ha existido ó que al menos habría podido existir si los hombres hubieran sido lo bastante sabios, pero este reestablecimiento es sólo especulativo, no lleva consigo la esperanza de una reinstauración en la vida

(1) *De la legislación*, l. III, c. III, t. II, pág. 62.

real, y nuestro publicista se mantiene limitado en la práctica á la concepción de un estado social poco diferente del de las repúblicas antiguas, y que, como ellas, estaría fundado sobre leyes suntuarias y leyes agrarias. Pero otro escritor del mismo tiempo y más bien un poco anterior, Morelly, en su *Código de la naturaleza* (1), uno de los evangelios del moderno comunismo, ha dado un plan de organización del cual se puede decir que se han derivado ulteriormente todos los planes y sistemas de nuestros reformadores socialistas. He aquí los principales artículos de este Código, que nos conformaremos con reproducir, pues, la discusión de este género de cuestiones corresponde de derecho al siglo siguiente. Es en éste donde las hallaremos de nuevo más tarde, si nos es posible proseguir la obra emprendida con estos libros, y que ahora limitamos á los comienzos de la revolución francesa.

Morelly estableció primeramente tres leyes fundamentales y sagradas: la abolición de toda propiedad individual, salvo las cosas de uso; que todo ciudadano es *un hombre público, sustentado, conservado y ocupado á expensas del público*. Esta segunda ley es característica, y muestra el sello servil y grosero del nuevo comunismo. Todo ciudadano es alimentado por el Estado, nadie debe su subsistencia á sí mismo. Sin embargo de esta ley, establece la siguiente, que es la tercera: «que cada ciudadano contribuirá por su parte á la utilidad pública», de modo que el derecho es de ser alimentado, el deber es de trabajar. Pero si todos los ciudadanos reclaman el derecho y abandonan el cumplimiento del deber, ¿qué medios quedan para reestablecer el equilibrio, si no es la fuerza?, porque atenerse en este caso al sentimiento del honor solamente, es por completo quimérico.

De estas leyes fundamentales nace un cierto número de

(1) *Código de la naturaleza*, 1755. Morelly había publicado en otra ocasión una especie de poema comunista titulado la *Basilíada ó naufragio de las islas flotantes*. (Messina, 1755).

consecuencias; por ejemplo, la abolición del comercio (1). Nada se venderá ni cambiará entre conciudadanos, de modo, verbigracia, que aquél que tenga necesidad de alguna hierba, alguna legumbre ó alguna fruta, irá á tomarla, para un día nada más, á la plaza pública, á donde serán llevadas estas cosas por aquéllos que las cultivan. Si alguno necesita pan, irá á surtirse de él, por tiempo determinado, á casa de aquél que lo haga, y éste hallará en algún almacén público la harina que necesite para el pan que deba preparar para un día ó para varios. Aquél que necesite un vestido lo tomará del que los confecciona, y éste tomará la tela, del fabricante, así como el fabricante tomará las primeras materias, del almacén, á donde las habrá aportado el que las recoge; y así todas las demás cosas, que se distribuirán á los padres de familia para su uso y el de sus hijos». Se ve que esta ley supone la existencia de almacenes públicos en donde se recogerán todas las cosas para ser distribuidas, ya entre los ciudadanos para satisfacer las necesidades de la vida, ya entre los artesanos como materias para la fabricación. Si se trata de cosas de adorno se suspenderá la distribución en caso de que la cantidad producida llegue á ser menor que el consumo; pero se tomarán las medidas precisas «para que estos accidentes no lleguen á tener el carácter de cosas necesarias». Se ve que en tal sociedad la vida sería como es en los momentos de escasez en una población bloqueada: sería el *raционamiento* universal.

Nos basta con indicar la idea general de este mecanismo. Cuanto á las leyes más particulares y á las previsiones reglamentarias, civiles, políticas, en las cuales Morelly se complace, como todos los utopistas, es inútil dar el detalle; esta parte del sistema es siempre variable y arbitraria en cada sectario diferente. Señalaremos solamente la afición á la reglamentación arquitectural, que es una de las líneas sa-

(1) *Código de la naturaleza*, pág. 194. Leyes contributivas, XI.

lientes del genio sectario socialista y que resultará muy marcado en la escuela del falansterio. Todo lo demás no es utópico en este sistema arquitectural, y por su tendencia á la uniformidad se halla de acuerdo con las tendencias casi generales de la arquitectura y de la edilidad modernas. Además, nos basta haber señalado en su germen, la eclosión de los sistemas socialistas modernos. Estas primeras manifestaciones toman el interés que tienen, del desenvolvimiento que luego han adquirido. Hasta fines del siglo XVIII, no han sido más que manifestaciones individuales y productos de la erudición y la fantasía, y sería un anacronismo suponerles un tiempo en que tuvieran una importancia de que en realidad han carecido siempre.

§ II.—LA DOCTRINA DEL PROGRESO.—TURGOT Y CONDORCET

El coronamiento natural de estos estudios será señalar como término de los mismos una gran doctrina que nació en el siglo XVIII y de la cual Francia ha tenido el honor de ser la iniciadora. Me refiero á la doctrina de la perfectibilidad humana ó del progreso, doctrina llamada en nuestros días á un gran florecimiento. Uno de los pensadores primeros, si no el primero de todos, en anunciarla, fué Turgot, en sus *Discursos* de la Sorbona, en 1750; Turgot, filósofo, economista, publicista, hombre de Estado y uno de los más grandes espíritus de su tiempo. Sobre todo ha marcado su huella en dos cuestiones importantes: la cuestión del interés del dinero y la de la tolerancia religiosa.

La primera de estas cuestiones, largamente debatida durante la Edad Media y en las escuelas eclesiásticas, ha adquirido en nuestro tiempo una nueva importancia. En este punto se ha condensado ahora el esfuerzo de los partidarios y de los enemigos de la propiedad. Es bien sabido que en este problema las objeciones de los socialistas modernos

coinciden con los escrúpulos de la casuística teológica, apoyada en la autoridad de Aristóteles. Aristóteles, en efecto, como hemos visto, niega la legitimidad del interés, bajo el pretexto de que el dinero es estéril y no produce dinero. La teología moral había adoptado este principio y lo había corroborado con toda especie de argumentos útiles y capitales; la jurisprudencia, á su vez, había aceptado sobre este punto las ideas de los teólogos y procuraba, por toda suerte de combinaciones artificiales, conciliar la teoría que repudia el principio del interés, con la práctica, que impone imperiosamente su necesidad.

