

LA REVOLUCION FRANCESA. ANTINOMIA DE SUS IDEAS: LIBERTAD E IGUALDAD

POR

JOSÉ ANTONIO GARCÍA DE CORTÁZAR y SAGARMÍNAGA.

Introducción.

La charla que voy a desarrollar ante ustedes abarca, por un lado, menor extensión que el tema enunciado en el programa: porque sólo me limito en ella a escoger como paradigma, entre las muchas antinomias que surgen de la erupción revolucionaria francesa, la contradicción tajante, terminante, sin puentes que unan sus acantilados, entre las ideas de libertad e igualdad (1).

(*) Es preciso recordar a este respecto y como fundamentales las esclarecedoras palabras de Gabriel Marcel que nos pueden servir de pórtico general al trabajo:

... «allí donde existe una comunidad real, cuyo principio es el amor, es literalmente verdadero decir que cada uno trabaja para todos y que es trabajando para todos cuando el individuo trabaja efectivamente para sí mismo, puesto que en sus hermanos se reconoce a sí mismo y en ellos mismos descubre razones de existir. Pero importaría discernir cuál es la esencia de este amor y de la fraternidad. Los revolucionarios ateos han creído, a veces, poder salvar la fraternidad haciendo tabla rasa de la idea del Padre. Parece evidente que esto sea un absurdo y que no pueda haber fraternidad entre aquellos que no sean hijos de nadie. Por otra parte, esto no ha sido más que una ilusión, no más que una mentira el imaginarse que la libertad, la igualdad y la fraternidad puedan constituir como los elementos coordinados de una misma divisa. Esto equivale a no darse cuenta:

Por un lado, que igualdad y fraternidad van unidas de forma aunque no diferente pero sí realmente opuesta, dado que la igualdad es de hecho una exigencia autocéntrica, una exigencia centrada sobre sí mismo, mientras que la fraternidad es «heterocéntrica», o sea centrada sobre el otro, considerado como mi prójimo. En estas condiciones hay que hacer constar que la fraternidad

Pero, por otro lado, se extiende a otros campos no indicados en la enunciación, pues examino muy brevemente, claro está, las contradicciones existentes entre sus precursores en la filosofía política —Montesquieu y Rousseau— y las repercusiones que, fuera del marco revolucionario, tuvieron esos principios contrapuestos en las principales Constituciones y leyes subsiguientes al 89 en España, Francia e Inglaterra durante el siglo XIX.

Es difícil para un filósofo de la historia, y mucho más por supuesto, para un aficionado como yo, acercarse al gran tema revolucionario donde la bibliografía aflora por decenas de millares —probablemente superarán en mucho los cien millares los títulos diferentes dedicados a él— y donde las interpretaciones se disparan hacia los más variados campos. Desde considerarlo como una sola y total Revolución asumiendo el 93 y el 94 con el 89, al gobierno liberal, y al revolucionario, al Terror, a la democracia radical de los sansculottes y, a la constitución del 91 y la del 93; a considerar cada uno de estos estadios no solo momentos diferentes sino también como categorías distintas; desde ver la Revolución como un movimiento li-

ha desaparecido, más o menos, sobre todo en aquellos sectores en donde las grandes religiones han dejado de ser practicadas en la esencia de su espíritu: ¿Qué puede quedar de la fraternidad en las doctrinas que predicán el odio de clases o de razas?

De otro lado, que incluso entre libertad e igualdad existe una secreta incompatibilidad; hay en ello una razón profunda, y es que la igualdad no puede, de hecho, ser instaurada más que a la fuerza. Es, en el fondo, la introducción —que sólo puede realizarse por la violencia— de una categoría totalmente abstracta, una categoría de lo inanimado dentro de un orden viviente que no puede abarcarlo.

De estas tres nociones, la de igualdad es la única que parece concordar con la idea de un mundo enteramente sometido a la exigencia de productividad, es decir, a las primacías de la técnica.

Todavía cabe preguntarse si las condiciones que presiden la instauración de un mundo semejante no implicarán, en realidad, una desigualdad efectiva y que se llegará a camuflar lo más posible recurriendo para ello a todos los recursos de una propaganda hábilmente montada. Por otra parte, se tendrá la posibilidad de pretender que esta desigualdad es provisional, que se encuentra ligada a un período de transición y que está llamada a desaparecer cuando la idea tecnocrática haya triunfado. Parece superfluo insistir sobre el carácter aventurado de semejante aserto.»

beral a contemplarlo como un volcánico estallido democrático; admitir o no las dos revoluciones del proceso termidoriano; aceptar la explicación romántica y literaria o sólo la rabiosamente social tan cara a los Lefèbre, Saboul y otros; a ver en la Revolución un sistema filosófico o un hecho económico; a interpretarla desde el punto de vista de la Contrarrevolución en el verdadero sentido de la contrarrevolución como vuelta a los valores permanentes de la tradición que no es un sepulcro sino un manantial, o desde el punto de vista de los «emigrados» que la contemplan desde sus posiciones absolutistas privadas de las esencias populares, históricas y sociales que hicieron posible la antigua monarquía francesa; a observarla desde una posición liberal o sólo desde las almenas democráticas; en fin, señalar su carácter progresista, avanzado pero burgués, o admitir las radicalizaciones actuales de los doctrinarios comunistas.

Hoy, es decir, en los últimos 15 años, la historiografía continúa marcando la permanencia de controversias sin fin en las que vemos las siguientes principales direcciones: 1) La tesis contrarrevolucionaria moderadamente inclinada hacia el antiguo régimen, como la de Gaxotte o quienes como Vegas Latapie, Vallet, Gambra, Elías de Tejada y otros auténticos enemigos del absolutismo y defensores del pensamiento tradicional, ven la contrarrevolución válida en la adhesión a los ejemplares principios del derecho público cristiano. 2) La tesis marxista-leninista que, como recuerda Gerard, es la que se presenta como más avasalladora (agrego yo en el número y disciplina obediente de las obras) y que muestra como principales jefes de fila a Lefèbre, Soboul y Cobb. 3) La interpretación marxista-libertaria que sigue las doctrinas de Bakunin y Trotsky y tiene como representante principal a Guerin. 4) El revisionismo neoliberal de Arendt, Godechot y Palmer. Interesante también es la dirección asumida por Gobban recientemente, que ataca los conceptos de base de la historiografía marxista al uso, especialmente en el tema de la interpretación de la Revolución Francesa como una lucha de clases según el pensamiento clásico de Marx. Igualmente contra el determinismo marxista en el juicio de la Revolución, hay que mencionar la posición liberal de última hora de Furet y Richet, que distinguen el dualismo revolucionario de las luces frente a la revolución popular.

En el curso de nuestro trabajo abordaremos, pues, de acuerdo con nuestra interpretación para nosotros válida y al menos no influida por romanticismos noveleros, nostalgias marchitas, concepciones doctrinarias o interpretaciones de urgencia, la antinomia existente entre los principios de libertad e igualdad. Primero nos fijaremos en las controversias entre los hombres que la inspiraron, pero eligiendo sólo entre ellos a sus dos más decididos campeones, Montesquieu y Rousseau. No nos adentramos en las contradicciones internas que emergen en Voltaire y otros enciclopedistas que en el fondo están subsumidos en el representante puro del liberalismo, el barón de la Brède, y el gran demócrata, el escritor ginebrino.

La Revolución, debatiéndose entre sus propias antinomias en relación con el tema ocupará la segunda parte de nuestra charla; por último, veremos cómo la antítesis se halla presente a través de todo el siglo XIX en la copiosa legislación a que dieron nacimiento las trágicas consignas revolucionarias.

Montesquieu y Rousseau.

Para Montesquieu, como en brillante síntesis expone Jacques Chevalier en su monumental «Historia del Pensamiento», el fin primero de un gobierno debe ser el asegurar a los hombres toda la libertad de que son capaces. Pero hay que guardarse bien de confundir esa «libertad del pueblo» con el «poder del pueblo», porque el pueblo no está preparado para discutir asuntos ni para tomar resoluciones activas que exijan ejecución y la libertad verdadera no consiste, como cree y se cree comúnmente, en hacer lo que se quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir más que en poder hacer lo que se deba hacer y en no verse forzado a hacer lo que no se debe hacer. He aquí, precisamente, lo que deben asegurar las leyes y, si es así la libertad, puede ser definida como «el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten».

