

**EL LIBERALISMO Y EL DEMOCRATISMO  
ANTES Y DESPUES DE LA  
REVOLUCIÓN FRANCESA**

*Disertación del académico Dr. Alberto Rodríguez Varela,  
en la sesión pública de la Academia Nacional de Ciencias  
Morales y Políticas, el 23 de agosto de 1989.*

# **EL LIBERALISMO Y EL DEMOCRATISMO ANTES Y DESPUES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

Por el Académico DR. ALBERTO RODRÍGUEZ VARELA

## **COMPLEJIDAD DE LA HISTORIA**

El hombre es un microcosmos, un universo en miniatura. Al nacer se asoma a un camino que viene de lejos. A diferencia de los animales, que al ver la luz reinician en cada individuo la historia de la especie, el hombre es un heredero, un beneficiario de un legado cultural acumulado por innumerables generaciones. Ese bagaje cultural condiciona hasta extremos difícilmente mensurables el ejercicio de la libertad connatural a toda persona. Además, múltiples factores externos que rodean al hombre desde su nacimiento limitan o favorecen el desarrollo de sus potencialidades, el acceso de la inteligencia a la verdad y de la voluntad al bien.

Por otra parte, los factores endógenos derivados de la propia constitución psicofísica, configuran, también, condicionantes del obrar humano. Sin embargo, todos estos factores —externos e internos— salvo situaciones patológicas, no aniquilan el impulso creador de la libertad. Lo condicionan, no obstante, hasta extremos que no resulta fácil determinar. De todo ello derivan las grandes dificultades que ya los griegos advertían para el cabal conocimiento de la interioridad de la persona humana, de sus motivaciones más recónditas, y de los límites frecuentemente difusos de su libertad y responsabilidad.

Si complejo es el conocimiento de todo hombre, las dificultades se multiplican hasta lo superlativo al proyectar nuestra aspiración cognoscitiva a la Historia, inmenso piélago en el que actúan innumerables hombres, condicionados por factores endógenos y exógenos. Esto no significa adherir a ningún determinismo histórico. Por el contrario. Pensamos que en la porción de universo que conocemos sólo el hombre tiene Historia precisamente porque por su condición de imagen y semejanza del Altísimo es *libre* y está en condiciones de superar los desafíos más hostiles para lograr aumentar el caudal de cultura que constituye el patrimonio común de la Humanidad.

La comprobación de la complejidad de la Historia indica la necesidad de adoptar una actitud humilde al intentar cualquier exégesis de los hechos pretéritos. La Historia tiene mucho de misterio porque concierne al hombre, a su origen, a su naturaleza, a su desenvolvimiento y a su destino, y porque se refiere a Dios, Causa Primera y Causa Final del linaje humano. Y Dios y el hombre plantean problemas que superan los límites de la inteligencia humana. Intelectualmente podemos aprehender su existencia, pero su comprensión integral configura un misterio ante el cual debemos inclinarnos conscientes de las limitaciones de la condición humana.

Por lo expuesto, las interpretaciones que pretenden simplificar y esquematizar el desarrollo histórico son necesariamente erróneas. Frecuentemente resultan atrayentes para muchos hombres sedientos de conclusiones absolutas. Albergan la ilusión de develar racionalmente el misterio de la Historia sin advertir que la complejidad connatural al hombre rompe inexorablemente todos los esquemas rígidos y simplificantes, desconocedores de la Providencia y de la libertad. En esa desviación incurren las interpretaciones que reducen al hombre a una simple energía determinada por uno u otro factor. Esta simplificación, típica del materialismo histórico, no resiste el genuino análisis científico. El hombre y la historia son demasiado complejos para ser reducidos forzosamente a esquemas que nunca reflejan la totalidad de los factores operantes ni las potencialidades de la libertad interior.

