

CAPÍTULO IV

FRANCIA

Bossuet y Fénelon.

Los hombres de Estado: Richelieu, el cardenal de Retz.—Los filósofos: Descartes y Pascal.—Política sagrada: Bossuet. Diferencias entre sus principios y los de Hobbes. Discusión de la soberanía del pueblo. De la esclavitud. Doctrina del derecho divino. Distinción entre el poder absoluto y el poder arbitrario.—Fénelon. Doctrina del derecho divino. Herencia de las coronas asimilada á la herencia de terrenos. Diferencias entre Fénelon y Bossuet: el *Telémaco*. Límites de la autoridad real. Gobierno mixto. Planes políticos de Fénelon.—Vauban. *El Diezmo real*.

Inglaterra y Holanda son en el siglo xvii, el teatro donde luchan y triunfan los principios liberales. Francia, por el contrario, habiendo sido en el siglo anterior la escuela de la democracia moderna, parece haber borrado de sí las atrevidas doctrinas de Boétie y de H. Languet. Fatigada por las terribles convulsiones provocadas por el conflicto de las conciencias, olvidada de viejas tradiciones aristocráticas y parlamentarias, adopta con una fe sincera, no exenta de grandeza, el principio del poder absoluto levantado por la idea religiosa y el principio del derecho divino. Bossuet es el apóstol de esta fe monárquica, que no debe de ser confundida con un servilismo grosero, aunque pueda conducir á las mismas consecuencias.

No parece en verdad que el fundador del poder absoluto en Francia se cuidara mucho del derecho sagrado, del cual Bossuet invistiera luego á las testas coronadas. El gran ministro que contribuyó más que nadie á hacer absoluta la monarquía francesa, no hizo jamás alusión á un derecho divino; y en sus escritos el absolutismo se presenta sin reparo alguno bajo la forma de despotismo puro (1). Lo que de hecho caracteriza al gobierno despótico, es el ser hostil á la difusión de las letras y de la instrucción; desdeñar todos los poderes medios, y tratar al pueblo con desprecio, como á una bestia de carga, pero protegiéndole contra los poderosos. Pues todos estos caracteres aparecen en el *Testamento político* de Richelieu.

Nada más curioso que la opinión de Richelieu sobre el desarrollo de las letras en un Estado. Piensa que «*no deben de ser enseñadas indiferentemente á todo el mundo... El comercio de las letras llenará á Francia de embaucadores, más á propósito para arruinar á las familias particulares y turbar el reposo público, que para procurar ningún bien á los Estados... Si las letras son profanadas en toda clase de espíritus se verá más gentes capaces para formar dudas que para resolverlas*. Bajo esta consideración es como los políticos quieren un Estado bien regulado: *más maestros de artes mecánicas, que de artes liberales para enseñar las letras*» (2).

Maquiavelo, que había penetrado mucho en los resortes de la constitución francesa, consideraba el Parlamento como una especie de poder moderador entre los nobles y el pueblo, entre la realeza y los súbditos: papel político que no se hallaba sin duda en sus atribuciones regulares, pero que estaba, en verdad, en el espíritu de la constitución y ser-

(1) Tiene sin embargo en alto concepto, como lo hemos hecho observar (l. III, c. II), el sentimiento del honor real y bajo este cariz es superior á Maquiavelo; pero en cuanto á los derechos de los hombres, Richelieu no tenía una idea más elevada que aquella que sobre el mismo objeto pueda tener un gran vizir de Turquía.

(2) *Idem*, 1.^a parte, c. I, sec. 10.

vía para atemperar los excesos del poder real. Richelieu no admite de ninguna manera pretensión semejante; no quiere que la autoridad del rey experimente limitación alguna, circunscribe el parlamento á su función natural, que es realizar la justicia. «Sería imposible, dice Richelieu, impedir la ruina de la autoridad real, si se siguieran los sentimientos de aquéllos que, además de ser unos ignorantes en la práctica del gobierno del Estado, presumen ser sabios en su administración, y no son ni capaces de juzgar sólidamente de cómo han de conducirse, ni de tomar resolución alguna sobre la marcha de los negocios públicos que excedan de sus fuerzas ordinarias». Sin embargo, alejada la autoridad judicial de toda acción efectiva, Richelieu cree que es necesario tolerarla algunos defectos, y por tanto dejarla maldecir y reirse del gobierno, sin inquietarse. «Toda autoridad subalterna mira siempre con envidia á aquélla que le es superior, y como no ha de osar disputarla el poder, se toma la libertad de criticar su conducta... Viéndose la mayor parte de los hombres obligados á ceder, hablan mal de aquéllos que les mandan, para demostrar que ellos les son inferiores en poder, y que en cambio les sobrepujan en mérito» (1).

Nada iguala al desprecio con que el gran cardenal habla del pueblo. «Todos los políticos, dice, están de acuerdo en que *si los pueblos atendiesen bastante á su comodidad* sería imposible contenerlos dentro de las reglas de su deber... La razón no permite eximirlos de toda carga, porque, en ese caso, *perdiendo el sello de su sujeción* perderían también *la memoria de su condición y viéndose libres de tributo, creerían estarlo de toda obediencia. Hay que compararlos á los mulos, que hallándose acostumbrados á llevar la carga se destruyen más por un largo reposo que por el trabajo*» (2). ¡Tristes é impertinentes palabras, que explican muchos acontecimientos! por-

(1) *Idem*, c. IV, sec. 3.

(2) *Idem*, c. IV sec. 5.

que si tan gran espíritu como el de Richelieu pudo tener del pueblo ideas tan estrechas y bajas ¡cuál podrá ser el pensamiento que del pueblo tendrán aquéllos que sin tener grandeza de alma ni genio hayan sido elevados por encima de los otros hombres? El desprecio no es un buen medio de gobierno, y como los hombres no son animales, viene un momento en el que el humilde se hiergue, y no habiendo podido obtener justicia, se entrega á la venganza.

Aun despreciando al pueblo, Richelieu no quiso que se le oprimiera sino por el Estado. En un verdadero gobierno despótico sólo hay una verdadera autoridad arbitraria: la del príncipe. Le vejación de los pequeños hecha por los grandes tiene los caracteres de un insulto á la autoridad real. «Es de suma importancia, dice aquel gran hombre de Estado al rey, contener el curso de tales desórdenes mediante una severidad continua que haga que los más débiles de vuestros súbditos, aunque desarmados, tengan á la sombra de vuestras leyes tanta seguridad como aquéllos que tienen las armas en la mano» (1).

Si bien parece que Richelieu ni comprende ni admite más que el gobierno despótico, hay que reconocer que tiene un altísimo concepto de los deberes del gobernante. Es enemigo del favor y manifiesta que un reino es un malísimo Estado «cuando el trono de esta falsa divinidad se eleva por encima de la razón» (2). Lleva tan lejos su horror al favor, que prefiere el sistema de la venta de los cargos, á que le declaren malvado (3). Considera tal venta una barrera contra la arbitrariedad del favor. El enemigo de los favoritos, de los Chalais, los Cing-Mars, se reconoce en estas palabras: «Los favores son tanto más peligrosos cuanto que aquéllos que han sido elevados por la fortuna se sirven raramente de la razón... No hallo nada que sea tan capaz de

(1) *Idem*, III, sec. 1.

(2) *Idem*, II, part. c. VII.

(3) *Idem*, 1.^a part. c, IV, sec. 5.

arruinar los más florecientes reinos del mundo, como el apetito de tales gentes ó el desarreglo de una mujer cuando el rey es dominado por ella».

Pero esto no pasa siempre sin protesta. Es bien sabido que el despotismo político establecido en Francia, con sus máximas, así como con su práctica, provocará una gran revolución que lo vencerá, falto ya de príncipes, de talentos y de caracteres. No obstante la tradición monárquica, que se empeña en considerar como un juego la Fronda, hoy no se puede vacilar en ver en ésta un esfuerzo, serio en el fondo, aunque nulo en sus efectos, hecho para establecer algunas garantías políticas. Desgraciadamente, la Fronda no tuvo á su servicio sino instrumentos corrompidos y algunos hombres honrados, pero sin genio. El más elevado de todos ellos, Retz, era más bien un faccioso que un reformador, al cual, no obstante que su libro no respira casi más que espíritu de intriga, la fuerza de las cosas le ha inspirado algunas páginas admirables, en las cuales se levanta muy por encima de sus propias pasiones y ve con una superior penetración el fin propuesto, demasiado olvidado, por no decir completamente sacrificado por las bajas intrigas de los príncipes y de los grandes.

