

## INTRODUCCIÓN

### Relaciones entre la moral y la política.

---

En todos los tiempos hubo escritores filósofos que, sin haber tomado parte en los cargos públicos ó habiéndolos desempeñado, ocuparon los ocios de su vida privada en investigar los principios de la política.

Creyéronse algunos en el deber de encontrar disculpa á tales empresas. Maquiavelo, que tenía tanto derecho como el que más en el mundo, á tratar de estas materias por haber tomado parte personal en los mayores y más importantes negocios públicos de su tiempo, se pregunta en la dedicatoria de *El Príncipe* á Julián de Médicis, si está permitido á un particular el dar lecciones á los gobernantes, y responde con gran ingenio que, aquéllos que se hallan en los valles pueden ver muchas cosas que no son notadas desde las alturas. J. J. Rousseau, se hace la misma objeción: «Se me preguntará si soy príncipe ó legislador para escribir sobre política, y respondo que no, y que por esto precisamente escribo sobre cosas políticas, porque si fuese príncipe ó legislador, no perdería mi tiempo en decir lo que es necesario hacer, sino que lo haría ó cerraría mi boca». Son estas palabras de Rous-

tener tiempo de pensar, de tal modo, que si pretendiese solucionar problemas especulativos, descuidaría los negocios y los intereses para el manejo de los cuales existe. Y sin embargo, se necesita el que esos problemas sean tratados y discutidos: de lo contrario, el mecanismo del Estado llegaría á ser semejante á esas herramientas groseras, admirable invención de la infancia de los tiempos; pero que conservadas por la rutina y defendidas por los prejuicios, son un obstáculo á todo progreso. Sin el examen y la crítica, el mundo entero se transformaría en una China universal.

Existe una ciencia del Estado y no de tal ó de cual Estado, sino del Estado en general, considerado en su naturaleza, en sus leyes y en sus principales formas. Esta es la ciencia que yo llamo filosofía política y cuya historia emprendo.

Aunque la filosofía política sea una ciencia que tenga sus principios propios y sus leyes particulares, aunque abarque un orden de hechos que no se debe confundir con ningún otro, es útil y aun necesario el no separarla de otra ciencia á la que se halla naturalmente unida por mil diversos lazos: me refiero á la filosofía moral. Los publicistas clásicos jamás pusieron en duda esta alianza de la moral y la política y los más grandes de entre ellos fueron también los más grandes moralistas de su tiempo: Platón, Aristóteles, Cicerón. No ha ocurrido otro tanto entre los modernos; la división de las ciencias ha sido el resultado necesario del progreso, siempre creciente, de los conocimientos humanos; así hemos visto moralistas que descuidaron casi enteramente la política y publicistas extraños á la ciencia de la moral, separación que ha producido no pocos inconvenientes. Sin embargo, estos dos estudios nunca han cesado de influir el uno sobre el otro y tienen una historia común.

Quisiéramos, en esta introducción, exponer las relaciones entre estas dos ciencias é indicar por donde se

separan y por donde se unen, mas es este un asunto muy vasto y del cual no podremos sino esbozar los puntos principales, con lo cual daremos á conocer, al mismo tiempo, el espíritu de este libro y el pensamiento principal que lo anima, un poco disperso en medio de los estudios tan variados y complejos que constituyen la totalidad de la obra.

Encontramos acerca de esta cuestión dos doctrinas opuestas: la que separa enteramente la política de la moral y la que absorbe una en otra. La primera es doctrina de Maquiavelo y la segunda de Platón. Llamo maquiavelismo toda doctrina que sacrifica la moral á la política, y platonismo toda doctrina que sacrifica la política á la moral.

Examinémoslas. «¡Pero qué!, dicen ó piensan los partidarios declarados ó secretos de Maquiavelo ¿pretendéis encadenar á las reglas estrechas de la moral doméstica y privada, los Estados, los príncipes y los pueblos? Los deberes de un jefe de Estado no son los mismos que los de un jefe de familia; si el primero quiere en todo permanecer fiel á los escrúpulos de una moral estrecha, se perdería y con él perdería á su pueblo. Se comprende el que los individuos estén contenidos por ciertos deberes, sin lo que la sociedad perecería; pero la misma sociedad no tiene otro deber que el de conservarse, y ella misma es juez de los medios que ha de emplear para realizar esta finalidad. Y lo que es verdad de la sociedad en general, lo es de todas las sociedades en particular, es decir, de las diversas repúblicas de que el mundo está compuesto. Lo que es verdad de la república ó del Estado lo es también del príncipe que lo gobierna y representa. Cierto es que el príncipe, como hombre privado, está sujeto á iguales deberes que los demás hombres; pero como hombre público, no depende sino de sí mismo. Lo que es virtud en el particular, puede ser un vicio en el hombre de Estado y recíprocamente.

»Suponed, por un instante, como verdadera la qui-

La razón de Estado, debe ser sustituida por la razón social, que no podrá ponerse en contradicción con la conciencia pública. Á medida que el espíritu humano se esclarece y que la opinión penetra en los arcanos de la política, como se les llamaba en otro tiempo (*arcana imperii*), muchas cosas se hacen imposibles, y otras cada vez más difíciles; y sin que se pueda entrever todavía el momento en que se operará la reconciliación completa de la política y la moral, preciso es confesar, sin embargo, que se ha progresado mucho desde hace tres centurias, y que la política de los siglos XV y XVI, hoy nos parecería odiosa y no podríamos soportar ni aun lo que se le permitía á Richelieu y á Luis XIV. En el presente, la primera condición que se exige de un gobierno, cuando se puede, es la honradez.

Para discutir con los políticos, debe contarse todo lo más posible con la experiencia; pero con los filósofos no es necesario. Á estos últimos les diremos: poco nos importa lo que se hace, nosotros no buscamos sino aquello que se debe hacer. Sabemos que los hombres no pueden ser perfectos; pero si esta razón fuese buena, lo mismo podría emplearse contra la moral privada que contra la moral pública. ¿Hemos de confesar por esto, que los hombres pueden pasarse sin la virtud, puesto que no pueden lograr sino una virtud imperfecta?