Jacques Maritain, en su luminoso ensayo titulado *Fi-*

*losofía de la Historia*, que se publicó en Buenos Aires con un excelente prólogo de nuestro inolvidable amigo Jorge García Venturini, señala acertadamente que la Historia constituye un misterio no susceptible de ser cabalmente explicado al estilo de las ciencias naturales. Advierte el ilustre filósofo neotomista que sólo podemos aproximarnos al misterio de la Historia recurriendo a fórmulas que contribuyen a aclararlo, aun cuando no logran descifrarlo totalmente. Ello así porque —como ya lo hemos subrayado— el curso de la Historia concierne no sólo al hombre sino también a la Providencia Divina, cuyos designios más profundos son insondables para la razón humana.

Para aproximarnos a algunos antecedentes y consecuentes de un proceso histórico de indudable complejidad como la Revolución Francesa, tan “llena de retrocesos y de ejemplos contrarios” según elocuente observación de Tocqueville, es oportuno recordar, entre las fórmulas axiomáticas que propone Maritain, la que él denomina *Ley del doble progreso contrario*. Para desarrollarla acude a la parábola del trigo y la cizaña expuesta por San Mateo en el capítulo XIII de su Evangelio. Se refiere al hombre que sembró buena semilla en su campo pero que una mañana comprobó que su enemigo había arrojado también en él semilla de cizaña. Para no arruinar el trigo, optó por esperar la época de la siega. En esa oportunidad recogió fácilmente la cizaña y la arrojó al fuego, guardando, en cambio, el trigo en el granero.

A juicio de Maritain, esta parábola refleja cabalmente la ley del doble progreso contrario. Significa que el bien no está separado del mal en la historia humana: ellos crecen juntos. De esta manera la vida de las sociedades humanas avanza y progresa a costa de muchas pérdidas. Avanza y progresa gracias a la vitalización y superelevación de la energía de la historia, que brota del espíritu y de la libertad humanos. Pero, al mismo tiempo, esta misma energía de la historia es degradada y disipada en razón de la pasividad de la materia. Y, desde luego —agrega Maritain—, en ciertos períodos de la historia lo que prevalece y predomina es el movimiento de degradación y, en otros períodos, es el movimiento de progreso. Tenemos así una noción del progreso bastante diferente de aquella de un

progreso necesario, rectilíneo e indefinido con el que soñaron algunos precursores y propulsores de la Revolución Francesa, y en el cual las cosas venideras se consideraban siempre y por derecho mejores que las pasadas; y, también, distinta de aquella negación de todo progreso y del desprecio por el empuje dado por Dios en nosotros, que aparece entre los que desesperan del hombre y de la libertad.

La *ley del doble progreso contrario* encuentra su complemento —según el enfoque de Maritain— en lo que denomina la *ambivalencia de la historia*. Sostiene, al respecto, que si la historia humana está sujeta a los dos movimientos antagónicos anotados más arriba, podemos decir que en cada momento nos ofrece dos fases. Una da motivos al pesimista, quien gustaría condenar ese período de la historia. Y la otra da motivos al optimista, quien juzga el mismo período como glorioso. Así hubo muchos contemporáneos de la Revolución Francesa que identificaron el pasado con la oscuridad y el error, y consideraron al futuro como pleno de luz y bondad. Esta condenación del pasado por el iluminismo constituyó un enfoque viciado de parcialidad. Lo mismo debemos decir con relación a su ingenua confianza en un progreso rectilíneo para los últimos doscientos años.

La cruda realidad de los hechos ocurridos durante la llamada Edad Contemporánea demuestra el acierto de la ley del doble progreso contrario y la inconveniencia de adoptar posiciones maniqueas, en todos los casos inexorablemente falsas.