Para Montesquieu la democracia, en un sentido moderno, no es por ello una verdadera forma política libre —que es la suprema aspiración del autor del «Espíritu de las Leyes»— porque tiene cons-

tantemente la necesidad de guardarse del peligro de la igualdad que implican sus propios fundamentos. La libertad política —para él— se logra siguiendo el orden de las cosas, dejando a salvo «las prerrogativas de los Cuerpos» (es decir, lo que hoy llamamos Cuerpos intermedios). Con el Rey, el Parlamento y los Cuerpos intermedios puede asegurarse esta constante de libertad necesaria. La libertad está en el primer término de los conceptos para el señor de la Brède; el ideal consiste justamente —como lo recuerda Ferrater— en lograr esa libertad máxima dentro de las posibilidades engendradas por las circunstancias históricas y naturales.

Por ello, aunque partidario de una máxima igualdad posible, teme a los principios igualatorios exagerados. «El principio de la democracia —escribe— se corrompe no sólo cuando pierde su espíritu de igualdad, sino también cuando se pretende un espíritu de igualdad extrema en la que cada uno quiere ser igual a los que le han elegido para que los manden».

El liberalismo de Montesquieu es un liberalismo aristocrático, basado en una estructura de parlamentos y cuerpos intermedios. Para Godechot, el historiador neoliberal de la revolución francesa, lo que ante todo y sobre todo quiere Montesquieu es dulcificar el absolutismo monárquico aunque sea en provecho de la nobleza. «En todas sus obras —escribe— se esfuerza en justificar todos los privilegios de la nobleza, especialmente la exención de impuestos, las justicias señoriales, los derechos feudales. Quiere dar una gran importancia al Parlamento y como Locke y Bollingbroke no habían distinguido más que dos poderes, el legislativo y el ejecutivo, agrega un tercero, el judicial, que deben estar rigurosamente separados». Así, Godechot, sintetiza las ideas de Montesquieu que pertenecían a la nobleza judicial: «La nobleza de la espada o de la toga es el pilar de la Monarquía». Ebenstein, por su parte, ve fundamentalmente en Montesquieu, aparte del reconocimiento de sus ideas sobre la separación de poderes con el fin de templar el absolutismo real, un defensor de los privilegios de la aristocracia.

Ferrater lo contempla también como cabeza del liberalismo aristocrático, pues, como exactamente dice, para Montesquieu la democracia, aunque lícita, es imposible. Por ello, entre las tres fórmulas posi-

bles, Despotismo, Monarquía y Democracia, se inclina por la Monarquía porque —y esto es lo destacable para comprender la postura intelectual del Presidente del Parlamento de Burdeos— es la más firme defensora de la libertad, y el despotismo no es más que una deformación monstruosa de la monarquía.

Hombre clásico, frente al romanticismo de Rousseau, escéptico, tolerante, Montesquieu es contemplado por Menéndez y Pelayo como un moderado con moderación relativa pero en definitiva equilibrada «en medio de la orgía intelectual —como escribe— del siglo de las Luces» o, agrego yo, siguiendo a Maine de Biran, el «siglo de la irreflexión».

Alistado en muchas ocasiones en las filas enciclopedistas y enfrentada con ellas en otras, Rousseau, como nos recuerda Marías, ocupa un lugar solitario, y frente al modo de vivir y de razonar clásico opone un sentimentalismo y un irracionalismo realmente utópico. Si Montesquieu es, ante todo y sobre todo, un hombre de la Ilustración, un noble, un aristócrata, un frenético partidario de la libertad como principal engranaje de la Historia, Rousseau —apasionado y semidemente— es un hombre del pueblo. Partidario de una igualdad que choca con la libertad proclamada por la Ilustración, considera a la igualdad como el motor del acontecer histórico y la piedra angular de la Historia. Como muy bien señala Marías, Rousseau ha sido el engendrador de las más graves consecuencias en las batallas de la revolución. Su igualdad desemboca en su idearium democrático, pues su voluntad general no es la voluntad de todos sino la de la mayoría. (Por ello, agrego yo, quedan marginados de esta voluntad general todos los que no participan en ella. No se busca el bien común sino esa teórica voluntad general que pueda ser perniciosa y contraria incluso al derecho natural). Consecuencia de todo no es que Rousseau niegue la libertad de las minorías disidentes, sino que las obliga a aceptar esa voluntad general como auténtica voluntad de la comunidad política: de ella sale el sufragio universal y el dogma de la democracia, aunque muchas veces puede uno preguntarse si en lo más hondo de Rousseau no existía más que el esbozo de una simple democracia platónica.

Eugenio Vegas en sus «Consideraciones sobre la democracia» re-

coge una cita roussoniana esclarecedora de su pensamiento: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y después cada miembro, como parte indivisible del todo, recupera lo que ha entregado». El principio igualitario y contrario a la libertad individual cristaliza, como escribe Vegas, «en el falso dogma de la igualdad de los hombres» y es recogido después en el artículo 1.º de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden ser fundadas más que sobre la utilidad común».

«Nosotros —escribe Eugenio Vegas— no admitimos que la fuente del derecho sea la voluntad del pueblo o de su mayoría. Con Santo Tomás afirmamos que «ley es la ordenación de la razón al bien común hecha por el que tiene el cargo en la comunidad», y en un sentido más amplio, afirmamos con Montesquieu que «son leyes las relaciones derivadas de la naturaleza de las cosas». «Dos requisitos —continúa— son, pues, precisos para que un precepto pueda ser considerado como ley. Es el primero que lo solicite quién tiene tal misión en la sociedad (Rey, Cortes, Parlamento). El segundo es que este precepto del Rey, del Parlamento o de las Cortes sea conforme al bien común, o, en otras palabras, que se derive de la naturaleza de las cosas. Todas las órdenes que den los legisladores (Reyes, Asambleas) que sean contrarias al bien común o a la naturaleza de las cosas no son leyes y, por tanto, no obligan. Para Menéndez y Pelayo el Contrato social es «una cerrada y sistemática utopía... que erigió en dogma la tiranía del Estado muerte de todo individualismo». En otro lugar dirá: «La vida de Rousseau es, de igual suerte que sus escritos, un tejido de antinomias».

Analogías y diferencias entre Montesquieu y Rousseau.

Aunque sea verdad lo que Touchard afirma de que no conviene partir de concepciones radicales y simplistas —es decir, el «Espíritu de las Leyes» es el liberalismo sin democracia y el «Contrato Social» la democracia sin liberalismo—, sí que creemos —como ya

hemos dicho antes al plantear en principio las diferencias entre Montesquieu y Rousseau—, que en esencia, aunque muchas veces relacionados, ambos capitales libros parten de supuestos diferentes. En algunas ocasiones —menos de las que creen los partidarios de la armonía—, los principios son distintos, los objetivos diferentes y los argumentos contradictorios. Existe una auténtica antinomia entre el pensamiento de ambos escritores políticos.

De los varios Montesquieu posibles el que nos interesa en este trabajo es el que se nos presenta como cabeza del liberalismo que inspira a la revolución. De ese liberalismo típico —hay tantas clases de liberalismos como personas— que se nos ofrece tan caracterizado por su determinismo, racionalismo y escepticismo. Frente a él —y vuelvo a remarcar con más amplitud ideas ya atisbadas con anterioridad— se nos presenta la figura extraña de Rousseau el rebelde, el iconoclasta, el irracionalista, el utópico. Algunas veces se desprende de su terrible carga sentimental enfermiza para servir a postulados lógicos. Touchard, a quien seguimos en esta parte, ha definido perfectamente esta dinamita ideológica que es Juan Jacobo Rousseau como «una gran utopía, pero utopía racional».

Montesquieu con sus principios del «Espíritu de las Leyes» sienta la base de la definición de la Ley considerada como «las relaciones derivadas de la naturaleza de las cosas»; Rousseau parte, en cambio, de postulados artificiales, quiméricos, alejados de esa ordenación surgida de la naturaleza de las cosas con su fantástico Pacto social y su defensa de la bondad natural del hombre.

De los tres gobiernos posibles —republicano (dividido a su vez en república aristocrática y república democrática), monarquía o gobierno despótico, Montesquieu se inclina por la monarquía cuando el rey gobierna según las leyes que se ejercen gracias a los cuerpos intermedios. «Los poderes intermedios —escribe el Presidente del Parlamento de Burdeos— subordinados y dependientes, constituyen la naturaleza del gobierno monárquico..., son los canales por los que corre el poder». En cambio, Rousseau levanta una aguda crítica de la monarquía; se opone a la aristocracia hereditaria; respecto a la democracia, en este estadio de su pensamiento, la cree desde un punto de vista práctico irrealizable. Pese a ello, toda la obra roussoniana se

afilia —dentro de las variaciones extremas que le caracterizan— a la democracia, a esta democracia que sus seguidores de la Revolución, especialmente los jacobinos y el populacho parisiense, intentarán llevar sangrientamente a la práctica.