El Cardenal de Retz no ha tocado en la política filosófica y general más que en algunas páginas de sus *Memorias*; pero lo hizo con una profundidad digna de Maquiavelo, y parece que tenía genio suficiente para haber igualado al político florentino, si se hubiese dedicado á este género de estudios. Las doctrinas por él defendidas son las que sostendrán más adelante Fénelon y Montesquieu, á saber: las de una monarquía templada por leyes y limitada por instituciones independientes. De Retz no se apoya solamente, como los publicistas del siglo xvi y los del xviii, en el principio de la soberanía del pueblo. Su política no se parece á la de Locke y á la de Rousseau. No es en el derecho abstracto, en el derecho natural donde él apoya sus teorías, sino que las fundamenta en la historia y en las leyes gene-

rales de la experiencia y de la prudencia humana. Comienza por establecer un hecho que madame de Staël resumió más tarde en una fórmula hecha célebre: «En Francia la libertad es lo antiguo, el despotismo es lo nuevo». Sin duda, como de Retz hace observar, aquí la monarquía no ha tenido que luchar contra los textos, las leyes ni las cartas, porque pusieran límites á su poder, sino contra las costumbres. «Registrar los tratados hechos entre los coronados, y comprobar los edictos dados para las levadas de dinero, son las imágenes, hoy borradas, de los sabios medios que nuestros padres habían hallado contra la licencia de los reyes, y el libertinaje de los pueblos. Estos medios han sido considerados por los buenos y sabios príncipes *como un saneamiento de su poder*, muy útil hasta para hacerlo gustar (el poder) á sus súbditos». ¿Quién ha cambiado estado semejante de cosas? Según de Retz, el gran culpable de ello es el Cardenal Richelieu (1). «El cual ha formado de la más legítima de las monarquías, la más escandalosa y peligrosa tiranía que haya podido jamás envilecer un Estado. El hábito, que ha sido lo bastante fuerte en algunos países para habituar á los hombres hasta á vivir en el fuego, nos ha acostumbrado á cosas á las que nuestros padres temieron más que al fuego».

De Retz combate el despotismo con una elocuencia como la que Bossuet puso más tarde en defenderlo. «Nada más hay que Dios, dice, que pueda subsistir por sí mismo. Las monarquías mejor establecidas y las más autorizadas, no se sostienen sino por el concurso de las armas y las leyes juntamente; y esta conjunción es tan necesaria que las unas no se pueden mantener sin las otras. Las leyes desarmadas caen en el desprecio; las armas que no están moderadas por las leyes caen pronto en la anarquía... El imperio romano, puesto en almoneda, y el imperio otomano expuesto á la cuerda todos los días, muestran con caracteres bastante

(1) Esto mismo lo afirma Montesquieu.

sangrientos el error de los que no hacen consistir la autoridad más que en la fuerza».

El despotismo lleva en pos de sí convulsiones y revolución. «El último punto de la ilusión en materia de Estados, es una especie de letargia que no llega jamás sino después de grandes síntomas. La conculcación de las antiguas leyes, el aniquilamiento del medio puesto por ellas entre los pueblos y el rey, y el establecimiento de la autoridad puramente despótica, son los que arrojaron á Francia en las convulsiones en que danzaron nuestros padres. Se procura hallar como á tientas el sentido de las leyes y no se logra; se las grita, se las demanda, y en esta agitación, de obscuras que eran y venerables por su obscuridad, se harán problemáticas, y por esto á los ojos de medio mundo se harán odiosas. El pueblo entra en el santuario; levanta el velo que debe cubrir siempre á todo aquello que no se pueda decir y todo lo que no se pueda creer *del derecho de los pueblos y del de los reyes, que no concuerdan nunca tan bien como en el silencio*. Las impetuosidades de palacio profanan estos misterios» (1).

La Fronda pudo haber conducido á la monarquía y á la nación al establecimiento de un régimen legal y liberal, si la concupiscible ambición de los príncipes y magnates, desposeídos de sentido político y patriotismo, no hubiera rebajado hasta el nivel de una intriga grosera y una revuelta inmoral, lo que sin duda hubiera sido y debió de haber sido una revolución. Sus egoísmos y su impotencia desacreditaron la libertad y favorecieron la causa del poder absoluto. Desde entonces, una monarquía sin límites y sin obstáculos, cubierta por el prestigio religioso, apoyada en las armas y rodeada de una nobleza servil, constituyó el gobierno de Francia. Templada hasta aquel momento la monarquía, si no por las instituciones, por las costumbres, entonces

(1) Memorias del Cardenal de Retz, segunda parte, al principio.

fué cuando logró su entera independendencia. Y esta autoridad absoluta y de derecho divino que los Estuardos habían querido en vano establecer en Inglaterra, fué sufrida sin resistencia por Francia y sin escrúpulos, durante siglo y medio. Pero en política, como en la mecánica, la acción es igual á la reacción. Por esto fué necesario más tarde, para destruir y desarraigar el poder absoluto y todo lo relacionado con él, un desarrollo de energías formidable; que tuvo la revolución que condensar en breve tiempo una cantidad de fuerza igual á la que el poder absoluto desplegara durante dos siglos. En Inglaterra, á un despotismo limitado y transitorio, había sucedido una revolución breve y templada; en Francia, un despotismo ilimitado y bastante duradero, engendró una revolución prolongada, desenfrenada y larga, no terminada todavía (1).

Richelieu y de Retz son hombres de Estado, escritores que se inspiraron en su personal experiencia política. Por casualidad se halla en ellos alguna idea general de ciencia del Estado; no son filósofos. La filosofía en el siglo xvii, al menos en Francia, es muy discreta respecto á política; procura no tocar á los principios sobre los cuales descansan la sociedad y el Estado. Descartes y Pascal, los dos más grandes pensadores de su tiempo, arrojan como de pasada algunas ideas profundas y atrevidas sobre esta cuestión; pero ni el uno ni el otro pretenden cambiar ni mejorar en lo más mínimo el estado social en que se hallan; una idea semejante les parecería, al uno, temeraria, y al otro, vana y ridícula. Para ellos, como para sus contemporáneos, el orden político es negocio del príncipe. Sólo la ciencia y la moral caen bajo la acción de los particulares.

Descartes parece temer que su atrevido propósito de deshacerse de todas sus ideas «para sustituirlas por otras mejores ó tomarlas de nuevo ajustándolas á la voz de la

(1) Téngase presente aquí el tiempo en que M. Paul Janet escribió esta obra.—(N. de los T.)

razón», temer, repito, que su propósito resultara sospechoso de pretender quebrantar alguna cosa en el orden político. Así es que se toma el cuidado de advertir «que no es de los hombres de humor impetuoso é inquieto, que no siendo llamados ni por su nacimiento, ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no cesan de idear alguna nueva reforma». Él no quería resultar sospechoso de ser capaz de tamaña locura, y su propósito no pasó nunca más adelante «que atender á reformar sus propios pensamientos, y construir sobre un fundamento *qui fát tout à lui*» (1).

Si Descartes se hubiese aplicado á la política, es razonable suponer que hubiera llevado á ella aquel espíritu de abstracción y de geometra que le caracterizó, y hubiera buscado en todas las cosas (como se pretende que es propio del espíritu francés), la uniformidad y la simplificación: Así dice él: «Yo me imaginaba que los pueblos que hubieran sido semisalvajes y no se hubieran civilizado, sino poco á poco..... no sabrían ser tan políticos como aquellos otros que desde sus comienzos hayan observado la constitución de algún prudente legislador..... y creo que si Esparta fué tan floreciente en otro tiempo, no se debió á la bondad de cada una de sus leyes particularmente, máxime cuando muchas eran extrañas y aun contrarias á las buenas costumbres, sino porque á causa de haber sido inventadas por una sola persona, tendían á un mismo fin». De modo que, por lo que se ve, el ideal de Descartes era la unidad de legislación realizada por un sabio. Él imaginaba una sociedad regulada *à priori* por un sistema concebido en el espíritu de un hombre, semejante á «las partes regulares que un géometra puede trazar según su fantasía, en un plano».

(1) Como esta idea fué la fundamental de Descartes y á la que rindió el establecimiento de su conocido entimema, *cogito, ergo suum*, y se halla por él formulada con gran brevedad y vigor, que en la traducción perdería, hemos preferido dejarla en francés. (*N. de los T.*)

Bien se ve aquí aquel espíritu racionalista y absoluto que hará más adelante la revolución francesa.