Con el criterio exegético propuesto por Maritain, el estudio objetivo de la Revolución Francesa obliga a extremar la prudencia, renunciando a las frases hechas y a las conclusiones fáciles. No todo fue admirable, como sostienen algunos superficiales panegiristas, ni todo resultó vituperable, como lo afirman quienes hacen el inventario de arbitrariedades y atrocidades ejecutadas a lo largo del período que se inicia en Francia el 24 de enero de 1789, con la convocatoria de los Estados Generales, y que se extiende a través de etapas disímiles, hasta la derrota de Napoleón en Waterloo, el 18 de junio de 1815. Como lo ha expresado en estos días René Remond, “la inspiración de la Revolución no fue intrínsecamente satánica ni exclusivamente

evangélica". Ello nos obliga a ser muy cuidadosos en los juicios y a procurar distinguir líneas de tendencia que frecuentemente han operado en los mismos protagonistas pero que en rigor reflejan posiciones antitéticas. No es posible, en esta perspectiva, continuar canonizando o condenando en bloque a la Revolución sin formular precisiones que contribuyan a deslindar las corrientes de pensamiento que se encuentran en el subsuelo, en el background doctrinario, de tal complejo proceso histórico.

## EL LIBERALISMO

Queremos referirnos, en primer término, al *liberalismo*. Tenemos clara conciencia de que la empresa orientada a desentrañar el sentido del vocablo excede los límites de esta exposición. El liberalismo tiene en la historia del pensamiento una significación polémica. Carlos Floria, en un excelente estudio publicado hace 25 años en el libro *Las ideas políticas de Mayo*, llegó al extremo de considerar que "la precisión conceptual del liberalismo parece imposible". Ocurre que la palabra ha sido utilizada con sentidos diversos y hasta contradictorios, generando así actitudes escépticas frente a la posibilidad de atribuirle un sentido más o menos unívoco.

La corriente liberal a la cual nos referimos en el título de esta exposición constituyó una reacción frente a las tendencias absolutistas que adquieren relevancia en los siglos XVI y XVII y cuyos expositores más destacados fueron Maquiavelo, Bodin, Hobbes, Bossuet y otros autores de menor significación. En Inglaterra, el absolutismo estuvo representado por Jacobo I<sup>o</sup>, ferviente defensor del "derecho divino de los reyes", y Roberto Filmer, autor de una serie de folletos impresos en 1680 con el título de *El Patriarca o el poder natural de los reyes*. En contraposición con esta tendencia regresiva, se fue afianzando a lo largo del turbulento siglo XVII una línea política que enfrentaba las extralimitaciones de la monarquía absoluta y que tuvo cabal exteriorización en documentos de la historia institucional inglesa como la *Petition of Rights* (1628), el *Agreement of the People* (1647), el *Instrument of Government* (1653), el *Habeas Corpus Act* (1679) y, finalmente,

en 1689, ya depuesto el último Estuardo, Jacobo II°, el *Bill of Rights*.

La línea de pensamiento liberal tiene en Inglaterra su expresión arquetípica en la denominada “Revolución Gloriosa” o “Revolución sin sangre” de 1688. A pesar de mantener restricciones contra los católicos incompatibles con los principios de tolerancia invocados por sus adherentes, la “Revolución Gloriosa” es considerada como la manifestación triunfante del *liberalismo político*. Bajo este rótulo identificamos a la corriente política y jurídica que se caracterizó por sostener la creciente afirmación de derechos personales, fundados en normas suprapositivas, que los gobernantes, incluso los Reyes, estaban obligados a respetar. Constituyó, pues, una reacción contra todas las expresiones del absolutismo. Además, importó el virtual retorno a un cauce dos veces milenario que recibe sus aguas de Aristóteles, Cicerón, la Patrística, San Agustín, los autores medievales —en especial Santo Tomás— y la neoescolástica. El *liberalismo*, en consecuencia, a fines del siglo XVII, significaba, como la palabra lo indica, una afirmación de la *libertad* frente a cualquier despotismo.