Si Montesquieu es partidario —continuamos de la mano de Touchard— de un gobierno moderado, caracterizado por la doctrina de la separación de poderes, los cuerpos intermedios, especialmente los Parlamentos y la Nobleza y la descentralización a la que considera como un contrapeso eficaz contra el despotismo, Rousseau, basado en la soberanía popular, elimina todos los poderes intermedios y es partidario de una centralización a más de que engulle los otros poderes —el ejecutivo y el judicial— en el legislativo sustentado por la voluntad general. Para Touchard los caracteres de esta soberanía en la tesis de Rousseau son los siguientes: es inalienable, por ello condena el gobierno representativo y la monarquía inglesa tan querida por Montesquieu; es indivisible, con lo que da al traste con la división de poderes y los grupos minoritarios situados entre la corona y el pueblo; es infalible «porque —dice— la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública», y es absoluta porque «el pacto social confiere —escribē— al cuerpo político un poder abstracto sobre todos los suyos». Y es, que como ya hemos dicho antes y ahora repetimos, Rousseau pasa del absolutismo del rey —malo en sí mismo— al absolutismo del pueblo, dos veces malo.

En el orden de las ideas sociales que separan a Montesquieu y Rousseau, Touchard opina que pese a las ambigüedades que tanto caracterizan a uno y otro, «las ideas sociales de Montesquieu nada tienen de revolucionarias. La libertad consiste, fundamentalmente para él, en la seguridad». A este respecto Montesquieu escribe: «La única ventaja que un pueblo libre posee es la seguridad que cada uno tiene de que el capricho de uno solo no le privará de sus bienes o de su vida». Más adelante continúa el señor de la Brède: «La igualdad absoluta es un sueño... El pueblo no debe ser confundido con el populacho, siendo prudente negar el derecho a voto a quienes se encuentran en un profundo estado de vileza: incluso en el gobierno popular el poder no debe caer en manos del pueblo bajo». En este punto Touchard dice: «Voltaire y los Constituyentes de 1789 no

dirán otra cosa». Aunque conservador ilustrado, como dice Chevalier, en algunos momentos el docto jurista —defensor acérrimo de la nobleza de la toga— cae, lo recuerda Leroy, en los sueños utópicos de un nacionalismo de Estado de tipo patriarcal.

Las ideas sociales de Rousseau no responden en esencia a las que después quisieron imponer sus seguidores revolucionarios. No piensa en realidad, desde el punto de vista de los hechos, en instaurar una sociedad rigurosamente igualitaria, pero sí desea, como recuerda Touchard, reducir la distancia que separan a los más pobres de los más ricos. Frente a esta actitud no se puede olvidar que sus principios igualitarios llevaban la dinamita encendida que estalló en las jornadas de 1793 y 1794.

Así como Montesquieu es un perfecto individualista, la postura de Rousseau no parece tan netamente delineada. Pese a sus afirmaciones igualitarias y democráticas, aún se plantea —lo atisba Touchard— el problema de fondo. Rousseau es sólo un individualista o un antecesor del colectivismo totalitario. Aún se discute la cuestión: hoy Gobban cree ver en Rousseau a un absoluto individualista ruso-niano. Mi opinión es que el hombre Rousseau fue un individualista, pero que su obra lleva todo el fermento de los despotismos totalitarios.

Influencias de Montesquieu y Rousseau en la Revolución Francesa.

Al destacar brillantemente Jacques Chevalier las posturas de Montesquieu y Rousseau analiza cómo repercutió su pensamiento en la Revolución Francesa e Historia sucesiva. Con sus palabras queremos abrir este capítulo de nuestro trabajo. «Dos concepciones existen, dos tendencias cuya divergencia profunda ha ido acentuándose hasta llegar a la escisión, como se ha comprobado en ocasión de la Revolución francesa y de todo lo que siguió. En los Cuadernos del 89, el pueblo pedía ser bien administrado: no pensaba en derrocar al Rey; deseaba solamente una reforma de la institución monárquica por la supresión de los privilegios y la represión de los abusos; tal era el propósito de los «monárquicos» de las Constituyentes y de los escri-

tores como Rivarol que alababa a Montesquieu «por haber escrito para corregir los gobiernos, no para derrocarlos». Pero a partir de 1791 todo cambia. Los hombres de la Convención, como fieles discípulos de Rousseau, ponen en cuestión el origen, la naturaleza del poder y se preocupan menos de las funciones reales que de la soberanía abstracta».

Siguiendo estas mismas ideas a través del camino recorrido hasta aquí hemos afirmado la influencia de Montesquieu y Rousseau en las ideas revolucionarias. Montesquieu de todas maneras se proyecta más en las declaraciones generales teóricas; Rousseau, en las organizaciones revolucionarias, especialmente en los jacobinos y los sansculottes de París. Pero son absorbidos en los principios transcendentales de la Revolución: tanto la libertad, como la igualdad pasan a las Declaraciones de Derechos, así como la separación de poderes y la sociedad democrática. Sin embargo, en Montesquieu se apoyan más los que pudiéramos denominar liberales y en Rousseau los extremistas de izquierda. Para Jellineck el Contrato Social no inspira la Declaración de Derechos del 89 porque Rousseau proclama, con la existencia de la voluntad general, la alienación de los derechos individuales al Estado. Nosotros, siguiendo a Del Vecchio, creemos que Rousseau está presente en ambas declaraciones de Derechos, tanto en la 89 como la más radical —mucho más roussoniana— de los jacobinos del 93. Llinares a este respecto recoge la opinión de Carl Schmitt: «La verdadera significación histórica de Rousseau es que él ha romantizado los conceptos y las aspiraciones del siglo XVIII. Y la Revolución francesa, que fue corriente victoriosa de esta época, ha recogido los frutos de su lirismo». Yo creo que el «pathos» de Rousseau flota como un fantasma omnipotente en la doctrina política de los últimos dos siglos.

Para Soboul —jefe de fila con Lefèvre de la nueva historiografía marxista francesa—, Montesquieu aunque sólo es un aristócrata y sólo quiere ejercer una defensa de la aristocracia frente a los poderes del Rey, influye y mucho en los principios del 89. Entonces, los enemigos del Rey y después muchos más, se basan en sus tesis contra el poder real en las doctrinas del señor de la Brède. Y sus ideas sobre separación de poderes son recogidas por la Revolución. (Entre pa-

réntesis diremos que de forma inexorable el ilustrado barón ejerce notoria influencia en dos famosos jacobinos: Saint Just y Marat, que dirá de él que es el hombre más grande del siglo.)

Sobre todo en sus primeros momentos, es indiscutible que Montesquieu inspiró a la Revolución y aun con preferencia a Rousseau. Poco a poco las ideas liberales van siendo arrinconadas en aquel apocalíptico horror, con ventaja para las roussonianas. En los sansculottes la influencia de este último es extraordinaria. Porque con sus ideas igualitarias (no tan exigentes, como ya hemos visto, como la de los exaltados) no es de extrañar que, llevadas al paroxismo, se levante el filósofo de Ginebra, entre las sombras del tiempo, como un profeta ensangrentado.

En su interesante trabajo «Clases sociales y roussonianismo», Saboul examina esta constante. A veces, en los grupos populares de París movidos por las «secciones» y los «clubs», la «referencia a Rousseau es explícita». Al criticar —continúa Saboul— con vehemencia ciertas decisiones de la Convención, la actriz Claire Lacombe, presidenta de la «Société de Femmes révolutionnaires» declaraba, en el verano de 1793: «Hace demasiado tiempo que sus componentes se arrastran por los bancos y, como decía Juan Jacobo Rousseau, la prolongación de los poderes es con frecuencia la tumba de la libertad». El derecho a la insurrección, última consecuencia de la soberanía popular de Rousseau, es también aceptada plenamente por los jacobinos exaltados y recogida incluso en la Declaración de Derechos de 1793. Con una interpretación muy arbitraria del derecho de insurrección, las «Secciones» de París y el populacho en general, creyendo seguir —sigo en esta parte a Saboul— los principios roussonianos, piensan que tienen en todo momento derecho pleno a la sublevación. Vergniaud, como nos recuerda el autor francés, critica el uso inmoderado del concepto de soberanía popular al referirse a estos extremistas: «Poco ha faltado —exclama— para que descompusieran la República haciendo creer a cada «Sección» que la soberanía residía en ella». Robespierre se enfrentaba también con las desviaciones del pensamiento rousoniano del populacho. Pero frente a esto es necesario admitir que fueron precisamente las ideas de Rousseau las que condujeron al triunfo de la democracia social en 1793.