Pero el buen sentido templea en Descartes las osadías del espíritu especulativo. «Nadie ha visto, dice, que se arrojen á tierra todas las casas de una población, por el solo gusto de hacer á ésta de otra forma y de dar á sus calles mayor belleza» (1). También piensa Descartes que, cualesquiera que puedan ser los abusos de las instituciones públicas, «si los cometen (que la sola diversidad que hay entre ellas basta para asegurar que sí, en respecto á muchas),» se corrigen mejor por el uso que por un cambio radical: «Que los grandes cuerpos, dice elocuentemente, son más difíciles de levantar si están por tierra, y de sostener si están quebrados, y sus caídas también tienen que ser muy rudas». De modo que la costumbre, según Descartes, todo lo suaviza, y á propósito, dice: «Los grandes caminos que serpentean entre montañas van poco á poco haciéndose afables y cómodos á fuerza de ser frecuentados, siendo mucho mejor seguirlos que emprender otros más derechos trepando por las rocas y descendiendo á los abismos» (2).

Es, en política Descartes, lo que podríamos hoy llamar un conservador. No obstante, por las tendencias radicales de su pensamiento, algo tenía del espíritu revolucionario. Teóricamente haría él de la sociedad tabla rasa para «ajustarla al nivel de la razón»; pero, en la práctica piensa «que es necesario obedecer las leyes del país», y atenerse respecto á ellas y siempre «á las opiniones más moderadas y más distantes de los extremos». En una palabra, la costumbre para él vale más que la razón pura.

Lo que sólo es para Descartes una regla de práctica prudente, para Pascal es el fundamento mismo de las instituciones sociales. Más atrevido que Descartes, no ve solamen-

(1) Estaba reservado á nuestro tiempo el ver lo que Descartes no había nunca visto.

(2) Discurso del método, parte 2.^a

te en las costumbres un modo de suavizar los abusos de las instituciones humanas, sino el único fundamento de la ley, ya que es imposible descubrir la ley natural entre las contradicciones innumerables de las leyes y de los acontecimientos políticos. De aquí, que hace una apología del orden civil que espanta por su audacia y que mina lo mismo que con ella se quiere preconizar. Véase: «La costumbre, dice Pascal, produce toda equidad..... es el *fundamento místico de toda autoridad*. Quien la quiera retornar á su principio la destruirá. Nada más equivocado que las leyes encaminadas á corregir faltas; quien las obedece porque son justas, en ellas obedece á la justicia imaginada por él, pero no á la esencia de la ley; ella lo lleva todo recopilado en sí misma: es ley y nada más. El arte de *fronder* (1), y trastornar los Estados sería el de quebrantar las costumbres establecidas, barrenando hasta sus cimientos, á fin de mostrar sus faltas de justicia. Es necesario, se dice, recurrir á las leyes fundamentales y primitivas del Estado, abolidas por la costumbre con injusticia. He aquí un juego seguro para perder siempre, nada resultará justo ante tal balance. Sin embargo, el pueblo presta en seguida oído atento á tales razones; secunda el juego de los que á ellas se inclinan, y los grandes se aprovechan así de la ruina del pueblo, como de la de los curiosos examinadores de las costumbres recibidas. No hay por qué sentir la realidad de la usurpación; que si fué introducida sin razón en otro tiempo, ha venido á ser al fin razonable, y es necesario considerarla como auténtica y eterna, y mantener oculto su comienzo, si no se quiere que tenga fin» (2).

(1) Se ve que este trozo está inspirado por las guerras de la Fronda (*).

(2) *Pensamientos* (dic. Ern. Havet), art. III, 8.

(*) La nota precedente nos impone la necesidad de conservar la forma francesa de la voz *fronder*, verbo que no tiene otro equivalente en castellano con qué sustituirlo en la traducción y cuyo significado es: tirar piedras con una honda.—(N. de los T.)

Se puede afirmar, pues, de Pascal, que no se hace ilusiones respecto al fundamento de la autoridad entre los hombres; no ve en ella sino usurpaciones consagradas por el tiempo. No tiene ni la menor esperanza de que se vea establecido un estado mejor y cree que toda busca de los principios de justicia en el orden civil no es sino trastornar este orden mismo. Solo la fuerza es, pues, la base de la sociedad: «No pudiendo *fortificar* la justicia, se ha *justificado* la fuerza, á fin de que el fuerte y el justo quedasen reunidos y la *paz fuese*, que es el soberano bien» (1). Pero ¿por qué la justicia quedaría subordinada y no al revés? Porque «la fuerza no se deja manejar como se quiera, porque es una cualidad palpable, mientras que la justicia es una cualidad espiritual de la cual se puede disponer á voluntad». Se la ha puesto entre las manos de la fuerza, y así *se llama justo* á cuanto de por fuerza se ha de observar (2). Además, se disputa sobre la justicia y no se disputa sobre la fuerza. «De aquí viene el derecho de la espada (que da la espada un verdadero derecho), de aquí la injusticia de la Fronda, que levanta la pretendida justicia contra la fuerza». Pero ¿qué hubiera dicho Pascal si la Fronda hubiese venido á ser la más fuerte? Y ¿cómo se puede saber, si no se llegó á probar, si la fuerza se hallaba de esta parte?

Desde este punto de vista amargo y misantrópico, es fácil probar que Pascal no concedió gran valor á las teorías de filosofía política encaminadas á que se corrigieran las instituciones humanas. También habla con un gran desdén de las obras políticas de los antiguos. «Es esta la parte menos filosófica y menos seria de las vidas de ellos, dice Pascal..... Si han hablado de política, ha sido como para arreglar un hospital de locos; y si han figurado hablar como de una gran cosa es porque sabían que los locos á los cuales hablaban, pensaban que iban á ser reyes y emperadores. Ser-

(1). *Idem*, art. IV, 7.

(2) *Idem*, 7 bis.

víanse aquéllos de sus principios para moderar la locura de éstos» (1).

No solo la autoridad proviene de la fuerza, sino que también la propiedad. Los socialistas modernos pueden considerar á Pascal como uno de sus antecesores. Muy conocido es el siguiente pensamiento: «Este perro es mío; tiene allá un sitio al sol. He aquí el principio de la injusticia y de la usurpación entre los hombres», y luego: «*sin duda la igualdad de los bienes es justa*» (2).

Para Pascal no son la realeza y la nobleza sino necesarias convenciones y no principios fundados en la razón. Con desprecio para la aristocracia dice: ¡Es cosa admirable! ¡Pues no se quiere que honre yo á un hombre vestido de brocado y seguido de siete ú ocho lacayos! ¡Sin embargo, si no lo saludo, me hará dar con la estrivera! *El hábito es una fuerza* (3). Respecto á los reyes, dice: «Se necesita que haya una depurada razón para que se mire como otra clase de hombre al Gran Señor rodeado de su serrallo y de cuarenta mil genízaros».

La política de Pascal se explica por el espíritu de la Fronda, donde no reinó ni de una ni de otra parte ningún principio. Vió allí el poder disputado por las fracciones y hecho tan despreciable como ellas, y lo ha reducido á su oficio más ínfimo, el de mantener la paz. De parte de los sediciosos no vió nada que pudiera atraerles su aprobación. Vió allí una explotación vergonzosa hecha de los pueblos, vagas máximas de bien público, el interés personal insolentemente tomado como razón legítima de sedición; ninguna tradición seria de libertad. De aquí su desesperado llamamiento á la fuerza, esta triste proclamación del derecho de la espada. Pero nada más frágil que tal derecho, porque la fuerza pasa sin cesar de una mano á otra, y en este juego

(1) *Idem*, art. VI, 52.

(2) *Idem*, art. VI, 7.

(3) *Idem*, art. V, 13.

de azar la seguridad, á la cual se sacrifica todo, se halla tan amenazada como la justicia.

La insolente y despreciativa apología que hizo Pascal del poder, es el primer quebrantamiento de éste. Para que el prestigio de la autoridad subsista, para que se mantenga el respeto de las tradiciones, es necesario que así los prudentes como los insensatos, así los sabios como los ignorantes, les estén sometidos; es preciso que se inclinen sinceramente ante la pretendida justicia, como si procediera de Dios mismo.

Pascal que escribió: «Es peligroso decir á los pueblos que las leyes no son justas», no veía que esto era precisamente lo que hacía él.... ¡Tal es la ilusión de los hábiles! Creen que pueden ver las cartas por debajo, ellos, y que el pueblo no los observará y seguirá. Y cuando han sorprendido aquel secreto (*de que alguna ley no es justa*) (?), no dejarán de publicarlo: porque ¿cuando se ha visto que un hombre de talento se prive de publicar una bella idea por no escandalizar á las gentes? (1).

