

EL IMPERATIVO DE LA IGUALDAD EN LA ILUSTRACIÓN: MABLY Y LA CRÍTICA AL ANTIGUO RÉGIMEN EN LA ESPAÑA DE FINALES DEL SIGLO XVIII

Por FRANCISCO SÁNCHEZ-BLANCO

Una circunstancia reciente aconseja volver la vista atrás y fijarse en la reflexión anterior a la opción por la democracia a finales del siglo XVIII. El libro de Gonzalo Pontón *La lucha por la desigualdad* (Barcelona, 2016), curiosamente galardonado por un extraño jurado¹ con el Premio Nacional de Ensayo de 2017, significa un reto a la investigación dieciochista ya que tergiversa la historia de modo que resulta conveniente ofrecerle de nuevo al lector español datos para repensarla. La labor académica está enmarcada en un contexto social, el cual no debe ser menospreciado o ignorado, sobre todo porque lo relacionado con el Siglo de las Luces tiene hasta nuestros días una implicación política que no se debe silenciar.

Evidentemente, la historia del pensamiento no ofrece soluciones unívocas para el presente pero sí ayuda a centrar cuestiones e inclina a calibrar argumentos antes de tomar partido. No se trata ahora de imitar modelos o de proponer un maestro sino de

1. Faltaban reconocidos dieciochistas. Lo peor, sin embargo, es que las instituciones allí representadas han denotado un profundo desconocimiento sobre el periodo y sobre el tema del trabajo premiado. Véase también mi reseña de libro en *Revista de libros*, julio 2017.

ayudar a la circunspección y de repensar cuestiones que no están resueltas. Todo eso lo encontramos en los debates que tuvieron lugar en el siglo XVIII. Recuperarlos tiene un valor pedagógico irrenunciable y, además, goza de la ventaja de la distancia histórica que permite una discusión sin los atrincheramientos del presente.

LAS PASIONES

El abate Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), secretario durante algún tiempo del cardenal Pierre Guerin de Trencin, participó en actividades diplomáticas y recopiló los tratados entre las naciones para fijar el estado del Derecho Público en Europa desde la Paz de Westfalia hasta 1740. Basándose en esa experiencia diplomática, redacta *Des Principes des négociations pour servir d'introduction au Droit public de l'Europe fondés sur les traités* (Amsterdam, 1757). Dispuso, por tanto, de un conocimiento empírico de la política de los gobiernos europeos antes de convertirse en un historiador que discutiese las constituciones de la Antigüedad y analizase los regímenes contemporáneos. La evolución de su pensamiento le lleva a convertirse en un psicólogo más que en un moralista de la vida social y política. Tuvo gran influencia en la Francia prerrevolucionaria y en la preparación de la constitución democrática de ese país. Sus obras, como se expondrá más abajo, fueron conocidas en España y formaron parte de los debates que antecedieron a la quiebra del Antiguo Régimen. Suscitó interés posteriormente como uno de los precursores del comunismo, pero sus análisis de la psicología de grupos cayeron en el olvido.

Observando empíricamente a los hombres hay que admitir, como lo hace Mably, que son una mezcla de razón y de pasiones. Una conducta racional diáfana no existe. Los afectos y deseos son necesarios para la vida y nunca se pueden eliminar como lo exigía una educación estoica. Sacan al individuo de un estado apático, indiferente e inactivo. Sin pasiones el hombre sería algo así como un cadáver. Ellas mueven la voluntad y estimulan el conocimiento. La tradición filosófica de Descartes y Spinoza, por no hablar del estoicismo pagano y cristiano, aún sin negar su necesidad, las valoró negativamente: anulaban la libertad, se

resistían al imperio de la mente y falseaban la realidad. Para un racionalista como Spinoza, las pasiones son representaciones inadecuadas, por ejemplo: la soberbia sería una estimación exagerada y ficticia de sí mismo.

A pesar de ese menosprecio por las pasiones, tanto Descartes como Spinoza prestan especial atención a las afecciones del alma dentro de su antropología y el Siglo de las Luces seguirá esa tradición y no profesará un racionalismo unilateral. Los ilustrados se interesan por los impulsos oscuros tanto como por la razón geométrica y los movimientos mecánicos. Especialmente cuando estudian la vida social son conscientes de la importancia de esos factores irracionales. El análisis de la naturaleza humana (Claude-A. Helvétius, Holbach y el fisiócrata Paul-P. le Mercier de la Rivière) constata que el interés particular o egoísmo, una pasión, es el instinto básico que la naturaleza ha puesto en todos los seres, incluidos los humanos, para la propia supervivencia y desarrollo². Es, además, el impulso que lleva a perseguir la felicidad y los placeres. Esa visión naturalista mantiene una actitud polémica con la religión. Los filósofos estiman que el cristianismo impone la obligación de sacrificar el interés propio en aras del ajeno, esto es, proclaman el mandamiento de la caridad por imperativo divino sin consideración con las legítimas aspiraciones de los individuos a perseguir la felicidad.

Frente al egoísmo como impulso único, los economistas fisiócratas (Francois Quesnay y Anne Robert Turgot) demuestran la utilidad de una conducta altruista desde el punto de vista meramente mundano. Critican, con razón, no sólo a Hobbes sino también a los teólogos, porque estos últimos se olvidan del hombre carnal y prefieren ocuparse del hombre espiritual. El gru-

2. La terminología del siglo XVIII y el planteamiento de la moral son muy diferentes a los del biologicismo evolucionista que comienza en el XIX. En lugar de fijarse en la conducta de los monos y de hacer del parque zoológico la escuela para la conducta de los jóvenes consideran que eso de fijarse en el hombre antes de reunirse en sociedad es andarse por las ramas o dar rodeos innecesarios. Los hombres de la Ilustración son más directos y prefieren estudiar la propia historia de los humanos y analizar los mecanismos psicológicos que influyen en las decisiones políticas. Afirmar que la actitud altruista está ya en los genes tampoco ayuda mucho para una política mejor.

po de los ‘filósofos’ radicales (Diderot, Holbach), por su parte, tampoco se decantan por el egoísmo radical de Thomas Hobbes. Opinan que la naturaleza del hombre inclina a la filantropía y a la beneficencia. Se esfuerzan por desarrollar una ‘moral social’, civil y laica, sin connotaciones teológicas. Tal proyecto encierra algunas incógnitas y una cierta dosis de ingenuidad.

Con una candidez parecida a la de los que confían ilimitadamente en la ciencia, los fisiócratas del siglo XVIII suponen que cuando los hombres descubran los verdaderos principios de la economía, esa ‘evidencia’ se impondrá necesariamente en su conducta individual y colectiva. La razón no encontrará en las pasiones que impulsan a grupos o particulares ningún impedimento para que se impongan las leyes naturales. Por otro lado, creen que un efecto mágico, por una especie de cálculo, hará coincidir el interés egoísta con el bien colectivo. Quedan en el aire una serie de interrogantes. ¿Cómo incorpora el individuo la felicidad de los demás en la representación de la propia felicidad? ¿Nace la inclinación a la beneficencia de un instinto tan natural como el egoísmo? ¿No será ese instinto social sólo el efecto que producen las recompensas y castigos que han establecido los legisladores para determinados tipos de conducta? ¿Es, por tanto, la virtud cívica consecuencia de esa violencia estatal?

Hobbes había afirmado que en el estado natural todo estaba permitido. La única ley la marcaban las sensaciones de placer y de dolor. El problema se agudiza con Bernard Mandeville, cuando en su fábula de las abejas (1714) llega a decir que, para el progreso de la sociedad, los vicios son más beneficiosos que las virtudes, admitiendo que el interés privado lleva por una especie de automatismo al bien público. Mably, en cambio, cree que ese grosero instinto egoísta no es lo único que posee el hombre en su primer momento. El hombre piensa y reflexiona sobre su propia debilidad y busca en la concordancia de intereses con sus semejantes una posibilidad de vivir en paz y mejorar su existencia. Por eso mismo no tiene que negar o renunciar a su impulso egoísta, como quería Richard Cumberland (*De legibus naturae*, Londres, 1672). No lo concibe como una especie de ley biológica única que operara desde el primer momento sin recurrir a la reflexión que hicieron los antepasados sobre sus propias vicisi-

tudes. Esa reflexión les llevó a una elaboración racional de sus experiencias, que se concretó en diversas maneras de convivir y civilizaciones distintas. De ahí que a lo largo de los siglos cada sociedad evolucione y desarrolle hábitos y legislaciones particulares. La diversidad es la consecuencia lógica de ese proceso en el que interviene la razón, la experiencia y las pasiones. En este sentido, Mably se aparta al mismo tiempo de los tratadistas del derecho natural, influidos por un racionalismo platónico³, y de la descripción materialista y mecánica que propone Hobbes de los inicios de la humanidad.