Groethuysen, en un trabajo interesante, considera que la influencia de Rousseau sobre la Revolución fue muy importante mientras que la de Montesquieu fue escasa.

«Montesquieu —escribe—, comprende el mundo inteligente como un número de colectividades. Cada individuo está en una cierta relación con una colectividad. Su vida, su destino, la dirección que tomó su espíritu, están en gran parte condicionados por la comunidad a la cual pertenece. Vive, evoluciona con ella, muere si es necesario para ella». Frente a esto la Revolución —seguimos aquí con el autor— quiere intervenir como creadora en la vida de los pueblos, quiere cambiar las condiciones. Creamos, dice, nuevas formas de vida colectiva, creamos un pueblo nuevo y feliz, y es entonces cuando el individuo encontrará su felicidad en la colectividad». El binomio Rousseau-Revolución no puede aparecer más claro en este texto.

Por otro lado sostiene el autor citado que para Montesquieu las leyes son el producto de la voluntad general. Para Montesquieu la razón soberana tiene el poder para hacer las leyes; para la Revolución lo tiene el pueblo soberano.

Vallet, en «Sociedad de Masas y Derecho», examina a Rousseau como el apóstol de la igualdad. Así escribe: «Para Rousseau la igualdad es una consecuencia de la libertad originaria de todos los hombres. Las desigualdades sociales son hijas de la fuerza, por una parte, y de la cobardía por otra; libertad e igualdad, en su mundo ideal, son así el anverso y el reverso de la misma cosa; sin embargo —destaca Vallet—, la experiencia histórica nos enseña otra cosa y da la razón a la opinión contraria formulada por Donoso Cortés: «Libertad, igualdad, fraternidad: fórmulas contradictorias. Dejad al hombre el libre ejercicio de su actividad individual, y veréis cómo al punto muere la igualdad a manos de las jerarquías y la fraternidad a manos de la concurrencia. Proclamad la igualdad y veréis a la libertad huyendo en ese mismo instante y a la fraternidad exhalando un último aliento».

Vallet, en su citada obra, sigue más adelante: «El fenómeno de pérdida de libertad, como fruto de la prosecución de la igualdad, no es sólo un fenómeno político frente al Estado, sino también psicológico. Como Rimén ha escrito en la frase final de su obra «La muchedumbre solitaria», la idea de que los hombres nacen libres e

iguales es a la vez cierta y equívoca: los hombres nacen distintos, pierden su libertad social y su autonomía individual en el intento de hacerse iguales los unos a los otros».

Siguiendo en esta exposición a Vallet recordamos que éste observa cómo Tocqueville sostiene que existe un primer efecto de igualdad favorable a la libertad: «La igualdad produce, en efecto, dos tendencias: la una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede lanzarlos de golpe a la anarquía; la otra les conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la servidumbre».

Desde parecida postura Vallet nos recuerda cómo el pensamiento utópico de Rousseau presidió decisivamente el espíritu y base de la Revolución francesa. «La revolución, observa Vallet, destruye el orden natural de las cosas para constituir un mundo conforme a las elucubraciones ideológicas de la mente aislada de lo real». No hay mejor epitafio para las ideas russonianas: Las especulaciones del escritor ginebrino, sobre todo en lo que se refiere al Pacto social y a sus consecuencias son, ante todo y sobre todo, una creación pura del pensamiento desligada de todo contacto con la naturaleza de las cosas, apartada de la realidad histórica y apoyada solamente en un enfermizo, como su propio carácter, sentimentalismo cuasi infantil.

Para Godechot, Rousseau reconoce, pese a sus afirmaciones generales, una sola posible forma de gobierno perfecta: el de la pequeña república como Ginebra o como Atenas en la antigüedad. En los grandes Estados, es difícil la democracia a no ser a través de representantes o compromisarios, «pero el pueblo —escribe recogiendo el pensamiento de Rousseau y no exponiendo el propio— deberá conservar el derecho de insurrección».

Gambra atisba felizmente con lo que pudiéramos llamar circunstancia-Rousseau; Rousseau, el de la bondad natural, el apóstol de la igualdad, el heraldo de la beneficencia laica, terminó, en sus últimas consecuencias, por engendrar un mundo totalitario, frío, monstruoso, inmisericorde, frente al *idealismo y utopismo*. Y agregó yo: el mundo de la Revolución.

Gambra pone como contraejemplo la filosofía política *sana y realista* de un De Maistre: «No hay —escribe éste en 1802—, más

que una política buena como no hay más que una buena física: la política experimental». Frente al fantástico y quimérico Pacto Social de Rousseau, Gamba destaca «la flexible, consuetudinaria y libre creación histórica de las Constituciones nacionales de los pueblos». Examinando las doctrinas de De Maistre, Gamba recapitula: «La sociedad no es una convención social de los individuos como pretendía Rousseau; estos no pueden crear nada en el orden social si no es identificándose con el espíritu y la tradición de un pueblo e interpretándolos». En una palabra, todo lo contrario de lo que ocurrió en el binomio trágico Rousseau-Revolución.

Las tesis roussonianas basan todo el sistema político en el poder legislativo. De ahí la razón de Taine cuando dice que Rousseau «ha transmitido la soberanía del príncipe a la del pueblo». Yo agregó: pero esta última soberanía es absoluta, más absoluta que la del propio príncipe (aun dentro del sistema absolutista) y en el fondo una forma de tiranía más peligrosa, ya que no se ve templada siquiera por ese *egoísmo familiar* del que hablaba Maurras del que se beneficiaba la monarquía. Godechot escribe respecto al poder del Estado surgido de la soberanía popular de Rousseau: «El Estado es casi omnipotente. Puede remediar la desigualdad de las fortunas con las leyes sobre las herencias, por los impuestos, por la limitación misma de la propiedad inmobiliaria. De esta forma Rousseau se coloca por sus concepciones sobre la propiedad en los antípodas de los fisiócratas (para quienes, aclaro yo, la propiedad era el primer derecho del hombre). El Estado debe organizar la instrucción, que será igual para todos, accesible a todos y obligatoria. El Estado regentará la vida misma de los ciudadanos, prohibirá el lujo y podrá, si lo juzga oportuno, prohibir los espectáculos». ¿No recuerda todo esto, cosechado en las ideas de ese gigoló transcendental, como lo llama Ballester, que es Rousseau, la tiranía de Calvino en la misma patria del filósofo ginebrino?

La diferencia esencial entre Montesquieu y Rousseau descansa fundamentalmente en la apreciación de las ideas primigenias dentro de la sociedad política. Porque, aunque en muchas ocasiones ambos teóricos coinciden y sus doctrinas van entremezcladas como entramadas en el mismo tapiz prerrevolucionario dulce rococó vertido sobre

la sangre y el terror que discurren soterradas, en otras son absolutamente antinómicas. Y aunque no pueda atribuirse de forma terminante la característica esencial de cada uno, pues se encuentra muchas veces enredados con otras ideas, sí que nos es lícito, en una síntesis urgente y dentro de un lenguaje convencional en el que todos nos entenderemos, considerar a Montesquieu como el profeta de la libertad dentro del esquema del siglo de las luces francesas, y a Rousseau como el heraldo de la teoría primordial que para él es la igualdad. Libertad e igualdad, en último término, se oponen e intentan destruirse.

No en balde Tocqueville, con perspectiva histórica, intenta, al comprobar la antinomia de estos ideales revolucionarios de la libertad y de la igualdad, conciliar en lo posible las posturas de sus campeones y quiere ayuntar —en inútil empeño— la libertad con la igualdad democrática. Para Tocqueville la amenaza a la libertad es más real en la democracia que en la monarquía y así considera que la opinión pública —manifestación de esa peligrosa igualdad— pueda causar daño a la libertad al suprimir todo punto de vista no popular. Años después, Tocqueville dirá: «Amo apasionadamente la libertad, la ley y el respeto a los demás, pero no la democracia». Por su parte Stuart Mill, recogiendo la contradicción existente entre Montesquieu y Rousseau cree en la posibilidad de la tiranía de la mayoría de la democracia y siente un vivo temor ante la proliferación de una igualdad atentatoria de la libertad que él fervorosamente proclama. Hasta en sus últimos años, en los que se acerca al socialismo, sigue defendiendo la primacía de la libertad y en ningún momento se adscribe a la ideología marxista. Aún más, considera, siguiendo a Saint Simon, Blanc y Fourier, que el socialismo no puede abandonar su herencia liberal para alistarse en el estado totalitario.