Igual puede decirse de los políticos. Podemos concederles que la honradez perfecta es imposible; pero por eso no es menos verdad que esta honradez perfecta es la ley de sus acciones, y todo lo que de ella se separa es reprehensible.

Pensar de otra manera es convertir la excepción en regla, ó, mejor, destruir las reglas todas y abandonar el destino de los pueblos á las pasiones y á los caprichos de los individuos.

Se opondrá á esto la máxima peligrosa y equívoca *Salus populi suprema lex*; pero la salud es la justicia misma. Si

libertad ó de su existencia, son, en ocasiones, dignos de excusa; pero no puedo concederles mi admiración si sublevan mi conciencia. Algunos no ven en el maquiavelismo sino el arte de engañar, y en su desprecio por las mentiras de las cortes, se llenan de indulgencia por los bajos furores de las multitudes.

Pero el maquiavelismo no consiste solamente en esa fineza pueril y frívola que se sirve de la palabra para ocultar el pensamiento; el maquiavelismo consiste en una política cautelosa ó violenta, según se necesita, ora oculta, ora descarada, y que emplea con la misma complacencia el hierro ó la crueldad, que el fraude y la traición. Esa política puede convenir igualmente á las cortes que á los pueblos, y en ese sentido, hasta la política del terror es maquiavelismo.

En el extremo opuesto se halla una doctrina que llamaré platonismo, por el nombre del que más la ilustró. Esta doctrina subordina absolutamente la política á la moral, establece que la virtud es el fin del Estado como del individuo, se propone por modelo el gobierno de Lacedemonia y pone el gobierno en manos de sabios y filósofos. Tales son los caracteres generales y constantes de la política de Platón en sus dos mejores obras, la *República* y las *Leyes*. Pero hay en estas dos aplicaciones de una misma política, una diferencia capital. En la *República*, la virtud se alcanza sin el socorro de las leyes y por el solo medio de la educación, y en las *Leyes*, por el contrario, la virtud es la obra del legislador, el efecto de la vigilancia del Estado; en una palabra, de la violencia. De aquí la existencia de dos clases de platonismo: el platonismo quimérico, que se complace en la contemplación de un Estado imposible, que confunde la política con la pedagogía, y cree en la omnipotencia y en la infabilidad de la ciencia, y el platonismo despótico que, menos confiado en la perfección de los hombres, no retrocede ante los medios ordinarios de la política y se propone

por finalidad hacer á los hombres felices y virtuosos, sin consultarles, quieran ó no, por medio de la autoridad del Estado.

No es difícil demostrar cuanto hay de ilusión en la primera de estas dos formas del sistema platónico, y no es preciso tampoco esforzarse en combatirla seriamente, porque para el mismo Platón no fué más que una utopía voluntaria, y siempre se permitió á poetas y filósofos el imaginar un ideal y representarse las cosas como debieran ser, en lugar de describir las como son en realidad. No sucede lo mismo con el segundo platonismo, que he llamado despótico y que ha tenido muchas aplicaciones en la historia.

Nada hay de más verdadero y seductor, á primera vista, que esta doctrina: el Estado debe hacer reinar la virtud; pero nada también más peligroso en la práctica. Si el fin del Estado es la virtud, no hay que decir que el ciudadano no alcanzará nunca el grado de virtud deseada, y, por consecuencia, el Estado redoblará su vigilancia y sus escrúpulos, intervendrá en la vida doméstica, en la vida privada, en la conciencia misma; como para el Estado no existen barreras ni obstáculos, entrará en las casas, se sentará á la mesa de los ciudadanos, y de su vigilancia no se librará ni el mismo lecho nupcial. Los juegos de la juventud, las amistades, las simpatías, los cantos poéticos, los ritmos musicales, las doctrinas filosóficas, el culto, en una palabra, el alma, el corazón, el hombre entero será esclavo de una censura estrecha y opresiva; el individuo pierde toda su fuerza al perder iniciativas y responsabilidades, ó un fanatismo embrutecedor le convierte en un sér ajeno á todos los sentimientos de humanidad. Declaro que la intervención del Estado en el gobierno de las costumbres ha podido tener algunas veces, en la antigüedad, por ejemplo, saludables efectos; no desconozco la grandeza y la utilidad de la censura en la República romana; nadie querría

arrancar de la historia la austera y noble figura de Catorn el Censor; esta instituci3n puede todavfa hallar justificaci3n como un resto del sistema patriarcal, por el que debieron comenzar las rep3blicas, sistema en donde el padre de familia disponfa a la vez del gobierno y la educaci3n, la autoridad polftica y la correcci3n moral. Hay que a1adir a esto que el censor no tenfa en Roma ning3n poder personal y que su autoridad era sencillamente una autoridad moral. No por esto es menos verdad que la censura de las costumbres, en sf misma, es una instituci3n falsa y por completo ajena al verdadero destino del Estado.

Sin embargo, el platonismo desp3tico, tal como acabamos de describirlo, tiene cierta bella grandeza; pero puede degenerar y se convierte entonces en lo que llamar3 plat3nico a fin de que el divino Plat3n no parezca en nada responsable de esta lastimosa depravaci3n de sus principios. El falso platonismo es un fanatismo hip3crita que, para establecer lo que 3l llama arbitrariamente la virtud en los Estados, no teme en emplear todos los medios y violar todas las leyes de la justicia y de la humanidad. No me refiero al fanatismo religioso, que en mucho se relaciona con este de que hablamos, sino de esa locura polftica que, educada en una admiraci3n mal entendida de la antigüedad, no ve por todas partes m3s que corrupci3n, vicio 3 inmoralidad, y harfa con gusto el vacfo en el universo, no dejando a la justicia sino el gobierno de un desierto.