Descubrir el bien público no es un don natural que posean todos los individuos, sino algo que se adquiere y evoluciona de acuerdo con la experiencia política de un pueblo y la acción de los legisladores. Indudablemente, en el estado de sociedad, los delitos fueron anteriores a las leyes, pero el hombre estaba en condiciones para recapacitar y, así, de calibrar las consecuencias de sus acciones.

Mably no sigue la senda de Rousseau. Le preocupa la cuestión de si la voluntad general empírica, esto es, la suma de voces se identifica en cualquier circunstancia con el bien general. Rousseau confió en una democracia directa aproximando demasiado la 'voluntad de todos' a la 'voluntad general'. El individuo no debía nunca poner en manos de otro su interés. Eso significaba conservar su independencia en el estado social. Mably, sin embargo, advierte que ese sistema asambleario no tiene garantía alguna de estabilidad ni supera la situación de todos contra todos. Además, ¿coincide automáticamente la voluntad de todos, guiada en cada uno por su egoísmo particular, con el bien público? ¿Está cada individuo en condiciones de pensar ese bien común y, sobre todo, de obedecer esa intuición sobreponiéndose a sus intereses particulares?

Pasiones como la avaricia o el ansia de dominar, casi siempre presentes, esconden un peligroso veneno que debe ser utilizado prudentemente para poder convertirlo en fármaco. La labor de legisladores y magistrados, como médicos de la naturaleza,

3. Que la ley natural se identifique con una idea innata de la razón o con un mandamiento divino, no viene al caso.

consiste precisamente en aplicar los remedios adecuados conduciendo las pasiones de modo que contribuyan al bien público y no se conviertan en destructoras de la convivencia.

Desgraciadamente no se puede negar que la irracionalidad se instala de tal modo en muchas sociedades haciendo inevitables y legítimas las revoluciones o convulsiones que han azotado periódicamente las naciones. Es una sinrazón creer que el pacto de sociedad es legítimo cuando una de las partes tiene que asumir un estado similar a la esclavitud⁴. Tampoco es válido ese pacto cuando un tirano antepone sus caprichos a la felicidad de los ciudadanos. Mably reconoce un derecho fundamental a la rebelión contra las leyes injustas o la autoridad despótica. Tales revoluciones pueden tener, ocasional pero no necesariamente, un efecto positivo. Advierte que en muchos casos sólo sirven para que les impongan un yugo más pesado a los ingenuos e ignorantes. Para los partidarios de la monarquía absoluta esa justificación de la desobediencia resultaba intolerable porque implicaba o reconocer la falacia de la legitimación de ese sistema político o admitir un error de la Providencia divina al imponer la sumisión a una autoridad elegida por ella misma.

Mably aconseja que, junto al amor por la libertad, los individuos deben desarrollar el amor a las leyes. Se plantea la cuestión de si la ley injusta tiene que ser obedecida (“Droits et devoirs du citoyen”, en *Collection complète...*, t. XI, lettre IV, pp. 355-388) pero la decisión de no acatar las leyes no la puede tomar un individuo, porque sería una anarquía absoluta y, con toda probabilidad, esa decisión estaría marcada por intereses particulares y no por el bien colectivo. Es preciso una deliberación en común y una publicidad.

Mably, al igual que su hermano Etienne Bonnot de Condillac, sigue un método empírico. Ni establece axiomas, ni utiliza procedimientos deductivos. Expone observaciones y análisis de las causas y efectos de la legislación en diferentes países y en diferentes épocas. Comprueba la acción recíproca entre la razón y las pasiones. No hay una incompatibilidad fundamental entre ambas instancias, aunque no estén siempre en equilibrio. Las dos

4. Lo que Mably no se imaginó fue una multitud gritando ‘¡vivan las cadenas!’.

facultades prometen felicidad, por lo cual no están totalmente contrapuestas. La razón es considerada una entidad moral, una virtud en cuanto que está llamada a aprobar el bien común que descubre la reflexión. La razón y el deber son entonces fuentes de placer porque promueven la felicidad pública.

La experiencia de las virtudes y de los vicios condujo a los primeros hombres a establecer los principios morales. El miedo ante la naturaleza inhóspita y ante la amenaza de sus propios semejantes está en el origen de la asociación de los individuos. Conscientes de la propia debilidad, desarrollan la inteligencia y esa especie de instinto social. Ante la adversidad reaccionan buscando socorro y, a su vez, ofreciéndolo a los otros. En esa reciprocidad hay un impulso primario y también un cálculo racional.

La historia de la razón y de las pasiones explica que grupos humanos adquieran caracteres nacionales propios no siempre elogiabiles. Soluciones improvisadas se convierten a veces en opiniones que se reproducen acríticamente. La mayoría de los individuos las obedece sin reflexión. Vicios como la gula, la lujuria o la presunción se instalan como conductas generalmente aceptadas. Lo mismo sucede con la admiración por la fuerza o superioridad física. Hay pueblos violentos que ven su felicidad en la guerra, conquistando y sometiendo a sus vecinos, y hay otros más pacíficos que procuran sacar mayor provecho comerciando con ellos. No hay un determinismo que permita mirar con optimismo o pesimismo el carácter nacional.

A diferencia de Montesquieu, el cual ponía en las causas físicas, especialmente en el clima, el origen de las costumbres, Mably se fija más en la historia de las causas morales y psicológicas que las consagraron, y, sobre todo, resalta la necesidad de una educación cívica para precaver desviaciones. Sobre las pasiones, siempre activas, debe incidir la labor de un sabio legislador. Admira a Licurgo y su Constitución para Esparta. El punto central de su labor consistió en establecer una forma de educación que fortalecía la voluntad, desterrando de la sociedad ese lujo que hacía de los ciudadanos individuos débiles y pusilánimes.

Con cierto desencanto constata que en otras naciones el amor a la patria, que es una forma de sentir el bien común, no predomina siempre sobre los intereses particulares. Las masas

pierden el sentido de honor y libertad en aras de una comodidad a corto plazo. Como para la mayoría de los hombres de la Ilustración, el patriotismo en Mably está exento de connotaciones étnicas y es sinónimo de identificación con el bien común. Al mismo tiempo, indica que ese patriotismo se entiende en muchos casos como un falso orgullo nacional.

Las pasiones están en continua transformación y un pueblo, al principio pacífico y comerciante, llega más tarde a la conclusión de que sus intereses los debe proteger la fuerza del guerrero y se vuelve belicoso. No hay equilibrio de pasiones que dure mucho tiempo. La política debe siempre estar atenta a la psicología de las masas. No se trata de acudir a la historia para censurar las pasiones de personajes singulares, antipatías personales, amoríos más o menos clandestinos o rencores privados, sino para observar las conductas que adoptan los grupos sociales. Por eso, sus análisis no se reducen a un anecdotario biográfico de la sinrazón, como muchas historias que se explayan en relatar los defectos y trapos sucios de los protagonistas. De los análisis de Mably se sacan conclusiones para conocer la dinámica de las sociedades dependiendo de los estados de ánimo colectivos y de las decisiones de los gobernantes. Sus análisis históricos son auténticas meditaciones políticas, válidas en todo momento.

Las pasiones compartidas por colectivos son múltiples y se modifican continuamente. Ningún sistema es estable o desactiva por completo su potencial destructor. Hay que estar atento y analizar su influencia en cada circunstancia. Advierte, por ejemplo que dentro de la democracia, los jueces se pueden hacer famosos y apoyándose en esa popularidad se envanecen de tal modo que se convierten en una especie de aristócratas que actúan por encima de las leyes y no se contentan con juzgar sino que invaden el terreno del poder ejecutivo.