Si seguimos a Chevalier y afirmamos con él que hay un rasgo característico del pensamiento humano que es el de la eterna oposición entre la inteligencia y el corazón o más bien la oposición de razón y sentimiento, podemos atribuir a Montesquieu y Rousseau esta oposición: *Montesquieu-RAZON*, *Rousseau-SENTIMIENTO*. Pero existen otras contradicciones entre estos ilustrados precursores de la Revolución francesa: Montesquieu es liberal; Rousseau, igualitario. Rousseau, como recuerda Chevalier, se desliza de la libertad a la

igualdad; Montesquieu se parapeta —digo yo, en cambio— tras las almenas sagradas de esta libertad. Chevalier continúa: «Deslizamiento significativo, sustitución terrible de una libertad efectiva y real por una igualdad necesariamente quimérica que no podría sufrir la ausencia de la libertad. Sin embargo, por este camino fatal Rousseau arrastró a la humanidad o al menos a Francia, desde la segunda generación. «Fanatismo de la igualdad» decía Stendhal ... Y esta pasión por la igualdad es la que se apoderó de la Revolución, después de la crisis económica de mil setecientos ochenta y nueve precipitó a la crisis política y social y al cambio total de las instituciones y de las costumbres que habían preparado los filósofos, las sociedades de pensamiento, los clubs, las logias y que confirmaron pronto las sociedades populares, los comités revolucionarios y la prensa».

Advirtamos —siguiendo a Chevalier— que si en la declaración de derechos de 1789 se recoge el principio de la igualdad civil en nombre de la ley que define con los términos russonianos «como expresión de la voluntad general», en la declaración de derechos de 1793, según frase del propio Robespierre, «la igualdad es colocada, en adelante, en el primer rango de los derechos del hombre».

Para Chevalier, Montesquieu se halla tremendamente alejado de Rousseau; «Se encuentra —escribe— más cerca de Rousseau que de los filósofos y políticos de su tiempo y haría suya de buen grado la máxima de Bossuet: «Respeto en cada pueblo el Gobierno que el uso ha consagrado y que la experiencia ha demostrado ser el mejor». Y más adelante, el autor de la «Historia del Pensamiento» afirma rotundamente: «Montesquieu cree, al igual que Bossuet, en el valor de lo que subsiste».

Nada más lejos de Rousseau. He aquí una de las radicales diferencias entre ambos. Chevalier continúa: «Montesquieu está casi en oposición directa con los principios que desarrollará Juan Jacobo Rousseau sacando no de la experiencia y de los hechos, sino de presupuestos ideológicos abstractos, un sistema destinado al género humano, como pretendían también los Decretos de la Convención Nacional». Para Montesquieu la libertad política es el resultado y el afecto para el ciudadano de una buena organización social, y por ello dice: «La libertad política no se encuentra más que en los gobiernos

moderados». «Para Juan Jacobo es un dato primero, el pueblo indivisiblemente soberano, no un derecho efectivo de los hombres, de los individuos, cuya libertad propia carece de recursos contra la voluntad general».

Libertad e igualdad en la Revolución Francesa.

Como no voy a hacer un estudio filosófico sobre los conceptos de libertad e igualdad, sino sólo las antinomias concretas en la Revolución francesa y sus principios consecuentes, me abstengo de entrar en el examen de los mismos desde un punto de vista doctrinal. Recomiendo para ello como obra moderna, de espíritu sagaz y abierto, de clara y limpia doctrina, de segura perspicacia, a ese libro pequeño en la forma pero grande en su penetración y profundidad que se llama «Fundamentos de la Política», de Jean Marie Vassière, es decir, nuestro insigne amigo Jean Ousset. Muy interesante también «Igualdad y libertad» de Kuehnelt-Leddihn.

Aunque la libertad se exalte en forma continua en la Revolución francesa, la verdad es que en realidad su influencia, fuera de sus declaraciones platónicas, es muy reducida. La misma igualdad es enormemente limitada. Basta recordar que la constitución jacobina del 93, pese a que coloca la igualdad por encima incluso de la libertad, acepta un sufragio activo restringido. Por otra parte, la igualdad proclamada por la revolución no es ni mucho menos total: es una simple igualdad de derechos. «De ahí —escribe Vegas Latapie en sus «Consideraciones sobre la Democracia»— que en los artículos segundo y décimo de la misma declaración se considera la propiedad «derecho inviolable y sagrado», así como «derechos naturales e imprescriptible del hombre». La masa burguesa que formaba en su mayoría el tercer estado, en modo alguno toleraba que se estableciese la igualdad de bienes no obstante ser una consecuencia obligada de los principios revolucionarios. Por ello no titubeó en guillotinar a Graco Babeuf, autor del «Manifeste des égaux», cuando intentó sublevar a las masas en favor del comunismo».

Baudin a este respecto escribe: «La idea de una igualdad de hecho

no era popular. Aun la proposición de repartir las tierras no fue sostenida más que por unos pocos exaltados, y la Convención decretó la pena de muerte contra quien hablara de Ley agraria». Crítica a su vez a Tocqueville, quien reconoce que aunque «la pasión de la igualdad es llevada en ciertas épocas hasta el delirio», en la Revolución francesa, fuera de casos excepcionales, no alcanzó la altura lograda en determinadas teorías posteriores. Recuerda que incluso en los que pudiéramos denominar inspiradores de la Revolución francesa desde el punto de vista ilustrado o del Siglo de las Luces, había muchos que pensaban como Montesquieu, hombre tan avanzado que se extrañaba que Dios pudiera infundir un alma y aun un alma buena en el cuerpo de un negro».

Por otra parte Lord Acton escribe: «La causa más profunda entre todas las que hicieron a la Revolución francesa tan funesta para la libertad fue su teoría de la igualdad». Remacha una opinión parecida, aunque desde otro punto de vista, Canning, que exclama asombrado: «la filosofía de la Revolución francesa redujo a la nación a individuos a fin de congregarlos más tarde en masas».

Análisis de la Declaración de Derechos del 89.

La Declaración de Derechos consagra numerosos artículos de los diecisiete que la forman a la libertad: el uno declara que los hombres nacen y mueren iguales; el cuarto y quinto precisan que la libertad es el derecho de hacer todo lo que no es dañoso para otro y que sus límites sólo pueden ser determinados por la Ley; los artículos siete, ocho y nueve establecen las bases de la libertad individual en relación con los Códigos Penales; el diez formula la libertad de opinión pero hace alusión a su posible «abuso»; el once habla de la libertad de prensa. Como dice Godechot no hay ninguna referencia en la Declaración, a la libertad de domicilio, libertad de cultos, libertad industrial o comercial, ni a las libertades de reunión, de asociación y de enseñanza.

En varios artículos aparecen las referencias a la igualdad. En el primero se dice que los hombres nacen iguales; Godechot recalca que

no figura la igualdad entre los derechos imprescriptibles; el sexto declara que la ley es igual para todos, proclama, pues, la igualdad jurídica y de que esta ley es expresión de la voluntad general; el trece reconoce la igualdad fiscal.

Como expresión de la libertad es reconocido como derecho imprescriptible el de la propiedad. Godechot señala cómo la declaración de derechos es más conservadora que las tesis de Rousseau y aun que las de Voltaire y Montesquieu «que admitieron ciertas restricciones a la propiedad». Por último, en lo referente a nuestro estudio es preciso mencionar —así como eliminaremos otros artículos poco importantes o alejados de nuestro concreto problema— el artículo dieciséis consagrado a la separación de poderes.

Con Godechot, en síntesis, podemos hablar, pues, de dos categorías de derechos: los del hombre, o sea el dos, cuatro, siete, ocho, nueve, diez, once y diecisiete, que proclaman las diferentes libertades, y los de la nación, es decir, el tres, seis, doce, trece, catorce, quince y dieciséis, que miran a la soberanía popular y sus consecuencias.

La tesis de las contradicciones internas en la Revolución francesa no sólo es aceptada por lo que pudiéramos denominar pensamiento tradicional —así De Maistre, Donoso y Balme y, en la actualidad, Vegas, Gamba, Vallet, Elías de Tejada—, sino que también es admitida por la actual historiografía marxista. Soboul reconoce, desde su posición de inspiración socialista, los antagonismos internos de la Revolución francesa a causa de la lucha entre el liberalismo burgués y la democracia social igualitaria.

