

Si la diferencia señalada por Montesquieu entre monarquía y despotismo no es esencial, si la monarquía no gobierna por necesidad según leyes fijas, y si el despotismo no está necesariamente privado de todas las leyes, se deduce que el despotismo no es sino una forma particular y abusiva de la monarquía, como la demagogia lo es de la democracia y la oligarquía de la aristocracia. Volvemos, pues, á la división establecida por Aristóteles, que nos parece sencilla, rigurosa, científica, y que responde perfectamente á todas las teorías.

De la división de los gobiernos, según su naturaleza, pasemos á examinar sus principios. Hay, respecto á este punto, en la obra de Montesquieu, una idea original y profunda. Todo gobierno que existe, dura. ¿Por qué dura? ¿No es en virtud de una energía interior que le anima, le mueve, le hace actuar, vivir, hasta que desgastándose y destruyéndose á sí mismo arrastra consigo al Estado? (1). Esta indagación filosófica del principio de cada forma de gobierno, es una de las innovaciones introducidas por Montesquieu en la ciencia política, y aunque resulte con frecuencia paradójica y arbitraria y acaso insuficiente, es, sin embargo, digna de admiración.

Entre los tres ó, más bien, los cuatro principios reconocidos por Montesquieu, hay dos verdaderos: el de la virtud y el del temor. Ya volveremos á ocuparnos de ellos. Hay otros dos vagos y mal definidos: son el principio del honor y el de la moderación.

Este último es, sobre todo, lo que hay de una mayor debilidad en la teoría de Montesquieu. La moderación no es un límite, sino un principio de acción; impide la perdición, pero no da ni la vida, ni el movimiento. Por otro lado, la moderación no es más propia de un gobierno aristocrático que de otro cualquiera. Evidentemente que de ella necesita todo gobierno que quiere vivir. La monarquía sin mo-

(1) *Espir. de las leyes*, l. III, c. vi.

deración cae en el despotismo ó en la tiranía. La moderación es el principio conservador de todos los Estados y de todas las formas de gobierno, y no el principio particular de ninguna de ellas.

El principio del honor no es más que un medio ingenioso de explicar la diferencia entre la monarquía y el despotismo (1). Pero es un principio vago y mal explicado. «Es, dice Montesquieu, el prejuicio de cada persona y de cada condición». Pero ¿en qué consiste tal prejuicio? «La naturaleza del honor está en demandar las preferencias y las distinciones». El honor, según esto, parece ser lo mismo que la vanidad. «La ambición, continúa diciendo Montesquieu, es de buen efecto en la monarquía». He aquí que el honor se convierte en ambición. Más adelante aquel autor define el honor diciendo: «este maestro universal que debe conducirnos por doquier». Nada es más vago. Lo determina algo más cuando dice que «es menos aquéllo que uno debe á los demás, que lo que se debe á sí mismo», y «no es lo que nos aproxima á nuestros conciudadanos, sino lo que nos distingue... Esto es, la nobleza en las virtudes, la franqueza en las costumbres, la urbanidad en las maneras». En fin, cuando añade que «el honor nos dicta que el príncipe no debe prescribirnos jamás cosa alguna que nos deshòne», es evidente que no considera el honor solamente como el prejuicio de cada persona y de cada condición, sino como una especie de virtud y una parte de la virtud (2).

No quiero negar lo que hay de ingenioso y en parte de

(1) Hemos visto que en las *Cartas persas* Montesquieu confundió el honor y la virtud y les atribuía un papel igual en las repúblicas; pero al mismo tiempo se hallaba influído del papel que juegan en Francia el amor de la gloria y el punto de honor. De este particular y justo punto de vista es de lo que hace luego un principio sistemático y tolerablemente arbitrario.

(2) Respecto al principio del honor en las monarquías, véase, sobre todo, l. III, c. VI y VII; l. IV, c. II; l. VI, c. IX, y l. VIII, c. VI y VII.

verdadero en la teoría de la monarquía y de su principio; pero este principio del honor, de todo punto moderno, compuesto de ideas feudales, caballerescas, cristianas y, en fin, del sentimiento de fiereza propia del hombre en todas las formas de gobierno ¿basta para explicar la monarquía en todos los tiempos y lugares? ¿Era el honor el principio de la monarquía de Filipo de Macedonia y de Alejandro; de las primeras monarquías griegas ni de las del siglo xv? Y, por otra parte ¿no es el honor el principio de las aristocracias, tanto y más á caso que de las monarquías? El honor tomado en su estricto sentido es el prejuicio aristocrático por excelencia; en un sentido amplio es la virtud propiamente dicha ó al menos una de sus partes. No fué el honor menos que el miedo en impedir á los nobles de Venecia traicionar los secretos de Estado, y el honor fué en verdad tanto como el amor patrio, quien retornó á Régulus á Cartago para morir de una muerte atroz. Lo *honestum* de la antigüedad y el *pulcrum decorum*, se asemejan mucho á lo que Montesquieu llama honor, luego es una idea nacida en las repúblicas.

Repasemos la teoría de Montesquieu é inspirándonos libremente en sus principios, procuremos darle mayor claridad y precisión.

Hay dos principios naturales en el hombre y que dan nacimiento á dos formas esenciales de gobierno, á las que Platón llamó las dos constituciones madres: la monarquía y la democracia. Dichos dos principios son el amor al reposo y el amor á la libertad. En el fondo, estos dos principios son idénticos; pues el amor á la libertad ¿es otra cosa que el querer gozar en reposo y en paz de todas las fuerzas de nuestra naturaleza que no sean contrarias al bien de los demás? Y amar el reposo ¿no es el querer uno que no se le turbe en el uso legítimo de su libertad? Pero aunque estos principios sean idénticos por su naturaleza, se distinguen, sin embargo, en sus efectos, porque el uno se refiere más al gusto del movimiento y el otro al de la inercia y la inmovi-

lidad: el uno pide acción y se desenvuelve en todas direcciones intentando siempre nuevas aventuras, el otro desea morar dentro de ciertos límites consagrados y dar vueltas siempre dentro de un mismo círculo, y no librarse de ciertos hábitos y ciertas alianzas: el uno prefiere la novedad á la seguridad, el otro le teme á la novedad, como enemiga de toda seguridad: el uno se cuida poco del bienestar material y se alimenta continuamente de un bienestar de imaginación y el otro teme á lo desconocido y ama el goce tranquilo de lo que posee con certeza: el uno gusta de criticar, censurar, discutir, y no quiere someterse sin saber antes el por qué, el otro no quiere ser mortificado con el examen de lo que no comprende ni se propone comprender; éste abandona á otros el cuidado de los negocios y no se mezcla sino en lo menos que puede.

De manera que es el amor al reposo el que da origen á las monarquías, y el amor á la libertad el que lo da á la democracia. En el gobierno de uno sólo, las acciones son más prontas, más uniformes, más constantes. Hay menos discusiones, menos disentimientos, menos tiempo perdido, menos perturbaciones, menos revoluciones. Sábese lo que sucederá mañana, por lo que sucedió ayer. Los cambios de reinado, que son los movimientos más considerables en esta especie de gobierno, se hacen casi insensiblemente cuando las leyes de sucesión se hallan bien determinadas. Hay algunas perturbaciones en las regencias, lo cual proviene de que el gobierno de uno sólo propende siempre hacia el de varios; pero cuando la autoridad real reaparece predominante y directora, con ella renacen el reposo y el orden. En la monarquía, el individuo es, en general, tranquilo, y por lo mismo no se mezcla en los negocios de Estado. De modo, que cuando el mayor número de ciudadanos de un país tenga este amor al reposo y este desafecto á mezclarse en los negocios públicos, tal país será monárquico.

Suponed, por el contrario, un pueblo que ame la libertad tal como la hemos descrito, y no sufrirá ninguna

forma de gobierno en el cual no tenga él la mayor participación posible. Si todos, ó la mayor parte, tienen el gusto del movimiento, de la aventura, de la crítica, de la discusión y del examen; todos querrán ser alguna cosa en el Estado, querrán participar de la confección de las leyes por temor de que repriman su amor y sus deseos; querrán nombrar los magistrados para estar seguros de la sincera ejecución de sus sendas voluntades; querrán someterlos á la censura, y rehusarán á la vez someterse ellos; querrán conservar el derecho de examinar y discutir, á fin de cambiar mañana lo que hoy hayan establecido. Serán desconfiados, tumultuosos, amigos de la palabrería, y, con frecuencia, inciertos en la acción. Pero, sobre todo, querrán establecer entre ellos la igualdad. La libertad es difícilmente conciliable con la desigualdad. En efecto, si los unos poseen privilegios á los cuales me esté absolutamente prohibido pretender, no soy libre, puesto que cierto desenvolvimiento natural y legítimo de mis facultades me está prohibido; si solo algunos hacen las leyes y tienen derecho á ciertos empleos, el que no pertenezca á ellos no es libre, pues ¿qué garantía tiene contra ellos? Puede ocurrir que, tras muchas pruebas sufridas, un pueblo acepte la desigualdad para garantizar la libertad; pero ésta es una de las transacciones que se pueden hacer entre todos los principios de gobierno, y nosotros los examinamos aquí en toda su pureza y distinción. En este sentido es como decimos: el principio constitutivo de la democracia es el amor á la libertad y la igualdad.

Hay que distinguir el principio constitutivo y el principio conservador de un gobierno. El uno le hace sér, el otro le hace durar. ¿Cuáles son, pues, los principios conservadores de la monarquía y cuáles de la democracia? Comienzo por la democracia.

Aquí Montesquieu resulta admirable; y dígase lo que se quiera, creo que se debe considerar como un axioma de la ciencia política el gran principio de que la democracia reposa en la virtud. Efectivamente, cuando se le da la liber-

tad á un pueblo, hay que permitirle muchas acciones que no serían permitidas en otros gobiernos. Entre estas acciones serán unas malas y otras buenas; y se consuela uno de las malas, porque habrán de ser compensadas por las buenas. Pero si son todas malas ¡qué principio de desorden y corrupción se introduce en el Estado! Por ejemplo, se permitirá á todo el mundo expresar su pensamiento, en la esperanza de que los buenos pensamientos triunfarán de los malos y que la verdad se impondrá al error; pero si todo el mundo abusa del pensamiento, si los unos lo venden y los otros lo inmolan á sus pasiones, si no se sirven todos de la libertad dada, sino para insultar las leyes, á los magistrados y hombres virtuosos, etc., ¿no será semejante libertad anarquía y opresión? Y como nada violento puede durar, una república corrompida no dejará de perecer. No se puede negar, por otro lado, que la libertad introduce en los Estados la división; pero ésta es un bien cuando no es llevada al extremo. Mas en un Estado en el que á *la fuerza* se le concede poco, el solo contrapeso de la libertad es la virtud, así como el gran peligro para la democracia es el excesivo amor á la igualdad, porque si bien hay una igualdad natural y verdadera, hay otra que no es legítima: la de poner á la misma altura al hombre sabio que al ignorante, al vicioso que al hombre de bien. Si los hombres viciosos están en mayoría, se indignarán de la superioridad de los hombres inteligentes y distinguidos. De aquí las sospechas, el ostracismo, las persecuciones, todo lo que ha manchado á las democracias antiguas y modernas, y las ha puesto con frecuencia hasta por debajo del despotismo. Es necesario, pues, en el pueblo mucha virtud para reconocer, estimar y respetar la de los hombres mejores. Añádase que en las democracias es el pueblo quien hace las leyes y quien las obedece, y si las hace y no las obedece es como si no las hiciera, y si previendo su propia debilidad y su incompatibilidad con el adelanto, acomoda las leyes á su corrupción un gobierno de tal índole ¿qué será? En fin, por donde quiera que

sea la democracia examinada, se verá que no es, no vive, no dura, sino gracias á la virtud. Todos los grandes políticos de la antigüedad así lo dijeron; Santo Tomás y Maquiavelo también lo han dicho; y es necesario que sea ello una gran verdad para que la admitan por igual genios tan diversos y que parten de principios tan diferentes.

Se puede afirmar de los publicistas de hoy lo que afirmaba Montesquieu de los de su tiempo, á saber: «Los políticos griegos que vivían dentro del gobierno popular no reconocían otra fuerza que pudiera sostener á éste más que la virtud. Los de hoy no nos hablan sino de manufacturas de comercio, de finanzas, de riquezas y hasta de lujo».