Si Mably se aparta de la moral de Hobbes (*homo homini lupus*), también le desagradan los planteamientos meramente económicos de los fisiócratas. Le parecen demasiado unilaterales e inclinan a olvidar que tan natural como el egoísmo es el hecho de que el hombre para procrear, alimentarse y aumentar la felicidad necesita de los otros. Nadie es perfecto o autosuficiente. Todos precisan del socorro ajeno. La diferencia física, moral y de ta-

lentos favorece la división del trabajo dentro de la sociedad. Esa situación explicaría que los individuos humanos intenten desde el primer momento armonizar recíprocamente sus intereses y que desarrollen paulatinamente una conciencia social que asimile las necesidades de los que les rodean. De esta realidad se deben sacar consecuencias políticas. Montesquieu afirmó que el arte de los primeros legisladores consistió en ligar el interés particular con el público. Honoré-G. de Riqueti, conde de Mirabeau, ve en el sentimiento de fraternidad la luz que ilumina la solidaridad de los intereses comunes a todos los humanos.

Mably equipara inmediatamente el sentimiento social en el comienzo de la sociedad con la aspiración a la igualdad. Sin embargo eso encierra cierta contradicción con la premisa inicial. Si tal igualdad se entiende físicamente, negaría el fundamento ‘natural/material’ de la vida en sociedad, que nace de la diversidad de las carencias y limitaciones individuales. Paradójicamente, para Helvétius y Mably, la necesaria asociación llevó pronto a la desigualdad. Llegan a suponer, contra toda experiencia, que los talentos fueron en todos iguales y estaban repartidos equitativamente hasta que la vida en sociedad los desarrolló de forma diversa, corrompiendo, en último término, la igualdad primitiva y, con ella, las costumbres.

Sobre los orígenes de la desigualdad, los filósofos ilustrados no se ponen de acuerdo. Algunos recurren a una especie de mito laico del pecado original que llevó a la destrucción del estado natural. Étienne-G. Morelly (*Code de la nature*, Paris, 1755) ya señala que la propiedad privada dio ocasión para que se fomentaran vicios como la ambición, envidia, avaricia y vanidad. Esas inclinaciones existían en el hombre desde siempre, pero la propiedad privada las incita aún más. Mably, en todo caso, distingue entre la propiedad personal de bienes mobiliarios y la propiedad del suelo. Esta última, o debería ser común, como en Esparta, o limitada, como hicieron los romanos.

El recurso al mito de un estado original en el que había comunidad de bienes no es decisivo. La igualdad no es asunto para discutir metafísicamente o para imaginar detalles de esa utopía llamada ‘el estado de naturaleza’, sino que es una cuestión política de las sociedades que conocemos empíricamente. Lo im-

portante es el convencimiento de que el mayor grado de igualdad entre los ciudadanos supone al mismo tiempo mayor felicidad para el común de la sociedad.

El deseo de igualdad nace en la conciencia como consecuencia de la reciprocidad de prestaciones y de la estabilidad del consecuente pacto social. Cuando la propiedad es desigual, se desencadena la envidia para apropiarse de las cosas que poseen los otros o la avaricia de acumular riquezas. Un sistema de propiedad común, en cambio, atempera esas pasiones. Paralelamente, Mably recomienda la austeridad espartana, la cual disminuye al máximo el ansia de placeres y fortalece la voluntad para resistir el dolor. Si se da entrada, dice, al lujo, inmediatamente aumenta la desigualdad. La felicidad común, en su opinión, debería ir unida a la capacidad de renuncia; a una especie de ascetismo similar al de los eremitas, lo cual sólo es realizable en una vida agrícola, ya que el comercio y la industria fomentan un consumismo vicioso de bienes superfluos.

Otra premisa, que, sin embargo, apenas tematiza, sería necesaria para la vida armoniosa en sociedad junto a la comunidad de bienes: habría que suponer una igualdad moral, esto es, que todos son laboriosos y austeros, y que no hay perezosos o voluptuosos que se aprovechen del trabajo ajeno para consumir más de lo que aportan al común o para permitirse más lujos que sus semejantes. Mably deja sin probar que la abolición de la propiedad implique la desaparición de la avaricia, la presunción o la envidia. Es sólo la esperanza en que esa medida sirva para contenerlas. Con cierto escepticismo supone que el deseo de reconocimiento es más poderoso que la avaricia o la pereza. Por eso tiene que admitir que en un régimen de propiedad común tiene que haber un sistema de premios y distinciones para, por ejemplo, los labradores más productivos, los padres que mejor educan o los pastores que más aumentan el número de ganados. Las diferencias nunca se borran completamente. Por eso, quizá, la lucha de Mably contra la desigualdad no se limita a la de las fortunas. En su opinión, la igualdad más fundamental es la de todos los ciudadanos ante la ley. Por eso se deben suprimir los privilegios de la nobleza, del clero y también de los territorios.

Poner el remedio en la utopía social del comunismo como antítesis al estado empírico de la sociedad actual no resuelve los problemas teóricos o prácticos. Aun suponiendo que la avaricia fuera posterior a la propiedad y consecuencia de ésta, habría que buscar otra causa. En tal caso habría que achacarla a la pereza de algunos (“Doutes proposés aux philosophes économistes sur l’ordre naturel et essentiel des sociétés politiques”, en *Collection complète...*, t. XI, lettre II, pp. 30-52), que se quieren aprovechar del esfuerzo y constancia de los otros o a la envidia de quienes aspiran a gozar de cosas que ellos no han producido o exceden el valor del propio trabajo.

La supresión de la propiedad privada es un experimento mental. De hecho, Mably no describe detalladamente el ideal comunitario. Una cosa son los razonamientos y, otra, los hechos. La vertiente empirista de su pensamiento pesa más que la del elucubrador de utopías. Desde el primer momento, al redactar la recopilación del Derecho Público en Europa desde la Paz de Westfalia, se esforzó en exponer la realidad histórica añadiendo comentarios que apuntan a un juicio moral. Según él, en la mayoría de los tratados, las actuaciones diplomáticas de las potencias europeas estuvieron dictadas por las pasiones de príncipes y magistrados (codicia, vanagloria, envidia, venganzas, etc.) y no por la razón. La consecuencia son guerras entre naciones e intolerables diferencias entre los ciudadanos.

Pero la historia da testimonio de algunas constantes. Un historiador como François Hotmann (*Franco-Gallia*, Genève, 1573) ya había narrado la evolución de la nación francesa desde los tiempos de Carlomagno para mostrar que la aspiración a la igualdad siempre estuvo presente en la historia del país y que de ese modo el colectivo conservó lo más auténtico del estado natural. La ‘constitución histórica’ se reduce a la tradición que defiende las libertades y la igualdad dentro del Estado. No tiene nada que ver con el tradicionalismo jurídico que inspiraba a Jovellanos y otros defensores del Antiguo Régimen o de los antiguos fueros en España.

También Mably, como historiador, coincide con la tesis de Hotman. En su opinión, la nación francesa en todas las épocas conservó el ideal de la igualdad. Su intención final, sin embargo,

no consiste en instalar un comunismo sino en una reforma del Antiguo Régimen, esto es, de la monarquía absoluta. Un motivo recurrente consiste en poner de manifiesto ese fondo pasional que en ese sistema está detrás de los que deciden y que explica la poca racionalidad de las leyes, es decir lo poco que les importa una reflexión serena sobre el bien común. En este sentido analiza las conductas de gobernantes y gobernados en los regímenes despóticos, aristocráticos y democráticos. Especial relieve alcanza su polémica con el pensamiento aristocrático que inspiraba a los economistas fisiócratas.

La alternativa que se presenta para recuperar la libertad y la igualdad de los ciudadanos franceses pasa por limitar el poder legislativo de la monarquía y el poder económico de la nobleza o del clero gracias a unos contrapesos como la representación de las clases intermedias. Es evidente que los estamentos privilegiados argumentan a favor de la desigualdad social. Les interesa, no obstante, poner coto al poder del rey para aumentar así su peso en las decisiones legislativas. El llamado ‘tercer estado’ o pueblo menudo, por el contrario, hace suya las ideas de igualdad y de libertad frente al poder político y económico de unos cuantos y ve en la democracia una vía para corregir la desigualdad.