El máximo expositor de las ideas de la “Revolución Gloriosa” fue, sin lugar a dudas, John Locke. Nacido en 1632, se gradúa en Oxford en 1658. En cuanto a la filiación de sus ideas políticas, es importante señalar que Gibson, Krakowski y Rodríguez Aranda coinciden en señalar la influencia que ejercieron en su espíritu las doctrinas escolásticas. Joris Steverlynck Gonnet, en un ensayo titulado *Raíces católicas del liberalismo*, destaca la influencia que las ideas salamantinas, expuestas por neoescolásticos como Vitoria, Mariana y Suárez, proyectaron en la obra de Locke a través de Thomas Hooker. Este clérigo puritano graduado en Cambridge en 1611, tuvo que huir a Holanda en 1630, y luego emigró a Massachussetts en 1633. Fue uno de los líderes disidentes que fundaron Connecticut en 1638. Sus ideas inspiraron la primera constitución escrita del pueblo norteamericano, llamada “Fundamental Orders”. Sus principios fueron posteriormente receptados en la Carta Real de Connecticut, aprobada por el Rey en 1662. Se trata de ideas difundidas en América que indudablemente fueron conocidas por John Locke mucho antes de escribir

sus obras políticas. Recuérdese que Locke colaboró con Lord Ashley en la redacción de la Constitución de Carolina y necesariamente debió interiorizarse de las orientaciones prevalecientes en las otras constituciones coloniales. Surge así de la tesis de Steverlynck Gonnet que el autor del *Ensayo sobre el gobierno civil*, casi veinte años antes de su publicación, habría recibido el influjo de ideas políticas predominantes en las trece colonias, de origen salamantino y escolástico.

Agreguemos que, en materia política, Locke recibe también la influencia de otro Hooker, de nombre Ricardo, un tomista anglicano, frecuentemente citado en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, quien escribió *The Laws of Ecclesiastical Polity* publicada a fines del siglo xvi. A juicio de George Sabine, esta obra de Hooker es "notable porque constituye la última gran exposición de lo que podría denominarse la tradición medieval, antes de que esa tradición cayese desgarrada por las tensiones de la guerra civil". Agrega Sabine que "la importancia del libro consiste en que proporcionó un medio para que esa tradición medieval pasase, con algunos cambios necesarios, a la filosofía política moderna de la era posterior a las guerras civiles". El esquema de Ricardo Hooker, en cuanto al origen y al fin del Estado y a la jerarquía de las distintas normas (leyes eterna, natural y positiva), es muy similar al expuesto por sus contemporáneos de la Escuela Española, especialmente al desarrollado por el jesuita Juan de Mariana en su libro *Del Rey y la institución real*.

Frecuentemente la obra de Locke ha sido objeto de diatribas inmerecidas. Pensamos que derivan, fundamentalmente, de haberle atribuido el pensamiento de posteriores corrientes sensualistas, utilitaristas o materialistas. Es cierto que en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* pone las bases del empirismo. Pero también lo es que en esa obra afirma categóricamente la posibilidad de conocer la existencia de Dios y la vigencia efectiva de las normas morales. No es, en modo alguno, un materialista ni un nihilista. Por el contrario, su obra política se nutre de la tradición que remonta a la Patrística, San Agustín, Santo Tomás y la neoescolástica. Aunque notemos la ausencia de un adecuado desarrollo de la noción de *bien común*, no es,



tampoco, un ultra individualista. Le preocupó, particularmente, la preservación de los derechos individuales sistemáticamente vulnerados por todas las versiones del absolutismo. No se encuentra demasiado distante de Locke la reflexión que sobre el punto formula Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in Terris*: *en la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana.*

Sus ideas presbiterianas, y las influencias anglicanas, así como las secuelas de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII le impidieron comprender el significado divino y humano de la Iglesia Católica. Pero a pesar de las restricciones y discriminaciones anticatólicas, mantenidas en Inglaterra hasta 1829, la lógica interna del liberalismo político auspiciado por Locke llevaba a la aplicación de un régimen de verdadera tolerancia civil y a la preservación de la genuina libertad religiosa.

Por encima de los condicionantes propios de su época, la figura de John Locke tiene singular importancia en la historia de las ideas políticas. La Revolución Americana reconoce a Locke como su inspirador. Su prédica en defensa de la división de poderes y de los derechos individuales conmueve de modo profundo al autor que en Francia encarna lo más genuino del liberalismo político: Carlos de Secondant, barón de la Brede y Montesquieu.