Bien diferente es la política de Bossuet de la de Pascal. Éste no se engaña respecto á lo que adora; tiene, según se expresa, el pensamiento de volver la cabeza ante la realidad; es semejante á los sacerdotes de los pueblos salvajes, que presentan al respeto y la adoración de los fieles un ídolo que saben que no es otra cosa que un pedazo de metal. Para Bossuet, el ídolo es la imagen verdadera de la divinidad; y como el súbdito más humilde, dice con entusiasmo de creyente á los señores de la tierra: «¡Oh reyes, vosotros sois dioses!»

Bossuet sostiene en Francia la misma causa que Hobbes había sostenido en Inglaterra: la del poder absoluto; pero

(1) Es de justicia decir que Pascal escribió para él mismo, y que no fué él quien publicó su libro; pero campea en todo él tanto este pensamiento, que no se puede creer que hubiera dejado de publicar aquél, de haberle concluído.

la sostiene mediante otros principios, y su política es moralmente muy superior á la de Hobbes. Éste atribuye el origen de la sociedad solo al temor y al interés. Bossuet añade á estos dos principios la fraternidad universal, según estas palabras de San Mateo: «Vosotros sois todos hermanos» (1). No se ha establecido el gobierno solamente para atender al interés propio de los individuos, sino para mantener la unión, la concordia y la amistad entre los hombres (2).

Hobbes no le habla al poder nunca más que de sus derechos; Bossuet le explica sus deberes. Apoyado en la autoridad de la Escritura, habla con fiero lenguaje á los reyes, muy ajeno al espíritu servil puesto por Hobbes en sus palabras: «Vosotros sois dioses, les dice, con el rey profeta; pero ¡oh dioses de carne y de sangre! ¡Oh dioses de lodo y de polvo, vosotros moriréis como hombres, vosotros caeréis, como los grandes! La grandeza separa entre sí á los hombres por un poco de tiempo; una suerte común al fin los iguala» (3). En el sistema de Hobbes solo se ven dos principios de gobierno: el temor y la fuerza; Bossuet añade, la razón. «Si no teniendo que gobernar sino un caballo, ni teniendo que dirigir sino rebaños, se necesita usar de la razón, ¡cuánto más no se necesitará para manejar hombres! (4). Tampoco es partidario Bossuet del poder arbitrario, del cual es el *De Cive*, de Hobbes, sabia y sutil justificación. «Bajo un poder (*soberano*) (?) justo, dice Bossuet, no hay poder que se halle libre por su naturaleza, de toda ley natural divina ó humana» (5). Reconoce, pues, que el poder está sometido á leyes, y que en un estado bien ordenado hay leyes fundamentales, contra las cuales todo lo que se haga será nulo

(1) *Política sacada de la Escritura*, t. I, art. I, prop. 3.

(2) *Idem*, art. III, prop. 3.

(3) L. V, art. IV, prop. 1.

(4) L. V, art. I, prop. 1.

(5) L. VIII, art. I, prop. 4.

de derecho (1). En fin, Bossuet pone por encima del poder real la religión; no el poder eclesiástico, sino el temor de Dios y la piedad. Somete á la majestad divina la totalmente buena de los reyes, y á este temor de Dios lo llama «el contrapeso del poder soberano» (2). En cambio, como es sabido, en el sistema de Hobbes, el príncipe no se halla más sometido á la religión que á la ley. En ambos sistemas el soberano obedece á su libre arbitrio; pero el poder del príncipe de Hobbes se parece á la fatalidad, mientras que el del príncipe de Bossuet se asemeja á la acción de la Providencia; el uno es físico totalmente y el otro moral; el uno carece de toda restricción, el otro se halla encadenado por la conciencia, la razón y la religión. Tales son las diferencias de los dos sistemas que, no obstante, contienen muchos principios semejantes y tienen un propósito común: la defensa de la monarquía absoluta.

Bossuet admite, como Hobbes, una especie de estado de naturaleza anterior á la existencia del gobierno civil, «en el cual estado todo era para el provecho de todos (3); en el cual todo el mundo podía hacer lo que quisiera y nadie hacía lo que no quisiera; nadie tenía dueño, todos eran dueños; y donde todo el mundo es dueño, todo el mundo es esclavo» (4). En tal estado es bueno que cada uno renuncie á su propia voluntad y la transmita al gobierno; y así se resume toda la fuerza en el magistrado soberano y todos han contribuído á constituirla allí en perjuicio, cada cual, de la suya propia. Véase aquí que Bossuet da al gobierno el mismo origen que Hobbes: la necesidad de una fuerza soberana que en sí refunda y avasalle todas las fuerzas particulares. De tal manera se conforma Bossuet en este punto con el filósofo inglés, que no admite ante la institución del

(1) L. I, art. IV, prop. 7 y l. VIII, art. II, prop. 1.

(2) L. IV, art. II, prop. 4.

(3) L. I, art. III, prop. 4.

(4) *Idem*, prop. 5.

gobierno la permanencia de derecho particular alguno. «Quitad el gobierno, dice, y la tierra y todos los bienes serán tan comunes entre los hombres como el aire y la luz. Según este primitivo derecho de la naturaleza, no hay derecho particular alguno y todo está para el provecho de todos» (1). Luego añade: «De aquí (del gobierno), nace el derecho de propiedad, y, en general, *todo derecho debe venir de la autoridad pública*» (2).

Aunque Bossuet acepte el principio de que el gobierno debe su origen al sacrificio hecho por cada individuo, de su fuerza particular, en favor de la soberanía política, no admite, sin embargo, que la fuente de la tal soberanía sea el pueblo. Antes de la institución del gobierno solo había anarquía. Suponer que el pueblo es soberano, sería como declarar que allí existía cierto gobierno; algo regulador; algún derecho establecido, lo cual es contrario á la hipótesis sentada. La soberanía no comienza sino en el momento de acabar la anarquía; es decir, el poder de todos y la pretensión de todos á todo; hasta este momento no hubo sino una multitud que no podía usar para sí el nombre de soberana. Es verdad que tal multitud creó al soberano sometiéndose á él; pero aunque dió la soberanía, no la poseía: la soberanía es precisamente el poder nacido del abandono y el renunciamiento que hace cada uno de su fuerza individual; ella implica, pues, la sumisión necesaria y la abdicación completa de la multitud (3).

Se dice que el pueblo haría con los soberanos un pacto, y en general se refiere toda relación de poder y de obediencia á los contratos. Fácilmente se ve que las relaciones de amo y servidor, de padre é hijo y de marido y mujer, reposan en pactos mutuos (4). Bossuet rechaza absolutamente esta doctrina de los pactos, y esto también le separa

(1) L. I, art. III, prop. 4.

(2) *Idem, id.*

(3) *Quint. advert. á los protest. XLIX.*

(4) Esta es la doctrina del ministro Jurieu.

de Hobbes, pues éste refiere todas las relaciones humanas á las convenciones; la servidumbre misma, en su sistema, supone aún la previa existencia de un consentimiento primitivo, aun el derecho del despotismo proviene de la libre voluntad de los contratantes. Bossuet, por el contrario, ve en las naturales relaciones de las cosas, y en el orden esencial de las criaturas la razón de su dependencia. Pero cualquiera que sea la diferencia habida entre los principios de entrambos autores, es necesario confesar que Bossuet no difiere de Hobbes en lo referente á la justificación de la servidumbre. Su adhesión á la autoridad y su desprecio de la libertad, que nunca quiso distinguir de la anarquía, llega hasta hacerle hallar en la esclavitud un estado «justo y razonable». Admite la miserable prueba presentada por Grotius y los jurisconsultos dados al embarazoso trabajo de justificar un estado que ellos mismos declaran en teoría que es opuesto á la naturaleza. Bossuet ve el origen de la servidumbre en las leyes de una justa guerra, en la que el vencedor, dice aquél, pueda matar al vencido, y, sin embargo, le conserva la vida (*servus, servare*). Aquí no hay un pacto, sino una donación. «El dueño hace la ley tal como quiere, y el esclavo la acepta como se la quieren dar, lo cual es la cosa más opuesta de todas á la naturaleza de un pacto». Es cierto, y con ello queda poderosamente impugnado el falso sistema de Hobbes, que refiere á un consentimiento libre el sacrificio de la libertad; pero ¿es acaso más sensato el principio sentado por Bossuet? ¿Es derecho en una justa guerra, matar sin necesidad al vencido? Semejante derecho, ¿es acaso el de quitar al vencido todo derecho personal, y declarar, según la expresión de Bossuet, que no tiene cabeza (*caput non habet*), que no es una persona en el Estado, que ningún bien ni derecho alguno se pueden considerar ligados con él; que no tiene voz en juicio, ni acción, ni fuerza, sino sólo aquello que su dueño le permite? (1).