Se ha tenido razón para decir que Montesquieu estaba muy influido por los prejuicios de los antiguos, cuando ha hecho consistir la virtud democrática en el amor á la frugalidad y en el renunciamiento de sí mismos. Esto es exigir del individuo, á nombre del Estado, un sacrificio que la religión apenas logra alguna vez á nombre de Dios y de la eternidad. Pero si bien es verdad que las democracias modernas no pueden equipararse á las democracias antiguas, no han dejado de tener un mismo principio, es decir, la obediencia á las leyes, el respeto á los magistrados, el amor á la patria: el respeto á los derechos de los demás, en una palabra: la justicia. Es la justicia el verdadero principio de la democracia, bajo cualquiera forma que se presente; ella únicamente es la que hace posible la libertad, durable y deseable.

La democracia, pues, tendrá por principio constitutivo el amor á la libertad y á la igualdad, y por principio conservador, la virtud.

Pasemos á ocuparnos de la monarquía. Hemos dicho que el principio constitutivo de este gobierno es el amor al reposo; ¿cuál es el principio conservador? No hemos de resistirnos á reconocer que sea éste el honor; pero falta saber lo que entendemos por honor.

Hemos visto que en la descripción hecha por Montes-

quieu de este principio hay una gran confusión: en tanto es allí una especie de frívola vanidad, como el prejuicio estrecho de una casta ó de una corporación, ó la grandeza de alma, ó la fiereza de sentimientos. ¿Y en cuál de estos sentidos es el honor el principio conservador de las monarquías? Habrá que distinguir unos de otros estos importantes aspectos y no hacer un solo principio de tantos elementos contrarios. Esta especie de honor que se ha puesto en las antiguas monarquías en ser el doméstico de los reyes, no se parece apenas al del vizconde de Orte, el cual rehusa servir de verdugo á Carlos IX contra los hugonotes, ó el de Cri llón, que rehusa á Enrique III asesinar al duque de Guisa. En aquel primitivo sentido, el honor no es otra cosa que una parte de la veneración al príncipe, común en los Estados monárquicos y en los despóticos. En el segundo sentido, el honor no es sino una parte de la virtud misma, y en este segundo sentido es como el honor es propio del gobierno monárquico. Aun en el despotismo habrá también una cierta vanidad que buscará las distinciones, las preferencias, los favores del príncipe, y que hará que se quiera ocupar el lugar más cercano á su persona.

El honor monárquico será, pues, esta especie de fiereza que hace rehusar la obediencia al rey cuando manda acciones contrarias á la conciencia. Es éste, á lo que nos parece, el aspecto más característico del honor monárquico, porque confundirlo con la ambición ó con el amor á la gloria es quitarle toda fisonomía propia; pues que la ambición no es menos frecuente en el despotismo, ni el amor á la gloria en la república. El honor monárquico es el sentimiento de aquéllo que debemos al rey, templado por el sentimiento de lo que cada uno se debe á sí mismo. Este es, por consiguiente, un límite para el poder del príncipe, y se basa en el principio de que el príncipe ni lo puede todo ni debe quererlo todo. Es, pues, una parte del amor á la libertad llevada á un gobierno que no tiene su fundamento en este principio.

¿Cómo el amor á la libertad tiene su puesto en un gobierno monárquico? Puede ser esto de dos maneras. La monarquía sucede ordinariamente ya al despotismo, ya á la aristocracia. Lo primero sucede ya rara vez, lo segundo ha sido lo más frecuente en los tiempos modernos. La monarquía sucede al despotismo cuando éste llega á ver con claridad. La primera luz que penetra en el espíritu de los súbditos respecto al déspota, es que éste no lo puede todo, y que tiene cosas superiores á su poder. De aquí, el primer sentimiento del honor, y un primer límite puesto al poder de uno sólo. En el otro caso, el sentimiento del honor no es más que restos de la libertad aristocrática, que se defiende hasta el último extremo. Esto es fácil de apreciar en la historia de nuestra monarquía. El honor, más bien necesita de un grande del siglo xvi, que de un cortesano del siglo xviii. El honor en el siglo xvi exigía aún tener fuertes castillos y armas para defenderse del mismo rey; en el siglo xviii el honor no permite pasar de las antecámaras de los reyes y de los gabinetes de sus favoritos. Así es que, el honor monárquico no pasa de ser sino el signo de lo que resta ó de lo que se forma de aristocrático, en un país monárquico.

Un principio que se relaciona con el del honor en los estados monárquicos, y que los distingue también del despotismo, es el de la opinión. Hay una opinión en la monarquía. Es verdad que no es expresada libremente, como en las democracias y en las monarquías limitadas y representativas; pero existe, se tiene el sentimiento común de que el rey, por sagrado que sea su poder, se debe al bien de sus súbditos. Se juzgan sus actos, los de sus ministros. Aunque en derecho puede hacer cuanto quiera, con frecuencia se ve obligado á contar con esta opinión, aun siendo muda. Había en Francia una opinión pública, hasta bajo Richelieu y Luis XIV. Se aprobaba ó se vituperaba, en cierta medida. No digo que no pueda suceder lo mismo en el Estado despótico; pero ya es un signo de que el despotismo que sea se va transformando en monarquía. Niego que la opinión se vaya

debilitando en el Estado monárquico, sin que éste se vaya á la par transformando en despotismo.

El poder de la opinión en la monarquía es también una forma del amor á la libertad. Es la participación que la monarquía concede al espíritu público, al espíritu de examen y de crítica, que es lo que más quiere la libertad. Distingo el honor y la opinión. El primero es, sobre todo, un sentimiento aristocrático, el segundo es un principio democrático. El uno y el otro son respectivamente el signo de la participación que la nobleza y el pueblo tienen en el gobierno. No quiero decir que tal participación esté legalmente determinada, porque en este caso el gobierno sería una aristocracia, ó una democracia, ó una monarquía mixta; pero ellos influyen de algún modo directo en el Estado, y la importancia de su acción allí, se mide por la importancia del honor y la opinión.

Explicada la monarquía y referida al principio del honor, como quiere Montesquieu, á cuyo principio nosotros añadimos el de la opinión, será fácil de explicar el despotismo y su principio.

El despotismo es una forma abusiva de la monarquía; es la forma baja de gobierno, la última de todas, según Platón (1). En ella ó por débiles y amor excesivo al reposo ó por embrutecidos los ciudadanos lo abandonan todo al soberano, le dan una fuerza irresistible y no dejan para ellos sino la obediencia sin límites. Tal gobierno solo reposa sobre el temor, es el que imaginaba Hobbes como el mejor de los gobiernos; pero que es, en realidad, el más imperfecto, porque es contradictorio. En efecto, el hombre no puede sacrificar la libertad sino por el reposo; pero el reposo es imposible sin la seguridad y la seguridad es incompatible con el temor. De modo que, hablando hipotéticamente, un gobierno que no descansara sino sobre el temor extremo, destruiría, por el solo hecho

(1) Platon, *Rep.* l. IX ή μὲν ἀριστοκρατία ἀρίστη, ή δέ τύραννις κακίστη.

de habérselo sufrido, la seguridad y la paz. El despotismo, tal como lo describe Montesquieu, es, pues, un gobierno absurdo, es decir, contradictorio en sus términos.

Para que un gobierno fundado sobre el temor sea posible y durable, es necesario, evidentemente, que el temor no se extienda á todo ni se perpetúe. Es menester que todos no teman ni que teman por todo cuanto poseen, porque entonces ¿de qué les serviría no pertenecerse á sí mismos? Es necesario que, en general, hallen demasiada tranquilidad y paz en la vida privada, para no sentirse tentados del deseo de mezclarse en los negocios públicos. En una palabra, el temor no debe de ser sino para aquéllos que traten de resistir al Estado y no para aquéllos que satisfechos con los límites que se les hayan impuesto, no piden más que no ser molestados en estos límites. Pero si el temor se extiende á todas partes, aquéllo no es un gobierno, es un bandidaje. «*¿Quid sunt regna, dice San Agustín, remotâ justiciâ, nisi magna latrocinia?*» (1).

Aun en el despotismo, el temor no es el principio único de gobierno. Además no es permanentemente sentido. Se comienza á obedecer por temor y luego se obedece por hábito. Después de todo, sería un error suponer que haya poder que tienda absolutamente á hacerse temible: tenderá ante todo á hacer lo que le plazca; si lo consigue sin imponer temor, lo reservará para cuando le sea necesario. Esto es, en verdad, lo que hacen en la práctica los gobiernos despóticos. Los súbditos obedecen por hábito y olvidan que se hallan bajo un gobierno terrible. El estado de temor es harto violento para ser continuo. El hábito es, pues, un principio que temple la acción del temor.

Pero no consiste todo en ésto: los súbditos que nacen bajo un gobierno despótico, reciben de una vez impresiones muy vivas de este poder superior, invisible, que todo lo puede y que se halla rodado de todas las grandezas y

(1) S. Agust. *de Civit. Dei* l. IV, c. IV.

todo el brillo que puede la imaginación concebir, y él siente nacer entonces en sí una admiración ilimitada hacia tal poder. Pero lo mira desde abajo y está admirado y confundido de su altura y no solamente es temor lo que siente hacia él, sino también respeto. Aquéllos que estudian el despotismo desde fuera y bajo un gobierno mejor, pueden persuadirse de que tal poder no merece sino el desprecio; pero aquéllos que no conocen sino este gobierno y no desean otro, tienen para él el respeto natural que los hombres en general tienen para la autoridad de los superiores. De modo que el respeto está mezclado al temor en el ánimo de los súbditos de un príncipe despótico.

Otro sentimiento se mezcla todavía á éste para elevarlo, y es el sentimiento religioso. En las monarquías de Oriente, donde se hallan de ordinario los tipos más puros del despotismo, el monarca es un sér sagrado. Según Manú, el rey es una gran divinidad (1). De Oriente fué de donde vino á nosotros la doctrina del derecho divino, que no es más que una atenuación de la doctrina indiana. En general, en un gobierno despótico el monarca es el jefe de la religión, lo cual le da un mundo de grandeza. La religión, que es un principio de obediencia para los súbditos, es un límite de poder para los príncipes. Montesquieu mismo nos lo dice: «Es la religión lo que corrige un poco la constitución turca. Los súbditos que no están ligados á la grandeza del Estado por el honor, lo están por la fuerza y por la religión» (2). He aquí un nuevo principio que temple y modifica el del temor.

Acabaremos este análisis por el estudio de la aristocracia y de sus principios. En la aristocracia el pueblo es, respecto á la nobleza, como respecto á un monarca en la monarquía y la nobleza es, con respecto á sí misma, como el pueblo en la democracia. Así es que se puede afirmar que la aristo-

(1) *Leyes de Manú*, l. VII, 8.

(2) *Libr. V, c. XIV.*

cracia es una república, para la nobleza y una monarquía, para el pueblo. Participa, pues, de los principios de estos dos gobiernos. Como república se basa en el amor á la libertad y á la igualdad: que los nobles en las aristocracias tienen tanto horror al dominio de uno solo, como el pueblo en las democracias y deben temer por lo mismo la desigualdad. Porque la desigualdad en la aristocracia la aproxima al gobierno monárquico. Si algunas familias se sobreponen á las demás en el gobierno aristocrático, éste se convierte, *ipso facto*, en oligarquía, y si uno solo consigue apoderarse del primer mando y retenerlo, no se halla lejos la monarquía.

Reposando la aristocracia, como la democracia, sobre la libertad y la igualdad (de los nobles, al menos), necesita, como aquélla, de la virtud. Es necesario que los nobles amen al Estado más que á su propia grandeza; sin esto procurarán predominar unos sobre otros en el mando y será destruído el equilibrio. Es necesario que obedezcan á las leyes, sin lo cual perecerá la república por la anarquía. Es preciso que no se hagan indignos de sus preeminencias, por la bajeza y la corrupción. Condición es esta sin la cual el pueblo perderá todo temor, todo respeto y toda obediencia al gobierno. La virtud en la aristocracia tendrá otro carácter que en la democracia; tendrá más pompa y brillantez. La virtud democrática, que no corresponde sino á ciudadanos todos iguales, puede ser modesta y sencilla y puede consistir sólo en la sobriedad, la economía, el amor al trabajo; tal fué, por ejemplo, la virtud de la república holandesa; tal fué también la virtud de la república yanqui en sus primeros tiempos. La virtud aristocrática no es solamente una virtud de ciudadanos, sino de soberanos, y en algunos casos de monarcas; de aquí cierto sello de fiereza y elevación; y me parece que sólo esta especie de virtud merece llamarse honor, y que más bien es el principio de la aristocracia que el de la monarquía. Se halla también en la monarquía, pero por la misma razón que en la nobleza; cuanto más la nobleza es independiente del rey, más juega

el honor un papel importante; él es la resistencia moral de la aristocracia sometida á una monarquía incontestada.