Aunque muy opuestos en sus principios, el falso platonismo y el maquiavelismo, pueden tener en su aplicaci3n no pocos puntos de contacto. Un ejemplo muy notable de esto tenemos en la historia de la Revoluci3n francesa. Danton, por ejemplo, es un polftico de la escuela de Maquiavelo; poco cruel, por car3cter y por temperamento, no temf3 emplear la crueldad para sostener la causa que habfa abrazado; parece que hubiese leído

en Maquiavelo (1) que «cuando se quiere fundar un gobierno, es necesario espantar, por medio de algún acto terrible, á los enemigos del nuevo orden de cosas»; ó bien que «el que quiera establecer la libertad y no haga perecer á los hijos de Bruto, perecerá él mismo infaliblemente»; y que «para establecer una república en un país donde hay muchos nobles, no se puede triunfar si no se les destruye á todos». Esta fué la política maquiavélica de Dantón; mas como su corazón no encerraba maldad, se cansó pronto y murió á su vez por haberse inclinado á la clemencia. La frase que se le atribuye en la prisión, es la de un escéptico y un político sin ideal: «La humanidad me aburre», dijo. No murió así madame Roland: la libertad y la justicia fueron sus últimos adioses á la vida. He aquí ahora al falso platónico, al verdadero fanático, al sombrío é implacable Saint-Just, con Dantón, sin duda alguna el más original de todos los *montañars*. Ese ingenuo joven había leído en Montesquieu, en Mably ó en Rousseau, que la virtud es el principio fundamental de las repúblicas, y creyó que la revolución no podría salvarse más que por la virtud. Mas, ¿cómo establecer la virtud en un Estado corrompido á no ser por medio de la violencia, ó, como dice Maquiavelo, haciendo correr torrentes de sangre? Y no es esto todo. ¿Qué es la virtud? «Es, dice Montesquieu, el amor de la frugalidad y de la igualdad». Pero el amor de la frugalidad es incompatible con la riqueza, y el amor de la igualdad con la nobleza. De aquí que los ricos y los nobles fuesen para Saint-Just los enemigos de la virtud y de la república, los *sospechosos*. ¡Singular suerte del destino y de la reputación! Suponed á Saint-Just nacido en tiempos de paz y de calma, bajo una monarquía respetada, y hubiese expresado las concepciones de su enferma

---

(1) Véase t. II, l. III, cap. I.



imaginación en algunos escritos inofensivos, y su nombre quizá se hubiese añadido al de los grandes inocentes soñadores. Colocado, por el contrario, en medio de una revolución y en el gobierno del Estado, es un político feroz y sin piedad.

Otra forma del mismo platonismo es la política teocrática, que da por finalidad al Estado la virtud religiosa y por gobierno el poder espiritual. El platonismo en sí no es más que una teocracia filosófica. Cambiad los sabios que gobiernan la república platónica por sacerdotes, y podéis creeros en la India ó en Egipto. Platón, obedeciendo al genio de Grecia, cambió los brahmanes en filósofos. Admitid ahora el que haya dos clases de virtudes: la virtud humana, la sola conocida por Platón, y la virtud religiosa, que procura la salvación; admitid, además, que en lugar de un cuerpo de filósofos que investiguen libremente y por la ciencia los principios de la virtud, haya un cuerpo de sacerdotes encargado especialmente por Dios de enseñar la ciencia de la salvación del alma, ¿no es evidente que la república de Platón se convertirá entonces en república teocrática, democracia, aristocracia ó monarquía, según las circunstancias? Así fué el gobierno de los jesuitas en el Paraguay y el gobierno de Calvino en Ginebra, eso aspiraba á ser, en la Edad Media, el gobierno del papado sobre toda Europa.

Esta política merece las mismas objeciones que el platonismo en general, y además algunas objeciones particulares. Si ya es una dificultad el dar la virtud por finalidad al Estado, lo es mucho mayor todavía atribuirle por fin la salvación de las almas. De los dos destinos del hombre, el uno terrestre, en el que se practica la virtud, celeste el otro, que consiste en la vida futura, es muy dudoso que el Estado tenga por objeto el conducirnos al primero; pero es bien cierto que no está encargado de procurarnos el segundo. La salvación es un negocio á

resolver entre Dios y el hombre por la mediación ó con la ayuda del sacerdocio; pero los magistrados no tienen por qué ni para qué mezclarse en el asunto. Yo sólo soy el autor de mi salvación por mis propias obras; el Estado no puede sustituirme sin destruir la raíz misma del principio de la religión. Por su parte el poder espiritual, al usurpar el poder político ó esclavizarlo, tiende á destruirse á sí mismo como poder religioso. En efecto, el poder religioso es esencialmente un imperio moral; cuando recurre al arma de la ley y al brazo secular, demuestra con ello que ese imperio moral es insuficiente, y cuanto más gana por un lado, más pierde por el otro. Y no es eso todo. Si no hubiese más que una sola manera, unánimemente reconocida, de lograr la salvación, podría comprenderse que el Estado y la Iglesia, siguiendo un mismo camino y buscando un mismo fin, la felicidad de los ciudadanos, se encontrasen en la práctica; pero como de hecho hay un gran número de sendas diferentes que conducen á la salvación, al escoger el Estado una de ellas é imponérsela á sus miembros, resuelve por sí mismo la cuestión de saber cuál es la senda más segura, y para eso el Estado carece de autoridad. Si se dice que no es el Estado, sino la Iglesia la que escoge el camino de salvación, porque se ha persuadido *à priori* de la verdad de su símbolo y no puede admitir dos verdades, una terrestre y otra celeste, y que, en fin, por el solo hecho de que existe se compromete á transformar la sociedad laica bajo el tipo de la ciudad divina, de la cual la Iglesia es imagen, respondo que si lo hace por la persuasión, no solamente ese es su derecho, sino su deber más sagrado; pero que si se apodera de la autoridad, comete una usurpación, y que el Estado, á su vez, comete una injusticia al aceptar esa servidumbre, porque de esa manera excluye á todos aquéllos que, no siendo de la confesión dominante, tienen, como hombres, el mismo título que los otros á su protección. Verdad que el Estado, no

es instrumento de la religión, sino que se sirve de la religión como de un instrumento, para gobernar más fácilmente á los hombres. Y á esto conduce de ordinario la teocracia; pero no es entonces más que una forma particular del maquiavelismo y de las más recomendadas por el célebre político de Florencia.