Turgot no previó sin duda las objeciones de los socialistas; pero su argumento vale tanto contra éstos, como contra los teólogos y los jurisconsultos, que él combatía. Á esta singular razón de Aristóteles: «que el dinero no produce dinero», Turgot respondía: «una alhaja, un mueble, ú otro efecto cualquiera, á excepción de las fincas y de los animales, son tan estériles como el dinero», y sin embargo, nadie ha podido imaginar que le esté prohibido sacar de ellos un alquiler.

Los jurisconsultos, siguiendo á Santo Tomás de Aquino, procuraron refutar esta asimilación del dinero y los objetos de alquiler. Distinguen las cosas *fungibles*, que se consumen por el uso y las *no fungibles*, que se pueden usar sin que se destruyan. Respecto á éstas han reconocido un uso diferente de la cosa misma; pero «las cosas fungibles, que son la materia de préstamo, no tienen un uso que sea diferente de la cosa misma; vender este uso, exigiendo el interés de él, es vender una cosa que no existe ó exigir dos veces el precio de una misma cosa» (1).

Pothier sostenía en otro punto que, en un contrato que no es gratuito, «los valores deben de ser iguales de una y otra parte. Pues bien; todo lo que el prestador exige en el

(1) Pothier, *Tratado de los contratos de beneficencia*.

préstamo más de los prestado, es una cosa que recibirá de más que lo que ha dado».

Según Turgot, este razonamiento sólo es un tejido de errores y de equívocos, y á propósito dice:

«La igualdad de valor depende únicamente de la opinión de los dos contratantes sobre el grado de utilidad de las cosas cambiadas; ella no tiene por sí misma ninguna realidad sobre la cual se pueda fundar uno, para pretender que alguno de los contratantes ha cometido fraude contra el otro... La injusticia no podría ser fundada sino sobre la violencia, el fraude, la mala fe, pero jamás sobre una pretendida desigualdad metafísica entre la cosa dada y la cosa recibida».

«La segunda proposición está fundada sobre un equívoco grosero, y sobre una proposición que es precisamente la que se halla en cuestión... Donde nuestros razonadores han visto que no hay que considerar en el préstamo sino el peso del metal prestado y entregado, y no el valor ó más bien la utilidad por la cual éste precisamente se presta y se toma... no comparan la diferencia de utilidad que se halla entre la suma poseída por el prestador al hacer el préstamo y la que le restará, después de entregar aquélla no que recibirá de nuevo, sino en tiempo lejano. ¿Esta diferencia no es notoria? ¿Y el proverbio: *tienes uno, vale más que tendrás dos*, no es la expresión ingenua de esta verdad?»

Cuanto á la distinción de las cosas fungibles y las que no lo son, Turgot se permite tratarla desdeñosamente aquí, como cosa ridícula: «¡Qué!, dice, ¿se me podrá hacer pagar la mínima utilidad que yo habré podido obtener de una alhaja, de un mueble, y será un crimen hacerme pagar la ventaja inmensa que pudiera sacar del uso de una suma de dinero, durante el mismo tiempo? ¡Y esto porque un jurisconsulto pudo en un caso separar de una cosa su uso y en el otro no! ¡Esto es harto ridículo!»

Turgot lleva la misma precisión de pensamiento y la misma claridad de juicio á otra cuestión que los más gran-

des filósofos del siglo, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, no habían abordado sino por el sentimiento y la elocuencia, á saber: la cuestión de la tolerancia religiosa (1).

Establece desde el comienzo el verdadero principio, y distingue claramente la tolerancia, de la libertad: «Ninguna religión tiene derecho á exigir de nadie otra protección que la de su libertad». No obstante, hace una concesión, y una concesión grave y peligrosa en los términos un poco vagos en que envuelve su pensamiento. Tal concesión es: toda religión pierde sus derechos á la libertad, cuando sus dogmas ó su culto son *contrarios al interés del Estado*. Turgot procura restringir la importancia de esta reserva, pero no es suficientemente explícito, y deja mucho campo á la objeción. Esto no es más que un paréntesis, pues respecto al principio, lo conoce y lo expresa con gran claridad. Véase á continuación:

«Ninguna religión tiene derecho más que sobre la sumisión de las conciencias. El interés de cada hombre es aislado respecto á su salvación; él no tiene en su conciencia más que á Dios por testigo y juez... El Estado, la sociedad, los hombres, tomados en su conjunto, nada son con referencia á la elección de religión; ellos no tienen derecho á adoptar ninguna (en común) á su arbitrio». Sin duda una religión puede predominar; pero esto, de hecho, no de derecho: «La religión dominante, dice él, será aquélla cuyos sectarios sean más numerosos». Esta es la definición de iglesia dominante, que ha sido aceptada luego en nuestras constituciones. Turgot no dice que el Estado deba negar toda protección á la religión dominante; pero pide que sobre todo se prevengan las supersticiones, el fanatismo, las prácticas absurdas, etc. Cuanto á los servicios positivos que el Estado pueda hacer á la religión, es dejarla establecer una instrucción permanente y distribuída en todas las partes del

(1) *Cartas sobre la tolerancia*. (Obr. de Turgot, ed. Guillaumin. París, 1844). T. II, pág. 675.

Estado, al alcance de todos los súbditos». No se ha de entender en vista de esto, que el Estado reconozca á la religión el derecho de ser asalariada por él, «porque esto corresponde al que crea en ella, y quien sienta necesidad de un ministro, debe pagarlo». Pero encuentra útil, sin embargo, asegurar la subsistencia de los ministros, mediante bienes territoriales, independientemente de sus rebaños: De otra manera las religiones se elevarían las unas sobre la ruina de las otras, y la sola avaricia dejaría muchos cantones sin instrucción».