(1) *Idem*, LII.

«El derecho de una justa guerra, repito, ¿llega hasta ese punto? Tengo para mí, que los apologistas modernos de la esclavitud, Hobbes, Grotius y Bossuet, se hallaron muy lejos de la filosofía profunda que Aristóteles había puesto en tal cuestión. Éste no fundaba la esclavitud ni sobre un contrato, ni sobre el derecho de una justa guerra, sino sobre el solo principio que la podría legitimar, si fuera eso posible, á saber: la desigualdad natural de los hombres. La razón admite, sin duda, diferentes grados en la jerarquía social; pero no puede ver en la mencionada supresión de cabezas en la negación de todo derecho, sino un abuso de la fuerza, y un ultraje á la fraternidad que Bossuet declaró el fundamento de la sociedad humana. Resulta mejor inspirado cuando prueba contra Jurieu que la subordinación de los niños á sus padres no es un pacto, sino el efecto de una relación natural (1). Lo que no nos dice es si esta relación continúa siendo la misma cuando el hijo llega á ser hombre, y si entonces la obediencia, diferente del respeto, es otra cosa que un consentimiento libre. En fin, no obstante la opinión de Bossuet, es necesario reconocer que hay también una especie de pacto entre el marido y la mujer en el principio mismo de la familia. El matrimonio es un contrato consagrado por la ley y el poder marital; según la frase feliz de Aristóteles, es análogo al poder republicano.

Rechaza Bossuet, del modo más absoluto, la teoría de los pactos, y no halla inconveniente en admitir que el pueblo, al darse á sí mismo un soberano, celebra con él un pacto, en virtud del cual se reserva la misma soberanía que abandona, para el caso de extinción de tal pacto. El mismo interés que hace que el pueblo renuncie á la anarquía, exige que renuncie á toda reivindicación de la soberanía, y que no señale otros límites al soberano, que aquéllos que le son fijados por la equidad natural y su propio interés (2).

(1) *Idem*, L.

(2) *Idem*, LVI

Si el principio de la soberanía no se halla en el pueblo, el cual no le podrá entonces conferir porque no lo tiene, hay necesidad de buscarlo más alto. Este principio se halla en Dios mismo. Es Dios el rey de los reyes, y en el origen de la sociedad fué el solo rey de los hombres. Todos los poderes humanos solo son emanaciones de este poder primero, y no son legítimos sino porque lo representan en cierto grado. En esto consiste el fundamento de su respectivo derecho. Todos los Gobiernos son, pues, de derecho divino, porque todos son permitidos por Dios, y todos, por la parte de autoridad que contienen, agradan á Dios, que quiere el orden, y los autoriza, porque mantienen la unidad y la paz en la sociedad (1). Pero si bien á todos los gobiernos, sin examinar su origen ni aquello por lo cual solamente existen, se les debe respetar y obedecer, los hay, sin embargo, entre ellos más ó menos dignos de preferencia, y entre todos el mejor y más natural es la monarquía. «La monarquía tiene su fundamento en el imperio paternal; es decir, en la naturaleza misma... Los hombres nacen todos siendo súbditos, y el imperio paternal, que los acostumbra á obedecer, los acostumbra al mismo tiempo á no tener más que un jefe». La monarquía es el gobierno mejor, porque es el más fuerte, el más durable, el más unificado; es el que más conviene al gobierno militar, y este último acaba casi siempre por contenerla en sí mismo (2).

Ningún escritor ha llevado á la altura que Bossuet el culto á la realeza, la cual es para él como objeto de una religión (3). «Los reyes son cosas sagradas», dice (4). El atentado contra la persona de los reyes le parece un sacrilegio,

(1) *Polit.*, l. II, art. I, prop. 2 y 6.

(2) *Idem.*, prop. 7 y 8.

(3) Es necesario remontarse hasta el brahmanismo para encontrar una idolatría de la realeza semejante á la de Bossuet. Véase nuestro tomo I, cap. preliminar.

(4) L. III, art. II, prop. 2.

y dice que hay que respetar á los reyes con religiosidad. Admira la expresión de Tertuliano, que llama al culto rendido á los reyes «la religión de la segunda majestad»; esta segunda majestad no es «sino una secuela de la primera; es decir, de la divina, que, para el bien de las cosas humanas, ha querido hacer reflejar alguna parte de su fulgor sobre los reyes» (1). Cuando quiere Bossuet dar por comparación una idea de la grandeza de los reyes, los compara con Dios mismo. Como Dios lo es todo en el universo, lo es todo el príncipe en el Estado; todo viene de él, todo se deriva de él: él es el Estado mismo. Su poder se actúa á un mismo tiempo en todo el Estado, como el de Dios se hace sentir en cualquier instante sobre todo el mundo. Como la majestad acompaña siempre á su poder, así la majestad del príncipe es un reflejo del poder de Dios. Dios es la santidad misma, la bondad misma, el poder mismo, la razón misma; en estas cosas consiste la majestad de Dios, y en la imagen de estas cosas la majestad del príncipe (2). Pero una grandeza tal no se adscribiría á la persona del soberano si el poder de éste fuera limitado. De modo que el poder del rey es absoluto (3). Él no rinde cuenta de sus mandatos á nadie; no hay á dónde apelar de sus juicios; es superior á las leyes. Sin duda, el rey tiene deberes; no debe poner su voluntad en lugar de las leyes, y á todos les debe dar ejemplo de obediencia á la justicia; pero las leyes no ejercen presión en él; está, en conciencia, obligado á observarlas; pero ninguna coacción externa le puede obligar á ello. No se puede obligar al rey á obedecer las leyes sin poner la fuerza fuera de él y frente á él ni, por consiguiente, sin dividir el Estado. La unión del Estado exige que todas las fuerzas se hallen resumidas en una sola persona; y no se ha de limitar el poder del príncipe á su interés propio, lo cual es comprometido

(1) L. III, prop. 3.

(2) L. V, art. IV, prop. 1.

(3) L. IV, art. I, prop. 1.

para sus súbditos. Los reyes, pues, se hallan sometidos á las leyes; pero no á la sanción penal de las mismas. Hay siempre en favor de ellas el hallarse fuera de la acción de las leyes penales ó de la acción penal de las leyes, y, empleando una distinción teológica, los reyes se hallan sometidos á las leyes en cuanto al poder directivo de éstas, pero no en cuanto á su poder coactivo (1). Se comprende que con tales principios rehusa Bossuet reconocer el derecho de deponer al soberano y de hacerle la guerra bajo ningún pretexto, ni bajo el de defender la religión. Dice, sin embargo, que hay un caso en el cual el súbdito debe rehusar la obediencia; cuando quiera obedecer á Dios mejor que á los hombres: pero no hay caso alguno en que le sea permitido rebelarse. Ni la crueldad, ni la infidelidad, ni la impiedad del soberano legítimo son una razón para que el súbdito se rebele contra él (2). Con estas máximas, no sólo se opondrá Bossuet á los escritores de la escuela protestante, sino que impugna á la misma sede pontificia, pues que de ella partieron en la Edad Media y el siglo xvi numerosos anatemas contra la soberanía de los reyes.

Sin embargo, hay que reconocer que Bossuet hizo algunos esfuerzos por distinguir el poder absoluto del arbitrario. «Sin examinar, dice, si este poder es lícito ó ilícito, se puede afirmar que es bárbaro y odioso» (3). Es cierto, pero ¿no es de extrañar que se nos deje en la duda de si lo que es odioso no podría ser lícito también, como si la cuestión no quedara sin resolver con esta manera de zanjarla? ¡Tanto temía Bossuet disminuir la autoridad del poder real, aun considerándolo odioso! Reconoce al poder arbitrario estos cuatro caracteres: 1.º, los súbditos son bajo él, esclavos; 2.º, bajo tal poder nada se posee en propiedad; 3.º, el prín-

(1) L. IV, art. I. prop. 4 y 3. Quinta advert., XLIV.

(2) L. VI entero y 5.ª advert. entera y particul. XXXVII.