Entre el maquiavelismo y el platonismo, el punto justo y preciso de las relaciones de la política con la moral, es muy difícil de fijar; mas, sin embargo, trataremos de ensayarlo.

La política supone la moral práctica y teóricamente: 1.º Prácticamente, porque sin buenas costumbres y sin virtud, el Estado es imposible y perece infaliblemente; 2.º Teóricamente, porque la filosofía moral es la única que nos puede hacer conocer la verdadera finalidad de la filosofía política.

I.—El Estado, ya lo hemos dicho, no ha sido instituido para hacer reinar la virtud; pero no puede pasarse sin ella. Suprimid por un instante la buena fe, el valor, la equidad, el amor patrio, y veréis lo que llegará á ser un Estado privado de toda esa fuerza moral. En los magistrados nada puede igualar á su integridad, al amor á su profesión, al celo del bien público. ¿Crearíais inspectores para vigilarlos? Esos mismos inspectores tendrían necesidad de ser virtuosos para no convertirse en cómplices de sus subordinados. Conceded á uno solo el poder soberano, y ese privilegiado necesitará una virtud sin límites para suplir todas las demás virtudes de que carezcan los demás. Imaginad constituciones que encadenen unos á otros todos los poderes públicos, y, por perfectas que sean, siempre tendrán mallas bastante grandes para dejar pasar las traiciones, si el amor á la justicia y al derecho no tapa los agujeros. Las leyes y los mecanismos políticos no son otra cosa que puntos de apoyo para la debilidad de los hombres; el principal resorte está siempre en el corazón. En un ejército la dis-

ciplina sostiene el valor, pero no lo reemplaza. Á los simples ciudadanos no les es menos necesaria la virtud que á los magistrados. Sin valor, el Estado está esclavizado; sin el amor del bien público, el Estado languidece y decae; sin amistad y sin concordia, el Estado es presa de desgarramientos interiores; sin trabajo, el Estado está hambriento; sin economía se arruina; sin dignidad y sin orgullo, vive oprimido.

Parece que se vuelve de un país desconocido al afirmar hoy que la virtud es necesaria á la conservación de los Estados. Estas son máximas del buen Rollin, reminiscencias de la república de Salento. Ahora no se oye hablar más que de leyes económicas, sociales, políticas, y son contados los que se cuidan de recordar esta vieja máxima: «La virtud salva los Estados y la corrupción los pierde». No estimo en poco las garantías legales de la libertad pública, y declaro mi respeto por los axiomas de la economía política, pero si tuviese alguna autoridad para hablar francamente á los hombres de mi tiempo, les diría: «¿Amáis la justicia?, ¿Sabéis respetar las leyes, aunque sean defectuosas, y á los magistrados, aunque sean imperfectos? ¿Sabéis amar el derecho del vecino tanto como el vuestro? ¿No sentís envidia por los que tienen más que vosotros, ni desprecio por los que tienen menos? ¿Amáis más al honor que á las riquezas y á la mediocridad honrada más que á las grandezas mal adquiridas? ¿Sois capaces de hablar libremente sin insultar, sin mentir y sin desquiciar el Estado? ¿Sabéis no ceder nada de vuestro pensamiento y de vuestra conciencia, sin violentar el pensamiento y la conciencia ajenos? ¿Sabéis, en fin, amar la libertad sin desear la dominación? Si sabéis todas esas cosas, merecéis el ser ciudadanos; si no las sabéis, vuestra ciencia política y económica peca por la base, y todas las revoluciones del mundo no os darán lo que deseáis».

Montesquieu ha puesto en claro, con profundidad,

esta fuerza que sostiene los Estados, dignos de este nombre, cuando ha dicho que sin virtud los pueblos no pueden ser gobernados más que por el temor, y caen, por consecuencia, en el despotismo. Es verdad que, por principio, Montesquieu no atribuye la virtud sino á las repúblicas, y hace gravitar las monarquías sobre el honor. Pero el honor, ¿no es también una especie de virtud ó una parte de la virtud? Cuando Crillon se negó á aceptar la proposición que le hacia Enrique III de asesinar al duque de Guisa, el honor que le impulsaba á obrar así, ¿no valía tanto como la virtud republicana? ¿Era otra cosa que el grito de la conciencia? Sólo con estas condiciones puede una monarquía, aun sin libertad política, ser una forma noble de gobierno; pero cuando los nobles pusieron su gloria en agradar á los favoritos y en obtener una mirada del príncipe, el Estado cayó en el lodo, y hubiera inevitablemente sido presa del despotismo, si una nueva fuerza moral, la opinión pública, no hubiese aparecido, asustando y sosteniendo á un tiempo mismo al príncipe asombrado y á la monarquía bambolecante.

No hay máxima más generalmente admitida que esta: «Sin virtud no hay libertad». Máxima fácil de demostrar. ¿Qué es un país libre? Un país donde se permiten muchas cosas que no se permiten en los países que no son libres; por ejemplo, escribir, hablar, reunirse, ir y venir, etcétera. Poned estas libertades en manos de un pueblo corrompido, y necesariamente hará mal uso de ellas; los ciudadanos se molestarán los unos á los otros de tal modo, que la libertad les será insoportable; la afición á los placeres afeminará el valor; las divisiones internas amortiguarán el espíritu público; los más corrompidos, para gozar con más seguridad, venderán el Estado, ya sea á un conquistador, ya sea á un amo. Esta revolución inevitable ha sido descrita por Platón con una fuerza de color y tal energía y sentimiento, que por ello nunca se le admirará bastante.