En una segunda carta (1), Turgot responde á las objeciones que le han opuesto á sus principios de tolerancia. Se concederá que el Estado no debe forzar á nadie á seguir la religión dominante, pero se pretenderá que impida predicar en pro de ella «¿Con qué derecho, dice, el príncipe me impedirá obedecer á Dios, que me ordena predicar su doctrina?» El príncipe está con frecuencia en el error, y Dios puede, pues, ordenar lo contrario que el príncipe. Si hay una religión verdadera ¿á cual de los dos habrá que obedecer? ¿No es Dios solo el que tiene el derecho de mandar? Si el príncipe posee la verdadera doctrina no será sino por un accidente ajeno á su cargo y por tanto su cargo no le da título alguno para decidir en religión. Impedir predicar es siempre oponerse á la voz de la conciencia, es siempre una injusticia, justificar la revuelta y, por consiguiente, dar lugar á los mayores trastornos: el celo así contrarrestado, se inflama y todo lo invade». Turgot distingue aquí dos sistemas: el de los áteos, en el cual el derecho descansa en la fuerza, y el sistema contrario, en que descansa el derecho en la equidad. En el primero el príncipe lo puede hacer todo, y por lo mismo podrá ser intolerante si lo juzga útil; pero aun en este caso se deberá distinguir la justicia y la sabiduría. El príncipe lo podrá hacer todo, pero ¿deberá hacerlo todo? ¿Además qué valor tendrá una

(1) *Cartas sobre la tolerancia*, pág. 678.

justificación de intolerancia religiosa cuando ésta se funde en el ateísmo? ¿No habrá aquí una contradicción en los términos? En el sistema de la equidad, por el contrario, los derechos y los deberes son recíprocos: de aquí esta consecuencia: que si la religión es verdadera y el príncipe falible, no puede tener éste el derecho de juzgar, porque los súbditos no estarían en el deber de obedecer». Turgot termina esta discusión con un argumento histórico que sin duda era el que debía producir mayor efecto en la opinión de sus contemporáneos: «Las guerras albigenses, la inquisición establecida contra el Languedoc, la Saint-Barthélemi, la Liga, la revocación del edicto de Nantes y las vejaciones contra los jansenistas han producido este axioma: una ley, una fe, un rey» (1).

Por interesantes que sean las precedentes manifestaciones, no pertenecen peculiarmente á nuestro autor. Es más bien la solidez de la discusión, la claridad de las ideas y la novedad de los puntos de vista, lo que hay que admirar en las dos Memorias que hemos analizado. Pero hay una cuestión cuya iniciativa corresponde á Turgot completamente; una idea de la cual él ha sido en el mundo uno de los primeros propagandistas y que después de él ha hecho una gran fortuna: la idea de la perfectibilidad humana, ó, como decimos nosotros, la idea del progreso.

Dicha idea no es absolutamente nueva en el siglo XVIII (2); se la encuentra en germen en la antigüedad, en Séneca, el cual decía:

(1) Hay que añadir á estas dos cartas sobre la tolerancia el opúsculo titulado *El Conciliador ó cartas de un eclesiástico á un magistrado* (1754), en las cuales Turgot distingue muy justamente al tolerancia civil y la tolerancia eclesiástica.

(2) Hipólito Rigaut, en su trabajo sobre *La querrela de los antiguos y los modernos*, ha seguido de una manera curiosa la historia de la idea del progreso, desde la antigüedad hasta el siglo XVIII (obras de Hipólito Rigaut, París, 1854, t. I). Había sido ya precedido en este punto de vista por Pedro Leroux (*Enciclopedia nueva*).

«¡Cuántas conquistas están reservadas á los siglos futuros! La naturaleza no entrega de una sola vez todos sus secretos. ¡Nosotros nos creemos iniciados y no estamos sino en el umbral del templo» (1). En la Edad Media, Rogerio Bacon, recoge y desenvuelve el mismo pensamiento de Séneca (2); y, sobre todo, su omónimo, el canciller Francisco Bacon, en el siglo xvi, fué quien tuvo la más clara intuición de esta verdad ó, al menos, bella esperanza. «Otro obstáculo, dice éste, que se opone al progreso de la ciencia, es el respeto supersticioso guardado á la antigüedad. Pero la opinión que de ésta se forma, es muy superficial. Es á la vejez del mundo y á su edad madura á la que habría de darse el nombre de antigüedad; y la vejez del mundo corresponde al tiempo en que vivimos y no al tiempo en que vivieron los antiguos, que fueron los jóvenes» (3). Pascal reprodujo ó halló de nuevo por su parte, este pensamiento en su conocido pasaje: «Aquéllos á quienes llamamos los antiguos, eran verdaderamente nuevos en todas las cosas y forman la infancia de la humanidad propiamente, y como hemos reunido á sus conocimientos la experiencia de los siglos que les han seguido, es en nosotros en quien se puede encontrar la antigüedad, que reverenciamos en los otros (4). En Fontenelle, la misma idea es presentada como una ilusión, pero como una ilusión útil á la actividad de los hombres: «Es necesario que los hombres, dice, se propongan en todas las cosas un punto de proyección, aun más allá de sus propias fuerzas. No se pondrán nunca en camino si sólo se proponen llegar allí á donde llegarán efectivamente. Es necesario que tengan ante los ojos un término imaginario que les anime. Se perdería valor si no se estuviera sostenidos por las ilusiones» (5). En otro punto, reproduciendo el

(1) Séneca, *Quest naturalis*, l. VII.

(2) *Opus majus*, c. VII.

(3) *Novum Organum*, l. I, ap. 84.

(4) *De la vida*, prefac.