*El Espíritu de las leyes*, a juicio de Paul Janet, es el libro más grande del siglo XVIII. Como lo hemos destacado recientemente en un breve artículo publicado en "La Prensa", que integra el ciclo de publicaciones organizado con tanto acierto por nuestro amigo y colega el doctor Emilio J. Hardoy, no siempre se ha reparado en la profundidad de la primera parte del libro de Montesquieu. Jacques Chevalier, en su monumental *Historia del Pensamiento*, considera que es una de las páginas filosóficamente más fuertes que se hayan escrito en el siglo XVIII, en la que se advierte nítidamente la influencia de Santo Tomás de Aquino.

En densas líneas el autor de *El espíritu de las leyes* expone en el pórtico de la gran obra el principio y fundamento de su sistema de pensamiento. La ley eterna de los escolásticos es concebida en ella como exteriorización de la

inteligencia creadora, ordenadora y conservadora de Dios. Sobre esa base distingue entre la ley positiva y la ley natural, definiendo a ésta como expresión de principios objetivos de justicia que aquélla debe observar. Esta actitud, precisa y terminante, contribuye a clarificar el pensamiento de un hombre que tanta relevancia acordó a los usos, costumbres, tradiciones, en definitiva, a la historia, hasta el extremo de ser vilipendiado por sus contemporáneos racionalistas. Es, pues, un enfoque *trascendentalista*, un historicismo con esencias, reconocedor de un orden natural objetivo, y en las antípodas de todas las concepciones *inmanentistas*.

La lectura del Libro XI de *El Espíritu de las Leyes* revela hasta qué extremos influyeron en Montesquieu las tesis de Locke y la realidad institucional inglesa. Después de peregrinar por el continente europeo, su estadía de 18 meses en las islas británicas produjo en su espíritu una conmoción profunda. Llegó así a conclusiones muy firmes sobre todo lo concerniente a la necesidad de garantizar las libertades políticas y civiles mediante la división de poderes.

Para Montesquieu libertad no es sinónimo de licencia o libertinaje ni de emancipación de todo ordenamiento heterónimo. Nunca imaginó una autonomía ilimitada que condujera a negar el orden natural. "La libertad —puntualiza en su obra— consiste en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse". Pero la tendencia del hombre hacia el ejercicio pleno de la libertad se ha visto contrariada por los abusos e hipertrofias de los poderes públicos. Más aun: Montesquieu considera que "nos ha enseñado una experiencia eterna, que todo hombre investido de autoridad abusa de ella" y que "no hay poder que no se incline al abuso, a la extralimitación".

Para neutralizar esa tendencia al despotismo, Montesquieu explica en términos magistrales el esquema de la división de poderes. No es ésta una fórmula destinada simplemente a organizar jurídica y políticamente a los Estados. Por el contrario, tiene un sentido claramente instrumental, al servicio de la libertad, porque ha sido concebida siguiendo antiquísimos precedentes que la vincu-

lan a la teoría del gobierno mixto, para salvaguardar la vigencia efectiva de los derechos personales.

El liberalismo político, tal como surge del pensamiento de Montesquieu, tiene tres pilares fundamentales: el jusnaturalismo, el enfoque ético y trascendentalista de la libertad, y la división de poderes. El influjo que esta corriente ejerció en la Revolución Americana fue decisivo. En la Revolución Francesa, en cambio, estuvo contradi-cha por tendencias de signo contrario que englobamos en lo que podríamos denominar *democratismo absolutista*.

## EL DEMOCRATISMO

En el curso de los últimos veinticinco siglos, desde los tiempos de Pericles hasta nuestros días, los autores han dado al vocablo *democracia* los más dispares significados. Incluso entre los griegos su empleo no tuvo sentido uniforme. Heródoto, en *Los nueve libros de la historia*, para referirse al gobierno popular, emplea la palabra *isonomía*. Aristóteles, en cambio, se inclinó por el término *politeia*. Pero Tucídides, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, ya emplea el vocablo *democracia* para caracterizar el *estilo de vida* de los ciudadanos atenienses.