Entiéndase que no quiero decir que haya una relación constante entre la virtud y la libertad, porque entran demasiados elementos diversos en las cosas políticas para establecer semejante ley; pero lo que sí se puede afirmar con la autoridad de todos los publicistas y la experiencia de la historia, es que la corrupción arrastra tarde ó temprano á la esclavitud y la esclavitud á la corrupción. Se dirá, quizá, que volvemos á caer en la quimera platónica y que la consecuencia de estos principios es que el Estado debe establecer y hacer reinar la virtud. Pero no admito esta consecuencia: la virtud es la obra de la voluntad individual, y tiene su asiento en el corazón; es ella la que forma al Estado y no el Estado el que la crea. Claro es que el Estado ejerce influencia sobre la moralidad de los ciudadanos, estableciendo el orden, la unión y la paz, capacitando á los hombres para el cumplimiento de sus deberes; si el Estado está bien constituido, las facultades morales encontrarán manera más fácil de desarrollarse á su sombra, y, por último, puede aún intervenir más directamente por medio de la educación. Pero el Estado no impone la virtud por la ley, no obliga á los ciudadanos á ser generosos, buenos, liberales y morigerados, sino que protege el derecho de cada uno y no puede ir más lejos sin caer en el despotismo. Los mismos ciudadanos son los que tienen la obligación de hacerse dignos de la ciudadanía y asegurar, por sus costumbres, el imperio de las leyes. De este modo es como la política supone la moral sin confundirse con ella.

II.—La política supone la moral teóricamente. Ensayad, en efecto, sin ningún principio tomado de la moral, sin ninguna noción de lo justo y de lo injusto, el plantear una teoría política, y os hallaréis sin criterio entre mil sistemas opuestos. Los unos os ofrecen el derecho divino, los otros el derecho paternal, éstos el derecho del más fuerte, aquéllos el contrato primitivo, etc. Habría quien

se inclinara hacia la monarquía absoluta y quien escogiera la democracia pura ó los gobiernos mixtos. Para unos el fin del Estado sería la grandeza del príncipe y para otros la felicidad de los súbditos; para unos la paz ó la libertad, y para otros la independencia ó la dominación. Entre tantos principios, formas y finalidades diversas, ¿por cuál decidirse? ¿Investigaríais históricamente por dónde comenzó el Estado? Pues sería una investigación inútil á más de imposible, porque hallaríais el Estado ya formado, sin poder asistir jamás á su formación, y aunque conociéseis ese origen histórico nada os enseñaría. De que el Estado tuviese su origen en tal ó cual forma, no se podrá nunca sacar la consecuencia de que fuese aquel su principio legítimo. Suponed que el Estado hubiese nacido de la fuerza, ¿diríamos por eso que la fuerza es principio del derecho civil y político? Si comenzó por la familia (lo que es muy verosímil), afirmaríamos, como el caballero Filmer, que el poder político tiene su principio en el poder paternal y que los principios de la política moderna son los herederos legítimos de Adán y de Noé. Ninguna luz puede darnos el origen histórico del Estado sobre el verdadero principio del orden político. Hemos de limitarnos á afirmar el hecho de que tal estado tuvo por origen la violencia, tal otro el contrato libre de los ciudadanos, aquí la conquista, allá una compra, ora la consagración religiosa, ora la elección, la donación, la usurpación, etc.; que ciertos pueblos nacieron para la guerra, otros para la cultura, éstos para la conquista, aquéllos para ser conquistados, los unos para el comercio, los otros para las artes, unos para el ejercicio de la virtud, otros para el disfrute del placer; de todos estos hechos se induce que en razón de tal origen ó de tal aptitud particular, tal pueblo debe ser gobernado de cierta manera y tal otro de modo diferente; que las formas de gobierno no son sino términos medios variables y relativos entre un origen y una finalidad igualmente rela-

tivos; en una palabra, no os elevaréis por encima de una política enteramente empírica.

Se dirá, si no puede la ciencia política dejar de ser empírica, y, observando el carácter de los pueblos, sus costumbres, su origen y su clima, dar á conocer la variación que las formas de gobierno deben sufrir en razón de estos datos diversos. La tentativa de descubrir un principio absoluto en estas materias, ¿no es una quimera? La diversidad y la vanidad de los sistemas, que esta loca idea ha creado, es una prueba concluyente. Ningún pueblo se parece á otro, ninguna época á otra época; todo debe ser, pues, variable y relativo en las instituciones y en las leyes. Ved los males que ha producido la quimera de buscar en política una verdad absoluta; los pueblos han olvidado sus tradiciones y se han lanzado tras el ideal de una sociedad perfecta, han querido rehacer *à priori* sus instituciones sobre modelos imaginarios, y como las cosas no se prestan á todos los caprichos imaginativos de los hombres, los pueblos, irritados por esa inesperada resistencia, se han entregado á toda suerte de violencias, y desde entonces flota la sociedad al azar, sin encontrar ninguna playa hospitalaria donde arrojar el ancla. Considerad la ciencia misma. ¿Cuáles han sido los más grandes publicistas del mundo? ¿Los teóricos, los soñadores, los lógicos? ¿Platón? ¿Rousseau? No; han sido los observadores y los empíricos; lo fué Aristóteles en la antigüedad y Montesquieu en los tiempos modernos, porque uno y otro no hicieron más que estudiar y generalizar los hechos. Procedieron en la ciencia política como en las ciencias naturales: por la observación, el análisis y la inducción. Por eso sus libros son los únicos instructivos; los otros fatigan y turban el espíritu sin iluminarlo.

La experiencia es una de las condiciones indispensables en la ciencia política; una política *à priori* es insuficiente é incompleta; aunque se supiese, sin temor de