(5) *Diálogo de los muertos*, Raimundo Lulio y Artemisa.

pensamiento de Pascal y de Bacon, dice ingeniosamente: «No somos los modernos superiores á los antiguos, porque, aun hallándonos montados sobre sus espaldas, no vamos mucho más lejos que ellos». En las querellas entre antiguos y modernos, Parrault, aplicando á las bellas letras y las bellas artes el principio de Bacon y de Pascal, dijo: «Como las ciencias y las *artes* no son otra cosa que un amasado de reflexiones, de reglas y de preceptos, se sostiene con razón que este amasado, que se aumenta necesariamente de día en día, es más grande cuanto más se avanza en los tiempos» (1). Esto era confundir demasiado las bellas artes con las artes mecánicas. De todos los partidarios modernos, el que se ha aproximado más á la idea de la perfectibilidad humana, tal como la han enseñado y extendido Turgot y Condorcet, es el abate Terrasson. Procura replicar á la objeción que se ocurre naturalmente ante la comparación hecha de la humanidad con el individuo; porque si esta comparación es exacta, la humanidad debe tener, como el individuo, su vejez, su decrepitud y su muerte, lo cual es contrario á la idea del progreso. Terrasson, dice que el hombre, tomado individualmente, no puede crecer en un sentido sin decrecer en otro: cuando adquiere la fuerza del juicio, pierde el fuego de la imaginación. No así el hombre tomado en general, porque estando compuesto de todas las edades, adquiere siempre, en lugar de perder» (2). Pero no obstante el interés que ofrecen estos curiosos presentimientos de una doctrina hecha después tan considerable, se observa desde luego, de un lado, que estos diversos pasajes están esparcidos y aislados, y que antes de Turgot esta idea no parece que hubiera sido expresada en sí misma y por sí misma, y de otro lado, que el progreso en que se ha pensado ha sido

(1) Parrault, *Paralelos entre los antiguos y los modernos*.

(2) El abate Tarrasson, *La Filosofía aplicable á todos los objetos del espíritu y la razón*, pág. 20 (Paris, 1854). Esta obra es posterior á los *Discursos*, de Turgot.

el de los conocimientos humanos, el progreso de las invenciones y de las ciencias, ó, á lo más, según algunos creen, el de la literatura y las bellas artes.

Lo que parece que Turgot fué el primero en ver y lo que ha puesto en claro en sus *Discursos sobre la historia universal*, es la idea del progreso social, del progreso moral, del progreso de las instituciones y de las costumbres.

Es una circunstancia notable, la de que alguno de los grandes pensadores del siglo XVIII, que tanto trabajaron en favor del progreso de la humanidad en la sabiduría y las instituciones, no hayan tenido de alguna manera apreciable y de modo preciso la noción del progreso de la humanidad. La teoría de los grandes siglos, de Voltaire, más bien es contraria que favorable á la idea de una perfectibilidad continua. En verdad que Voltaire, en el *Ensayo sobre las costumbres* parece señalar cierto progreso de la barbarie á la civilización; pero éste había sido señalado por muchos, antes que por él, y en el fondo era, poco más ó menos, el mismo pensamiento, á saber: que hay dos clases de siglos en la historia, siglos bárbaros y siglos civilizados, y éstos, á su vez, reducidos á un número pequeño, caracterizado por la urbanidad de las costumbres, la pureza de los gustos, el cultivo de las letras, las artes y las ciencias. Para Voltaire, la humanidad no quiere, no acoge, en estos siglos ninguna cosa rara ni complicada. Quanto á Montesquieu, ya hemos visto que sus indagaciones profundas sobre el espíritu de las leyes, no le han sugerido ni por un instante el pensamiento de que las legislaciones humanas, independientemente de todas las cosas secundarias, progresan y deben progresar hacia un ideal de justicia, al cual se aproximan sin cesar y nunca logra alcanzarlo. Él mismo, sin embargo, trabajaba por formar este alto ideal de justicia, por aclararlo á los ojos de todos; pero no parece que ni supusiera que la humanidad camine hacia esta orientación, mediante un progreso lento, continuo y seguro. Respecto á J. J. Rousseau, lejos de tener su ideal en lo porvenir, lo había puesto en los

siglos primitivos, como todo el mundo sabe y que la edad de oro para él era el estado de naturaleza. Lejos de tener, como Voltaire, amor á la civilización, sentía, por el contrario, disgusto y odio por ella; y para él, lo que nosotros llamamos progreso, no era sino depravación y decadencia. En fin, la *Enciclopedia*, esta gran máquina de guerra destinada á destruir los abusos, derribar todas las supersticiones y todos los despotismos y asegurar, por consiguiente, la emancipación de la razón humana y su libre desenvolvimiento hacia la verdad y hacia el bien, no da plaza en sus columnas al principio nuevo de la perfectibilidad (1).

Si bien los grandes talentos del siglo XVIII no tuvieron la idea del progreso, creo que sin exageración se puede afirmar que fueron ellos quienes la sugirieron. Es á la vista de estos espíritus luminosos é innovadores abatiendo prejuicios y abriendo el camino á las más justas y racionales instituciones, como Turgot ha podido ser impulsado á pensar que no se limita el progreso del humano espíritu á las artes mecánicas y á las ciencias, sino que se extiende á las instituciones, á las costumbres, al orden social entero (2). Fueron Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, trabajadores, obreros que cooperaron en esta obra, sin tener conciencia de ello; Turgot y Condorcet fueron los que comprendieron el sentido de esta obra y procuraron descubrir su ley.

Se puede considerar el primer *Discurso sobre la historia*

(1) En la *Enciclopedia* de d'Alambert y de Diderot, no aparece la palabra *perfectibilidad* ni la palabra *progreso*. Al contrario, en la *Enciclopedia nueva* de Pedro Leroux y Juan Reynaud, la palabra *perfectibilidad* es una de las más usadas. Tal es la diferencia entre los dos siglos.

(2) Es de tener presente para apreciar toda la sagacidad de Turgot, que su segundo *Discurso*, en el cual se halla expuesta la idea de perfeccionamiento social, es de 1750; es decir, del momento en que la filosofía comenzaba apenas á apoderarse de todas las cuestiones.

universal, de Turgot, como una de las obras que son data en la historia del pensamiento humano, porque allí ha nacido una gran idea. Esta idea está expresada y condensada con una alta precisión en esta fórmula: «*La masa del género humano, por alternativas de calma y agitación, marcha siempre, aunque á paso lento, hacia una perfección mayor*».