Pero si la aristocracia es república por el lado de la nobleza, es monarquía por el de los súbditos. Desde este punto de vista descansará sobre los mismos principios que la monarquía y podrá, como ésta, tomar muchas formas. La aristocracia, como la monarquía, se apoya sobre el amor al reposo, y por esto hay menos agitación en las aristocracias que en las democracias. El pueblo allí no se mezcla en los negocios de Estado, vive apaciblemente dentro de los límites de los derechos que se le han dejado. De modo que un pueblo amigo del reposo y una nobleza amiga de la libertad; he aquí lo que es la aristocracia. Reposa también, como la monarquía, sobre un cierto temor del pueblo hacia los grandes; pero este mismo temor puede hallarse templado, como ya lo hemos visto, por todos los principios que señalan el tránsito del despotismo á la monarquía restringida. También pueden existir una oligarquía opresora, una aristocracia liberal y un número infinito de gobiernos intermedios. En este sentido es como se afirma que la *moderación* puede ser uno de los principios de esta forma de gobierno.

Nosotros no hemos tratado hasta aquí la teoría de Montesquieu más que como una teoría abstracta y científica, donde sólo se ha dejado conducir el autor por la curiosidad especulativa. Pero mirando más atenta y despaciosamente, no se puede por menos que ver allí cierta intención, determinado propósito y el reflejo del espíritu de los tiempos. Si Montesquieu concede en su libro tanto lugar al despotismo, si insiste con tanta amargura sobre los males que produce y con tanta complacencia sobre las diferencias de entre el despotismo y la monarquía, es sin duda porque cree ver en las transformaciones de la monarquía de Francia un descenso hacia el despotismo. La monarquía, tal como la describe, es la antigua monarquía francesa, la monarquía parlamentaria y aun feudal, rodeada de cor-

poraciones de Estado, fundada sobre una jerarquía de privilegios, de prerrogativas, de franquicias, de fueros particulares, que sustituyen á los derechos generales; una monarquía templada, en fin, basada sobre leyes fundamentales y sostenida por poderes intermedios subordinados y dependientes.

Tal era respecto al pasado el ideal de Montesquieu, y era en ello un parlamentario y un resto viviente de la teoría de la Fronda. Olvida los estados generales, y no dice ni una palabra de esta gran institución de la antigua monarquía; pero recomienda los privilegios de los señores, de los clérigos, de la nobleza y de las poblaciones (1). No es enemigo de los tribunales eclesiásticos (2) y, en fin, lo que constituye el sello más notable de su política: pide que haya en las monarquías *un depósito de leyes* (3). No dice en dónde se debè establecer tal depósito, pero lo deja adivinar cuando dice: «El consejo del príncipe no es un depósito conveniente». Sin embargo, la ignorancia de la nobleza y su desprecio por el gobierno civil exigen que haya «*un cuerpo que haga sin cesar salir las leyes de entre el polvo*». Este cuerpo es evidentemente el parlamento. Pues Montesquieu dice que el depósito de las leyes no puede estar sino en los *cuerpos políticos*. Los parlamentos eran, pues, para él, cuerpos políticos. Esta misma era la doctrina de la Fronda.

No es más difícil de comprender por qué Montesquieu hace tan numerosas alusiones á la nivelación graduada é incesante realizada por la antigua monarquía, hasta llegar á perecer por lo mismo. Este autor vió con profunda sagacidad las infalibles consecuencias de semejante proceder. «Destruid, dice, las prerrogativas en una monarquía y tendréis pronto allí ó un Estado popular ó un Estado despótico». Esto es lo que pasó en Francia; pero el Estado des-

(1) L. II, c. x.

(2) Idem, id.

(3) Idem, id.

pótico ha atraído el Estado popular. Cuando veo que dice de los ingleses, que si destruyeran sus corporaciones intermedias serían, en medio de su libertad, el pueblo más esclavo de la tierra, me es imposible dejar de ver en esto una alusión al gobierno francés. Y cuando esto resulta más perspicuo es cuando Montesquieu añade: «M. Law fué uno de los más grandes promotores del despotismo en Europa». El despotismo se introducía, pues, en Europa. «Él quiere borrar las líneas intermedias, continúa diciendo aquel autor, y anular los cuerpos políticos». ¿No era también esto mismo lo que los reyes deseaban? ¿No era esta la causa del odio de San Simón contra Luis XIV? ¿No era este el principio de las reformas políticas que se imaginara el reducido círculo del duque de Beauvilliers, de Fénelon y del duque de Borgoña? ¿Qué querían estos reformadores sino una restauración de la monarquía aristocrática que de día en día desaparecía visiblemente ante el avance de la monarquía pura? Montesquieu, cuando atribuía semejante designio á Law, ¿podía dejar de ver que la realeza lo había ya en parte realizado? El modo que tiene de hablar del cardenal de Richelieu indica muy claramente que considera á la monarquía francesa alterada en su esencia. Él dice: «El cardenal de Richelieu quiere que se eviten en las monarquías las espinas de las campañas que puedan crear dificultades, sobre todo. *Si este hombre no hubiera tenido el despotismo en el corazón, lo hubiera tenido en la cabeza*». Pero lo que Richelieu quiso, ¿no era lo mismo que Luis XIV quería? ¿Y no fué lo mismo lo que pasó en tiempo de Luis XV? En otro pasaje dice Montesquieu que el cardenal «ha envilecido los órdenes del Estado» (1). Pero no dice que los restableciera después; y una monarquía en donde los órdenes del Estado son envilecidos, declina hacia el despotismo. La monarquía francesa declinaba, pues, hacia la forma despótica. Reparad que Montesquieu nada dice

(1) L. V, c. XI.

de Luis XIV. Este silencio sobre tan largo reinado, que había él juzgado con cierta severidad en sus *Cartas persas*, ¿no es una señal de la existencia de un pensamiento en la conciencia del autor, que no se muestra claramente, pero que se deja adivinar? ¿No es tal pintura una descripción amarga de la monarquía francesa? (1). «Las monarquías se corrompen cuando han quitado poco á poco las prerrogativas de los cuerpos del Estado y los privilegios de las poblaciones... «Lo que perdió los destinos de Tsin y de Souï, dice un historiador chino..., fué que estos príncipes quisieron gobernar de pronto por sí mismos». ¿Á qué vienen aquí los nombres de Tsin y de Souï, si no es en substitución de otros nombres que no se quiere pronunciar? «La monarquía se pierde cuando el príncipe, atrayéndolo todo únicamente á sí, reduce el Estado á su capital, la capital á su corte y la corte á su sola persona». ¿No es ésta una alusión directa y aplastante? Versailles ¿no había venido á ser toda la Francia y el rey todo el Estado? «La monarquía se corrompe cuando el honor ha sido puesto en contradicción con los honores y se puede ser á la vez cubiertos de infamia y de dignidades». ¿Se podrán leer estas líneas sin recordar al cardenal Dubois?

Montesquieu nos descubre su secreto en las líneas siguientes: «El inconveniente, dice, no está en que el Estado pase de un gobierno moderado á otro moderado..... sino en que caiga de un gobierno moderado en el despotismo» (2). Y si aun se puede creer que esto no es más que una proposición general y sin aplicación, el pasaje siguiente nos desengañará de una manera decisiva: «La mayor parte de los pueblos de Europa están todavía gobernados por las costumbres; pero si por *un extenso abuso de poder*; si por una gran conquista el despotismo se estableciera en ciertos puntos, no habrá costumbres ni climas que valgan, y en esta

(1) L. VIII, c. VI.

(2) L. VIII, c. VIII.

antigua parte del mundo la naturaleza humana sufriría, al menos por algún tiempo, los insultos que le hicieran en las otras» (1).

Tal es, pues, el verdadero sentido de la teoría de Montesquieu sobre el despotismo, que comprende una gran parte del libro en que nos ocupamos de aquel autor. Es una especie de espantajo que presenta á los gobiernos moderados, á los gobiernos que, sostenidos en adelante por las instituciones, las leyes y los cuerpos independientes, habían dejado poco á poco (y hasta habían hecho desaparecer inconvenientes), que fuera cayendo la monarquía en el despotismo. Si ahora, en frente de este espantajo, que Montesquieu hacía pesar como una amenaza sobre los gobiernos degenerados, contemplais el admirable cuadro del gobierno libre que aquel autor presenta habiendo puesto en su descripción todas las fuerzas de su análisis y de su genio, la intención política del *Espíritu de las leyes* ¿puede permanecer en la obscuridad? Muestra con exceso, se puede afirmar, que el despotismo es el más bárbaro de los gobiernos; insinúa que la monarquía se inclina siempre al despotismo; desmonta y descompone con amor un sistema de gobierno libre, del cual todos los elementos existen, al menos así lo cree él, en el país mismo donde escribe. En fin, después de haber estudiado la distribución de los poderes ya en Inglaterra, ya en Roma, añade: «Yo querría poder hallar en todos los gobiernos moderados que conocemos, el modo como en cada uno de ellos están distribuidos los tres poderes, y calcular por esto los grados de libertad de que cada uno puede gozar. Pero no es siempre necesario desenvolver los asuntos de tal modo que no se le deje nada que hacer al lector; no se trata de hacer leer, *sino de hacer pensar*» (2).

Examinemos, pues, la teoría de la constitución de Ingla-

(1) L. VIII, c. VIII.

(2) L. XI, c. XX.

terra, que maravilló á los hombres del siglo XVIII y que tanto influyó sobre los destinos políticos de nuestro país.

Las ideas filosóficas de que parte Montesquieu son harto indeterminadas. He aquí su definición de la libertad: «La libertad, dice, consiste en poder hacer lo que se debe querer y no ser obligado á hacer aquéllo que no se deba querer» (1); pero concluye así: «La libertad es el derecho de hacer todo lo que permiten las leyes», lo cual es restringir mucho el sentido de la palabra libertad. Es verdad que no se es libre si no se puede hacer lo que las leyes permiten ó se es forzado á hacer lo que ellas no mandan; es verdad también que es una falsa libertad poder hacer lo que prohíben las leyes, porque si todos pueden hacer lo mismo, esto es la anarquía; si uno solo, es la arbitrariedad. Pero no se puede sostener que solamente en obedecer á la ley consista la libertad, porque puede ser la ley tiránica. Es muy verdad también que la libertad consiste «en poder hacer lo que se debe querer», pero la ley puede precisamente prohibirme aquéllo que yo deba querer. Yo puedo, por ejemplo, querer honrar á Dios según mi conciencia; si la ley me ordena honrarle según la conciencia del príncipe ¿soy acaso libre? Yo sostengo que es un gobierno arbitrario el que no juzga según las leyes, pero un gobierno en el cual no se obedeciera más que á la ley, no sería un gobierno libre, porque hay que ver por qué y cómo se ha hecho la ley. El error de Montesquieu proviene de que él, como casi todos los publicistas de su tiempo, hacía derivar el derecho de la ley, en lugar de hacer derivar la ley del derecho.

La libertad civil, en su verdadero sentido, es el derecho que tenemos de usar de nuestras facultades como creamos deber hacerlo y en tanto que con ello no se atente al derecho de los otros hombres, con reserva, por supuesto, de los sacrificios necesarios á la seguridad común. La libertad política es la garantía ó el conjunto de garantías por las cua-

(1) L. VI, c. III.

les cada individuo y el pueblo en masa, tienen asegurado, hasta donde es posible, que la libertad natural se halle bajo la salvaguardia de las leyes del Estado.

Sentadas estas definiciones, veamos ahora lo que es para Montesquieu una constitución libre. Una constitución es libre cuando nadie puede abusar del poder. Mas para esto es necesario que el poder no sea ilimitado, porque todo hombre que tiene poder está inclinado á abusar del mismo. Así, pues, en una constitución libre *el poder contiene al poder*. Tal es el principio del equilibrio y de la ponderación de los poderes, que después de Montesquieu ha sido con frecuencia cuestión debatida en la política.