equivocarse, qué es lo mejor y cuál es la verdad en política, así y todo, aún habría que consultar las aptitudes de los pueblos, las costumbres y los medios de que se puede disponer para hacer el bien. Lo que parece justo en sí puede ser injusto en un caso dado y en circunstancias que sólo el hombre está encargado de apreciar; todas las formas políticas pueden tener su utilidad, y ninguna, ni aun la más imperfecta, debe ser desechada si es más capaz que otra cualquiera de asegurar en un Estado cierta forma de justicia. Por todo esto siento tan gran admiración por la *Política*, de Aristóteles, y por *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, que tan bien nos hacen comprender y conocer los hechos innumerables y diversos del orden político, según las edades, los lugares y las naciones. Soy partidario de la política empírica; pero mantengo que hay algo justo en sí, que es preciso buscar, ya sea en la ciencia, ya en el Estado, y cuya investigación no es ni una quimera ni un crimen; mantengo que el Estado no es un simple mecanismo, compuesto de ciertos resortes para producir ciertos efectos, sino que se compone de personas morales con las cuales no se puede proceder caprichosamente; el Estado mismo es una persona moral que tiene un fin moral que realizar, deberes y derechos, y si le está permitido cumplir su destino de diversas maneras, no se le permite en modo alguno el que olvide la finalidad para que fué creado. Añadiré que los esfuerzos que han hecho los pueblos para mejorar su situación, alcanzar un poco más de justicia en sus leyes, mayor igualdad en sus costumbres, más amplia libertad en sus instituciones, sólo merecen admiración y apoyo, aunque se reprueben los excesos que hayan podido acompañar á tales empresas. En cuanto al desorden, que algunos creen, da por resultado tan noble ambición de los pueblos, no es patrimonio de las edades modernas, pues la misma Edad Media no estuvo exenta de violencias, guerras civiles y

sediciones. Es más, la sociedad actual me parece más sólidamente constituida que lo fué en el pasado; los intereses y los derechos esenciales están ahora mejor garantidos que nunca.

Aristóteles fué un político enteramente empírico; es cierto. También justificó la esclavitud. Como era un hecho universal en su época, no le pasó por las mientes el que la esclavitud pudiera ser contraria al derecho y á la justicia, y trató de buscar la razón de su existencia. Pero si basta con que un hecho sea un hecho para ser legítimo, pregunto el por qué sentimos horror hacia los antropófagos, pues nutrirse de carne humana también es un hecho. En cuanto á Montesquieu, concederé que su genio brilla, sobre todo, en la observación é inteligencia de los hechos; pero sería preciso haberle leído mal y comprendido peor, para creer que este adversario, elocuente y sensible, de la esclavitud, de la tortura, de la intolerancia, de la barbarie en las penas, del despotismo, partidario apasionado de la libertad política, no ha tenido su ideal en la razón y en el corazón.

En el fondo de toda política verdadera y elevada hay, pues, una idea moral. Pero, ¿cuál es esta idea? ¿Cómo distinguiremos la verdadera política de la falsa?

En política hay que distinguir dos grandes doctrinas: la *absolutista* y la *liberal*. Entiendo por política absolutista aquélla que no reconoce al individuo otros derechos que los que el poder civil le otorga por su voluntad. El principio de esta política es el siguiente axioma político: *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem*. Sea el que quiera el príncipe (rey, noble ó plebe), desde el momento en que su libre voluntad hace la ley, confiere el derecho y establece lo justo ó lo injusto, el Estado es *despótico*. El despotismo puede consistir en las leyes ó en los actos; si consiste en los actos, el poder es *arbitrario*; si consiste en las leyes, es pura y simplemente el poder *absoluto*.

Entiendo por política liberal aquélla que reconoce al

individuo derechos naturales, independientes en sí del poder del Estado, y que éste protege y garantiza, pero que no establece, ni menos puede mutilar ni suprimir.

Es un error común á casi todos los publicistas, tanto antiguos como modernos, atribuir al Estado un poder absoluto. La única diferencia consiste en que unos sostienen el poder absoluto de un monarca y otros el poder absoluto del pueblo, pero según la justa observación de Montesquieu, no hay que confundir la libertad del pueblo con el poder del pueblo; Hobbes dice también que existen gobiernos bajo los cuales la república es libre y los ciudadanos no gozan de libertad. De nada sirve conceder superioridad sobre las otras á una determinada forma de Gobierno, si no comienza por garantizar, contra el despotismo del Estado, bajo cualquier forma que se ejerza, la libertad natural de los individuos. Sin embargo, no se puede sacar la consecuencia de que las formas políticas sean indiferentes y de que los gobiernos sin garantías valgan tanto como los gobiernos libres mientras no atenten á los derechos de los súbditos, porque de hecho, todo gobierno irresponsable, atenta más ó menos contra los derechos naturales de los ciudadanos, y en segundo lugar, ese gobierno sin responsabilidad alguna puede poner en duda el derecho natural del pueblo á gobernarse á sí mismo. Lo que se necesita hacer constar antes de nada, es que anterior á toda política y á toda garantía del Estado, existe una libertad primitiva, inherente á la naturaleza humana, un derecho que la ley no ha creado y una justicia que no depende de la voluntad de los hombres. *Sit pro ratione voluntas*, es la verdadera fórmula del despotismo.

Si la primera condición de toda política liberal es de reconocer ciertos derechos, contra los cuales nada puede el Estado, sin cometer una injusticia ó ser manifiestamente despótico, me atrevo á afirmar que no hubo acto más grande en la historia que la solemne declaración

tegido? ¿Quieren decir, por ventura, que si esa carta puebla ó esa costumbre no hubiesen existido, no podría yo pertenecerme á mí mismo? ¿No podría yo poseer nada á título de derecho, sino solamente á título de franquicia y privilegio? ¿Sería de desear que los que tales cosas dicen, y echan de menos las que llaman libertades de la Edad Media, viviesen por algún tiempo sometidos al régimen de esas libertades! No pongo en duda el valor de ciertos derechos tradicionales, y de buen grado afirmo que en Francia debiera atenderse un poco más á la tradición; pero ¿qué harán aquéllos que no la tienen? ¿Qué tradiciones invocarán los descendientes de los siervos y villanos de la Edad Media?