Lo que se eleva sobre todo, en la teoría de Turgot, porque era entonces una manifestación enteramente nueva, es la idea de hacer entrar en la ley general las perturbaciones que parecían contradecirla; por ejemplo, los siglos de desorden, de barbarie y de discordias. Que la armonía y lo mejor puedan brotar de la lucha y el conflicto, es un pensamiento que ha venido con el tiempo á ser vulgar (y hasta peligroso), pero que tiene su verdad relativa y siempre grandeza, y que ha ejercido luego la más alta influencia en los destinos de Francia y del mundo. «La fermentación vehemente, decía el autor, es indispensable á la confección de los buenos vinos». Según esta manifestación las revoluciones de los Estados, muy lejos de ser perjudiciales al progreso, vienen á ser sus condiciones mismas». Se forma como un flujo y reflujo del poder de una nación al de otra; y en una misma nación, de los príncipes á la multitud y de la multitud á los príncipes... En medio de esta combinación de acontecimientos en tanto favorables, en tanto contrarios, de que la acción, á la larga, debe de destruirse, el genio obra sin cesar; y por grados sus efectos se van haciendo sensibles...» «No es sino tras muchos siglos y mediante reacciones sangrientas, como el despotismo ha sido llevado á moderarse á sí mismo y la libertad á reglamentarse; y ha sido por alternativas de agitación y de calma, de bienes y de males, como la masa total del género humano ha marchado sin cesar hacia la perfección».

Se podría preguntar hacia qué fin marcha así la humanidad. Turgot no lo dice con precisión. La forma oratoria de su discurso lo dispensa de desenvolver su pensamiento de una manera científica y precisa. Pero se entrevé allí

que el progreso tiene por fin, según él, la verdad en los pensamientos, la dulzura en las costumbres y la justicia en las leyes.

He aquí respecto á la verdad: «En esta progresión lenta de opiniones y errores que se rechazan unos é otros, creo estar viendo las primeras hojas, esas primeras envolturas que ha dado la naturaleza al tronco naciente de las plantas, salir antes que él de la tierra, florecerse sucesivamente, hasta que por fin este tronco se corona de frutos, *imagen de la tardía verdad*». He aquí ahora respecto á las costumbres: «Los hombres instruidos por la experiencia se hacen *más y mejor* humanos. Así parece que en estos últimos tiempos la generosidad y las afecciones dulces se extienden de continuo, disminuyendo el imperio de la venganza y de los odios nacionales». Véase, por fin, respecto á las leyes: «Es allá (en las repúblicas) donde las revoluciones, sometiendo las leyes á examen, han perfeccionado, á la larga, la legislación y el gobierno; es allá, donde la igualdad se ha conservado y el ingenio y el valor han entrado en actividad, y ha hecho rápidos progresos el humano espíritu. Allí, donde las costumbres y las leyes aprendieron poco á poco *á dirigirse hacia la mayor felicidad de los pueblos*» (1).

De modo, pues, que el desenvolvimiento de la inteligencia, el endulzamiento de las costumbres y el perfeccionamiento de las instituciones parecen ser para Turgot las tres ideas en las cuales se condensa la idea general del progreso. Haremos observar, sin embargo, que aun citándolo literalmente, somos nosotros, que no él, los que así desdoblamos su pensamiento general.

La doctrina de Turgot sobre la perfectibilidad del géne-

(1) Es de advertir que Turgot no señala estos diferentes efectos, sino en los pequeños Estados republicanos, en los pueblos que han permanecido siendo cazadores y pastores. No dice cómo los grandes Estados monárquicos, que son los más numerosos, han cooperado por su parte al progreso general.

ro humano, encuentra en Francia al fin del siglo, un generoso intérprete, en el filósofo Condorcet, el cual, perseguido por la tiranía jacobina, escribió bajo la mano misma de la muerte el libro titulado *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Se ha admirado con razón la serenidad y la grandeza del filósofo, que ante los excesos sin nombre que á su vista se cometían y estando él mismo amenazado de ser víctima de aquélla sangrienta tiranía, no tuvo más que acentos de esperanza y confianza en los destinos de la humanidad. No solo recoge Condorcet y desenvuelve el pensamiento de Turgot, sino que deduce conclusiones para lo futuro, cosa que no había hecho éste, y procura deducir del pasado la ley del porvenir (1). Este punto de vista es el que, sobre todo, señalaremos en su notable obra.

Es un hecho digno de atención, que la humanidad haya necesitado el transcurso de siglos para preocuparse de su porvenir. Se admira uno al pensar que la idea del porvenir de la especie humana no se le haya ocurrido á ningún pensador antes de fines del siglo XVIII. Aquellos historiadores que, elevándose por encima del reducido campo de las historias particulares, concibieron la idea de una historia de la humanidad, tales como Bossuet y Voltaire; aquéllos también que, más allá de los hechos visibles, han buscado las causas secretas de los acontecimientos, en las leyes morales, como Montesquieu, no han sido conducidos por sus miradas generales hacia el pasado, á intentar saber qué sea el porvenir. En los tiempos en que la tradición lo dominaba todo, los pueblos vivían en el pasado y el presente, no miraban jamás al porvenir. La idea del porvenir y de una especie de ideal indeterminado que él lleva envuelto en sus velos misteriosos, esta idea, que es la tentación y acaso podría decir-

(1) Antes que Condorcet, Kant había tenido la misma idea y había intentado ejecutarla en un escrito corto titulado *Idea de una historia universal desde el punto de vista de la humanidad* (1784).

se que la enfermedad de los actuales tiempos, faltaba casi por entero á los hombres del pasado. Turgot mismo, una vez que hubo sentado su principio de la ley del progreso, como ley de la humanidad, parece que quiso dejar á otros el cuidado de deducir de ella consecuencias, mejor que hacerlo él mismo. El único filósofo en el cual se halla de un modo vivo y consciente el pensamiento de un porvenir de más en más rico y poderoso, y que pone la edad de oro en lo venidero, en lugar de considerarla, como los poetas, en el pasado, me parece que fué el canciller Francisco Bacón. Ahora bien, éste solo pareció fijarse en el progreso de las industrias y de las artes manuales, y, por consiguiente, en el perfeccionamiento físico y mecánico, pero no en el moral y el social de la condición humana.

Es, pues, por parte de Condorcet una visión tan nueva como atrevida y que lo coloca en el rango de los iniciadores, en la historia del pensamiento humano, la de haber procurado obtener del pasado de la humanidad la fórmula de su porvenir. Afirma que tal es su pensamiento, cuando dice que va á imitar á los sabios que en el orden del Universo físico calculan el futuro con la ayuda del pasado. «Si el hombre, dice Condorcet, pudiera predecir con una seguridad casi completa los fenómenos cuyas leyes conociera; si cuando les son desconocidas, pudiera con la experiencia del pasado preveer, con una gran probabilidad, los acontecimientos del porvenir, ¿por qué se miraría como una empresa quimérica el trazar con alguna verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana, en vista de los resultados de su historia?»