Más que la utopía socialista fueron las propuestas políticas de Mably en favor de una democracia parlamentaria las que obtuvieron éxito en su entorno francés. Las consecuencias de sus análisis históricos se concretan en exigir la convocación de los Estados Generales y de dar a esa asamblea el poder legislativo. A diferencia de Rousseau, que cree que todo individuo debe representar por sí mismo sus intereses porque, de otro modo, renunciaría a su independencia y libertad, Mably mantiene la idea de la representación popular mediante diputados. Una democracia directa, en su opinión, no es muy diferente a la anarquía del hobbesiano ‘todos contra todos’, mientras que la obligación de elegir representantes lleva ya implícita la previa reflexión sobre el bien común, al menos de una manera incipiente.

Apoyándose en ejemplos de las antiguas democracias, Mably (“Du cours et de la marche des passions de la société”, en *Collection complète...*, t. 15, pp. 135-476) da muestras de un escepticismo pesimista aplicando su análisis psicológico de las pa-

siones al sistema democrático directo que propagaba Rousseau. En un tal gobierno, nos dice, el pueblo se inclina a aceptar acontecimientos que son obra de la fortuna. Como es incapaz de pensar y de combinar diferentes ideas, se comporta siempre tímida o temerariamente; en su desgracia se abandona a un hombre audaz pero falto de luces o a un hombre tímido cuya incertidumbre e irresolución imitan la prudencia y, con más frecuencia todavía, a un ambicioso intrigante que quiere aprovecharse de los vicios de su gobierno para establecer su crédito y su fortuna⁵.

Mably es consciente de los vicios que pueden ir unidos a la democracia. Los fisiócratas ya habían señalado que una mayoría ignorante podía hacerse fácilmente con el poder. Para ellos, la ‘evidencia’, esto es, conocimiento de las leyes de la naturaleza, incluidas las de la economía, tenía que tener más valor en las decisiones políticas que el estado de ánimo coyuntural y fácilmente manipulable de un conjunto de hombres reunidos en asamblea. Al mismo tiempo apuntan que esa ‘evidencia’ sólo es accesible al público instruido. Mably desenmascara los intereses de la minoría aristocrática en este planteamiento pero se da cuenta de que, para que el ‘tercer estado’ pueda ejercer beneficiosamente el poder, necesita un lento periodo de aprendizaje para compensar su desconocimiento sobre el bien común⁶.

El pesimismo de Mably le lleva incluso a afirmar que la razón política encuentra sus límites en esa pugna con las pasiones, las cuales no son estrictamente conocimientos, sino vagos estados afectivos, simpatías, deseos y aversiones, que acompañan a las percepciones cuando no son pasadas por el tamiz de la reflexión. Llega a reconocer que hablar a los hombres dominados por las pasiones del bien público y del bien general es lo mismo que hablarles en una lengua extranjera (cf. “Doutes...”, en *Collection complète* ..., t. 11, p. 43).

Debido a que el estado natural del hombre es el de vivir en

5. Cf. Vladimir Ivanovich GUERRIER, *L'abbé de Mably, moraliste et politique, étude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain et sur le développement de l'esprit républicain au XVIIIe siècle*, Slatkine Reprints, Genève, 1971, p. 187. Reimpresión de la edición de F. Vieweg, Paris, 1886.

6. Cf. Gabriel Bonnot de MABLY, *Du développement, des progrès et de bornes de la raison*, en *Collection complète*..., t. 15, pp. 1-82.

sociedad con otros, las pasiones tienen una función esencial. Las pasiones cimientan y construyen la vida en común. Lo natural no es el estado perpetuo de guerra, como imaginaba Hobbes, y que las inclinaciones egoístas sólo puedan ser dominadas renunciando a la espontaneidad original y depositando la confianza en un déspota que reúna en sus manos el poder absoluto. Tampoco se debe suponer, al estilo de Rousseau, un hombre en estado natural autosuficiente e independiente y, por tanto, anterior al estado social, que sólo acepta la ley (voluntad general) si ha expresado individualmente su consentimiento. En la concepción rousseauiana parece posible un retorno a la vida solitaria; pervive la nostalgia del ermitaño, en su ilusoria huida del mundo; cultiva la ficción de una renuncia a la sociedad, que, en realidad, nunca es absoluta. Mably, por el contrario, afirma que no hay felicidad imaginable completamente fuera de la sociedad. Incluso el avaro, ambicioso y violento, busca el reconocimiento o la sumisión de los otros. Sin ser admirado u ostentar su poder, esto es, sin público, no es nadie.

LAS IDEAS DE MABLY EN LA DISCUSIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA

Se puede hablar de una auténtica lucha contra la desigualdad en España durante el periodo final de la Ilustración. La tragedia neoclásica venía dando a conocer a los españoles desde mediados del siglo XVIII modelos de conducta distintos al del honor barroco⁷. El público de los corrales se acostumbra a ver en el escenario personajes que vencen pasiones como el egoísmo, el rencor y la lujuria con las virtudes de la clemencia y la benevolencia. Los héroes se consideran ciudadanos que anteponen el patriotismo a los intereses particulares o del linaje. Esas obras respondían a una nueva y algo nebulosa conciencia política. Las tragedias ambientadas en el mundo antiguo fomentaban las cualidades de la ética republicana, basada en la igualdad y austeridad, en contra de la aristocrática y monárquica, sinónimos de distinción y lujo y que se caracterizaba por que todos aspiraran

7. Cf. Francisco SÁNCHEZ-BLANCO, *El Absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 149-156.

a honores y gracias especiales. En los escenarios se veían ejemplos de resistencia a los déspotas y de ciudadanos virtuosos. Las representaciones se convertían así en escuela de moral para la vida en la ciudad terrena. No se oponen directamente a la monarquía cuando los príncipes no son déspotas o anteponen el bien de la patria a los caprichos propios; cuando encarnan, en suma, el ideal de un ciudadano honesto, que no se aferra a privilegios, sino que se somete a una moral que obliga a todos sin distinción.

La comedia neoclásica no era tan ambiciosa ni se alzaba a las alturas de la política nacional. Se mantenía en el marco de la familia y de las virtudes que conformaban la vida burguesa: laboriosidad, austeridad, amor desinteresado y responsabilidad de educar a la prole. Indudablemente presentaba alternativas a la fatuidad e inutilidad de los aristócratas y a sus matrimonios por conveniencia, pero evitaba hablar de la legislación y se limitaba a querer mejorar las costumbres y dignificar los afectos entre familiares y amigos frente a la frivolidad y fingimientos de los cortesanos. No obstante, aboga por una cierta igualdad en el ámbito doméstico contra el despotismo paternal o maternal. A los jóvenes hay que reconocerles la mayoría de edad y la libertad de decidir, lo cual era una forma de suprimir la perenne subordinación a los progenitores.

Otro género literario que hay que tener en cuenta para la formación del pensamiento político a finales del siglo XVIII es el de los ‘rasgos’ que publican los periódicos. Es un abundante material que está por analizar en el marco de las pasiones y sus repercusiones sobre la vida social. Se trata de biografías mínimas o, simplemente, de anécdotas históricas que sirven para ejemplificar virtudes cívicas o conductas políticas viciosas. Ya compiten en un contexto laico con las vidas de santos del devoto *Año cristiano* en poner arquetipos a imitar.

Hasta la poesía tematiza otras pasiones distintas a la amorosa y así Tomás de Iriarte dedica versos al egoísmo dando muestras de perplejidad ante la incapacidad de la filosofía para determinar el uso nocivo o beneficioso de los impulsos naturales para el conjunto de la sociedad.

Al margen del espectáculo teatral, a lo largo de todo el siglo XVIII se inició la reflexión en forma de tratados jurídi-

cos o de artículos periodísticos sobre aspectos más concretos de la legislación social y política. Indudablemente era una crítica a la sociedad aristocrática-clerical heredada de los Austrias, a los privilegios de unos estamentos improductivos, a la pobreza de los labradores y a la exclusión de los cargos públicos de ciertos grupos (agotes, chuetas) o, simplemente de los que vivían de sus conocimientos prácticos o esfuerzo físico (curtidores). Precisamente la revalorización del trabajo es la piedra de toque a la que recurren los ilustrados para demostrar las injustas desigualdades que aquejan al Antiguo Régimen.