Se dice que nada está menos definido que lo que se llama derechos naturales, y que nunca se podrá formar un programa de derechos, acerca del cual todos estén de acuerdo. Nada más fácil que responder á esa objeción. Hemos de admitir que existe una cosa que se llama el deber. ¿Se creará que es más fácil definir y delimitar los deberes que los derechos? Los deberes fundamentales son ciertos y evidentes sin duda alguna; pero cuando se pretende fijar sus límites, subordinarlos unos á otros y juzgar los conflictos que de esto se derivan, la tarea es de las más delicadas. ¿Quién ignora que existe una ciencia llamada casuística, que tiene por objeto aplicar á los casos particulares los principios incontestables de la moral? Pues esta ciencia no es tan fácil. ¿Qué de problemas está llamada á resolver, tan espinosos, tan delicados y oscuros! ¿Y habremos de concluir por esto que los deberes no existen? Al contrario, diremos que existen, pero que no son siempre fáciles de conocer. Lo mismo sucede con el derecho; los principios son ciertos y las aplicaciones muy delicadas. En todas las cosas el límite es lo que es más difícil de determinar. ¿Quién fijará el límite exacto entre la razón y la locura, entre el error y el crimen, entre la fatalidad y la libertad, entre lo pro-

bable y lo cierto? Hay quienes no sienten curiosidad sino por las cuestiones de límite, se dirigen derechos á los puntos más oscuros de los problemas, y si no se les satisface se echan en brazos del escepticismo. Ese es un falso método. Es preciso comenzar por la claridad y luego avanzar paso á paso y con las mayores precauciones *per obscura locorum*. Preguntad al más ignorante de los hombres si hallaría justo el que sin haber cometido ningún crimen ni ningún delito, fuese privado de la libertad y encerrado en la Bastilla; si encontraría justo el que por haber dicho una palabra mal comprendida fuese arrojado en los calabozos de Venecia, y en ellos, secretamente, suprimido; ó si por haber disgustado al comité de salvación pública fuese enviado al cadalso; si semejantes procedimientos le parecen justos, entonces me recuso y nada he dicho; pero si la posibilidad de que pudieran ocurrirle esas cosas le subleva y le indigna, es que existe un derecho natural, aunque no hubiese sido nunca demostrado por ningún publicista ni consignado en ninguna constitución.

«Sea, dirán quizá algunos, concedamos que el derecho natural es el fundamento de lo que llamáis una política liberal; pero ¿quién nos prueba que esa política es la verdadera? Salgamos de las abstracciones. El objeto de la política es el de proporcionar á los hombres la mayor suma de felicidad. La felicidad es imposible sin la seguridad, y para mantener la seguridad se necesita un poder fuerte y absoluto. Lo que se le quite de fuerza al poder, por una ridícula desconfianza, se quita también de felicidad á los súbditos. El poder más dictatorial no producirá tantos males á los ciudadanos, como se los producirían ellos mismos por una libertad mal entendida».

Voy á responder á esta objeción: ¿Qué entendéis por seguridad, sino la certidumbre de gozar en paz de todos los bienes que convienen á mi naturaleza? ¿Y cuales son

esos bienes, sino los derechos mismos sin los cuales no soy nada? La vida es uno de esos bienes; pero no es el único. Mi trabajo, mi conciencia, mi pensamiento, son también, para mí, bienes preciosos, sin cuya garantía no podría vivir en paz. ¿Qué entendéis por felicidad? Quiero suponer que los esclavos de América del Sur sean, como pretenden sus amos (1), perfectamente felices, es decir, que estén bien alimentados, raramente castigados y aun, si se quiere, que gocen de un trato cariñoso y paternal; quiero suponer que no se dan cuenta de su mísera situación y que son más felices que los obreros de Europa, y, por último, que es lo que considerarían algunos como decisivo, rehusando la libertad que se les ofrece. Pero ¿es esa la felicidad que el Estado debe procurar á sus súbditos? Yo pregunto al más miserable de los obreros, si querría cambiar su dura y penosa condición, tan llena de rudos tormentos, amargas inquietudes y trabajos sin descanso, pero sostenida por el sentimiento digno y viril de la responsabilidad, por la más dulce y más espléndida esclavitud: no creo que acepte si es hombre y si aceptase se podría afirmar que se envilecería.

Existen, pues, dos clases de felicidad, y la felicidad servil, apenas diferente de la felicidad animal, no es aquélla para cuyo disfrute ha nacido el hombre, ó más bien, el hombre no ha nacido para la felicidad; ha nacido para desarrollar libremente todas las potencias de su alma, sin perjudicar á sus semejantes, aunque hubiese de sufrir al realizar esa finalidad. El Estado no tiene más función que proteger y secundar ese libre desarrollo de las facultades humanas, que hace del hombre un verdadero hombre y no un rival de los animalés.

Un publicista muy liberal, M. Destutt de Tracy, en sus comentarios acerca de Montesquieu, trata de deter-

---

(1) Esto fué escrito antes de la guerra de Secesión.

una criatura sensible, nacida para gozar y para satisfacer sus inclinaciones, sino una criatura razonable, nacida para cumplir libremente un destino moral, y que este destino le está impuesto por una ley que obliga necesariamente y que se llama *deber*; que el sentimiento de estar sometido á una ley tan elevada, es lo que hace al hombre respetable á sus propios ojos, y el sentimiento de faltar á ella lo llena de desprecio hacia sí mismo; que esta ley, imponiéndose á su libre arbitrio, es precisamente la que hace del hombre una *persona*, mientras que el que no obedece más que á las fatales y ciegas leyes de la naturaleza, es una *cosa*; que como persona moral él es ó debe ser, para su semejante, objeto de *respeto*; que nadie, por consecuencia, puede servirse de él como un *medio*, es decir, como de una cosa para satisfacer sus inclinaciones; que el hombre es, en fin, con esta personalidad inalienable, fundamento del *derecho*.

Si, como dice Bossuet, no hay derecho contra el derecho, si hay una justicia eterna anterior al Estado, sea el que sea el principio que se atribuya al origen de la sociedad política, sea el que quiera el soberano al cual se confiera el derecho de disponer de los hombres, preciso será reconocer una primera soberanía, infalible, inviolable, de derecho divino: es lo que M. Royer Collard llama la soberanía de la razón. Esta soberanía se impone á las repúblicas, como á las monarquías, á los príncipes, á los nobles, á los burgueses, á los plebeyos, domina todos los sistemas políticos, es la ley que Píndaro llamó «reina de los mortales y de los inmortales».