En 1789, dice, hay una proclamación teórica de la igualdad al destruir los privilegios de las clases altas y las corporaciones. Pero aparte de no colocar a la igualdad entre los derechos imprescriptibles, sí pone a la propiedad como tal. De aquí, desde un punto de vista radicalmente igualitario, surge la primera contradicción. Otra contradicción señala el historiador francés; el principio de soberanía nacional y la organización censataria del voto. La auténtica democracia social tampoco fue viable en el año II, aunque se intenta repetidas veces, porque chocó siempre con el principio de propiedad. Los únicos que fueron lógicos al aceptar tajantemente la proclamación igua-

litaria de la constitución de 1793 fueron los «iguales» de Babeuf, y ya conocemos su desastroso fin.

Examinemos, siguiendo a Soboul, la repercusión de las ideas libertarias e igualitarias en la Revolución francesa. La libertad proclamada el 26 de agosto de 1789 no lo fue para todos los franceses: hasta cuatro meses después no se amplió a los protestantes, cinco meses después a los judíos y no hubo libertad sino esclavitud para los esclavos de las colonias.

Con respecto a la igualdad hay que reconocer que los derechos políticos son, en realidad, para una ínfima minoría. Hay tres categorías de ciudadanos: ciudadanos pasivos, que no tienen derechos electorales pero sí poseen el derecho de propiedad (aproximadamente unos tres millones, según Soboul a quien seguimos); ciudadanos activos, alrededor de cuatro millones, que son los que pagan como contribución una cantidad igual al valor de tres días de trabajo y que sólo pueden ejercitar derechos electorales limitados, como designar las municipalidades y nombrar a los electores; ciudadanos electores, unos cincuenta mil, que pagan una contribución equivalente a diez días de trabajo y nombran a los Diputados y Jueces. Por último, clase especial es la formada por los Diputados, quienes para serlo han de poseer al menos una propiedad territorial o pagar una contribución cinco o diez veces superior a la de los ciudadanos electores. Soboul escribe, como síntesis de las ideas de libertad e igualdad dentro del marco revolucionario: «Las masas quedaban excluidas de la nación por la organización censataria de la vida política. Sin duda por causa de la proclamación teórica de la igualdad y la supresión de las corporaciones que fraccionaban la sociedad y la supresión de las corporaciones que fraccionaban la sociedad del antiguo régimen, mediante la afirmación de una idea individualista de las relaciones sociales, las constituyentes establecieron las bases de una nación a las que todos podían incorporarse. Pero colocando en la misma fila de los derechos imprescriptibles el de la propiedad, introdujeron en su obra una contradicción que no pudieron superar. El mantenimiento de la esclavitud y la organización censataria del sufragio la condujeron a su momento decisivo. Los derechos políticos quedaron dosificados según la riqueza. Tres millones de pasivos excluidos, la nación se

componía de cuatro millones o más de activos que constitúan las asambleas primarias ¿o se concentraba en los treinta mil electores de las asambleas electorales propiamente dichas?».

Desde otro punto de vista completamente opuesto, el de un liberal, como Godechot, se llega a conclusiones semejantes. Para empezar, la asamblea constituyente de 1789 dejó sin sufragio a las mujeres a pesar de que Robespierre lo pidió, pero su proposición fue desechada casi unánimemente. Se le concedieron en cambio cierta igualdad en los derechos civiles, pero sin establecer una auténtica igualdad ni precisar un verdadero estatuto de las mujeres casadas.

Según los jacobinos, la constitución de 1791 había sacrificado a la igualdad en aras de la libertad. Por ello la constitución jacobina de 1793, obra casi personal de Robespierre, es grandemente igualitarista. A este respecto Godechot escribe: Si la constitución de 1793 es democrática, es decir, una más grande participación de los ciudadanos, no solamente en las elecciones, sino también en el gobierno, se destaca principalmente por una cierta hostilidad al liberalismo que había triunfado en la de 1791. Poniendo como principio que el fin del Estado es la felicidad común, supone una constante intervención de éste para lograr por medio de reformas sociales la realización de esta felicidad. También subordina las libertades individuales al ejercicio de la democracia y no la democracia a las libertades. El carácter relativamente menos liberal de la constitución se manifiesta especialmente en la reducción del poder de los jueces: los liberales lo habían extendido observando que los jueces son los defensores naturales del individuo contra las intromisiones del Estado».

La figura más destacada de las tesis igualitarias es Robespierre, que se proclama enfáticamente sucesor de Rousseau e influye decisivamente en los destinos futuros. Pese a ello, Robespierre, aunque coloca a la igualdad por encima incluso de la libertad —y es así uno de los profetas del totalitarismo de nuestro tiempo— matiza esta igualdad en el sentido de igualdad de derechos, de igualdad ante la razón y la justicia pero no igualdad de bienes que, como decía frente a los exaltados de su fracción, «es una quimera». Defiende la propiedad aunque ésta no responda realmente a un principio igualitario rígido y reconoce que puede ser limitada por la superioridad del pue-

blo soberano frente a la persona concreta. Estamos, pues, en pleno reinado del filósofo ginebrino. Por ello se ha dicho y con razón que Robespierre es, ante todo, un igualitario convertido en dictador. Más que la destrucción del antiguo régimen, más que la pura y platónica proclamación de la libertad, existe para él la igualdad democrática y para establecerla es necesario la dictadura, el terror.

Todo ello no es obstáculo para la acción perseverante de los partidarios de la máxima igualdad; así las «secciones» extremas del jacobinismo van mucho más lejos que Robespierre y piden que «la propiedad no tenga más base que el ámbito de las necesidades físicas». Solicitaban por ello que la convención decretase «que el máximo de las fortunas quedaría determinado; que el mismo individuo no podría poseer más que un máximo; que nadie tuviera en arrendamiento más tierras que las necesarias para un número determinado de arados; que el mismo ciudadano no pudiera tener más que un taller o una tienda».

El mitad místico mitad loco de Saint Martin es otro de los extremistas de la igualdad y concibe a la Revolución francesa nada menos que como la gran niveladora, la estricta igualitaria «la imagen compendiada del juicio final». Con la Revolución francesa son castigados los partidarios de la desigualdad, es decir, los sacerdotes, el rey, los nobles a los que llaman «excrecencias monstruosas entre los individuos iguales por la naturaleza». Esta gran niveladora da la recompensa final al pueblo «y a los discípulos», dice, «de este Jean Jacques al que yo miro como un profeta del orden sensible». Y es que Dios, según el semi-demente Saint Martin, quiere preparar con la Revolución francesa las vías de una democracia teocrática universal. Estamos, pues, en presencia de un milenarismo con tufos altamente progresistas.

Como figura curiosa y anecdótica hemos de mencionar en esta narración de la historia igualitaria de la Revolución francesa, al Marqués de Sade, de no muy honrosa memoria. El «Divino Marqués» fue uno de los más explosivos defensores de la democracia radical. Y aún más que los más ardientes igualitarios: según él había que extender la igualdad no sólo a los hombres, sino también a los animales y a las plantas. Pero el principal campeón de las tesis iguali-

tarias en la Revolución francesa fue sin duda Babbeuf que, por encima de toda la libertad, quiso imponer un régimen igualitario total. Babbeuf es el igualitarismo violento, el superdemocratismo exaltado. Incluso llega a desbordar a Marat y proclama —en el fondo sumamente lógico con sus ideales— que la coronación de la revolución es la abolición de la propiedad privada.

Mazauric refleja en pocas palabras el ideario de Babbeuf: «La igualdad —escribe— de los derechos políticos le parecía una trampa sin la democracia política, y la igualdad política una fantasía sin la igualdad social». Y la igualdad social —agregamos nosotros cerrando el círculo— sin la igualdad económica. Por ello Babbeuf critica ferozmente a la declaración de derechos que afirmaba el derecho de propiedad. La postura de Babbeuf, lector asiduo de Rousseau, le supera en las tesis igualitarias, es en el fondo la más clara muestra de la contradicción de las ideas del 89. Con su proclamación radical de la igualdad que le lleva a la aceptación de la comunidad de bienes y la igualdad de las condiciones, llega en definitiva a un verdadero comunismo. Para lograr esa igualdad absoluta exigida por Babbeuf, éste sostenía que los hijos deben ser educados por un mismo educador, el Estado, y que se les separara de su familia para que no hubiese ninguna influencia diferencial entre ellos por la cultura o educación familiar. Todos los hombres debían tener la misma riqueza, debían vivir en casas iguales y vestirse exactamente igual. Pero como todo esto no es bastante, el jefe de la conspiración de los iguales intentaba eliminar las diferencias de talento limitando a unos la ciencia, a otros el arte, a otros las letras y para evitar cualquier forma de libertad contraria al espíritu igualitario, se imponía, según Babbeuf, la más drástica censura de prensa.