La lectura de Montesquieu (*L'esprit des lois*, Genève, 1748), muy común entre los españoles de la época, impulsó a comparar las diferentes formas de gobierno: monárquico, aristocrático, democrático y sus formas mixtas, no sólo en relación a su eficacia económica sino a su influencia sobre la moral social. A finales del Siglo de las Luces, la única opción posible para un español con cierta cultura no era el absolutismo monárquico de los Borbones. Además, regímenes democráticos y republicanos existían en la Europa contemporánea que podían servir de ejemplo a la reforma económica y a la renovación ética que se venía exigiendo en España desde hacía décadas. Mably, junto con Montesquieu y Rousseau, era uno de los autores que más atrae la atención de los que teorizaban sobre política. Aportaba reflexiones sobre Inglaterra, Polonia, Suiza, las nuevas colonias de América del Norte e incluso de China que se incluirían en la opinión pública española en el último tercio del siglo XVIII.

Enrique Ramos (*Discurso sobre economía política*, Madrid, 1769), influido por Rousseau, hace radicar el concepto de igualdad con los demás en la conciencia de sí mismo y pone en tela de juicio muchas desigualdades que afectan negativamente al comercio. Rechaza los privilegios y diferencias que se arrogan los nobles. La única diferencia legítima es la que nace del mérito individual.

La recensión en España de las obras de Mably amplía la temática política y centra la discusión en la desigualdad. La cuestión para los españoles consiste en posicionar su pensamiento dentro del marco político de la propia nación y de las reformas que creen necesarias para sacar al país de su postración.

La lucha contra la desigualdad no la fundamentan en una historia mítica del estado natural. Se concreta en la desigualdad que introdujeron en España los mayorazgos dentro de las familias y la consiguiente acumulación de la propiedad y metales preciosos en manos muertas (aristocracia e Iglesia). Los planteamientos y el lenguaje de los autores más allá de nuestras fronteras dan la clave para entender lo que se escribe en España antes de la Gran Revolución en el país vecino.

Juristas y diplomáticos españoles se sirvieron desde el primer momento de la recopilación del Derecho Público Europeo hecha por el secretario del Cardenal Tencin. Las referencias implícitas a Mably pueden detectarse en los *Elementos del Derecho público*, Madrid, 1771, de Joseph Olmeda y León. Más clara es su influencia en las intervenciones en 1784 de Joaquín Alonso Tejada y de Diego López en las academias de Derecho Español y Público de San Isidoro del Real y en la de Jurisprudencia Teórico Práctica respectivamente. Ya afrontan el tema del “sistema de la perfecta igualdad, apetecido por Platón y algunos filósofos modernos”⁸ y las consecuencias del lujo. El telón de fondo es la cuestión de si el lujo de los cortesanos o de los cultos divinos debe estar permitido mientras que al pueblo llano se le receta la austeridad. El lujo, en la opinión de los defensores del Antiguo Régimen, debía estar permitido siempre y cuando sirviera para ser espejo de la diferencia de clases.

Mably, más allá de ser apreciado en el ámbito de la diplomacia internacional, fue conocido como inspirador de una nueva forma de historiografía. A él se le atribuye la parte histórica del *Curso de estudios* (1768-1773), que su hermano Etienne Bonnot de Condillac esbozó para el Príncipe de Parma. El discurso de Gaspar Melchor de Jovellanos ante la Academia de la Historia sobre la necesidad de unir el estudio de las leyes al de la historia (1780) es una versión adulterada de los planteamientos del francés. Más fiel es el discurso de José A. Ibáñez de la Rentería *Reflexiones sobre las formas de gobierno*, pronunciado en la Socie-

8. Joaquín EZQUERRA, *Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, Imprenta Real, Madrid, marzo de 1784, p. 32.

dad Vascongada de Amigos del País en 1783⁹. Ambos coinciden en afirmar la necesidad de que el legislador debe inspirarse en la historia, pero uno lo entiende para conservar las leyes antiguas y el otro para reformarlas o abolirlas.

En los años siguientes, Mably se convierte en autor de referencia en los debates políticos que tiene lugar en órganos de difusión de ideas como son los periódicos. En ellos predominan sus reflexiones sobre la economía y la sociedad.

Francisco A. Escartín y Ribera, residente en París edita el *Correo literario de la Europa*, (Madrid, 1781). En el prólogo expresa su admiración por Mably, al que pone por encima de Montesquieu. A continuación reseña las *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* de F. A. Grimaldi (Napoli, 1779-1780). Las intenciones de Escartín son muy similares a las que difunde casi por las mismas fechas el periódico *El Censor* de Luis García del Cañuelo y muy probablemente colaboró con éste, al ver que su propio periódico no lograba prosperar.

También ese mismo año se imprime en Madrid la *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia* de Francisco María de Silva (Pedro Jiménez de Góngora, duque de Almodóvar, Madrid, 1781), donde da una breve lista de las obras de Mably con un comentario elogioso (pp. 168 s.)

Igualmente en 1781 comienza a publicarse *El Censor*. De salida afirma que el problema básico de la economía española es que el suelo está muy mal repartido dando origen a una intolerable desigualdad, la cual rompe los 'lazos' que unen a los hombres en sociedad (discurso 4). Indudablemente, comparte las críticas de Mably a los fisiócratas, los cuales afirmaban que la propiedad del suelo, en manos de la nobleza y el clero, era de derecho natural y que la desigualdad que había generado correspondía al 'orden natural' de la sociedad según había establecido Pierre-Paul Le Mercier de la Rivière en *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, (Londres/Paris, 1767). El periódico madrileño tiene en cuenta las raíces especiales que

9. Cf. Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, *La Ilustración política. Las reflexiones sobre las formas de gobierno de José A. Ibáñez de la Rentería*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994.

originan la desigualdad en España. La diferencia con Mably es que en lugar de hablar de una abolición general de la propiedad del suelo, *El Censor* opina que ya se lograría mucho con la supresión del estanco de la propiedad, de los mayorazgos hereditarios. Pero también recomienda que se distribuyan tierras a colonos para que las trabajen en su propio provecho. Advierte, con todo, que la propiedad del suelo no es un derecho natural intocable y que debe estar sujeto a reformas. El periódico defiende que el derecho natural fundamental de todo individuo es el de obtener el fruto de su trabajo. De ahí que sea un absurdo admitir una propiedad sagrada de alguien que no trabaja ni hace producir sus tierras.

Sobre otros puntos disiente de Mably. En el discurso 132 adopta una postura intermedia en relación al lujo entre Mably y Richard Cantillon (*Essais sur la nature du commerce*, Paris, 1755). Piensa con Cantillon que el lujo es económicamente positivo dentro de determinados límites y que no hay que condenar que todo el mundo quiera disfrutar de unas condiciones confortables para vivir. Pero también reconoce que el mismo Cantillon ya objetó que el lujo, encareciendo los productos, puede llevar a la ruina de muchos. A Cañuelo, ese ideal espartano predicado por Mably le parece una exageración aunque esté de acuerdo en limitar esa aspiración a un legítimo confort a una especie de *aurea mediocritas*, que desde luego no concuerda con la ostentación y dispendio de los aristócratas o de sus imitadores, los petimetres, que se apuntan a costosas modas extranjeras. Al dilema entre la utilidad e inutilidad del lujo ofrece una solución de política monetaria. La producción de bienes agrícolas e industriales debe estar en proporción a la moneda en curso. Queda claro, pues, que, para *El Censor*, el lujo permitido no debe exceder el producto del trabajo y tampoco ir unido a la ociosidad.

En el discurso 133, que lo firma Philopatros (¿Escartín?), afronta el problema desde la óptica de la moral e intenta relativizar la condena a lo superfluo, es decir, a lo que sobrepasa las necesidades para mantener la vida, pero subraya al mismo tiempo que el lujo corrompe el carácter de los hombres en tanto que fomenta ánimos pusilánimes, cobardes y apocados. Las ideas de Mably cobran mayor relieve en este discurso.