Pero si la política liberal admite como primer principio la soberanía de la justicia y de la razón y coloca, desde luego, la libertad y el derecho en una forma política liberal ¿quiere decir esto que sea indiferente á las formas de gobierno, y que satisfecha con haber salvado especulativamente los derechos naturales del hombre, los entrega sin garantía á la voluntad sin límites y sin

freno de los poderes humanos? De ninguna manera. Una política tan atrevida en sus principios, tan complaciente en sus aplicaciones, demostraría en esto poca previsión y escaso valor.

Es indudable que la experiencia nos enseña que las formas de gobierno deben ser juzgadas en su relación con el carácter, las costumbres, las tradiciones y la civilización del pueblo para que fueron instituidas. No es menos verdad que existe para la política como para la moral, un *optimum*, al cual los pueblos tienen el derecho y el deber de aproximarse cuando pueden, y de ello son dignos; este *optimum* es el gobierno del pueblo por el pueblo, ó para hablar más exactamente, la intervención del pueblo en su gobierno; en una palabra, la libertad política como salvaguardia de todas las libertades (1).

La libertad política es el medio más seguro y más sólido de defender el derecho y las personas; pero sobre todo es apreciable por sí misma: ella da un noble empleo á las facultades del alma, fortifica los caracteres, desarrolla el espíritu de iniciativa, el sentimiento de la responsabilidad, es para el pueblo lo que el libre arbitrio en el individuo: un pueblo libre es una persona que ha llegado á la edad de la razón. Algunos sujetos, no viendo en las libertades políticas más que un medio, ponen en duda el que sea bueno para asegurar la felicidad de los pueblos, y creen que el poder absoluto es el mejor para producir ese resultado. No ven que la libertad política es un bien en sí misma, y que á este título forma parte de la felicidad de los pueblos; por lo menos, para aquéllos que hacen consistir la felicidad, no en estériles goces,

---

(1) Debo decir, para no aparecer como imitador de los programas de nuestros representantes en las últimas elecciones, que estas líneas fueron escritas hace doce años, en una época en que no eran lugares comunes ni frases hechas.



sino en el ejercicio de la actividad moral y en el sentimiento de su fuerza.

En cuanto á su influencia sobre la felicidad material, la experiencia y la historia nos enseñan que los Estados más libres han sido siempre los más ricos y poderosos; pero sobre todo han sido superiores á los pueblos sometidos al absolutismo, por su supremacía moral.

Si volvemos al punto de partida, podemos decir que, el lazo entre la política y la moral, es la idea del derecho. El objeto de la política no es el de favorecer la virtud, sino el de proteger el derecho. Claro es, que el Estado reposa sobre la virtud, como ya lo hemos dicho, pero la virtud no es su finalidad. Sólo á los ciudadanos incumbe el ser virtuosos y al Estado el ser justo. Para que la justicia exista en un Estado, es necesario que el individuo goce de todas las libertades á las cuales tiene derecho: este es el deber del Estado; mas para que el uso de estas libertades no sea perjudicial, se necesita que el individuo sepa usarlas con relación á sus semejantes y al Estado: este es el deber estricto del ciudadano. He aquí como el derecho y la virtud se alian para producir el orden y la paz; como la política y la moral se distinguen sin combatirse y se unen sin mezclarse.

Se dirá, quizá, que es demasiado restringir la acción del Estado, el reducirle, á no ser más que el protector armado del derecho y el regulador de la libertad: lo que equivale á quitarle todo movimiento y toda iniciativa. Concedo que no es esta la sola función del Estado, sino que se le puede considerar además como el mandatario de los intereses particulares, y sólo á este título se encarga de los trabajos públicos, de la educación, del fomento de las artes y de las letras, etc.; sólo á este título ha sido considerado como órgano del progreso, y de modo tan brillante ha servido á la idea de la civilización en la época romana, y en Francia; pero este nuevo punto de vista no es como el anterior esencial á la idea del Esta-

do, porque hay pueblos donde la iniciativa de los individuos ó de las corporaciones, hace lo que nosotros estamos acostumbrados á reclamar de la acción administrativa. En segundo lugar, este punto de vista, muy digno de interés en lo que se refiere á las cuestiones capitales, se relaciona más bien con la economía política que con la moral y se sale del objeto de esta introducción.

Tales son las relaciones de la política y de la moral entre los hombres; pero si para distraer y encantar nuestra imaginación separamos nuestras miradas de la sociedad real para dirigir las, imitando á Platón, hacia una sociedad perfecta ó ideal, veremos la política confundirse y en cierto modo desvanecerse en la moral. Imaginad una política perfecta, un gobierno perfecto, leyes perfectas, é imaginaréis también por esto mismo, hombres perfectos; pero entonces la política no sería otra cosa que el gobierno del hombre por sí mismo, ó en otros términos, la política dejaría de ser; y sin embargo, ese es su fin y su ideal. El objeto del gobierno es preparar insensiblemente á los hombres para vivir en una sociedad perfecta, en que las leyes y el gobierno llegarán á ser inútiles. Hay una sociedad absoluta donde las ciudades humanas no son más que sombras, donde todo hombre es perfectamente libre, sin estar sometido á más ley que la de la razón; donde todos los hombres son iguales, se decir, donde todos tienen la misma perfección moral, la misma razón, la misma libertad; donde todos son verdaderamente hermanos, es decir, unidos por sentimientos de amistad sin interés, viviendo una vida común sin oposición de derechos, porque el derecho supone una especie de celos recíprocos, imposible en un sistema en donde la benevolencia sin límites no daría ocasión para pensar en sí mismo: he aquí *La Republica* de Platón, *La Ciudad de Dios* de San Agustín. Mas una tal ciudad es un sueño, está fuera de las condiciones de la sociedad actual. La política no debe embriagarse con semejante ideal porque

perdería el sentido de las necesidades reales; pero no debe olvidarlo para no marchar al azar de contradicciones sin fin. El verdadero político es un filósofo como lo imaginaba Platón; pero un filósofo que sabe que el reino de la filosofía no es de este mundo, y que es necesario saber tratar con los hombres tales como son, á fin de conducirlos poco á poco á lo que deben ser.

---