Mas para que el poder contenga al poder, hay necesidad de que existan varios poderes en el Estado. De aquí la teoría de los tres poderes (1).

Aristóteles, antes que nadie, distinguió tres funciones en la sociedad, y de aquí provino la célebre división de los tres poderes ó potencias, que Locke reprodujo y después Montesquieu: el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder de juzgar. Montesquieu, pues, no ha creado esta teoría. Lo que le corresponde á él sólo es haber mostrado en la división de poderes la verdadera garantía, y en su distribución la verdadera medida de la libertad. Tal es el principio que ha descubierto examinando la constitución de Inglaterra, principio ignorado de todos antes de él, y que desde entonces figura en la ciencia política.

Si el que ejecuta las leyes en un Estado las hace también, no hay libertad, porque puede hacer leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente. Que si el poder ejecutivo quiere apoderarse de los bienes ó de una parte de los bienes pertenecientes á los súbditos, declarará por la ley, que tales bienes le pertenecen, y mediante la fuerza, de la cual dispone para la ejecución, se apoderará de ellos. La ley puede arrebatar así á los ciudadanos su libertad y hasta su vida,

(1) . L. XI, c. IV.

y todo esto en virtud de la constitución, á menos que el respeto á las leyes fundamentales, las costumbres y la prudencia del jefe no se opongan, y entonces el ciudadano puede ser libre de hecho, pero la constitución no garantiza su libertad. Y no es menos evidente que si se concede al poder legislativo la fuerza de la ejecución, este poder, siendo elegido por el pueblo, sería el pueblo mismo. El pueblo, mediante corporación, podría amenazar por sus leyes y por su fuerza la seguridad de cada uno, y en un Estado así la multitud es poderosa; pero nadie se hallará tranquilo, porque no se puede asegurar nunca no hallarse al momento entre el número de los amenazados por el pueblo. La seguridad del ciudadano solo se hallará garantida por la separación de dos poderes. El legislativo se opone al ejecutivo y le traza su círculo de acción, y á su vez el poder ejecutivo impide, por su veto, las empresas despóticas del legislativo; es decir, el poder contiene al poder, que es el secreto de las constituciones libres.

Pero el mayor peligro de la libertad sería que el poder de juzgar se hallase unido á uno de los otros dos, y sobre todo, si estuviese unido á los dos. En este caso «el magistrado tiene, como ejecutor de las leyes, el poder que se le da como legislador, y puede arruinar al Estado por sus voluntades generales, y como tiene además el poder de juzgar, puede destruir á cada ciudadano por su voluntad particular». Resulta de aquí que la justicia, esta potencia tan sagrada entre los hombres, ha de confiarse á una magistratura independiente sacada de las corporaciones mismas de los ciudadanos, confundiendo con ellos, y que no teniendo ningún interés en el poder, no lo tiene tampoco en contra de la iniquidad.

El poder legislativo debe de ser ó el pueblo ó una emanación del pueblo, porque «en un Estado libre, todo hombre que tiene conciencia de poseer un alma libre, debe de ser gobernado por sí mismo» (1). Si no es gobernado por sí

(1) L. XI, c. VI.

mismo, debe de serlo por sus representantes, y, por consiguiente, elegirlos. «Todos los ciudadanos, dice Montesquieu, deben dar su voto para elegir los representantes, excepto aquéllos que se hallan en un estado de inferioridad que se les repute como de no tener voluntad propia».

Enfrente del poder legislativo está el ejecutivo, que debe tener, para contener las empresas injustas del legislativo, una cierta participación en este poder; no una participación directa y positiva, sino indirecta y negativa; no la facultad de estatuir, lo cual confundiría las atribuciones de estos poderes, sino la facultad de impedir. Distinción es esta que produjo muchas revueltas al comienzo de nuestra revolución. El poder ejecutivo debe de ser libre en su acción, en lo cual consiste la esencia de la ejecución; pero sus actos están sometidos á la apreciación del poder legislativo, porque hacer actos contrarios á las leyes es, por decirlo así, formar leyes; es, pues, una usurpación de la autoridad legislativa, y ésta es, para este caso, juez. La persona en cuyas manos se halla el poder legislativo, debe de ser una, á fin de favorecer la prontitud de las empresas y además debe hallarse atenta siempre á lo que pasa fuera, porque si el legislador pudiera juzgarla y anularla, sería todopoderoso, y no teniendo límites no habría libertad. Pero como la sanción es siempre necesaria, inevitable, los agentes del poder irresponsable, son responsables á su vez. Un poder, uno é irresponsable es una monarquía. El poder ejecutivo debe, pues, hallarse entre las manos de un monarca.

Entre el poder ejecutivo ó el rey, y el poder legislativo ó el pueblo, poderes contrarios que se observan y se amenazan continuamente, hay un poder medio que les une y les modera. Este poder se compone de aquéllos que, gozando de privilegios en el Estado, privilegios de los cuales Montesquieu, á la verdad, no nos da explicación alguna, deben tener medios de conservarlos y de impedir que se los atente. «La parte que tengan en la legislación, debe de ser proporcionada á las ventajas que tengan en el Estado, y

tendrán el derecho de contener las empresas del pueblo, que á su vez lo tiene de contener las empresas de ellos». Deberán así participar del poder legislativo y formar un cuerpo intermedio interesado, de una parte contra el rey y en favor de la libertad, y de otra, contra el pueblo y en defensa de las prerrogativas del monarca, y asegurar la estabilidad de dos principios elementales de la constitución.

Montesquieu resume de esta manera su sabio mecanismo: «El cuerpo legislativo está compuesto de dos partes encadenadas entre sí por su facultad de limitarse mutuamente. Las dos estarán relacionadas por lo mismo con el poder ejecutivo, que á su vez lo estará con el legislativo». Montesquieu prevee la objeción que se le puede hacer á este bello sistema y dice: «Estos tres poderes deberán formar un reposo y una inacción, pero como por el movimiento necesario de las cosas serán obligados á marchar, tendrán necesidad de marchar de concierto». ¡Respuesta especiosa dada contra una especiosa objeción!

Tal es la célebre teoría de la constitución de Inglaterra, sobre la cual vamos á hacer algunas reflexiones. Hay que guardarse aquí de caer en confusión, cosa fácil en este caso. Hay tres formas de gobierno y hay tres especies de poderes en el gobierno, lo que son cosas muy diferentes. El gobierno es republicano, ó aristocrático, ó monárquico, según que el pueblo ó la nobleza ó el rey gobiernan. Cada uno de estos gobiernos es bueno ó malo; se puede preferir el uno al otro y preferir á cualquiera de ellos la combinación de los tres. Esta última idea se halla en germen ya en Aristóteles, Cicerón la desarrolló después de Polivio, y Maquiavelo después de Cicerón. Nosotros volvemos á hallarla aquí en el análisis del gobierno inglés, pero no es la idea fundamental de la teoría, viene al caso en secundario lugar. La base de la teoría de Montesquieu no es la distinción de gobiernos, sino la distinción de poderes; no es la combinación de las tres formas de gobierno, sino la separación de los tres poderes. Los tres poderes reunidos constituyen el des-

potismo, separados constituyen la libertad. La constitución de Inglaterra está fundada sobre la separación de los poderes, constituye una constitución libre.

No hay, pues, que confundir la teoría de la separación de poderes con la teoría de gobiernos mixtos, porque puede haber separación de poderes en una forma simple de gobierno, como en los Estados Unidos, y puede hacerse que se confundan los poderes en un gobierno mixto, como sucedía en la antigua Roma, donde el Senado participaba á la vez de la ejecución y del poder legislativo, y donde también el pueblo tenía el poder de hacer las leyes y el de juzgar.

Lo que me parece incontestable en la teoría de Montesquieu, es el principio de la separación de poderes. Que el poder judicial debe de ser necesariamente independiente, es lo que desde luego salta á los ojos de todo el mundo. No es posible decir nada más enérgico que estas palabras: «Si el poder de juzgar estuviese unido al legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, porque el juez sería legislador; y si aquél estuviese unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor». Es, pues, un primer principio de gobierno moderado dejar el poder judicial absolutamente independiente del poder soberano. ¿Pero hay necesidad de que el poder ejecutivo esté separado del legislativo? La hay sin duda, porque si quien tiene la fuerza á su disposición hace las leyes, ¿quién podrá impedir que las haga tiránicas y opresoras? Si fuera el poder legislativo el que se hallase en posesión de la fuerza, sería lo mismo el resultado.

Pero dicen los partidarios de la democracia extrema, que el pueblo, á título de soberano, debe poseer á la vez el poder legislativo y el ejecutivo, y que es imposible que abuse de ellos porque está compuesto de todos los ciudadanos, y nadie es injusto para sí mismo. A esto respondo, que el pueblo puede ser consigo injusto y opresor, que puede hacer leyes tiránicas contra la minoridad, contra los ricos, contra los ciudadanos distinguidos, contra tal ó cual culto

que le desagrada. No es, pues, una garantía satisfactoria de libertad el poder absoluto del pueblo. No hay que confundir el poder del pueblo con la libertad del pueblo», dice Montesquieu, y nada es más sensato. Admitido que el pueblo, á título de legislador, hace leyes injustas, no es posible dejar de admitir que las mismas razones que se dan contra la reunión de los dos poderes en la monarquía militase contra la reunión de ellos en las manos del pueblo.

No quiero decir que el poder ejecutivo no deba emanar del pueblo, pero sí sostengo que el pueblo no debe de ser el que por sí mismo y directamente ejerza tal poder. Es necesario tener bien presente que el pueblo no hace la ley directamente en los Estados modernos, sino mediante asambleas especiales. Si ponéis el poder ejecutivo en manos de una asamblea que impida que cambie en oligarquía y que se prolongue indefinidamente ¿cómo sería posible otro *Parlamento largo* como aquél de Inglaterra? Añadid aún que la asamblea no puede ejercer directamente el poder ejecutivo: lo hace mediante comités. Pero éstos vienen á ser los verdaderos soberanos. Ellos dictan las leyes á la asamblea, que no es más que su instrumento, y esto también es una oligarquía. Yo no he de aquilatar ahora cómo en las democracias deba de ser constituído el poder ejecutivo para poder estar separado del legislativo y ser respecto á él independiente sin serle superior, pero es cierto que, hasta en este caso, se necesita separar los dos poderes. Es una objeción puesta con frecuencia contra la separación de poderes aquélla que ya hemos visto sostenida por Hobbes: ó los tres poderes del Estado marchan de acuerdo ó están en disenso; si marchan de acuerdo forman una unidad, su acción es soberana y absoluta y pueden abusar del poder lo mismo que un monarca ó como el pueblo mismo puede hacerlo. Suponed, para el caso, un país protestante y libre, tal como Inglaterra ó como Suecia; ¿no puede suceder que el rey, las cámaras, los tribunales, todos los cuerpos públicos estén de acuerdo para oprimir á los católicos? ¿Dónde se

halla entonces la garantía de la libertad? Si por el contrario se supone á los poderes en disentimiento: no habrá acción: los impulsos violentos generarán la ejecución, la odiosidad recíproca de los poderes las impedirá ponerse de acuerdo para hacer el bien, y esto será la inmovilidad ó la anarquía.

Respondo á esta objeción que no hay principio alguno político que capaz para evitar todos los abusos que puedan nacer de las constituciones humanas. El principio de la separación de poderes ni tiene esta importancia ni esta eficacia. Impide ciertos abusos, pero no todos; ciertas opresiones, pero no todas. Por ejemplo, hace imposible el despotismo del poder ejecutivo mediante el interés contrario del poder legislativo, y el despotismo de éste por el interés contrario de aquél y, en fin, el despotismo del poder judicial por la separación de éste respecto á los otros dos poderes; pero si se armonizan los tres poderes para ejercer un mismo despotismo, entonces la separación de estos no es garantía contra el abuso. Pero asegúrese que aun en este caso no será sino un pequeño número de intereses el que resultará, lesionado, porque (á menos que no se corrompa la constitución) es imposible que la gran mayoría de los intereses más generales no esté representada en la reunión de los tres poderes. De modo que la opresión no puede ser sino limitada y sobre ciertos puntos muy circunscrita. Y, aparte lo dicho, en un país constituido de esta manera, siempre hay fuera de los poderes públicos un poder moral invisible que tiende incesantemente á transformarse, bajo la influencia de la libertad de examen: tal es la opinión. La opinión expresada por la prensa, he aquí la última garantía de la libertad, cuando ni la misma constitución la ofrece.