Cuando *El Censor* suspende la publicación, otras voces repiten ideas similares. El joven estudiante José Marchena quiere seguir las huellas de Cañuelo, con quien según propia confesión sólo había hablado una vez, imprimiendo el periodiquillo *El Observador* (1787). Ya en el primer discurso, a la hora de hacer su retrato moral, afirma:

...yo pienso que el verdadero derecho natural no es otra cosa que los derechos y deberes de los ciudadanos respecto del estado; del estado, respecto de los ciudadanos y de los conciudadanos entre sí¹⁰.

En el discurso sexto se jacta de ser discípulo de Mably. Considera que sus “obras que han dado mucho oro en su descomposición”¹¹ y coloca a las de Mercier entre las que han dado oro puro¹². Marchena parece desconocer en un primer momento la incompatibilidad entre Mably y Mercier de la Rivière y por eso se expresa al mismo tiempo elogiosamente sobre los dos autores, por lo menos hasta 1794¹³, fecha en la que se publican las obras completas de Mably, en donde se puede leer sus argumentos contra la fisiocracia. En escritos posteriores, Marchena se decantará ya contra los fisiócratas al defender la igualdad en la propiedad del suelo y promover la intervención del ‘tercer estado’ en la sociedad frente a los privilegios del clero y la nobleza.

En el *Correo de Madrid (o de los ciegos)* colabora El Militar Ingenuo (Manuel de Aguirre), que se declara en varias ocasiones partidario de las ideas propagadas por *El Censor*. Ya en los n° 82 y 83 (1787) critica la desigualdad que ha introducido la nobleza y el clero en la propiedad incumpliendo el derecho natural del individuo a disfrutar del fruto del propio trabajo. En el n° 102 (t. II, 1787) comienza un discurso suyo dirigido a la Sociedad

10. Citado por José MARCHENA, *Obra española en prosa (historia, política, literatura)*. Edición a cargo de Juan Francisco FUENTES, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1990, p. 53.

11. *Ibidem*, p. 80.

12. Cf., *ibidem*, p. 81.

13. La nota 86 que añade Juan Francisco Fuentes (*ibidem*, p.111) está redactada de forma que encierra una cierta ambigüedad y se podría interpretar como si Marchena se hubiera apartado de las opiniones de Mably.

Económica de Madrid respondiendo a la cuestión propuesta por don José del Río sobre ‘Cuál debe ser el verdadero espíritu de la legislación’. Tiene un carácter programático y filosófico muy superior a las medidas que proponían proyectistas o reformistas, que no abordaban el fondo de los problemas. Corrobora que en los años ochenta la discusión política no es muy diferente a la que tenía lugar en Europa. Cañuelo y Aguirre no hacen otra cosa que aplicarla a las circunstancias del país.

El Militar Ingenuo inicia su discurso con una cita de Rousseau sobre el origen de la desigualdad y parece seguir más a Mably que al ginebrino. Valora en los hombres “...la igualdad, que les dio naturaleza como el bien más inalienable”. En cambio, el estado natural de independencia que pinta Rousseau lo califica de ‘feroz’. Cree que la propiedad trae ventajas a la sociedad siempre que se corrijan errores y eviten los abusos.

En el debate político se van introduciendo matices. Lo mismo que Cañuelo, Aguirre ve en el estanco de los bienes, tanto de las tierras como de los metales preciosos, y en los obstáculos a la libertad de comerciar los males a combatir por el legislador. El ideal sería una propiedad más repartida y unas leyes que premien el trabajo y no la ociosidad, tanto la de los grandes propietarios como de los mendigos, pues en ambos casos se trata de una forma de vivir a costa del trabajo de los otros. “La salud del pueblo debe ser la suprema ley en la política” (p. 473);

...solamente quitando estancos, desigualdades odiosas, trabas y tropiezos, que aniquilan la multiplicación de los hombres y dejando el libre ejercicio al interés particular pueden prosperar esos pueblos y familias... (pp. 473 s).

El reparto de la tierra va unido a medidas liberales en el comercio. No comparte, sin embargo, la teoría de los fisiócratas favorable a los grandes terratenientes, sino que exige una propiedad bien repartida: en los

primeros tiempos serían bastantemente iguales las propiedades y por consiguiente los derechos de propiedad entre estos individuos y también sus riquezas, constituyendo la mayor felicidad posible de la socie-

dad y de los particulares... (p. 481).

Después de un recetario 'ilustrado' sobre educación, fomento de las ciencias, salubridad de las ciudades y libertad de imprenta, propone un 'código constitucional', un proyecto de leyes fundamentales para España. Con antelación había alabado la labor de los padres de la constitución de los Estados Unidos. Su propuesta es muy curiosa porque incluye la creación de un 'Consejo de Estado', que coincide sólo en el nombre con la Junta de Estado que estaba redactando Floridablanca y se aproxima a la exigencia de Mably de convocar en Francia los Estados Generales. El Consejo de Estado para España, según Aguirre, estará compuesto de diputados de todas las provincias y de todos los estados que componen el pueblo, lo cual equivale a proponer una democracia representativa. Ese Consejo tendrá también amplias competencias legislativas, las cuales, lógicamente, mermarían el poder del monarca y sus ministros. Aunque no sea muy explícito, no parece que su idea sea sólo la de renovar las antiguas Cortes, por estamentos separados o formada por hombres nombrados a dedo para aclamar al nuevo monarca, como harán Campomanes y Floridablanca al comienzo del reinado de Carlos IV.

En el discurso sobre el lujo que Aguirre envía a continuación al mismo periódico (nº 119, 12-XII-1787), aunque en la tesis general se oponga a Mably, todo el lenguaje sobre las pasiones que conducen a la perversión de la propiedad es un eco del francés.

No siendo el lujo opinión ni enseñanza moral propagado por los interesados en su defensa (porque son muy contados los que han sostenido que el lujo era útil a las sociedades en las actuales constituciones) es forzoso que recurramos para hallar su origen o causa a la desigualdad enorme que reina entre los ciudadanos o al amor propio que tiraniza nuestros corazones (p. 601).

En realidad Aguirre no apuesta por una sola causa de la desigualdad. Tanto el egoísmo como la propiedad mal repartida han influido a que el lujo sea perjudicial en las circunstancias actuales. Las pasiones eran en su origen buenas y necesarias para el

individuo y la sociedad (p. 603), pero deben ser encauzadas por los legisladores. El lujo que destruye la sociedad es el que acompaña a una propiedad concentrada en pocas manos y estancada en mayorazgos y la Iglesia. Esa pompa que exhiben aristócratas y ministros del culto es un lujo improductivo e inútil para el bien común.

Hasta aquí, El Militar Ingenuo coincide con las opiniones expresadas en *El Censor*, pero enseguida da una vuelta de tuerca que esconde una clara ambigüedad (nº 122, p. 626) con vistas al grupo que se opone a que el mayor número de ciudadanos tenga acceso al lujo. Partamos –dice él– de la situación contemporánea de desigualdad. Aquí el lujo tiene una función positiva. La aparición de nuevas necesidades lleva a la creación de numerosos oficios que liberan a algunos hombres de la esclavitud a una tierra que no les pertenece y a obtener beneficios del ansia de placeres de los más ricos. Del mismo modo, el derrochador se ve obligado a vender y traspasar a otros sus riquezas y, así, se llega por otro camino a alcanzar más igualdad. Las pasiones perjudiciales, si las encauza bien el político, pueden tener efectos positivos.

Hay que preguntarse si este segundo camino invalida lo que ha dicho en contra de la desigualdad de la propiedad del suelo. No creo que sea así. Ya en el comienzo del discurso Aguirre habla de la opinión de los moralistas, casi siempre opuesta al lujo. Esos moralistas reflejan la mentalidad del clero en España, el cual justifica con el culto debido al verdadero Dios la acumulación de oro e inmuebles en sus manos. Tales bienes se quedan a perpetuidad en la Iglesia y se sustraen del mercado paralizando la actividad comercial. Esta parte de la argumentación de Aguirre apunta a los intereses de los que niegan el lujo para los demás y lo reservan para sí mismos. Recurre a los argumentos de Hume y Cantillon defendiendo el lujo combinándolos con la opinión de Mably: algunas pasiones, como la presunción, deben ser utilizadas por los políticos para alcanzar un fin mejor. En resumen: si el lujo es bueno para conseguir mayor igualdad, bendito sea. Tal contextualización viene confirmada por las objeciones que a continuación envían al periódico algunos moralistas, enfocando el tema desde la tradicional perspectiva privada y condenando las pasiones sin hacer referencia al bien común y al desigual reparto

de la propiedad.