La contradicción de los artículos segundo y sexto.

El recorrido de esta sección dentro del trabajo general, va a ir de mano de Elías de Tejada, que en su obra «La Monarquía Tradicional» examina con la profundidad, viveza y brillantez de siempre, la notoria contradicción de dos artículos del famoso cuerpo legal del 89: el segundo y el sexto.

En el segundo se dice que «el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». El sexto determina que «la ley es la expresión de la voluntad general, todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir personalmente o por sus representantes a su formación». Elías de Tejada comenta al señalar esta antinomia: «El primero fue el principio de la libertad individual; el segundo el principio de la soberanía nacional o popular; ambos se hallan mezclados en el contenido de la temática filósofo-política de la revolución». Seguidamente entra en materia: «Y sin embargo —escribe— se contradicen profundamente. Porque aquél trata de proteger al individuo contra la mayoría, en tanto que éste edifica una mayoría sin frenos. Porque el artículo segundo mira al ciudadano y el sexto a la mayoría numérica. Porque la libertad supone una barrera y la soberanía desconoce en sí mismo barreras so pena de dejar de ser tal soberanía. Aunque mezcladas en las distintas tablas de derechos de las distintas constituciones, secuela de la revolución, son diametralmente cosas opuestas».

Elías de Tejada continúa agudamente: «La razón de que ambos principios se encuentren en el mismo documento, aun siendo contradictorios, débese a la doble paternidad de la ideología revolucionaria, la cual por una parte quería beneficiarse de la tradición inglesa incorporada al continente por manos de Montesquieu y de otro reclamaba para sí la herencia espiritual del pensamiento abstracto de la Revolución francesa».

Con la profunda mirada del filósofo de la historia, el autor agrega unas páginas más adelante de «La Monarquía Tradicional»: «El prurito del abstraccionismo llevaba a la democracia». Montesquieu late bajo el artículo segundo, pero Rousseau alienta a la sombra del artículo sexto. El equilibrio crea la libertad; la mayoría tiene siempre razón, opinará éste. El dualismo libertad-democracia, experiencia inglesa-filosofía continental enciclopedista, razón-voluntad, Montesquieu-Rousseau, equilibrio de poderes-voluntad general, artículo segundo-artículo sexto, es el impar antagonismo que desgarró la trama interna de la filosofía política revolucionaria.»

Evolución posterior. Francia.

A pesar de su concomitancia y responsabilidad en los excesos revolucionarios, los Girondinos proclamaron casi siempre —enfáticamente, por supuesto— los principios más o menos liberales, aunque como ya hemos dicho, nunca se pueda hablar con rotundidad en la Revolución francesa de una doctrina segura porque hay en la actuación de todos los bandos sombras y perfiles que cualifican, limitan, concretan y condicionan su conducta. Procedentes de la burguesía, altisonantes oradores, viviendo literariamente las glórias de la antigua Roma o de la Grecia clásica —no olvidemos el interesante libro «Griegos y romanos en la Revolución francesa» de Díaz Plaja—, y lo que es muy importante, procedentes la mayoría de las provincias, se convierten, gracias a la barbarie jacobina, casi en un partido de orden. Se llaman asimismo defensores ante todo de la libertad, y marcan una línea generalmente liberal en la evolución del caos revolucionario. Frente a las igualitarias teorías de los jacobinos, Vergniaud y sus seguidores se mostraban casi aristócratas, cultos, tolerantes, siguiendo en mucho, aunque de lejos, las ideas de Montesquieu. «La igualdad —repite constantemente su jefe— es sólo la de derechos» y a continuación se lanzaba a una apasionada defensa de la propiedad. Ponen fundamentalmente su enfático asiento en la libertad; Petion, en abril de 1793, gritará aterrado: «Nuestras propiedades están amenazadas». Y antes de caer lanzará llamamientos desesperados a los propietarios.

La línea liberal iniciada por los Girondinos se perfila clarísimamente en la constitución termidoriana que siega las más avanzadas declaraciones de la jacobina del 93 y que, como dice Elías de Tejada, representa un retorno a los principios liberales. Existen coincidencias entre Girondinos y Termidorianos que defienden fundamentalmente dos principios esenciales: libertad y propiedad. Hay, pues, una definida continuidad entre los ideales de los partidarios de ambas tendencias. La constitución del 95, ya bajo la sombra de Termidor, es equiparable en mucho a la del 89. Los principios se parecen: en las discusiones para el proyecto de constitución del 95 Boissy D'An-

glais dice: «Por último habéis de garantizar la propiedad del rico. La igualdad civil, he aquí todo lo que el hombre razonable puede exigir». Y tomando la frase de los labios de Robespierre agrega: «la igualdad absoluta es una quimera».

La línea liberal, como es lógico, se perfila de manera aplastante a raíz del retorno de Luis XVIII en que se vuelve a limitar el voto de forma que en las elecciones de 1815 sólo participan en toda Francia cien mil electores. Pero en 1815 sólo se limita el número de electores; no aparece para nada el sufragio auténticamente representativo—instituciones, cuerpos intermedios— de la nación.

La monarquía de julio continuará esta misma tendencia: «Ya no había rey en Francia —escribe Maurois—, sólo había rey de los franceses». Y agrega: «No había sido consagrado en Reims sino en el Palais Bourbon». Es el momento de los doctrinarios que tienen un concepto intelectualista de la ley por encima de las doctrinas de Rousseau. Crean un nuevo poder que no tiene otra misión que mantener el equilibrio entre los tres clásicos poderes: el poder real. Intentan sobre todo «salvaguardar —como observa Elías de Tejada— el párrafo segundo de la declaración del 89 apoyándose en el dieciséis, o sea en la noción de que (traduzco por mi cuenta, ya que Elías de Tejada, dado su don de lenguas, la transcribe en francés) «toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada ni la separación de poderes determinada no tiene constitución»».

Consecuencia de todo ello es que en la Charte de 1830, a fin de que haya libertad, no existe democracia. En 1831 hay en Francia ciento setenta y cinco mil electores solamente. Sintetiza Elías de Tejada: «Era una situación liberal no democrática».

La carta de 1814 exige para votar por lo menos el pago de seiscientos francos en impuestos y mil francos para poseer el sufragio pasivo.

La línea democrática que superpone la igualdad a la libertad se destaca fundamentalmente en Robespierre y, sobre todo, en los exaltados jacobinos a los que ya hemos hecho referencia en otra parte de este trabajo. La consumación de sus ideas con la victoria de la tendencia democrática sobre la liberal se registra por el decreto de 1848 con la República que derriba a Luis Felipe y que establece el sufragio

universal, un sufragio de masas y no de cuerpos; sufragio heterogéneo, no armónico y basado en la verdadera vida social. A partir del decreto de 5 de marzo de 1848, como afirma Elías de Tejada, «puede decirse que en Francia el principio democrático ha sustituido al liberal».

Inglaterra.

Poco a poco, como hemos visto en Francia, también la doctrina democrática inorgánica va ganado puestos a la liberal en la legislación inglesa. Las leyes de 1832, 1867, 1884 y 1928 expresan ese deslizamiento. Es verdad que el ejercicio del derecho de voto está condicionado por el pago de impuestos pero el nivel de éste, decretado en 1928, significa prácticamente el sufragio universal. Contemplemos brevemente este recorrido: en 1832 se aprueba la reforma electoral en la que se aumenta el número sumamente restringido de votantes. Se abre la puerta a grupos cada vez más amplios: de una aristocracia alta se pasa a un régimen de clase media e industriales; se disminuye la influencia de la aristocracia rural; se abren las urnas a un gran número de arrendatarios.