Que en la realización de un propósito tan nuevo y difícil estuviera Condorcet incierto y vago, no es cosa de admirar, y los que le han llamado utopista debieran haber tenido presente su primer pensamiento. Pero estudiándolo con atención (confieso que para esto se necesita algún esfuerzo, porque su estilo es difuso y descuidado), se percata uno de que, excepto algunas exageraciones, cuyo origen se

halla en los prejuicios de su tiempo, ha realmente adivinado y predicho todos los principales progresos que después se han realizado. No solamente no es todo utopia en sus profecías, sino que casi se puede afirmar que no la hay, al menos es fácil reducir á una justa medida algunas hipérbolas á que allí se abandona su entusiasmo.

Condorcet reduce á tres puntos los diferentes progresos que él espera para la especie humana: 1.º, la destrucción de la desigualdad entre las naciones; 2.º, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo; 3.º, el perfeccionamiento real del hombre.

Es en el primer punto en el que la esperanza de Condorcet resulta más hiperbólica, y sin embargo, muchas de las cosas previstas por él aquí, se han realizado. La desigualdad existe, ya sea entre las naciones de Europa comparadas unas con otras, ya entre las naciones y las colonias, ya entre dichas naciones y los pueblos salvajes de Africa y América, ya, en fin, entre Europa y Asia. El ideal de Condorcet sería que todos estos pueblos llegasen á alcanzar el estado de civilización logrado por Francia y los angloamericanos. Pero (como sucedía respecto á Europa) él creía con razón, y esto la experiencia lo ha comprobado, que hay tendencias en todos los pueblos, á cualquier distancia que se hallen unos de otros, á elevarse á un mismo estado de libertad; revolución que en los unos «será dulcemente realizada, por la sabiduría de los gobernantes» y que en los otros, hecha más violenta por su «resistencia, los arrastrará á ellos mismos con sus movimientos rápidos y terribles».

Cuanto á la desigualdad de las naciones europeas y de sus colonias, desaparecerá por la abolición sucesiva de la esclavitud, de las grandes compañías coloniales y de los monopolios; reformas que podían entonces pasar por utopias y que se han realizado casi completamente después de Condorcet. Estas reformas deben según él, causar la independencia de las colonias; «y entonces, las poblaciones europeas alcanzando crecimientos rápidos en estos inmensos te-

territorios, deberán civilizar ó *hacer desaparecer*, aun sin conquista, á las naciones salvajes que allí ocupan todavía vastas comarcas». Poco después dice: «Los progresos de estos pueblos (los salvajes), serán más lentos y acompañados de más alteraciones; acaso hasta reducidos á un número pequeño, á medida que se vean rechazados por las naciones civilizadas, acabarán por desaparecer insensiblemente ó por perderse en su seno». Estas previsiones de Condorcet ¿no se han verificado y no se verificarán aún, en la América del Norte y en la Australia? (1).

Condorcet se hace más ilusiones en lo que respecta al Oriente. Afirma, sin decirnos en qué funda tal aseveración, «que todo prepara la pronta decadencia de las grandes religiones de Oriente. «Concluye, que estos pueblos, libres de supersticiones, se harán tan fácilmente cultos, que no tendrán que recibir de nosotros lo que nosotros hemos tenido que descubrir» (2). La resistencia de las naciones orientales á los principios de la civilización europea, parece dar un mentís casi á todas las previsiones del filósofo; pero también allá la raza civilizadora tiende á extenderse con detrimento de las razas inferiores; y el porvenir, menos rápido de lo que pensara Condorcet, reserva tal vez á nuestros descendientes ver «el momento en que el sol no alumbre sobre la tierra sino á hombres libres y que no reconozcan á otro señor que á su razón» (3).

Condorcet prevee con más acierto los verdaderos pro-

(1) Hoy no hay quien niegue y lo afirman con autoridad sociólogos como G. Lebon, esta especie de acción letífera de los pueblos civilizados, sobre los pueblos salvajes ó inferiores.—(N. de los T.)

(2) Previsión que el avance cultural del Japón, los progresos políticos de Persia, la gran revolución turca, etc., van demostrando ser cierta.—(N. de los T.)

(3) ¿No es ésta una previsión del ideal anarquista?—(N. de los T.)

gresos del porvenir, en lo referente al segundo punto, á saber: el progreso de la igualdad en un mismo pueblo.

«Hay, dice, tres especies de desigualdades entre los hombres: la desigualdad de riqueza; la desigualdad de capitalistas y trabajadores (1), la desigualdad de instrucción».

Al señalar estas diversas desigualdades, Condorcet parecerá á alguien sin duda sospechoso de socialismo, pero si se examinan los remedios que propone para subvenir á estas imperfecciones del orden social, se verá que no proporciona motivo alguno para tal sospecha y permanece totalmente fiel á los verdaderos principios de la economía política y la moral.

No es proponiendo medios ficticios como Condorcet espera llegar á igualar las fortunas; es, por el contrario, demandando la abolición de las leyes artificiosas que impiden tal igualdad. Según él, «las fortunas tienden naturalmente á la igualdad». Lo que contraría á esta ley natural son: «Las leyes prohibitivas y fiscales que protegen la riqueza adquirida, en daño del comercio y de la industria; éstas son las siguientes: los impuestos sobre las convenciones, las restricciones opuestas á su libertad, su sujeción á formalidades embarazosas, la incertidumbre y los gastos necesarios para obtener la ejecución de ésto, los monopolios, que abren para algunos hombres, las fuentes cerradas para la mayoría de los ciudadanos». Así, pues, la libertad del comercio y la industria, la abolición de los monopolios, de las fiscalizaciones embarazosas, etc., son los medios, puramente negativos, propuestos por Condorcet para nivelar las fortunas, y

(1) Estas expresiones no son de Condorcet. Las empleamos para abreviar. Lo que Condorcet dice es: La desigualdad de estado, entre aquéllos, de los cuales los medios de subsistencia, asegurados para ellos mismos, se transmiten á sus familias, y aquél para el cual los medios son independientes de la duración de su vida ó más bien, de la parte de su vida en que es capaz para trabajar.