Es bastante sorprendente que a partir del 30 julio de 1788 el *Correo de Madrid* (nº. 187-189) incluya en sus páginas una extensa reseña, con abundancia de párrafos literales, de la *Disertación sobre el origen de las sociedades civiles o de la suprema autoridad* que Cristóbal Cladera, editor del periódico que la imprimió: el *Espíritu de los mejores diarios que se publican en Europa* (Madrid, 1787-1791, nº 131, 2 de junio de 1788, pp. 2-8). La había presentado en la Academia de Santa Bárbara de Derecho Público y Español. Aguirre le pone algunos ‘reparos’. Cladera defiende la autoridad absoluta de una forma distinta a la de Hobbes. Viene a decir que el pueblo ha olvidado en qué consistió el pacto social originario. Cladera argumenta como un jurista positivista: el estado natural no le interesa porque es mera especulación; lo importante son los pactos que se han establecido históricamente entre las naciones. Se ‘borró la idea del principio de sociedad’ y se fue haciendo necesaria una autoridad suprema con poderes absolutos. A Aguirre ese poder ilimitado le parece espantoso. Además critica a Cladera por justificar los privilegios y honores adquiridos por la nobleza. Subraya, por el contrario, el carácter democrático del Estado que se deduce del pacto de sociedad. Ambos, sin embargo coinciden en la opinión en que nunca existió una igualdad física o de talentos entre los hombres y que la desigualdad natural fue la causa de que los hombres se unieran en sociedad para compensar sus deficiencias individuales (pp. 1092 s). En ese punto están de acuerdo con Mably, así como también en afirmar que la obligación del legislador consiste en realizar el deseo de igualdad que es inherente al pacto social de socorro mutuo que establecen entre ellos.

Solamente la voluntad general o soberana puede dirigir las fuerzas del Estado con arreglo al fin de la institución, que es el bien común, y este es el único punto en que pueden convenir las voluntades particulares, siendo por esta razón el lazo de sociedad y la suprema ley (p. 1109).

Cristóbal Cladera ya había mostrado sus concordancias con Mably. En 1788 (nº 94, pp. 848-850) había incluido un artículo

sobre la Constitución de los Estados Unidos. Su fuente explícita es Mably e indica que el debate constitucional no queda al margen de las implicaciones económicas. Es interesante constatar, para comprender la fortuna de Mably en España, que Cladera, traduciendo el *Mercure de France*, publica algunos puntos de su polémica contra el abate Raynals, en la que adopta una postura crítica en relación a la tolerancia religiosa que se ha establecido en el estado americano de Virginia (nº 141, pp. 252-256). Al resaltar la opinión de Mably como defensor de la religión frente a los filósofos radicales de la Ilustración, deja el campo despejado en la España confesionalmente católica para aceptar sus críticas a la desigualdad social, pero esto no quiere decir que Cladera se incline por la democracia, aunque diga que la autoridad suprema deba tener en cuenta el fin de libertad y bienestar que lleva implícito cualquier pacto de sociedad.

Aunque Cladera parezca comulgar con la intolerancia en materias religiosas, es decir, de no conceder a todas las religiones los mismos derechos dentro del Estado, en cuestiones sociales se muestra más decidido a combatir las desigualdades. Reitera sus críticas a la esclavitud de los negros africanos, que es una de las muestras más patentes de desigualdad jurídica en el mundo contemporáneo. También se muestra bastante liberal en el terreno de la opinión y de la economía publicando los artículos de Valentín Foronda sobre la libertad de escribir o sobre la libertad del comercio de granos, que son aspectos concretos del deseo de establecer mayor igualdad.

Una parte del clero¹⁴ español se muestra beligerante contra las teorías económicas que ponen en peligro su situación privilegiada y ataca las opiniones sobre los beneficios del lujo lanzadas por Lorenzo Normante y Carcavilla en Zaragoza en sus *Proposiciones de economía civil y comercio* (Zaragoza, 1785) y en *Esíritu del señor Melon en su ensayo político sobre el comercio* (Zaragoza, 1786). Aunque se refiera a un autor del primer ter-

14. El famoso predicador capuchino fray Diego de Cádiz alzó la voz contra Normante. Los puntos que más irritaban a los clérigos: las consecuencias negativas del celibato para el crecimiento de población, la economía de las limosnas y las críticas al oro y la plata destinados a los templos y ceremonias de culto en lugar de destinarlos a acuñar moneda para facilitar el intercambio de bienes.

cio del siglo, el contexto filosófico y social ya ha cambiado. Por más que Normante quiera atenerse a los aspectos económicos, la crítica afecta a la estructura social favorecida por la clerecía: amortización cada vez mayor de bienes inmuebles; limosnas que no eliminan la pobreza sino que aumentan el número de ociosos; celibato a costa del crecimiento de la población, etc.

Este giro hacia el planteamiento meramente económico difumina un tanto las implicaciones filosóficas y políticas. Manuel Romero del Álamo dirige en 1789 una serie de ocho cartas sobre *Efectos perniciosos del lujo* al periódico *Memorial literario* (Madrid, del 1 de abril al 8 de septiembre). Es parte de esa reacción clerical. Acusa ahora al lujo porque frena el aumento de la población y fomenta el celibato entre los laicos al hacer tan costosos los matrimonios. En el aspecto ideológico, deja al lado las causas y analiza el lujo como un problema de la balanza comercial con el exterior, un problema que se soluciona con aranceles o impuestos. Todos esos argumentos van dirigidos a mitigar las críticas que se dirigen al clero.

Pero no todos los miembros de las órdenes religiosas defienden la desigualdad social propia del Antiguo Régimen. El jesuita Lorenzo Hervás y Panduro dedica a ese tema una parte (t. VI) de su enciclopédica *Historia de la vida del hombre o Idea del universo* (Madrid, 1798). En un apartado (t. VI, § II) establece el principio de que los propietarios de tierras muy ricos perjudican notablemente a la población. Habla del ‘mal de los mayorazgos’, de la desigualdad económica hereditaria y de sus consecuencias dentro del mismo núcleo familiar, que tiene además como consecuencia el celibato forzoso de los segundones. De una manera tajante afirma: “Toda desigualdad que exista en los miembros de la sociedad civil, y que no provenga del mérito personal, es herida mortal del género humano” (p. 98)¹⁵.

Aunque no cite explícitamente a Mably, las afinidades son evidentes. A continuación, Hervás critica el lujo y pone

15. También en el *Espíritu de los mejores diarios* se había publicado diez años antes una carta proveniente de Vergara (¿Valentín Foronda?) en la que se afirmaba que la “desigualdad es el mayor mal que puede experimentar un Reyno”, n.º 164, p. 807. Lo curioso es que en esta carta de contenido económico equipare la igualdad con la libertad de comercio y la limitación de las cargas fiscales.

como ejemplo a los espartanos. Más interesante aún es su crítica al pensamiento aristocrático tradicional. Refiere la opinión de los chinos en relación a la nobleza heredada: no son los hijos los que heredan la nobleza de los padres, sino al contrario; si alguien ha hecho méritos extraordinarios, son ennoblecidos sus padres y abuelos. Lógicamente los sectores aristocráticos y clericales afectos al absolutismo denuncian a Hervás inmediatamente ante la Inquisición por propagar el igualitarismo. Los informes de los censores descubren el telón de fondo político¹⁶. La discusión en torno a la desigualdad adquiere tintes teológicos, esto es, pierde el carácter de discurso racional y se intenta conectar con verdades de fe para cerrar la boca a los oponentes. Otra vez recurren a la autoridad de los Santos Padres o de Tomás de Aquino para calificar de heterodoxos a los que reflexionan sobre reformas.