Pero tomemos la hipótesis contraria, aquella en que los poderes desconfían unos de otros y se vigilan mutuamente no consiguiendo llegar á entenderse; de aquí los conflictos, los ímpetus y las dilaciones en el despacho de los negocios y, en fin, las crisis políticas que quitan toda seguridad

á los espíritus, á los intereses y á las personas. Aún respondo á esta objeción que ninguna máquina política puede remediarlo todo, suplir por todo, prevenirlo todo ni impedir todos los males. Un gobierno es imposible que viva sino por la buena voluntad y el amor de aquéllos que lo sostienen. Suponed que esta buena voluntad faltara y que los cuerpos políticos ponen su interés por encima del amor del país, y es evidente que la menor discusión degeneraría en reyerta, y el Estado se hallaría de continuo amenazado de perecer por la guerra civil. Pero no conozco ningún principio de gobierno que no de su lugar al amor del país. Suponed, por el contrario (y es lo que ya hace falta suponer), que los diversos poderes públicos aman demasiado al país para no sacrificarle su ambición y su orgullo, las resistencias serán un retardo en los negocios; mas no la disolución de la máquina. Pero decir que las resistencias forman un retardo en los negocios, no es una objeción opuesta al sistema, porque aquél es precisamente lo que se ha querido obtener. El retardo en los negocios humanos no es un mal, sino un bien (1): porque es la reflexión, la sangre fría, el examen, y, por consiguiente, muchas garantías para el acierto y contra la equivocación. Además la resistencia, que irrita, es verdad, cuando es llevada hasta el extremo, aquieta y contiene cuando ella misma sabe contenerse á tiempo. Hay, pues, en la mencionada lucha de poderes un medio de esclarecimiento para ellos y un límite á sus recíprocas oposiciones.

La separación de poderes, en nuestra opinión, es condición indispensable de los gobiernos libres; pero es necesario en teoría atenerse á este principio general sin que se entre á detallar la manera como háyan de ser divididos y distribuidos: porque se pueden hacer muy diferentes combinaciones que dependerán de las circunstancias y del estado

(1) Dicho sea esto bajo la más exclusiva responsabilidad del autor. — (N. de los T.)

actual de los espíritus. Pero no basta separar los poderes, hay necesidad de armonizarlos y no es bastante tampoco tener garantías para la libertad, es necesario tener medios para la acción. Porque no se forman los gobiernos para examinar las cuestiones solamente, sino que también para solucionarlas. La independencia misma de los poderes, además, exige que tengan los unos cierta participación en la acción de los otros. Si el poder legislativo no influye nada sobre el ejecutivo, éste hará con frecuencia vano al otro; si el ejecutivo no puede hacer cosa alguna sobre el legislativo, éste se apoderará de aquél. Véase cuáles son las aplicaciones prácticas del problema, yo no quiero insistir sino sobre el principio.

Pero consideremos la teoría de Montesquieu bajo otro aspecto que ha sido confundido con éste muchas veces. Hagamos resaltar que cuando habla Montesquieu de tres poderes, alude siempre al legislativo, al ejecutivo y al judicial. Pero como él dice que «de estos tres poderes, el de juzgar es, bajo cierto respeto, nulo», no restan más que dos: el ejecutivo y el legislativo. Según Montesquieu, el poder ejecutivo, para ser fuerte, necesita estar entre las manos de un monarca. De otra parte, para que el poder legislativo defienda la seguridad y libertad de todos, es necesario que se halle compuesto por todos ó elegido por todos (1), es decir, por el pueblo. He aquí, pues, al pueblo y al monarca en presencia uno de otro. Esta oposición exige un mediador, garantía común y límite de los derechos y los poderes del pueblo y el rey. Este mediador es la nobleza. He aquí tres nuevos poderes: el rey, la nobleza y el pueblo, y hay que distinguir estos tres poderes de los que ya hemos mencionado. Hay una confusión de términos, que es necesario aclarar, cuando se habla de los tres poderes. ¿Qué se en-

(1) Como habrá ya observado el lector, suele confundir M. Paul Janet los poderes políticos con los órganos mediante los cuales se realizan.—(N. de los T.)

tiende por poder? ¿Se toma esta voz en el primer sentido ó en el segundo? En el primer sentido hay tres poderes, hasta en una república, cuando están convenientemente separados; así, la separación de los poderes es lo mismo el principio de la constitución americana que de la inglesa. En el segundo sentido no hay tres poderes sino en la monarquía mixta; es decir, una forma particular de gobierno. Me parece que no se ha señalado bien la diferencia de las dos teorías que Montesquieu ha fundido en una, con mucha habilidad, pero que son esencialmente distintas. Hemos examinado la primera de estas dos teorías, examinemos ahora la segunda.

Se ha dicho que los más elevados espíritus han sido partidarios de esta forma de gobierno, compuesta de las tres formas elementales: monarquía, aristocracia y democracia. Esto es verdad, pero con algunas restricciones. Platón, por ejemplo, dice que es necesario reunir la autoridad y la libertad y formar una constitución media con las dos constituciones madres; pero no habla sino de la monarquía y la democracia, y no dice nada de la aristocracia. Aristóteles admira este equilibrio en Esparta y Cartago; es cierto, pero cuando él escoge una determinada forma de gobierno, hace caso omiso de las mixtas, y su república es una democracia con esclavitud. Polivio reprodujo este mismo pensamiento, y lo aplicó felizmente para conocer y explicarse la constitución romana. Pero en Roma, como hemos observado ya, faltaba completamente el poder monárquico, pues que es un error tener como poder monárquico al poder anual y dividido de los cónsules. De Polivio pasó esta teoría á Cicerón, el cual no la cambió en nada. Tácito la ha tratado de pasada en sus anales. Santo Tomás, sin comprenderla bien, la reprodujo. Maquiavelo la tomó de Polivio y Cicerón, pero esto no es en él más que una reminiscencia sin importancia; sus aficiones y toda su alma son para los gobiernos simples: monarquía y democracia.

Esta teoría era en el siglo xvi un verdadero lugar común

de la política. Erasmo era demasiado ciceroniano para no adoptarla. Bellarmino la tomó de Santo Tomás, y le parece ver una admirable aplicación de la misma en la Iglesia católica. Los demócratas protestantes, cuando daban fin á sus ataques revolucionarios, para proponer soluciones conciliadoras, recurren á este lugar común. Bodín lo combate y dice que es necesario mezclar los principios y no las formas de gobierno. Esta doctrina, en fin, había perdido su sentido por completo cuando Montesquieu la rejuveneció y le dió una vida y una fuerza inesperadas, asociándola al principio nuevo de la separación de poderes, de tal manera que hace creer que éste principio forma un solo cuerpo con ella.

¿Qué deducir de esta ojeada histórica de la cuestión? Que todos los espíritus elevados habían comprendido la necesidad del gobierno templado; pero que antes de Montesquieu ninguno había indicado con tanta precisión la unión de la herencia monárquica, del privilegio aristocrático y el derecho popular, como la combinación más necesaria á la libertad. Pero aquí está la cuestión. Admito que el gobierno debe de ser templado y ponderado, porque este principio es el principio mismo de la separación de poderes; pero la templanza y ponderación, ¿han de revestir una determinada forma, han de ser de una medida determinada? Y si el gobierno, ya monárquico, ya aristocrático, falta en la combinación, ¿se ha de seguir que no pueda por eso ser libre?

Creo que la teoría de Montesquieu, tomada al pie de la letra, conduce á esta alternativa: ó cambiar el verdadero sentido de las palabras y llamar monarquía y aristocracia á lo que no es ni lo uno ni lo otro, ó pretender que la libertad no puede existir sino en cierta situación social, que acaso no se hallará más que una sola vez en la historia.

En efecto, juzgados á la luz de esta teoría el gobierno romano y el de los Estados Unidos, hay que llamar monarquías al consulado y á la presidencia, y el consulado no se asemeja á la monarquía, y la presidencia, que se le parece

algo más, no es sino una imagen muy lejana y débil de la realeza. Es evidente que la herencia ó al menos el poder vitalicio, constituye el carácter esencial de la realeza. Estos, son por tanto allá grandes ejemplos de gobiernos libres y templados. De igual manera se hallará cierta imagen de la aristocracia, en el Senado de los Estados Unidos; pero así se parece á la nobleza, semejante aristocracia, como la presidencia á la realeza; es decir, que no se parecen. Es el privilegio el verdadero carácter político de la aristocracia. Una aristocracia que no tiene privilegios, que no se basa sino en la superioridad del mérito, de la sabiduría y la experiencia, no es tal aristocracia, es simplemente una verdadera democracia.

Es verdad que el carácter del gobierno inglés da fundamento á la teoría de Montesquieu, pero ¿se puede reproducir á voluntad este gobierno? ¿Hay en toda ocasión en un país cualquiera alguna familia bastante histórica y popular para formar una monarquía? ¿Habrán los elementos suficientes para el caso de una aristocracia verdadera? ¿Y es necesario crear artificialmente tales elementos si en la realidad no existen? Una creación artificial de fuerzas políticas, ¿puede lograrse? ¿Es imposible suplir tales fuerzas si no se las puede crear? ¿Está condenado un país á no ser libre, porque tales condiciones particulares no se hallen en él?

Vamos aún más lejos. ¿Cuál es el fondo de la constitución inglesa? Es la aristocracia, una aristocracia que consiente ser gobernada por un rey y vive atenta á las necesidades del pueblo. Gran aristocracia, sin duda; pero he aquí la cuestión: ¿Es absolutamente necesaria la nobleza en un pueblo libre? ¿No puede adquirirse la libertad política sino por la igualdad social? Esto es difícil de creer. Si la razón le hace al hombre reconocer y proclamar la libertad política, también le hará decidir la igualdad civil. Sería extraño que el privilegio fuera un principio de libertad y la igualdad de derechos, un principio de servidumbre.

Si se reconoce, lo que nos parece incontestable, que la

sociedad civilizada marcha siempre hacia la abolición de los privilegios y que no se deja de trabajar por el mantenimiento de la igualdad ante la ley, habrá ocasión de poner la cuestión más allá de donde la puso Montesquieu, porque éste mira como indispensable á los gobiernos libres un elemento que va sin cesar aminorándose. Resultaría que la libertad misma debería hacerse cada vez más difícil y, al fin, imposible, á medida que la igualdad se aumentaría.

Estas son las cuestiones que Montesquieu no ha resuelto, y que parecen no haberlo sido hasta hoy.

Aunque las teorías políticas sean la parte más célebre y más importante del *Espíritu de las leyes*, sería hacer á dicho autor una gran injusticia no reconocerle los grandes servicios que ha prestado á la causa de la humanidad, las reformas que ha provocado, los abusos que ha combatido. En este punto, que parece constituir el de honor de su tiempo, Montesquieu no cede á nadie, ni al mismo Voltaire. Se puede hasta decir, con fundamento, que él adelantó esta cuestión; ya en las *Cartas persas* demanda que se dulcifiquen las penas, y pide la tolerancia religiosa, y desenvuelve las mismas ideas en el *Espíritu de las leyes*.