(3) L. VIII, art. II, prop. 1.

cipe dispone á su antojo de la vida y los bienes de sus súbditos; 4.º, el príncipe no tiene más ley que su propia voluntad. En los gobiernos absolutos no se hallan estos cuatro caracteres, porque no es en éstos, no es absoluto el soberano más que respecto á la coacción; pero hay en estos imperios leyes tales, que cuanto se haga contra ellas es nulo de derecho. Estas leyes son aquéllas á que se les ha dado el nombre de fundamentales, y que el monarca tiene que respetar necesariamente, si no quiere desordenar su imperio. He aquí una vigorosa barrera opuesta al poder de los reyes. Pero ¿qué garantía tienen los súbditos de que serán respetadas estas leyes? Bossuet asegura que en un gobierno legítimo que es á la vez absoluto, son las personas libres y la propiedad de los bienes inviolables (1). Pero ¿en qué se funda para asegurar que la propiedad no tiene nada que temer de la voluntad de un rey que todo lo puede? Porque las costumbres en algún Estado impidan llegar á extremados excesos ¿vamos á deducir que el gobierno arbitrario no es arbitrario porque no abuse tanto como podría? Es necesario, sin duda, establecer alguna diferencia entre los gobiernos civilizados y los gobiernos bárbaros; pero la civilización ¿podría oponerse por mucho tiempo á este imperio absoluto que degenerará día por día y por la naturaleza misma de las cosas, en un imperio absoluto arbitrario? Todo lo que se hace contra las leyes fundamentales se dice que es nulo de por sí; pero ¿quién anulará los actos contrarios á leyes tales si no hay un poder moderador, un árbitro y, en fin, un revisor por humilde que su representación sea? Bossuet mismo afirma que no hay tentación igual á la tentación del poder, y que nada es más difícil que rehusar alguna cosa cuando los hombres las concenden todas (2). Y sin embargo, no quiere que los hombres busquen los medios de asegurarse contra estas tentaciones de los príncipes, y

(1) L. VIII, art. II, prop. 2 y 3.

(2) L. X, art. VI, prop. 1.

no admite sino lo que él llama remedios generales; es decir, el temor de Dios, la religión y la piedad (1).

Tenía Bossuet ante los ojos un espectáculo que le deslumbró. Buscaba sus ejemplos en los libros santos y tenía siempre un modelo invisible: era el de la monarquía, la cual le presentaba tan bello orden, tan gran fuerza y tal esplendor que le hacían parecer la imagen de la majestad divina. Creyó ver en el estado de cosas que la sucesión de los acontecimientos había formado y la sucesión de los tiempos tenía que destruir, el tipo de la sociedad política que él buscaba, como Platón, como Cicerón, como todas las grandes imaginaciones la han buscado siempre. La monarquía, que desde hacía siglos, después de la destrucción del imperio romano y á través de las luchas y las discordias de la Edad Media, había buscado sin cesar la independencia y la supremacía, y había, en fin, obtenido la fuerza que apetecía; y la seguridad de su imperio le permitía rodearse de la magnificencia que avasallaba el espíritu de Bossuet, por fiero que fuera, porque allí veía el reflejo de la grandeza divina. Jamás, desde el tiempo de los emperadores romanos ó fuera de los reyes de Oriente, el respeto al poder se había visto tan cerca de la apoteosis; jamás, la religión se había tampoco plegado á defenderlo tanto contra todo atentado la autoridad temporal; jamás, tampoco, había pretendido la política con tan gran seguridad haber descubierto el modelo político mejor. Los utopistas de la edad moderna buscaron su ideal en el porvenir, Cicerón en el pasado, y Bossuet lo halla en torno de sí mismo, y no supone que tal ideal no es más que una apariencia y un sueño engañoso y pasajero. Él creía encontrar la imagen de una cosa eterna ¡y el modelo debía perecer bien pronto! Algunos años más tarde, los desastres sinnúmero atraídos por los abusos de este poder absoluto, amenazarán tragarse al Estado con el príncipe; y después de otro período de algunos años, una corrup-

(1) Idem, *id.*, prop. 2.

ción espantosa y un escándalo insolente ocuparán el lugar de aquella magnificencia, en la cual Bossuet veía y veneraba la imagen de la grandeza de Dios; y un siglo más tarde, una catástrofe formidable, arruinará á la realeza y todo su esplendor.

Hemos hecho resaltar que en el siglo xvi las ideas democráticas se introducían hasta en los escritos que parecían serles más opuestos. Lo contrario sucedió en Francia en el siglo xvii. Los principios de la monarquía absoluta se imponían hasta á los espíritus más dados á la independencia, y el liberalismo de algunos escritores no es sino un absolutismo mitigado. Este sello se atribuye muy especialmente á Fénelon, el cual pasa por ser el representante del siglo xviii en el siglo xvii. Este grande y bello espíritu comparte con Bossuet las simpatías y las consideraciones de las almas religiosas y elevadas; el uno subyuga las voluntades mediante un género de autoridad que no tiene igual, el otro las seduce por una dulzura y un espíritu de libertad que complace más que el de los hombres de nuestro tiempo: estos dos son partidarios de la monarquía y del derecho divino. Pero Bossuet no admite sino la monarquía pura y sin restricción; Fénelon quería una especie de monarquía aristocrática y en cierto modo representativa.

Fénelon admitió, como Bossuet, que la autoridad viene de Dios, que debe de ser sagrada, sea su forma la que fuere, y que le está prohibido al pueblo emprender nada para cambiarla de condiciones (1). Es verdad que la autoridad soberana puede, si le place, cambiar las condiciones del Estado, pero solo ella puede hacerlo; y toda gestión que para ello venga de otra parte es una usurpación. Es cierto que la usurpación misma, cuando ha sido rechazada, puede á la lar-

(1) Yo usaría con discreción del *Ensayo filosófico sobre el gobierno civil*, según los principios de Fénelon publicados por el escocés Ramsai.

ga venir á convertirse en autoridad legítima; pero no se ha de afirmar por esto que la usurpación ha venido á ser legítima, por el hecho mismo de haberse apoderado del poder, como si se pudiera pensar que Dios autoriza todo aquello que su voluntad pueda permitir. «Es necesario, sin duda, pagar las tasas que impone un usurpador, obedecer las leyes civiles que hace, someterse en general á todas las disposiciones que sean necesarias á la conservación del orden y la paz de la sociedad; pero no es necesario que la tal sumisión llegue hasta aprobar la injusticia de la usurpación hecha, hasta jurar que el usurpador tiene derecho á la corona de la cual se ha apoderado por la violencia» (1). Se adivina bien á que usurpador se refiere este pasaje.

Fénelon reúne bajo un mismo derecho y funda en un mismo principio la herencia de las coronas y la de las tierras. Según él, como según Bossuet y Pascal, si se juzga en conformidad con las leyes de la naturaleza, los hombres son todos hermanos y todos primogénitos, tienen igual derecho á lo que es necesario á la conservación: tienen, pues, un derecho igual, á los bienes de la tierra, y parece justo, en armonía con la ley de la naturaleza, que posean en común y sin partición, la tierra comunal. Según el mismo derecho les parece á algunos que son los hombres naturalmente independientes unos de otros y que en principio debe haber igualdad de mandato y de obediencia. Pero como las pasiones son más fuertes que la razón, esta absoluta igualdad de autoridad y de bienes, no servirá sino para colocar á los más débiles bajo los más fuertes; la comunidad no sería sino bandidaje, y anarquía, la libertad. Ha hecho falta, pues, una regla que fijara la propiedad y la soberanía; é igual necesidad que ha establecido el derecho inviolable del propietario, estableció también el del soberano. Los primeros ocupantes no tenían el derecho de transmitir sus bienes naturalmente á su posteridad ni los soberanos sus coronas; mas

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. III.

ha sido necesario consagrar el doble derecho para obviar los inconvenientes perpetuos de la renovación de repartos de la tierra y de las nuevas elecciones de los reyes. El orden exige que haya alguna regla cierta que evite estos riesgos, y el mismo interés, el mismo derecho de prescripción, asegure á la vez las tierras y los tronos. «Es injusto y semejante á robar el más simple mueble, tomar alguna porción de terreno. ¿Y será justo robar tronos y apoderarse de reinos? Si hubiera un medio fijo para distribuir las coronas y los bienes según el derecho natural, es decir, según la ley inmutable de la perfecta y soberana justicia, el derecho hereditario de los imperios y las tierras sería injusto; pero las pasiones de los hombres y el estado presente de la humanidad, hacen esto imposible, y es preciso que haya algunas reglas generales que fijen la posesión de las coronas como la de los bienes» (1).