Mario Justo López, en su *Introducción a los estudios políticos*, se refiere a la *democracia* como *palabra con muchos significados, de difícil, sino imposible, definición*. Desde Sócrates hasta el siglo xx ha sido utilizada con sentidos muy diferentes. Como lo apunta Gerardo Anca-rola en su trabajo *Jusnaturalismo, derechos humanos y sociedad democrática*, *democracia* es "una palabra que hoy carece de un significado unívoco". Se ha considerado, por ello, necesario identificarlo con uno u otro calificativo. Se ha hablado así de *democracia antigua y moderna*, de *democracia directa, indirecta y semidirecta*, de *democracia social, económica y política*, de *democracia gobernante y democracia gobernada*, de *democracia orgánica, participatoria*, de *masas, dirigida, básica*, etc.

Lo notable es que los regímenes *totalitarios* también se han proclamado *democráticos*. Los de inspiración marxista leninista se han autodefinido como *democracias populares*. En el otro extremo, Benito Mussolini sostenía que el *fascismo* configuraba "la realización de una verdadera democracia". En igual sentido, Goebbels, al referirse

al *Tercer Reich* nacionalsocialista, lo definía como “la forma más noble de un Estado democrático moderno”.

Queda así patente que el sentido del vocablo ha sido extendido hasta su total perversión y que, de modo inquestionable, el término ha servido para escudar corrientes muy dispares, incluso las que sirven de sustento a los satánicos totalitarismos del siglo xx.

El democratismo absolutista del siglo xviii reconoce orígenes que remontan a la antigüedad pagana. Incluso en plena vigencia de la democracia ateniense, el hombre estaba sometido con su yo íntegro a la polis. Existieron en Grecia expresiones de libertad política reducidas, por cierto, al estrato de los ciudadanos. Pero en las ciudades helenas, como en todo el mundo antiguo, se desconoció la libertad civil. Su reconocimiento vino al mundo a través de la tradición judeo cristiana y, en particular, de la afirmación de que todo hombre es imagen y semejanza de Dios, existiendo un ámbito que pertenece a la intimidad de las personas y las familias, que no puede ser vulnerado por el Estado. Frente a éste, no existieron en Grecia derechos individuales.

En el siglo xviii renace esa concepción pagana que lleva a desconocer todo orden natural o sobrenatural y a negar las dimensiones trascendentes de la vida humana. Configura un *inmanentismo absoluto*, un historicismo sin esencias, y un humanismo antropocéntrico que rechaza toda trascendencia, todo ascenso del hombre a la verdad objetiva y a cualquier heteronomía. Constituye, en definitiva, una prolongación del pensamiento de Thomas Hobbes, bajo apariencias pseudodemocráticas, y configura el cimiento de todas las estatolatrías que se han sucedido a partir de la Revolución Francesa hasta culminar con los totalitarismos del siglo xx.

El expositor más representativo del *democratismo absolutista* es, de modo indudable, Juan Jacobo Rousseau, nacido en Ginebra el 28 de abril de 1712.

Mariano de Vedia y Mitre sostiene que “no existe autor político cuyas ideas hayan sido más comentadas, meditadas, criticadas o ensalzadas”. Ello no resulta sorprendente si se toma en cuenta que en la obra de Rousseau proliferan las contradicciones y las oscuridades, suscitándose

así las interpretaciones más dispares. Desde el punto de vista político, obsérvese que la sola circunstancia de que sus escritos oscilen entre el ultraindividualismo de sus *Discursos* y el colectivismo de *El Contrato Social*, resulta suficiente para generar exégesis muy diversas. Pensamos, por ello, que aciertan Llerena Amadeo y Ventura cuando en su obra *El Orden Político* subrayan la *oscuridad conceptual* de Rousseau, el *intrincado enigma* que plantean sus escritos y las *diversas opiniones opuestas entre sí* que se sustentan en la obra del ginebrino.