En primer lugar, en nombre de sus principios y de la experiencia, protesta contra la barbarie de las penas (1). «La severidad, dice (y entiende por tal la severidad extrema), conviene más al gobierno despótico, que procede mediante el terror, que al monárquico y al republicano, que proceden mediante el honor y la virtud». En estos gobiernos es evidente que la vergüenza debe de ser más poderosa que la pena, y si la vergüenza es impotente, la pena también lo es. En los buenos gobiernos es mejor prevenir que castigar, y cuando se castigue debe emplearse cierta dulzura, en armonía con el carácter de los principios de estos gobiernos. La severidad de las penas es contraria á la libertad, y con la libertad las penas se suavizan. Las pe-

(1) L. VI, c. IX y c. XII.

nas crueles son inútiles, porque la imaginación se habitúa á ellas. Además, en los Estados moderados, la pena de la vida, simplemente aplicada, es más cruel que en los Estados despóticos los más atroces suplicios. Á fuerza de aumentar la severidad de las penas se pierde la autoridad de los gobiernos, y ante ellas los hombres van haciéndose indiferentes, y en muchos casos aseguran la impunidad de los delitos. La dureza en las leyes es un mal mayor que aquéllos que mediante ella se quieren castigar, porque corrompe el principio mismo fundamental del Estado. El mal parcial puede ser curado; el que se halla en la raíz es incurable. Montesquieu, en estos bellos capítulos sobre la dulzura de las penas, se guarda bien de atacar las leyes de su patria, porque no tiene, como él dice, el espíritu desaprobador; pero es evidente que, asociando la idea de la crueldad en las penas á la idea de los gobiernos despóticos, invitaba á los gobiernos moderados á hacer desaparecer la barbarie de sus códigos. No consagra más que algunas líneas á la tortura, pero dicen mucho. Por un giro particular de su genio penetra en el fondo de las cosas, cuando sólo parece haberse propuesto tratarlas superficialmente. «Vemos hoy, dice, á las naciones civilizadas arrojarla (la tortura) sin inconveniente. No es necesaria por su naturaleza..... Yo diría que puede convenir á los gobiernos despóticos, en los cuales todo cuanto inspira temor entra mejor á formar entre los principios de gobierno; diría que como los esclavos entre los griegos y los romanos... Pero escucho la voz de la naturaleza que grita contra mí» (1). Se ha pensado que Montesquieu habría tal vez querido justificar la tortura por estas palabras, y que no había sido contenido en esta tendencia más que por una especie de sentimiento de vergüenza. Pero decir que la tortura puede convenir al despotismo, ¿es preconizar la tortura, ó zaherir al despotismo?

La esclavitud es la cuestión que ha tratado Montesquieu

(1) L. VI, c. xvii.

con mayor energía y profundidad (1). Grotius fundó el derecho de la esclavitud sobre un pretendido derecho de guerra que autoriza al vencedor á matar al vencido prisionero, y si su vida le pertenece, con más razón le pertenecerá su libertad; luego reducirlo á la esclavitud, es concederle gracia. Montesquieu responde á esto: «No es permitido matar en la guerra, salvo el caso de necesidad; pero no se podrá decir de que un hombre haga esclavo á otro, que se hallaba en la necesidad de matarle, puesto que no lo ha hecho». La consecuencia cae con el principio. Queda solamente el derecho de retener al vencido prisionero para garantizarse de sus empresas (consecuencia inevitable del desgraciado derecho de la guerra), pero no de servirse y apropiarse para uso de otros hombres al que es igual á los demás por el derecho de la naturaleza.

Se funda también la esclavitud sobre un pretendido contrato, una especie de tráfico. El hombre libre, se dice, puede venderse; y á esto replica Montesquieu, admirablemente: «La venta supone un precio; vendiéndose el esclavo, todos sus bienes entrarían en poder del comprador, el dueño no daría nada y el esclavo no recibiría nada»... En otro lugar, dice: «La libertad de cada ciudadano es una parte de la libertad pública». Se refiere también el origen de la esclavitud al nacimiento: el hijo del esclavo nace esclavo, porque el padre le ha de comunicar su cualidad propia. «Pero si un hombre no ha podido venderse, todavía menos habrá podido vender á sus hijos no nacidos aún; si un prisionero de guerra no ha podido ser reducido á servidumbre, menos lo podrán ser sus hijos». Montesquieu hace observar también que las leyes sociales están hechas en favor de las mismas personas á quienes puedan herir: ellas castigan la violación del derecho, pero protegen el derecho en la persona misma de aquél que las viola, mientras que la ley de la esclavitud va siempre contra el esclavo, jamás en su ayu-

(1) L. XV, c. II.

da. Si se dice que la esclavitud asegura la subsistencia del esclavo, no se podrá entender que sea la de aquéllos incapaces para ganarse la vida por su trabajo: porque de estos esclavos no se quiere. La esclavitud, en una palabra, ó el derecho que hace á un hombre totalmente propio de otro, el cual es dueño absoluto de su vida y sus bienes, no es buena por naturaleza (1).

Montesquieu había discutido mediante razonamientos generales la esclavitud; pero había que atacar con las más vivas y penetrantes armas una costumbre sostenida por tantos intereses, y de la cual el alejamiento suavizaba el horror en el ánimo de quienes no la contemplaban de cerca. A la discusión sustituye la ironía, pero no la ironía dulce de Sócrates, ni tampoco la ironía helada de Voltaire, sino una ironía sangrienta y punzante, porque surgía del corazón: «El azúcar sería bastante cara, dice Montesquieu, si no se hiciera trabajar la planta y el producto por los esclavos... Aquéllos de que se trata, son negros de los pies á la cabeza, y tienen la nariz tan chata, que es imposible tenerles compasión. No puede uno meterse en la cabeza que Dios, el cual es un Sér muy sabio, haya podido poner un alma, sobre todo un alma buena, en un cuerpo todo negro... Una prueba de que los negros no tienen sentido común, es que prefieren muchas veces un collar de vidrio á los de oro ¡cuando éstos, entre las naciones bien urbanizadas son tan estimados!... Espíritus pequeños, exageran mucho la injusticia que se les ha hecho á los africanos, porque si fuera tal como dicen ¿no hubiese venido á la cabeza de los príncipes de Europa, que hacen tantas convenciones inútiles, hacer una general contra la piedad»? (2). ¡Grandes y generosas palabras que hacen honor á la inteligencia y al corazón de que han brotado, al siglo en que fueron pronunciadas, á la libertad que las inspiró y á los pueblos, en fin, que han in-

(1) L. XV, c. I.

(2) L. XV, c. v.

tentado á sus riesgos y peligros realizar esta noble aspiración!

Finalmente, Montesquieu, á quien nada humano podía causarle extrañeza, tuvo también, como los demás escritores de su tiempo, duras palabras contra la intolerancia religiosa.

Hacer de la religión un arma de muerte, violentar lo que hay en el mundo más libre: la conciencia; espantar para convertir y establecer una confraternidad sangrienta; fundar la salud de los hombres en el asesinato, tal era la violencia política con que la superstición y el abuso de la dominación había sustituido á la moral del perdón que respiraba en el Evangelio. Esta política reinaba aún en el siglo XVIII. Montesquieu opone á estas prácticas insensatas la prudencia en la política y la compasión respecto á los hombres. «Tolerar una religión, dice, no es aprobarla» (1). En un Estado que reposa sobre la unidad y la paz, si hay muchas religiones es necesario que unas á otras se toleren; es decir, que vivan en paz. «Porque no basta que los ciudadanos no agiten el Estado, es necesario que no perturben á otro ciudadano». Las disputas religiosas y sus proscripciones mútuas desgarran el Estado; en el lugar de una emulación de buenas costumbres y de buenos principios, establecen una lucha tiránica. Así habla el político, he aquí ahora las palabras del hombre, las pone el autor en labios de un juez de Lisboa. «Probais que vuestra religión es divina porque ha sido fomentada por las persecuciones, las penas y la sangre de vuestros mártires; pero ahora desempeñais el papel de Diocleciano y nos haceis tomar el vuestro. Os conjuramos, no en nombre del Dios poderoso que vosotros y nosotros servimos, sino por el Cristo que nos decís tomó la condición humana para daros ejemplo, que vosotros debierais seguir; os conjuramos, decimos, á proceder con nosotros como Él hubiera procedido de permanecer aún sobre

(1) L. XXV, c. IX.

la tierra. Vosotros queréis que seamos cristianos y no queréis serlo vosotros..... Es preciso que os advirtamos de una cosa: que si alguno en la posteridad osa decir que en el siglo en que vivimos los pueblos de Europa eran civilizados, se os citará para probar que aún eran bárbaros, y la idea que se formará de vosotros será tal, que desconceptuará vuestro siglo y hará que caiga el odio sobre todos vuestros contemporáneos» (1).

Introducir la equidad y la humanidad en las leyes criminales, abolir la esclavitud y la trata de negros, poner fin á los autos de fe y á las persecuciones religiosas, tales son los tres objetos sostenidos con pasión, defendidos con elocuencia y obtenidos, en fin, del estudio hecho de los pueblos y los gobiernos, por Montesquieu. Para la causa de la tolerancia tuvo sin duda por aliado á Voltaire, y éste ha trabajado por dicha causa con tanta constancia y ardor, que parece haber recabado para sí solo la gloria que Montesquieu debe partir con él. Pero nadie antes que Montesquieu provocó lo relativo á la abolición de la esclavitud, que dejamos dicho. Él es quien sobre tal cuestión halló los argumentos más fuertes, más impulsores y más decisivos; el que ha reunido respecto á ella los acentos más amargos, más penetrantes. Todo esto se confirmará, si se hace por entre los tiempos anteriores á él una requisitoria. En el siglo xvii casi no se había dudado del derecho de esclavitud; Bossuet lo admitía sin la menor contrariedad, como un hecho que se hallaba autorizado por la escritura; Locke, aunque la combatió, fué sin vigor, sin originalidad y aun lo reconocía para ciertos casos. La única discusión que merece ser tenida en cuenta, anterior á la de Montesquieu, es la de Bodín, en el siglo xvi. Solamente él elevó, en este siglo de revoluciones, la voz contra la esclavitud. La Edad Media se mostró siempre unánime en favor de esta institución que el cristianismo parecía haber destruido.

(1) L. XXV, c. XIII.

Hay que remontarse hasta los Padres de la Iglesia y los estoicos, para encontrar una protesta contra la esclavitud, tan viva como la que se hiciera en el siglo XVIII. Pero los Padres no se apoyan sino en la igualdad religiosa de los hombres, admitiendo en nombre del derecho humano aquello mismo que rechazan en nombre del derecho místico y cristiano. De modo que no cortaron de raíz el mal, lo cual hizo que, no obstante el endulzamiento de la esclavitud transformada en servidumbre, todo estuviera propicio á un recrudecimiento del mal, cuando el descubrimiento de América y de los pueblos de hombres de color vino á dar ocasión propicia para ello á la concupiscencia, á la superstición y á la ignorancia; y entonces, ni la voz de los doctores, ni la de los teólogos, ni más que la del padre Las Casas, se elevó contra este atentado al derecho humano. Hay que reconocer que fué el siglo XVIII el primero en dar un golpe mortal á la esclavitud, y fué Montesquieu quien tuvo el valor y el honor de iniciarlo. Es evidente para él, como lo fué para J. J. Rousseau, que las naciones de Europa se hallaban decididas á librarse de esta mancha, dejándole su monopolio á América (1). Clámese cuanto se quiera contra la filosofía, contra sus pretensiones orgullosas, es lo cierto que nadie le quitará la gloria de haber hecho lo que ni los teólogos, ni los jurisconsultos, ni los políticos, intentaron hacer, siquiera, por la redención del esclavo, antes que la razón pública les forzase á hacerlo.

Se podría decir también respecto á la reforma en la penalidad, que Montesquieu es un innovador y un iniciador. La legislación penal estaba llena de vestigios de la Edad Media. La crueldad, la exageración en las penas, su desproporción con los delitos y entre ellas mismas.... ¿Y quién había combatido antes que Montesquieu estos restos de un

(1) Después de escritas estas líneas fué abolida la esclavitud en los Estados Unidos y la servidumbre en Rusia: nuevas conquistas de los publicistas del siglo XVIII.

tiempo brutal? ¿Qué voz elocuente los había señalado á los príncipes, á Europa y al porvenir? Mas tarde Voltaire, Beccaria y muchos otros, han reproducido las palabras de Montesquieu, las han desenvuelto y corregido; pero lá iniciativa le pertenece, y en esta cuestión, como en la del esclavo, triunfó, ganó su causa. Es en gran parte á él á quien debemos el vivir bajo leyes en armonía con nuestras costumbres y nuestras luces; que reprimen sin envilecer, que castigan sin oprimir, que no turban, en fin, el sentimiento de la justicia, hiriendo los sentimientos humanitarios á la par.

En cambio, las ideas económicas de Montesquieu se hallan muy lejos de tener la misma originalidad é importancia que las ideas sociales ó políticas. Sin embargo, si se considera que el *Espíritu de las leyes* se publicó treinta años antes que el tratado de Adam Smith *La Riqueza de las naciones*, se le deberá todavía gratitud por haber dado á esta materia un lugar importante en su teoría general. El lujo, las exacciones del Estado y el comercio, le sugieren ideas interesantes de las cuales pueden hoy parecernos unas, anticuadas, otras, peligrosas; pero que son, por lo mismo, dignas de tenerse en cuenta, como indicación del espíritu de los tiempos.