No reproduciré las partes de esta política en que Fénelon casi dice lo mismo que Bossuet. Critica con energía el principio del derecho de revolución, muestra los peligros del gobierno popular y sostiene la superioridad de la monarquía sobre todas las formas de gobierno. Pero aquí comienzan sus diferencias con Bossuet, y se puede ver bajo qué aspectos Fénelon desagrada á la persona de Luis XIV, y por qué éste lo había llamado el bello espíritu más quimérico de su reino.

No se puede negar que Bossuet, en su *Política*, habla con frecuencia severamente á los reyes; pero sus palabras están siempre apoyadas en la autoridad de la Escritura y, además, tal severidad de lenguaje se halla siempre suavizada por una adoración casi supersticiosa á la monarquía, un modo de idolatría que hace resonar agradablemente en el ánimo

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX. Se ve que está el autor muy preocupado con la idea de usurpación. Estos son sin duda los principios de Fénelon, pero hay que reconocer también en ellos los sentimientos del jacobita.

de los príncipes tales consejos, hijos de una piedad austera y en los que, además, aquéllos reconocían justa autoridad. Pero Fénelon, aunque respetando en sus principios la autoridad soberana, no parecía que se hallaba dispuesto á tratar á los reyes cómo á dioses. Gustaba de las demostraciones, en sus enseñanzas; sobresalía en la expresión de las dulces moralidades, pero fatigosas, á la larga, para un espíritu dominante y poco amigo de representaciones. Las disertaciones de *Telémaco* sobre los deberes de los reyes, sobre el orgullo de los poderosos, sobre el libertinaje de los príncipes, sobre su ambición, su loco amor á la guerra, los excesos del lujo y la suntuosidad; todos estos consejos de un sabio privado, que no se autorizan, como los de Bossuet, con las palabras de la Sagrada Escritura; este platonismo, en fin, político, que no admite, sino las guerras justas y los gastos útiles, que pretendía regular las costumbres de los reyes como si fueran de simples ciudadanos; este espíritu de utopía que, como el de Platón y el de Morus, imaginaba todavía una república nueva, fundada sobre el reparto de los bienes y las leyes suntuarias, las costumbres pastoriles y pacíficas de los pueblos primitivos, toda esta política ideal, en fin, debía ser poco grata á un rey de espíritu muy positivo y de carácter harto imperioso, apasionado por el esplendor exterior y por sus placeres, muy dócil á la religión; pero asaz desdeñoso con los consejos de la razón y la moral, por encima de los cuales se creía puesto por su rango.

Fénelon era, sin duda, un admirable director del rey; pero la necesidad de ejercer dirección tal, de que se sentía poseído, imprimía á su carácter naturalmente, y acaso sin que de ello se diera él cuenta, un espíritu de oposición. Esto, que hubiera sido causa de una plausible severidad en la intimidad del ejercicio de semejante dirección, se convertía en temeridad irrespetuosa si ello se hacía constar en un libro.

Fénelon no se contentó con tratar de reprimir los ex-

cesos de la realeza con una poca mayor audacia que Bossuet, sino que imagina cierta templanza para la autoridad real, que debió parecerle á ésta una restricción sediciosa. Examinando los límites de la soberanía, los halla en lo que en el siglo siguiente al suyo se hubiera llamado los derechos naturales de los hombres. Distingue tres poderes en el ejercicio de la autoridad, á saber: poder sobre las acciones, poder sobre las personas y poder sobre los bienes, y afirma que estos poderes no se deben ejercer sino según una ley fundamental: el bien público. La ley natural ordena á cada uno sacrificarse en bien de todos, y el príncipe no debe jamás obrar en atención á su propio interés, sino al de todos. Tampoco tiene poder más que sobre las acciones y no sobre la voluntad interior de los súbditos. «Ningún soberano, por ejemplo, puede exigir la creencia interior de sus súbditos sobre religión. Puede impedir el ejercicio público ó la profesión abierta de ciertas fórmulas, opiniones ó ceremonias que turbarán la paz de la república por la diversidad y la multiplicidad de las sectas; pero la autoridad del soberano no puede pasar de esto..... Se debe dejar á los súbditos en completa libertad de examinar, cada uno de por sí, la autoridad y los motivos de credibilidad de la revelación». Esta opinión es de todo punto contraria á la de Bossuet, que reconoce al soberano el derecho de obligar por la fuerza y hasta de castigar con el último suplicio á los enemigos de la religión. Lo mismo es respecto á los otros poderes sobre las personas y sobre los bienes. «Toda ley hecha, toda guerra declarada, todo tributo impuesto en vista de otra cosa que no sea el bien público, es una violación del derecho esencial de la humanidad» (1). Reproduzco las palabras de Ramsai, con su incorrección y todo, sin responder de que sean verdaderamente de Fénelon. Es muy posible que aquel escocés, aun siendo muy realista, haya introducido entre las de Fénelon algunas ideas del parlamentarismo inglés. En

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. XL.

un pueblo libre, hasta aquéllos que se oponen á la libertad, adoptan instintivamente los principios y el lenguaje de los liberales. Ahora bien, lo que se halla totalmente conforme con los principios bien conocidos de Fénelon, es la teoría de la monarquía aristocrática, expuesta en el *Ensayo sobre el gobierno civil* (1).

Según Fénelon, la autoridad debe de ser en las manos de un monarca la unidad del poder, asegurando la unión en la sociedad, la prontitud en los consejos, la exactitud en las órdenes militares. Como hay dos clases en la sociedad, la primera formada por los ricos y los grandes, la segunda por los que viven de su trabajo, si los de una ú otra clase gobiernan solos, la otra será oprimida; esto es lo que sucede ya en la aristocracia, ya en la democracia. «Se necesita un poder superior á los dos órdenes, que los mantenga dentro de sus propios límites. La realeza es como un punto de apoyo de una palanca, que aproximándose ya á la una ya á la otra de sus extremidades, mantiene su equilibrio». Pero como es imposible que un hombre lo vea todo por sí solo y conozca indudablemente lo mejor, necesita el rey tener consejeros que le impidan cambiar su poder absoluto en poder tiránico, y aquéllos participan así con el monarca del derecho de hacer las leyes. Este derecho debe pertenecer á una Cámara compuesta de miembros salidos de la aristocracia, los cuales son todos menos que el rey, y sin él nada pueden. El rey lo puede todo, por el contrario, menos hacer las leyes. De este modo se encontrarán reunidos los sabios y los poderosos. Además, el pueblo, que no se halla en estado de poder hacer las leyes, no debe de ser totalmente excluído del gobierno. Claro que no debe participar el pueblo del poder legislativo, porque cuando participara lo atraería todo á sí, quedando pronto el Estado reducido al despotismo del populacho. Pero lo que corresponde al derecho del pueblo es votar los subsidios extraordinarios que el rey

(1) *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. xv.

quiera imponerle. «No hablo, dice Fénelon, de las contribuciones anuales y regulares que son absolutamente necesarias para el sostenimiento del Estado y de la realeza; estas son prerrogativas inalienables de la corona, que los reyes tienen siempre derecho de exigir. No hablo sino de subsidios extraordinarios, nuevos y pasajeros».

No obstante algunas restricciones que pone el autor al importante derecho de votar los impuestos, se ve aquí poco á poco irse desviando y atenuando la idea rigurosa y exclusiva de la monarquía absoluta. Ya reconociendo participes con el rey en el ejercicio del poder legislativo, ya preconizando que el pueblo sea llamado á votar sobre el aumento de las tasas, hace graves concesiones á la libertad de los súbditos é importantes limitaciones al poder del rey. Nosotros estamos ya muy lejos de esta autoridad verdaderamente divina, por decirlo así, de la cual el único posible contrapeso es la creencia en Dios. Es verdad que esta forma de gobierno propuesta por Fénelon como la más natural y mejor repartida y equilibrada, tiene también sus inconvenientes, y él se ve en la necesidad de indicarlos. Pero á pesar de tales inconvenientes, no se puede negar que es á esta forma á la que da él la preferencia. Se le ve manifestar un particular gusto por el antiguo Estado francés, aquél en que el parlamento y los estados generales limitaban el poder del rey. Hablando al futuro monarca le dirigía estas palabras, en las cuales se refleja su regresión: «Vos sabéis que en otro tiempo el rey no tomaba nada del pueblo por su propia autoridad; era el Parlamento, es decir, la asamblea de la nación, quien le concedía los fondos que exigían las necesidades extraordinarias del Estado. Fuera de este caso, él vivía de su patrimonio. ¿Qué es lo que ha cambiado este orden, sino la autoridad absoluta que han tomado los reyes en nuestros días?» (1). Y en los planes de gobierno