éstos son los medios, precisamente, que recomiendan las mejores teorías económicas. En fin, se observará que todas las reformas propuestas han sido realizadas ó se hallan en vías de serlo.

Cuanto á la desigualdad que separa á capitalistas y trabajadores, Condorcet no tiene conciencia del terrible conflicto que ella encierra y las guerras sociales á que podrá dar lugar. Propone remediar esta desigualdad por dos medios muy prácticos, que han tomado después amplio y poderoso desenvolvimiento: las cajas de ahorro y los seguros sobre la vida, instituciones que él juzga en filósofo y en matemático: «Al cálculo de las probabilidades de la vida y á la colocación á préstamo del dinero, se debe la idea de estos medios, ya empleados con éxito, sin haber sido, sin embargo, con la extensión y la verdad de formas que los harán verdaderamente útiles, no solamente á cualesquiera individuos, sino á la masa entera de la sociedad». En fin, á estos diferentes medios, Condorcet propone añadir instituciones de crédito «que harán al comercio y á la industria más independientes de la existencia de los grandes capitalistas».

La última desigualdad es la de la instrucción. Condorcet cree que se puede corregir mediante una elección afortunada «de conocimientos y método de enseñarlos». No cree que debe limitarse la instrucción á los simples elementos de lectura y escritura; él quería que se instruyese «la masa entera del pueblo en todo aquello que cada hombre tiene necesidad de saber para la economía doméstica la administración de sus negocios, el libre desenvolvimiento de su industria y de sus facultades; para conocer sus derechos, defenderlos y ejercitarlos; para estar instruído de sus deberes, llenarlos bien, juzgar sus acciones y las de otro, con sus propias luces, y para no ser extraño á ninguno de los sentimientos elevados que honran á la humana especie». Que si la sociedad actual se halla muy distante aún de la realización de este ideal, se puede asegurar que

es un deber para ella hacer todos los esfuerzos posibles por conseguirlo.

El último punto tratado por Condorcet, es el perfeccionamiento real de la especie humana. Respecto á esta cuestión no haremos más que señalar rápidamente sus puntos de vista: 1.º, Perfeccionamiento de los métodos, que permitan enseñar en menos tiempo mayor número de conocimientos y extenderlos al mayor número posible de inteligencias; 2.º, perfeccionamiento de las invenciones que subseguirán á los progresos de las ciencias; 3.º, perfeccionamiento de las ciencias morales y filosóficas, por el análisis y las facultades morales é intelectuales del hombre; 4.º, perfeccionamiento de las ciencias sociales, por la aplicación del cálculo de las probabilidades á este orden de ciencias; 5.º, por consiguiente, perfeccionamiento de las instituciones y las leyes; 6.º, abolición de la desigualdad social entre los sexos; 7.º, disminución ó abolición de las guerras de conquista; 8.º, establecimiento de una lengua científica universal. Algunas de estas profecías ó, mejor, de estas esperanzas de Condorcet, están lejos aún de ser realizadas; pero no se puede negar que el más delicado de los espíritus no esté dispuesto á participar de todas estas esperanzas. Sobre todo, en las últimas páginas de su libro, Condorcet se deja arrastrar de una especie de exagerado entusiasmo, que ha dado lugar á que se le acuse de quimérico y utopista. Allí, en efecto, parece hablar de una prolongación indefinida de la vida humana y de un indefinido perfeccionamiento de nuestras facultades. Pero si es verdad que en estas páginas traspassa Condorcet en el lenguaje la justa medida, no se puede negar que las ideas emitidas por él, reducidas á su más sencilla expresión, sean, no solamente sostenibles, sino perfectamente verdaderas ¿No tiene razón cuando dice que la duración media de la vida puede aumentar indefinidamente, sin fijarle límites? ¿No la tiene cuando piensa que la medicina preservadora, la higiene, puede hacer desaparecer, andando el tiempo, las enfermedades contagiosas ó al

menos limitar sus efectos? ¿Es absurdo suponer que pueda llegar un tiempo en el cual la muerte no sea sino el efecto de accidentes extraordinarios ó de la paulatina y lenta destrucción de las fuerzas vitales?

No es ocasión ahora de hacer una crítica razonada de estas grandes y bellas esperanzas; pero sí diremos que todo el que expone una idea no se halla obligado á prever todas las dificultades que pueda entrañar su realización, ni á desvanecer por anticipado todas las objeciones que se le puedan hacer. Es á otros á quienes luego corresponde tal trabajo.

Para la doctrina del progreso, la primera edad, la de la confianza y la fe, ha pasado ya; es á la ciencia, á la razón, á la discusión y la crítica, á las que pertenece desenvolver esta teoría.

Habrá que examinar con precisión qué expresa el término llamado progreso, el cual constituye el límite hacia que se marcha, porque si uno no sabe á donde va ¿cómo podrá afirmar que se aproxima al fin de su camino? Así, la creencia en el progreso supondrá, pues, la fijación de un ideal sobre el cual no será muy fácil ponerse de acuerdo. Habrá que distinguir á continuación el progreso científico y el progreso moral, porque si el primero es evidente, del segundo sobre todo deseamos y pedimos la demostración. Hasta se distinguirá el progreso moral del social, porque no es cosa evidente que el hombre gane en moralidad á medida que las instituciones ganen en dulzura y equidad. No se deberá solamente mirar al lado de los hechos, como han acostumbrado á hacer los partidarios de la teoría del progreso, para deducir que lo había en el conjunto, porque observaran un evidente progreso parcial, cuando queda saber si no se ha perdido de una parte, lo que se ha ganado de otra. Además hay que ver si el progreso, en el supuesto de que fuera real, sería continuo y sin interrupción, ó si habrá, como dice Leibnitz, nudos, puntos de *rebroussement*, y en esta hipótesis, cual sería la ley, si hay al-

guna, de tales accidentes perturbadores. Se examinará también si el atributo de la perfectibilidad, supuesta verdad, corresponde á la humanidad entera ó á una sola raza, que permanecerá al fin sola, sobre la ruina de las demás; por último, si este progreso, continuo ó no, debe de ser considerado como indefinido, y si esta no es una idea de la cual no hallamos en la experiencia de la vida, modelo alguno, pues que el individuo, perfectible hasta la edad madura, degenera á continuación en la vejez, para acabar en la muerte; pues que hemos visto á todos los pueblos sometidos á la doble ley del crecimiento y decadencia, y que todos han sido destruidos y absorbidos por otros más pujantes y afortunados. En fin, el porvenir de la humanidad no está unido al destino de la tierra que ella habita, y se puede concebir el progreso indefinido de la una, sin considerar eterna á la otra. Sea lo que fuere de estas suposiciones, señalamos esta creencia en el progreso de la humanidad, como una de las ideas que Francia ha esparcido por el mundo y como uno de los estimulantes más poderosos y que más han aguijoneado al hombre.