Montesquieu no se halla muy lejos de participar del prejuicio sobre la justicia y utilidad de las leyes suntuarias. Admite que estas leyes se hallan en el espíritu de las repúblicas. La libertad, según él, se halla ligada con la igualdad (1), y la igualdad es imposible, sin cierta medida en las diferencias de fortuna y, por consiguiente, sin algunas restricciones establecidas en las leyes. Pero estas restricciones son inútiles y perjudiciales en una monarquía, donde todo se halla fundado sobre la apariencia y, por tanto,

(1) Este principio es curioso; porque es el principio del socialismo moderno, el cual sostiene que la igualdad es la base de la libertad, porque los hombres que se hallan en la dependencia de otros no son libres, según él.

sobre la desigualdad. Estas palabras reflejan cierta justicia. Es verdad que el lujo es esencial en las monarquías y se refleja en la vida de las clases elevadas; mas, por esto mismo, las leyes suntuarias serían necesarias allí para impedir á las clases inferiores ostentar el lujo de las superiores. De otra parte, el lujo parece contrario á la igualdad democrática; pero á la vez se funda en la esencia misma de la libertad, es una consecuencia del derecho de propiedad; es decir, del derecho de cada uno de usar de su fortuna, de aumentarla ilimitadamente y de gastarla, sin inspección del Estado. ¿No son las leyes suntuarias una intervención indiscreta del Estado en el uso de la propiedad? Montesquieu no tuvo en cuenta para hablar en este punto, sino las repúblicas antiguas y las monarquías modernas; pero los Estados que nacen, no como en la antigüedad, de la violencia, la conquista y la guerra, sino del trabajo y el comercio ¿deben de ser sometidos á estas leyes restrictivas, que interviniendo en el uso de la propiedad pueden llevar su daño hasta los principios mismos de la violencia? ¿Se debe decir que las repúblicas en los Estados libres se corrompen necesariamente por la riqueza, y que la igualdad es imposible sin la frugalidad? En fin, si por frugalidad no se entiende más que la moderación en el lujo ¿no se conseguiría ésta más facilmente por leyes que favorecieran la libertad del trabajo, la facilidad de la circulación y la justicia de la distribución, que por reglamentos de una austeridad anticuada? ¿Puede la política ocupar el sitio propio de la moral ni hallará el justo límite que separa lo necesario de lo superfluo? (1). ¡Cuestiones obscuras que desconocieron los antiguos y que Montesquieu no ha analizado!

La teoría de los impuestos, como la del lujo, sugiere á Montesquieu ideas justas y sutiles, de las cuales algunas son hoy, en buen derecho, sospechosas. Define simplemente

(1) La cuestión del lujo es superiormente tratada en los *Comentarios sobre el espíritu de las leyes* por Destutt de Tracy.

el impuesto, diciendo que es una porción que cada ciudadano da de sus bienes, para tener la seguridad de la otra parte y disfrutarla agradablemente (1). Da el verdadero principio que debe presidir el establecimiento de los impuestos, diciendo: «Para fijar bien los tributos es preciso atender á las necesidades del Estado y á las del ciudadano. No se ha de tomar al pueblo sobre sus necesidades reales para necesidades imaginarias del Estado». Principio de moral y economía á la vez, porque si es injusto que se tome al pueblo una parte de lo necesario, para subvenir á gastos superfluos, también es inhábil; es cegar la fuente de los impuestos futuros, por querer gastar demasiado en las necesidades presentes. Otro principio, consecuencia del que precede, es este: «El Estado debe proporcionar su fortuna á la de los particulares». Si el Estado se ciñe á esta medida será acaso ventajosa al comienzo, pero se enriquecerá muy luego. «Abandonando á los particulares, hará pronto que se eleve su propia fortuna. Todo depende del momento. Y ¿comenzará por empobrecer á los súbditos para enriquecerse, ó esperará á que los súbditos á su gusto lo enriquezcan? ¿Será el primero en medrar ó el segundo? ¿Comenzará por ser rico ó acabará siéndolo?» ¡Y es que, en efecto, la riqueza pública no puede ser nunca sino la consecuencia de la privada: si ella se desenvuelve á expensas de la privada ó particular, ciega su fuente, como ya hemos dicho; si, por el contrario, no hace más que seguirla, con ella fomenta.

Es necesario distinguir, con Montesquieu, tres especies de impuestos: el impuesto sobre persona, la tasa sobre las

(1) Sorprende ver el espíritu recto y firme de M. Destutt de Tracy extraviarse hasta el punto de sostener que el impuesto en sí es *un mal* del que solamente se debe procurar sacar el mejor partido posible. Pero no siendo ni debiendo ser, si está bien repartido, sino la equivalencia de los servicios rendidos por el Estado, no es un mal, pues que aquellos servicios son un bien; sin duda se querría mejor obtener estos servicios sin dar nada; pero son lo mismo que todo lo que nos hallamos obligados á comprar.

tierras, los derechos sobre las mercancías. El primero no debe de ser simplemente proporcional, sino progresivo (1), porque hay que distinguir en los bienes de cada uno lo necesario, lo útil y lo superfluo. Lo necesario no debe de ser tasado, lo útil sí; lo superfluo debe de serlo mucho más que lo útil. La tasa crecida, sobre lo superfluo, impide lo superfluo. Estos son los principios de las antiguas repúblicas. Estas repúblicas, fundadas sobre la frugalidad, hacían la guerra al lujo y á lo superfluo. El impuesto progresivo es una especie de ley suntuaria. ¿Es justo tal impuesto allá donde la desigualdad de fortunas es consecuencia legítima de la libertad de trabajo? ¿Este impuesto no establece un privilegio en favor de los pobres respecto á los ricos? ¿No es un obstáculo al desenvolvimiento libre de los capitales, es decir, de la industria, es decir, del trabajo? Y si la acumulación de capital parece peligrosa en un país libre ¿no se debería más bien atender á la dispersión de leyes equitativas sobre la producción, la circulación, la distribución que á establecer un impuesto ilegal, que perjudicando la riqueza de los particulares, perjudica también la riqueza pública? Montesquieu, bastante prevenido en pro de las instituciones políticas de los antiguos, como lo estaban en general los hombres de su tiempo ni vió, ni resolvió estas dificultades. La segunda especie de impuestos, los que pesan sobre las tierras, se halla sujeta, según Montesquieu, á grandes inconvenientes, que nacen de la diferencia de valor entre los fundos, que es muy difícil de conocerse y hay mucha gente interesada en ocultar. Por consecuencia de esta injusticia, inherente á la naturaleza de la cosa, es necesario que esta tasa sea muy moderada, á fin de que, si bien ninguno pague demasiado, nadie, al menos, pague mucho. En fin, la terce-

(1) Ved cuantas huellas de sòcialismo se pueden hallar en Montesquieu, si se quisiera hacer á un autor responsable de todas las teorías que han sido negadas antes de él, por poco que tenga de común con ellas.

ra especie de impuestos ó el derecho sobre las mercancías, tiene la ventaja de ser insensible, por decirlo así, porque como se paga con el precio de la mercancía, se paga en cierto modo voluntariamente y sin pensarlo; pero, por esto, es necesario que sea pagado por el vendedor y no por el comprador. El primero se lo adelanta al segundo, y éste no paga sino á su tiempo, según sus medios y sus necesidades; por otra parte, para que la ilusión se conserve á los ojos del pueblo, es necesario que el impuesto sobre las mercancías no sea muy desproporcionado al valor de las mismas, porque en este caso el pueblo siente bastante su servidumbre, el príncipe se halla obligado á vender solo sus mercancías, y siendo el fraude muy lucrativo, las penas sobre el contrabando deben de ser enormes, y así desaparece la proporcionalidad de las penas.

Montesquieu ha puesto en claro esta verdad: que son los países más libres los que soportan más impuestos. La razón de esto es que la libertad desenvuelve la riqueza y que la riqueza particular es la fuente de la pública. Pero no se debe invertir los términos y decir que el exceso de tributos favorece la libertad. En todas las cosas es necesario guardar la moderación. Ésta hace á los pueblos libres más capaces de enriquecer el tesoro público, y si se la traspassa, dicho tesoro empobrece, así como los particulares. De los tres impuestos distinguidos por Montesquieu, el impuesto por cabezas es, según él, más conveniente á la servidumbre, y el impuestos sobre las mercancías es más conveniente á la libertad. Pero se puede aquí decir que si Montesquieu demuestra bien que el impuesto sobre las mercancías no es posible y útil sino en los países libres, no estableció, sin embargo, como hace notar J. J. Rousseau, que el impuesto personal, si es equitativamente repartido, no conviene igualmente á la libertad.

Montesquieu termina su notable estudio sobre los impuestos públicos por una crítica viva y profunda del sistema de arrendamiento de los impuestos. Este sistema, que

ha puesto tantas veces los negocios económicos de la monarquía en el último peligro, que forzó á los monarcas á acomodarse á una odiosa complicidad con los arrendatarios ó á cometer violentas y exorbitantes ejecuciones, ha desaparecido con la revolución francesa. Se le debe agradecer á Montesquieu haber señalado los abusos á que tal sistema es propenso. «El que tiene el dinero, dice, es siempre el señor del otro; el arrendatario se hace despótico respecto al príncipe mismo; no es legislador, pero fuerza á dar determinadas leyes».

Entre los medios que más contribuyen á la fortuna pública debe señalarse en primera línea el comercio. Causa extrañeza que el espíritu de Aristóteles, siendo tan práctico, lanzara sobre el comercio el prejuicio de su tiempo. Había percibido admirablemente la distinción señalada más tarde por Adam Smith entre el valor de uso y el valor en cambio. Considera justos los cambios que sirven para satisfacer las necesidades recíprocas de los hombres. No pudo ver que éste era el principio mismo de la civilización. Pero si bien admitió el género de transacciones necesarias á la conservación de la vida, condenó la ciencia de la riqueza y aquélla que se sirve del cambio para adquirir ganancias, porque la una está limitada por las necesidades naturales, y la otra es ilimitada; la una tiene por objeto las necesidades de la vida, la otra la adquisición de metal. Aristóteles, pues, repudiaba el comercio como injusto y servil. Montesquieu, por imbuído que estuviera en los prejuicios políticos y sociales de la antigüedad, no lo estaba en este del comercio. Responde á la tacha que los antiguos ponían al comercio, de ablandar las almas: «Si el comercio corrompe las costumbres puras, urbaniza y endulza las bárbaras, su principal efecto es conducir á la paz; dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes». En efecto, sin las locas pasiones de los pueblos y las culpables ambiciones de los príncipes, el comercio sería y debería de ser la verdadera garantía de una paz perpe-

tua entre los hombres, más firme que los proyectos respecto á paz perpetua del abate de Saint Pierre.

Montesquieu distingue dos especies de comercio: el del lujo y el de la economía. El primero tiene por objeto satisfacer el lujo, las delicias, las fantasías; el segundo se ocupa en transportar las mercancías de una nación á otra, ganando poco sobre los transportes, pero mucho respecto á la cantidad total. El primero de estos comercios es conveniente á la monarquía, el segundo al gobierno de muchos. En los Estados despóticos, el comercio es nulo; allí se trabaja más para conservar que para adquirir. En una nación libre, por el contrario, se trabaja más para adquirir que para conservar. Este último principio es de una penetración profunda. En los países en donde la libertad no va sin la seguridad, se arriesgan más á los negocios, y por lo mismo se gana más, porque las fortunas no se acrecientan más que por la inversión de los capitales en los negocios. Al contrario de lo que sucede en aquellos países donde la propiedad no está asegurada; cada uno en éstos se aferra á guardar lo suyo y se siente inquietado por la idea de perderlo si se aventura en las empresas, no habiendo allí leyes bien hechas que protejan con equidad el interés de cada uno. Por esta misma razón, en los países despóticos en donde el gobierno es bastante sabio para proteger mediante cierta justicia la propiedad individual, el comercio puede extenderse, como en los países libres, pero siempre en una proporción menor. Además, él no se desenvuelve ampliamente sin amenazar al punto acabar con la libertad.