(1) *Examen de conciencia sobre los deberes de la realeza*, artículos III, XIII.

que Fénelon había concertado con el duque de Chevreuse para proponerlo al de Borgoña, se leen estas palabras, que anuncian toda una revolución en el Estado: «Establecimiento de estados generales. Composición de los estados generales: del obispo de cada diócesis; de un señor de antigua y alta nobleza, elegido por los nobles; de un hombre importante del tercer estado, elegido por el tercer estado. Elección libre, no tornándose en orden ninguna recomendación del rey; ningún diputado á perpetuidad, pero sí capaz para ser reelegido, etc.» (1). Aún resulta aquí más atrevido Fénelon que en el *Tratado* de Ramsay, porque en este libro confía el poder legislativo á una asamblea fija y hereditaria, y en los mencionados planes pide asambleas movibles y electivas. Tales son las causas de la desgracia de Fénelon. Estos planes de renovación política llegaron á ser más ó menos conocidos del rey, debiendo contribuir más que las utopias y moralidades de *Telémaco* á descontentarle. Por estas citas se puede ver que Fénelon debe de ser considerado, sin exagerar, como un precursor de los escritores del siglo XVIII. Y en verdad que él preparó el imperio de la filosofía, por su gusto de las especulaciones racionales, y el triunfo de la tolerancia religiosa, por sus consejos de persuasión moral y su aversión á las imposiciones sobre la conciencia. En una palabra, es el enlace natural del siglo XVII con el siguiente; gracias á él no pasa el espíritu sin la debida transición, de Bossuet á Montesquieu.

No queremos, sin embargo, entrar á ocuparnos del siglo XVIII sin mencionar al lado del nombre de Fénelon el de Vauban, otro reformador, otro amigo del pueblo y de la humanidad, el cual, como Fénelon, atrajo sobre sí el desagrado del rey, aunque fué uno de sus más ilustres y fieles servidores, por haber revelado las miserias de su reinado, disimuladas por una falsa grandeza, y por haber atrevida-

(1) *Planes de gobierno*, art. II, § 3, 5.º

mente propuesto un remedio que exigía el sacrificio de todos los abusos; lo cual aparece en la admirable obra de Vauban titulada *El Diezmo real* (1).

Es difícil de hallar un testigo más completo sobre el reinado de Luis XIV, en Francia y sobre sus efectos, ni que al mismo tiempo sea más desinteresado que Vauban. He aquí cuál dice ser el estado del pueblo en Francia al terminar el siglo xvii: «Por todas las observaciones que he podido hacer durante muchos años que me he aplicado á ello, he visto bien evidentemente que en estos diez últimos años *la décima parte del pueblo ha sido reducida á la mendicidad* (2) y he visto efectivamente que de otras nueve partes hay cinco que no se hallan en estado de dar limosna á aquellas otras, *porque ellas mismas serán reducidas á poco esfuerzo á igual desgraciada condición*: que de las cuatro que restan, tres se hallan en situación de penuria y cargadas de deudas y de pleitos, y que la otra décima parte apenas puede contar con más de cien mil familias, y no creería yo mentir si dijera que no hay en paz diez mil, pequeñas ó grandes, que se pueda decir que se hallan bien acomodadas, y que quitando los *hombres de negocios* y sus aliados descubiertos y encubiertos, y *aquéllos que el rey sostiene por beneficencia* (algún comerciante, etc.), aseguro que el resto será un número pequeño» (3).

Tal era el estado social de un país que naturalmente «es el más rico del mundo» (4). Así lo afirma Vauban, añadien-

(1) Publicada en 1707, sin nombre de librero ni población.

(2) No hay que olvidar que palabras tan terribles fueran escritas durante la paz de Ryswick, es decir, antes de los últimos contratiempos de Luis XIV, y cuando su poder, aunque limitado, aún era muy floreciente.

(3) *Diezmo real*, prefacio, pág. 4 Vauban comete el error de añadir aquí «algún comerciante», lo cual no se conforma con su pensamiento, porque parece natural que los comerciantes sean ricos. Él quiso sin duda decir, los *tratantes y los pensionistas del rey*, es decir, todos aquéllos que viven de los impuestos.

(4) *Idem*, pág. 26.

do que no es el oro ni la plata lo que constituyen la riqueza de un país, sino «la abundancia de los productos, abundancia que Francia tiene en el más alto grado».

¿De dónde viene tanta miseria en medio de tanta abundancia? De la mala distribución de los tributos, que pesan todos sobre las clases más desgraciadas y más laboriosas, y de las cuales la mala situación es agravada por las injusticias y los abusos cometidos en el reparto de las cargas contributivas. «Me siento obligado por mi honor y en mi conciencia, dice Vauban, á hacer presente á su majestad que me ha parecido *que en ningún tiempo se ha mirado en Francia bastante por el infimo pueblo*, y que se le ha hecho muy poco caso, y esta es también la parte más arruinada y miserable del reino..... *ella es la que soporta todas las cargas, la que ha sufrido todo siempre y que sufre aún lo más.....* Es sin embargo la parte baja del pueblo la que, por su trabajo, por su comercio y por lo que paga al rey, enriquece su reino..... Esta parte del pueblo *tan útil y tan despreciada*».

Para remedio de tan grandes males, propone Vauban abolir todos los impuestos existentes á la sazón y reemplazarlos con un impuesto único, que sería la décima de la renta de cada uno. A esto es á lo que Vauban llama diezmo real; nosotros llamaríamos hoy á este impuesto, impuesto sobre la renta. No vamos ahora á apreciar el valor económico de tal sistema, señalaremos solamente los tres principios fundamentales puestos por Vauban á la cabeza de su proyecto, á saber: «1.º Es una obligación natural de los súbditos de *todas las condiciones* contribuir, á proporción de su renta ó de su industria, sin que ninguno de ellos se pueda, razonablemente dispensar; 2.º, que basta para autorizar la imposición de este derecho el ser súbdito del Estado; 3.º, *que todo privilegio que tienda á la excepción de esta contribución es abusivo*, y nó puede ni debe prevalecer en perjuicio del público». Así, un siglo antes de Turgot y de la revolución, Vauban sentaba el principio de *la contribución igual á las cargas públicas*.

A estos singulares principios, inspirados por un vivo sentimiento de justicia, añádanse aquéllos por los cuales Vauban termina, y que le son inspirados por la prudencia: el humanitarismo. Es, dice, «que los reyes tienen un interés real en no sobrecargar á sus pueblos hasta privarles de lo necesario.... Ellos les habrán arruinado antes que puedan darse de ello cuenta» (1). En fin, recuerda al rey estas palabras de Enrique IV: «*¡Está bien, que no se haga siempre todo lo que se pueda!*» Y Vauban añade: «Palabras de gran peso y en verdad dignas de un rey padre de su pueblo, como aquél era».

Tal es el hermoso libro de Vauban, obra que debiera ser conocida y perdurar en la memoria humana, más que sus notables defensas, porque la escribió con el corazón, y ciertamente con tanta devoción por el rey como amor por la humanidad. «Ya no tengo más que rogar á Dios que todo sea tomado en tan buen sentido como yo ingenuamente le doy, sin otra pasión é interés que el del servicio del rey, á la vez que al bien y al reposo de sus pueblos». Tales son las últimas palabras del libro mencionado de Vauban.

Así, los mejores servidores de la monarquía comenzaron á decidir que se moderara. Comenzaron hablando del «ínfimo pueblo, tan útil y tan despreciado», y á encontrar que «el reparto de contribuciones era abusivo». En fin, sin denigrar en sí mismo el principio del poder absoluto, insinúan á la realeza «que no es bueno hacer todo cuanto se pueda». No hay razón, pues, para decir que los reyes no estaban advertidos; pero estas advertencias les molestaban, las rehusaban con altivez y castigaron á los autores de ellas, con la desgracia y el destierro (2). Pronto habrían de oír voces más tonantes y atrevidas; á las representaciones y á

(1) *Diezmo real*, c. XI, pág. 230.

(2) Es bien sabido que el pobre Racine se mezcló en estas cuestiones en favor del bien público, y cayó en desgracia del rey, cuyo favor era lo que más estimaba después que á Dios.

las súplicas sucederán pronto los sarcasmos y las invectivas; pronto la voz del pueblo se mezclará con la de los escritores, y la hora en que la monarquía podrá salvarse aún, quedará atrás. Y de entre los amigos sabios y fieles que quisieron corregir á la monarquía, sin destruirla y que desearon el bien del pueblo, sin desencadenar las pasiones, no se borrarán jamás los nombres de Fénelon y Vauban.