A partir de 1835 los Carlistas inician su campaña para exigir el sufragio universal y poco a poco se le va abriendo el camino. En 1867, al bajar las tasas para participar en las elecciones, se da campo abierto a un millón de votantes, casi todos obreros e industriales. Se abre el cupo de esto en 1877 con Disraeli y cuatro años más tarde Gladstone da el voto a los trabajadores agrícolas. O sea el sufragio se extiende a casi todos. Quedan excluidas las mujeres, los hijos que viven en casa de sus padres y el servicio doméstico. Como recuerda Maurois a partir de 1884 de siete millones de varones adultos votan cinco millones. Aquí también se reduce la nación a individuos para transformarlos después en masas. Con palabras esclarecedoras recuerda Maurois esta situación. Inglaterra había pasado, en medio siglo y sin profundas sacudidas, de la oligarquía a la democracia. Pero al mismo tiempo la independencia de la Cámara de los Comunes se había debilitado bastante. En el antiguo sistema aristocrático, un gran señor de su burgo (aquel a quien habían dado este burgo) se sabía

invulnerable; su voto en el Parlamento era libre, porque el Primer Ministro no tenía sobre ellos ningún ascendiente si no era por la corrupción, a la que resistían los diputados honrados... o demasiado ricos. En el sistema democrático todos los puestos se hicieron inestables; el diputado no estaba nunca seguro de ser reelegido por un electorado más amplio y caprichoso; la amenaza de disolución llegó a ser para el Primer Ministro un medio de decidir a los vacilantes. Una asociación liberal, fundada de Birmingham, por Joseph Chamberlain, dio el ejemplo de lo que, a imitación de América, se llamó *caucus*. Los partidos llegaron a ser potentes organizadores que escogieron los candidatos, reunieron fondos electorales (frecuentemente obtenidos por la venta de títulos de nobleza), e impusieron su jefe a la elección del soberano para el pueblo imprevisible, falta personal grave o escisión de un partido, el Premier estuvo, después de unas elecciones favorables, casi seguro de conservar el poder por toda la duración de un Parlamento.

Beneyto sintetiza al doctrinarismo con estas palabras: «Planta arquitectónica elaborada por un selecto grupo de expertos en ciencias morales y políticas buscando la concordia nacional..., así los doctrinarios encuentran la vía media. Entre derechos divinos y sobre la línea popular, hacen parar mientes en la monarquía constitucional, tan rápidamente ensayada como fracasada. Se trata de resolver el problema del contraste del rey y el pueblo dentro de la ley; legalizar el orden con el instrumento constitucional. Se busca el equilibrio de los poderes y de los intereses, el gobierno representativo y el poder limitado».

España.

Las nuevas ideas entran en España poco después de su nacimiento y precisamente no pueden enorgullecerse ni el liberalismo ni la democracia de haber conseguido la estabilidad política. En lo que llama Suárez Verdaguer «siglo XIX histórico», es decir desde 1833 a 1936 hay, como recuerda Comellas, «ciento treinta gobiernos, nueve constituciones, tres destronamientos, cinco guerras civiles, decenas de regímenes provisionales y un número casi incalculable de revoluciones que provisionalmente podemos fijar en dos mil, o lo que es lo mis-

mo, un intento de derribar el poder establecido cada diecisiete días por término medio».

Fijémonos solamente en unos momentos de esta movediza historia. El Estatuto Real de 1834 es una especie de liberalismo con cuentagotas como lo califica Comellas. Es una carta otorgada, o sea una ley fundamental elaborada desde el poder. Se daba paso en este Estatuto a un estamento de Próceres y un Estamento de Procuradores. Era mucho más liberal que demócrata. Para tener el derecho de sufragio activo había que figurar en la lista de los mayores contribuyentes; para ser elegido Procurador era necesario demostrar una renta anual de doce mil reales como mínimo. Como dice Sánchez Agesta el Estatuto Real está inspirado en una mezcla de doctrinarismo y de despotismo ilustrado. Otras condiciones para participar en el sufragio pasivo era tener una edad mínima de treinta años y la residencia o arraigo en la provincia que los elige. Como bien perfila Sánchez Agesta todo el Estatuto tiene un principio común: servir el principio doctrinario de un censo condicionado por la capacidad económica». En cambio, el Estatuto de Próceres ofrece un carácter mixto de disposición real entre determinados grupos sociales y de Cámara hereditaria. Pero aun para pertenecer a este Estatuto los aristócratas deben poseer elevadas rentas. El poder de la Corona sobre el Parlamento es total, los Ministros sólo tienen responsabilidad ante el Rey y no ante las Cortes.

La misma línea preponderantemente liberal se da en la constitución de 1845 que quiere moderar la de 1837, de perfiles más acusadamente democráticos. La soberanía reside en el Rey y en las Cortes. El sufragio sólo llega al uno por ciento de los españoles; existía un Senado designado por el Rey. Esta constitución es, según Carr, «el instrumento representativo de una nueva aristocracia»; se afirma en principios liberales, reconoce la existencia de un estado parlamentario y rechaza las novedades del 37 basadas en la teoría de la soberanía popular: es decir, en Senado exclusivamente electivo, la Milicia nacional, y el juicio por jurado para los delitos de prensa. Sánchez Agesta la contempla como una clara negación de la llamada soberanía nacional y del poder constituyente del pueblo.

En la misma línea templada hay que alistar a la Constitución de

Cánovas, de carácter moderado después de la exaltada de 1869. La constitución de 1876 reconoce la soberanía en el Rey y en las Cortes, amplía el sufragio, pero junto a la constitución externa recoge Cánovas, como apunta Comellas, el ya conocido principio de la constitución interna que discurre soterrada pero viva en el engranaje de la patria y que está basada en principios indiscutibles: España, libertad, propiedad, monarquía. De todas maneras, como dice Sánchez Agesta, en esta constitución se deja la puerta entreabierta al sufragio universal.

La línea democrática como una preponderancia de la igualdad sobre la libertad aparece fundamentalmente en la constitución de 1873, aunque Comellas no participe de esta opinión. Se amplía el sufragio aunque débilmente y, como dice Carr, es durante mucho tiempo la más avanzada. Esta constitución reconoce la existencia de una segunda Cámara nombrada por la Corona que debe elegir entre los nombres propuestos por los electos. Los Ministros son designados por el Rey, pero tienen —cosa que no ocurría antes— un escaño en las Cortes. Destaca en esta línea avanzada su proclamación de que la constitución deriva de la soberanía popular y sólo es aceptada por la Corona. Sánchez Agesta recuerda que tiene una especie de declaración de derechos.

La de 1869 es el instrumento político en el que más aparece clara la victoria de la democracia sobre el liberalismo. En ella se proclaman los derechos del ciudadano, la soberanía nacional y el sufragio universal inorgánico. Quiso ser, como dice Carr, un término medio entre «una monarquía con todos sus atributos» y «una democracia con todas sus consecuencias». Para Sánchez Agesta «el acento de la democracia se ha puesto más en la afirmación de la soberanía nacional que en la igualdad; la soberanía nacional se vincula al sufragio universal y este se define como un derecho natural».

Para concluir, el último estadio de la larga pugna entre la corriente liberal y la democrática en nuestra Patria discurre con la ley del sufragio universal de 1890. Dice: «son electores para Diputados a Cortes todos los españoles varones, mayores de veinticinco años, que se hallen en pleno goce de sus derechos civiles y sean vecinos de un municipio en el que cuenten al menos dos años de residencia», y en el artículo tercero completa la extensión del sufragio pasivo:

«Son elegibles para el cargo de Diputados a Cortes todos los españoles varones de estado seglar, mayores de veinticinco años que gocen de todos los derechos civiles».

Se cierra así un proceso histórico: el sufragio igualitario e inorgánico, desligado de las auténticas raíces de la tradición, amorfo, representativo de masas y no de personas o grupos sociales, ha vencido y la democracia se destaca como triunfadora en su lucha ancestral con el liberalismo clásico.

Conclusión.

Hemos visto muy rápidamente la aplicación de los principios de libertad e igualdad, del liberalismo clásico y la democracia decimonónica desde su nacimiento en el orden de las ideas en el Siglo de las Luces o Siglo de la Irreflexión hasta los finales lustros de la última centuria. Y hemos observado cómo, lenta pero fatalmente, las libertades consideradas como imprescriptibles y como derechos naturales anteriores al mismo Estado, van desapareciendo por la influencia corrosiva de los dogmas democráticos ferozmente igualitarios padres de la única ley en la tierra y en el cielo y disolventes, en definitiva, de la libertad personal cuya consecuencia última es la caída vertiginosa en el abismo de todos los totalitarismos.

Parodiando a Unamuno yo diré, para terminar: —y permitidme esta radical afirmación personal— si eso es ser liberal —escepticismo, negación de valores permanentes y universales, nihilismo ideológico, limitaciones mezquinas de fe, patriotismo y honor—, yo no soy liberal; si eso es ser demócrata —imperio del populacho, espíritu tribal, gobierno del número y totalitarismo estatal, masas y no personas, centralismo opresivo, desconocimiento de cuerpos intermedios, y de realidades geográficas e históricas—, no, no soy demócrata.