Aunque Montesquieu no hace más que florear estos asuntos, no deja de tener visiones profundas y rápidas de todas las cuestiones de economía social que afectan al comercio. Respecto á la libertad de comercio, pone los verdaderos principios cuando dice: «La verdadera máxima es la de no excluir á ninguna nación de su comercio, sin grandes razones... Es la concurrencia la que da un precio justo á las mercancías y la que establece las verdaderas

relaciones entre ellas». De modo que la exclusión no debe de ser sino la excepción, y la concurrencia, la regla. Y debe aplicarse á esta excepción lo que á todas en general: debe justificarse por razones graves y particulares. Montesquieu no quiere la supresión de las aduanas, pero sí que el Estado sea «neutral entre las aduanas y el comercio, de modo que estas dos cosas no se contrapongan». Á esto precisamente llama él la libertad de comercio. Sostiene el apremio por corporaciones, pero solamente para los negocios comerciales. Aprueba el establecimiento de bancas, pero en los Estados libres, y no en los que están gobernados por uno sólo, pues que en éstos está el dinero, de una parte y el poder, de otra; y lo mismo respecto á las compañías de comercio, que, útiles á los Estados en que se hace el comercio de economías, no lo son en los Estados gobernados por uno solo y no lo son tampoco siempre en los primeros.

Es necesario poner á Montesquieu en el número de los publicistas que han señalado los verdaderos principios del interés del dinero. Bien sabida es, cuál fué la opinión de Aristóteles en esta materia: rechazaba, no solamente la usura, sino el interés también; no admitía que la moneda pudiera ser más que un signo de cambio, y no que viniese á ser una mercancía. Era partidario de esta consideración: que el interés tiende á convertir en objeto de comercio lo que solo es un instrumento de comercio. No lo dijo; pero se sobreentiende que para él, si se hace que la moneda en sí misma sea pagada, se convierte en un obstáculo á la facilidad de los cambios, para los cuales precisamente fué creada. Pero se olvidaba de que la moneda puede ser ya rara, ya abundante, como toda materia, y tener, pues, un valor variable; que aun siendo un signo, es entre las manos del que la posee, representación de una riqueza verdadera; que por estas dos consideraciones, el poseedor de un metal amonedado no puede desprenderse de él en favor de otra persona, aunque sea por un tiempo dado, sin hacerse pagar el servicio que presta y la privación que sufre. La entrega de

un capital en dinero es un valor que el prestador da al prestatario, y no tiene por qué darlo gratuitamente. He aquí cómo el dinero nace del dinero: «El dinero es un signo, dice Montesquieu; es claro que aquél que tiene necesidad de este signo debe alquilarlo, como otras cosas de que pueda tener necesidad. Toda la diferencia es que las otras cosas puedan arrendarse ó comprarse, mientras que el dinero, que es el precio de las cosas, se arrienda y no se compra». Aristóteles, que no quiere el comercio, no admite el interés del dinero. Montesquieu admite, por el contrario, lo uno y lo otro; y es una de las necesidades del comercio pagar el precio del dinero. «Es una acción muy buena la de prestar á otro el dinero sin interés; pero hay que sentir que esto no sea sino un consejo de religión y no una ley civil». No hay nada más rigurosamente justo que el precio del crédito. Abolir este precio, es querer que en todas las cosas la donación sustituya al cambio; la caridad, al contrato; es entregar la subsistencia de la sociedad á los caprichos de la beneficencia. Ésta endulza los males, pero no se puede fundar el modo de ser de una sociedad solo sobre ella. En un país donde cada uno pudiese contar para vivir con la bondad de sus semejantes, nadie querría trabajar, y la fuente de los donativos se agotaría pronto. Pero si el cambio es el principio de la riqueza, siendo el préstamo una forma de cambio, no se puede contrarrestar el precio en él sino por un consejo de moral y no por una ley estricta. Para que el comercio se pueda hacer bien, es necesario que el dinero tenga un precio, pero que este precio sea poco considerable. Si es muy alto, el negociante que ve que le costaría más el interés, de lo que podría ganar en su comercio, no emprende nada; si el dinero no tiene precio, nadie lo presta y el negociante no emprende nada tampoco. Me equivoco al decir que nadie presta: es siempre indispensable que los negocios de la sociedad se hagan, y la usura se establece, pero será con los desórdenes que ha mostrado en todos los tiempos». La abolición del interés del dinero tendrá,

pues, dos consecuencias igualmente funestas: la paralización de los negocios y la usura. Cuanto las leyes sean más severas, dichas consecuencias serán más necesarias, como sucedía en Roma, donde estaban abolidos todos los medios honestos de prestar y tomar prestado, y una usura espantosa y siempre creciente, predominaba. La ley extremada en el bien hace el mal extremo. Había que pagar por el préstamo de la plata y por el riesgo de la pena de la ley».

Montesquieu muestra admirablemente que no hay que fijar bastante baja la tasa del dinero pero ¿dice que haya que fijarla? Inclinárase á esta opinión de ciertos economistas modernos: que el interés del dinero debe de ser libre como todos los valores, consecuencia natural de la doctrina que considera el dinero como una mercancía. Las objeciones hechas por Montesquieu al establecimiento de un mínimo interés ¿no pueden oponerse á todo interés legal? ¿Qué fundamento se puede tomar para establecer que tal ó cual tasa sea la mejor, la más justa; ni demasiado baja para el prestador, ni demasiado alta para el prestatario? ¿Cómo se ha de poder fijar este valor cuando el de las demás cosas no se puede? Trataré otra cuestión de la última consecuencia sobre la cual el autor de *El Espíritu de las leyes* ha arrojado también mucha luz y que los problemas establecidos luego en el campo de la ciencia económica y la política han hecho más interesante que lo fuera en su tiempo. Me refiero á la cuestión del deber de asistencia del Estado respecto á los miserables (1). «Un hombre no es pobre porque nada tenga, dice, sino porque no trabaje». ¿Y éste no es el principio de Adam Smith, establecido treinta años antes de Smith? En el tiempo en que los economistas no consideraban más riqueza que la tierra, era una gran novedad en la ciencia decir que «el obrero que ha dejado á sus hijos una herencia les ha dejado un bien que es multiplicado en proporción del número de ellos. Esto no es lo mismo que

(1) L. XXIV, c. XXIX.

aquél que tiene diez arpentas de terreno para vivir y las reparte entre sus hijos». Pero, no obstante el trabajo, los ciudadanos no tienen siempre lo que necesitan para subsistir. Tiene vejez, enfermedades, horfandades. Montesquieu no es de la escuela que considera la beneficencia como contraria á la sana economía política; pero no ve el remedio á todos los males en una limosna estéril. «Cualquiera limosna que se le haga á un hombre desnudo, en las calles, no cumple la obligación del Estado, que debe á todos los ciudadanos una existencia asegurada (1): el alimento, vestido conveniente y un género de vida que no sea contrario á la salud». Pero ¿cómo podrá el Estado llenar estas vastas obligaciones? «Un Estado bien civilizado sacará estas subsistencias del fondo de las artes mismas: da á los unos el trabajo para que son capaces y enseña á los otros á trabajar, lo cual es ya un trabajo». De modo que es en el trabajo ó en el aprendizaje de un trabajo, donde Montesquieu ve el remedio á los infortunios naturales ó pasajeros con que la edad, las enfermedades y los días de fiesta, amenazan á las clases trabajadoras. El espíritu de trabajo es más necesario que todos los asilos del mundo. Éstos, por el contrario, favorecen el espíritu de pereza y aumentan la pobreza general y particular. «En Roma, los hospitales hacen que todo el mundo esté á gusto, excepto los que trabajan, los que sostienen las industrias, los que cultivan las artes, los que poseen tierras, los que mantienen el comercio». No hay que sacar de estas palabras la conclusión de que Montesquieu favorece la doctrina extrema según la cual cada ciudadano tiene el derecho de exigir del Estado ocupación ó trabajo. Contrario á todas las opiniones extremadas Montesquieu no hubiera admitido ésta, mejor que aquélla que lo remite todo á la caridad, á la beneficencia, que

(1) Esto es una huella de socialismo en un escritor á quien casi no se le cuenta entre el número de los antecesores de esta escuela.

cuando es empleada sin contrapeso, de una manera inoportuna, se convierte en un estímulo á la pereza y una recompensa al vicio. Cree que el Estado puede favorecer el trabajo de una manera general, distribuir ciertos trabajos, dar educación que conduzca al trabajo, sin atenerlo más que á lo que permite la prudencia é impone la necesidad. ¡Pero cuánto pensamiento penetrante y atrevido hay en estas páginas, perdidas en medio de tan vasta obra! ¿Quién hubiera podido prever entonces las aplicaciones que luego han tenido palabras como éstas: Enrique VIII, queriendo reformar la Iglesia en Inglaterra, anuló á los monjes, nación perezosa por sí misma y que entretenía la pereza de los demás, porque practicando la hospitalidad, una infinidad de gente desocupada, gentilhombres y burgueses, pasaban su vida corriendo de convento en convento. Quitó también los asilos, donde el pueblo bajo hallaba la subsistencia, como los gentilhombres la suya en los conventos. Después de estas reformas el espíritu del comercio y la industria se estableció en Inglaterra». Nunca se dirá bastante cuán atrevido fué Montesquieu bajo las apariencias de una extremada moderación.

Voltaire ha consagrado al *Espíritu de las leyes* uno de aquellos excelentes escritos cortos en los que brilla su sagacidad de crítico. Los principales defectos de este admirable libro, pero imperfecto, se hallan indicados con la justeza de concepto y la finura de gusto que son las cualidades originales de Voltaire. Un filósofo distinguido, del siglo XVIII, M. Tracy, consagró también al examen y la crítica del *Espíritu de las leyes* una obra sólida é instructiva, que señala igualmente con bondad algunos errores de Montesquieu.

Pero ¿un comentario del *Espíritu de las leyes* debería de ser una perpetua crítica del *Espíritu de las leyes*? Yo quisiera que alguien hiciera ver detalladamente la bondad del libro de Montesquieu, la vasta extensión y la obscuridad del objeto del mismo, y el vigor con que se ha erigido en obra

maestra, las dificultades de la materia y el éxito de la empresa. Sé que Montesquieu atendió más á la idea que al orden de exposición, que éste, en su obra, es imperfecto, que ha citado autoridades dudosas y hechos controvertibles ó falsos, que son estrechos algunos de sus principios, que su crítica contra algunos abusos no es muy firme; pero sé también que el objeto de la obra de Montesquieu es inmenso y uno de los mayores cuyo estudio se puede intentar. Imagínese todos los sistemas de legislación que hay entre los hombres: las leyes, las costumbres, las instituciones que regulan la vida política y la doméstica de los ciudadanos; imagínese asimismo los usos que son admitidos en las relaciones internacionales, las materias de toda índole que caen bajo los reglamentos, el caos, en fin, y se tendrá presente lo que Montesquieu se propuso desembrollar, poner en orden, relacionar á algunos principios. Hasta entonces los jurisconsultos y hasta los filósofos, tomaban por objeto de sus estudios las leyes romanas, interpretaban sus artículos y mostraban su lógica relación y sus consecuencias, y el espíritu más penetrante era aquél que explicando unos artículos mediante los otros, aclaraba lo mejor posible la significación de los términos. Pero comentar una ley no es dar á conocer la razón de ella. Esta razón se halla en torno de la ley misma, ya sea en los principios de gobierno, ya en el carácter y temperamento del pueblo, en su religión, en mil causas, en fin, que hay que descubrir y reducir á un corto número de clases. Aumenta las dificultades, que con frecuencia el principio de una ley no es sino la consecuencia de otro principio, esto es, porque los principios afectan los unos á los otros y se modifican entre ellos. La religión es un principio y el gobierno es otro, y pueden ser alternativamente la causa y la consecuencia uno del otro. El lujo ejerce influencia sobre las leyes y la población, pero también la población y las leyes se influyen recíprocamente. Hay, pues, que examinar aisladas todas estas relaciones y que considerarlas también en el conjunto que forman; y

si uno se forma una idea exacta de toda esta complicación, puede que le cause menos extrañeza las deficiencias del libro de Montesquieu; acaso admire en adelante la hermosa luz que éste ha arrojado sobre un asunto tan confuso, y no se admirará de estas fieras palabras del prefacio del *Espíritu de las leyes*: «desde que descubrí mis principios, todo lo que busqué vino á mí». Tal vez se haga ilusiones el autor hablando de este modo; tal vez se pueda probar que sus principios se hallan lejos de entrañar la importancia y extensión que les supone, él mismo á menudo los olvida. Pero es el primero que ha aplicado el espíritu científico, el espíritu moderno á los hechos políticos y sociales; él es al menos el Descartes, si no es el Newton, de la política.