La idea del progreso no se ha presentado únicamente en nuestro siglo como una teoría especulativa; ha tomado la forma de una pasión, de una creencia, de una religión. No exageramos nada al decir que los hombres de este siglo han encontrado en la creencia en el progreso, en la fe en el porvenir de la humanidad, un orden de sentimientos que hasta ahora solo las religiones parecían capaces de proporcionar. Es el consuelo, es la esperanza, es la guía de una multitud de almas, para las cuales el paraíso sobre la tierra ha reemplazado al paraíso de los cielos (1). Como esta fe tie-

(1) El pesimismo filosófico de un Schopenhauer, un Nietzche y un Harman, las teorías evolutivas sostenidas por los pensadores positivistas y las etnológicas de Sergi, Lebon, etc., han puesto un cubrefuego á la bella y racional doctrina del progreso. (*N. de los T.*)

ne sus creyentes, sus devotos, sus mártires, aquélla también —necesario es decirlo,—tiene sus fanáticos, y ha influido mucho en crear la fiebre revolucionaria que abrasa á nuestro siglo.

El disgusto de lo presente, la fe en el porvenir, nos deben hacer fácilmente insensibles á los males actuales y á los desastres pasajeros, en la confianza de obtener bienes infinitamente superiores. Del mismo modo que se muere ó se mata en una religión supersticiosa, para alcanzar para sí y para los demás los días del cielo, no se temerá morir ó asesinar para realizar sobre la tierra el estado paridisiaco que obsesiona á la imaginación. Así el mal y el bien se encuentran siempre mezclados, como para dar un mentís á la teoría alemana.

Sin duda es un progreso el creer en el progreso, porque esta creencia nos estimula siempre á buscar lo mejor; mas al mismo tiempo, este progreso puede ser una causa de muerte, porque viendo siempre el mal en lo que es, y el bien en lo que aun no es, el genio de la utopia se condena á amontonar ruínas sobre ruínas, y se transforma al fin en una fiebre incurable de destrucción. Estos son los dos aspectos bajo los cuales se presenta á nosotros el gran acontecimiento que termina el siglo XVIII, y que ha sido á la vez objeto de entusiasmo y objeto de horror, porque se ve la religión del progreso en aquéllo que tiene de más puro, y el fanatismo de esta religión en aquello que tiene de más odioso. Hemos llegado al final de estos estudios.

La revolución francesa es un mundo nuevo, á cuya puerta nos paramos sin entrar. Esta revolución, en efecto, no es únicamente la coronación del siglo XVIII; es sobre todo el advenimiento de una nueva era y de nuevos combates. Es más bien una introducción á la historia moral y social del siglo XIX, que una conclusión del XVIII.

Es suficiente el haber señalado en su origen la mayoría de las ideas modernas que más tarde se encontrarán, sea para combatirse, sea para mezclarse. Las ideas constitucio-

nales tienen en Montesquieu y las ideas democráticas, en Juan Jacobo Rousseau, sus fundadores y sus jefes. Turgot y los economistas han dictado la mayoría de las reformas sociales de la revolución; Mably y Morelly han inspirado las utopías.

En fin, la generosa hipótesis de la perfectibilidad indefinida, tal como la han presentado Turgot y Condorcet, ha sido el estimulante que ha provocado á todos los pueblos á buscar lo mejor, y algunas veces también á perseguir lo imposible.

Tales son los elementos filosóficos que el siglo XVIII ha aportado á la ciencia política y en los que la revolución americana y francesa, en grados diversos y bajo diferentes formas, han inspirado sus programas y sus instituciones.

La declaración de independencia de los Estados Unidos y *la declaración de los derechos*, de la Asamblea constituyente, son dos actos á la vez filosóficos y políticos, donde se encuentra resumido y condensado todo el pensamiento del siglo XVIII; diremos más, la ciencia política de todos los siglos. Tal es, pues, el carácter distintivo de esta época memorable: el de haber intentado fundar un Estado sobre la filosofía y la pura razón, empresa tan original y extraordinaria que no es de extrañar no haya triunfado desde luego, y que aún hoy, muchos duden logre alcanzar éxito.

Sin entrar en el examen de este gran problema, que es la pesada carga de nuestro tiempo, reconocemos como la nota saliente del presente siglo, la prepondencia universal de los grandes principios de la Filosofía social y política que acabamos de relatar.

La abolición de la servidumbre en Rusia, de la esclavitud de los negros en los Estados Unidos, de los privilegios confesionales en Inglaterra, del sistema feudal, general en todas partes en grados diversos, la intervención de los pueblos en los asuntos de gobierno, la publicidad y la garantía de la justicia, la libertad ó la tolerancia en materia religiosa, la independencia científica, la libertad industrial y

comercial; todos estos grandes principios, elaborados por los siglos, profundizados por los grandes pensadores y extendidos por el mundo entero y en todas las clases de la sociedad, por los escritores del siglo XVIII, atestiguan el papel importante de la Filosofía en los progresos de las instituciones sociales y de la civilización. Podemos, pues, decir, recordando un pensamiento de Montesquieu, que en esta infinita diversidad de sistemas y de opiniones, los filósofos «no han sido conducidos únicamente por la fantasía», sino que todos sus esfuerzos han convergido siempre hacia un fin: el progreso de la justicia y del derecho.

La unidad de esta historia es, pues, la unidad misma de la razón humana, que del seno de los prejuicios y de las pasiones de castas, de razas, de siglos y de confesiones, se desliza insensiblemente y presenta á los legisladores el respeto y la protección del hombre, como su objeto esencial, universal y sagrado.

FIN