Juan Sempere y Guarinos, en el discurso preliminar de su *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III* (Madrid, 1785, t. I, p. 36), toma como punto de referencia *De la legislation ou principes des loix* de Mably. Aunque la cita sólo sea sobre el carácter nacional de los franceses, significa que la obra era suficientemente conocida entre los españoles. En Madrid, 1788, publica un estudio meramente documental sobre la *Historia del lujo y de las leyes suntuarias en España*, con el que intenta mediar en la polémica en curso. Los últimos capítulos del segundo tomo lo indican con claridad. Las leyes suntuarias no han servido nunca para erradicar las modas o el vicio de la vanidad y por eso han sido incapaces de reprimir el lujo. El envanecimiento se agudiza aún más con la desigual distribución de las riquezas y con la institución de los mayorazgos. Es sintomático que, al final, Sempere se apoye en textos de Santo Tomás y, sólo en segundo término, en economistas o autores más modernos como David Hume (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London, 1751), Antonio Genovesi (*Lezioni di commercio o sia*

16. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 3725 y 4483, cf. José Ignacio MORENO ITURRALDE, *Hervás y Panduro, ilustrado español*, Publ. de la Excma. Diput. Prov. de Cuenca, Madrid, 1988, pp. 267-288.

d'economia civile, Napoli, 1765) o Jean Francois Melon (*Essai politique sur le commerce*, s. I., 1734). Los teólogos han conseguido enmarañar la lucha por la igualdad.

Los acontecimientos revolucionarios en Francia avivan voces más radicales que instan a reformar. Julián de Velasco publica una serie de *Discursos literarios, políticos y morales. Nueva obra periódica dedicada a la humanidad* [Madrid, 1789], que caerá pronto bajo la prohibición general de periódicos dictada por Floridablanca. En el segundo número trata de las pasiones, distinguiendo como Mably entre útiles y perjudiciales, y al igual que éste admite la necesidad de una 'revolución'.

El estado de la controversia política se refleja en la apertura de la Audiencia de Sevilla el 7 de enero de 1789. El ponente dice textualmente:

Una insurrección general, una sublevación, digámoslo así, de las inferiores clases de ciudadanos contra el respeto y antigua subordinación de las clases superiores se va difundiendo de clima en clima con las luces y conocimientos mismos de la filosofía: desde el Norte al Mediodía se declama contra la desigualdad de las condiciones y fortunas, y bajo el sagrado título de derechos de la humanidad la igualdad pretende recobrar los suyos y forzar la ley a restituirle su libertad primitiva¹⁷.

El Índice expurgatorio de 1790 incluye ya las obras de Mably. Las actuaciones de la Inquisición contra sus escritos, que ha recogido Lucienne Domergue¹⁸, responden a la opción que ha hecho el clero de apoyar el absolutismo monárquico en contra de reivindicaciones políticas y económicas del tercer estado.

Unos años más tarde la policía, al investigar la llamada 'Conspiración de San Blas' (1795), descubrió en la casa de Juan Bautista Picornell varias obras del abate francés de contenido subversivo. Las había utilizado para poner notas a su traducción de Charles J. Mathon de La Cour, *Discurso sobre los mejores*

17. *Espíritu de los mejores diarios...*, n° 192, pp. 335s.

18. *Censure et lumières dans l'Espagne de Charles III*, ed. C.N.R.S., Paris, 1982.

medios de excitar y fomentar el patriotismo (Madrid, 1790). Hay que recordar que Mably ponía el amor a la patria entre las virtudes fundamentales del hombre (prudencia, justicia y templanza) como ser social.

Antonio X. Pérez López¹⁹, hombre muy cercano a Floridablanca y Campomanes, critica la idea de igualdad política que se deduce de los escritos de Mably y defiende los privilegios de los antiguos estamentos en tanto que son soportes del poder monárquico. Jovellanos, que comparte esos escrúpulos nobiliarios, se asusta en sus cartas a Alexander Jardine ante la posibilidad de que una ‘revolución’ sea el único camino para reformar el Antiguo Régimen. Se ha formado pues un frente absolutista de resistencia que tiene como blanco las opiniones de Mably favorables a una solución drástica.

En el frente contrario encontramos a Álvaro Flórez Estrada, que en el prólogo a la traducción castellana de los *Derechos y deberes del ciudadano* de Mably (Cádiz, 1812), ya en los tiempos de las Cortes de Cádiz, aprueba que el poder monárquico sea limitado por la representación popular y aboga por que ésta recupere el poder legislativo.

Por convicción o estrategia, los traductores de los *Entretenimientos de Phoción* (Madrid, 1781 y Santiago, 1788) Martín Fermín de Labiano y Juan X. Somoza y Ulloa subrayan el aspecto religioso de la moral de Mably y sus polémicas con los ‘philosophes’ Rousseau y Voltaire. También contra Bayle y los materialistas posteriores, el abate francés había sostenido que una república de ateos encerraba más peligros que el que los creyentes admitieran un supremo dios-magistrado que castigara las injusticias que habían quedado impunes en este mundo. Que la religión no signifique un obstáculo para ser buen ciudadano, como sostenía el barón de Holbach y su círculo, es uno de los temas recurrentes en Mably, lo cual no implica que justifique los privilegios que se había arrogado el clero a lo largo de los siglos. Los traductores españoles siguen empeñados en conciliar las reformas políticas con el respeto a la Iglesia.

19. Cf. “Elogio al Rey nuestro señor”, en *Revista del trabajo*, 22 (1968), p. 267.

BIBLIOGRAFIA

OBRA

Collection complète des oeuvres de l'abbé de Mably, 15 vols., Desbrière, Paris, 1794-1795. Reimpresión facsímil: Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1977.

TRADUCCIONES

Principios de negociaciones que pueden servir de introducción al Derecho público en Europa, La Haya, 1757. Extracto de Pedro Aráus en el *Semanario económico*, ... (2 vols., Andrés Ramírez, Madrid, 1765-1767), del 29 de enero al 26 de marzo de 1767.

Maquieyra Serrador, Tiburcio, *Elementos de moral, escritos en francés por el Abate de Mably, y traducidas al castellano por Don...*, Valladolid, Viuda y Hijos de Santander, s. a.

(Sobre la Constitución en Norteamérica), en Cristóbal Cladera, *Espíritu de los mejores diarios que se publican en Europa*, obra periódica, imprenta de Manuel González, Madrid, 1787-1791, n° 139-141, 28. 7.1788-11.8.1788.

Cifuentes y Prada, Antonio, *Método de escribir la historia del abate Mably*, traducción del francés, 1794. Manuscrito al que se deniega la impresión (AHN-Consejos, 5560 (48)).

Fermín de Labiano, Martín, *Entretenimientos de Phocion sobre la semejanza y conformidad de la moral con la religión. Traducidos del griego de Nicocles con notas por el Sr. Abate Mably, y del francés por Don...*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1781. Hay otra edición en Madrid, 1801.

Somoza i Ulloa, Juan Xavier, *Entretenimientos de Phocion sobre la relación que tiene la moral con la política. Traducidos del griego de Nicocles con algunas notas por el Sr. Abate Mably, y del idioma francés por Don ...*, Ignacio Aquayo, Santiago, 1788.

ESTUDIOS

Coste, Brigitte M., *Etude de la pensée de l'abbé Gabriel Bonnot de Mably, philosophe chimérique et politique réaliste*, Michigan, 1972.

Ivanovich Guerrier, Vladimir, *L'Abbé de Mably moraliste et politique, Étude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain et sur le développement de l'esprit républicain au XVIII^e siècle*, Slatkine Reprints, Genève, 1971. Reimpresión de la edición de F. Vieweg, Paris, 1886.

Lehmann, Lutz, *Mably und Rousseau: Eine Studie über die Grenzen der Emanzipation im Ancien Régime*, Peter Lang, Bern/ Frankfurt, 1975.

Stiffoni, Giovanni, *Utopia e ragione in Gabriel Bonnot de Mably*, Lecce, Milella, 1975.

Stiffoni, Giovanni, 'La fortuna di Gabriel Bonnot de Mably in Spagna tra illuminismo e rivoluzione borghese', en *Nuova Rivista Storica*, 76 (1992), pp. 495-530.