Jacques Maritain, en su libro *Tres Reformadores*, sostiene que Rousseau es precursor del *romanticismo*, entendido éste como derrota de la razón, desenfreno de la sensibilidad, ostentación del yo, adoración de la permisividad natural, el panteísmo como teología y la excitación como norma de vida. En igual sentido, Giorgio Del Vecchio, en su *Filosofía del Derecho*, ubica al ginebrino como un romántico que prefirió los sentimientos a la reflexión sistemática: *leyendo a Rousseau podremos, acaso, recibir la impresión de que nos hallamos ante un relato mitológico*.

Conforme lo han señalado numerosos autores, la oscuridad, las contradicciones y las incoherencias de Rousseau impiden elaborar una teoría política sistemática sobre la base de sus escritos. Como apunta Bargalló Cirio, Rousseau es fundamentalmente sensación e imaginación. No hay en su obra un sistema orgánico que permita llegar a conclusiones inconmovibles. Sin embargo, elevándonos por encima de sus incongruencias, creemos que de sus escritos, especialmente de sus *Discursos* y de *El Contrato Social*, fluyen tesis básicas que conducen al más completo absolutismo.

Por razones de tiempo y espacio no podemos desarrollar en esta exposición las tesis de Rousseau sobre el *estado de naturaleza*, que le sirve de ocasión para exponer su enfoque inmanentista y su visión mitológica de la libertad humana, y con relación al *contrato social* —que desemboca en la aparente legitimación del Estado absoluto—. Tampoco nos extenderemos en el análisis de la *voluntad general*, que se traduce en la negación “a priori” de toda limitación heterónoma; ni en la explicación del concepto que de la *ley* tiene el ginebrino, que deja de ser un “ordena-

miento de razón” para constituir sólo la expresión normativa de la omnímoda voluntad general. Lamentablemente también debemos omitir la figura de “el legislador”, a la que Rousseau dedica un capítulo de *El Contrato Social*, y que Maritain define como “el superhombre que guía la voluntad general”. No es aventurado sostener que en esas páginas el autor profetizó el rol que en nuestro siglo pretendieron cumplir hombres como Mussolini, Hitler o Lenin.

Para disipar toda duda sobre el sentido totalitario del pensamiento de Rousseau resulta suficiente la lectura del último capítulo de *El Contrato Social*, suprimido por Mariano Moreno de la primera edición argentina por entender que el ginebrino en esa parte había tenido el infortunio de delirar. En efecto, Rousseau concluye su obra proponiendo el establecimiento de una profesión de fe “puramente civil” y, constituyéndose en propulsor de la más absurda intolerancia, afirma que quien se niegue a aceptar los dogmas de la religión civil, puede ser *desterrado*. Pero “si alguien, después de haber reconocido públicamente esos mismos dogmas, se conduce como no creyendo en ellos, es necesario que sea condenado a muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido ante las leyes”. Así, con esta adhesión al más extremo absolutismo, termina un libro que su autor escribió con el propósito declarado de liberar al hombre de sus cadenas.

El sistema de Rousseau constituye una verdadera paradoja. Construido con el propósito aparente de salvaguardar una visión mitológica, inmanente e ilimitada de la libertad, culmina en un *democratismo absolutista* en el que el hombre queda sujeto con su yo íntegro a las decisiones de la *voluntad general*. Observa acertadamente Jorge Xifra Heras que “un sistema social basado en la omnipotencia de la voluntad general contiene las semillas de un nuevo despotismo que Tocqueville llamó la tiranía de la mayoría y que, con frecuencia, suele convertirse en la tiranía de un individuo”.

*El Contrato Social*, a pesar de su utopismo y sus sofismas, ha ejercido una influencia enorme. Lo notable es que su propio autor habría expresado a Dusaulx: “los que se alaben de entenderlo por entero son más hábiles que yo. Es un libro a rehacer; pero ya no tengo ni fuerzas

ni tiempo para ello". El ginebrino, por otra parte, no había escrito para estados medianos o grandes. En su confusa visión imaginaba que la *voluntad general* podía ser ejercida de modo directo en pequeños estados como Córcega o Ginebra. Pero parecería que vislumbró que su doctrina, inspirada en el propósito de que los hombres recobraran la *bondad*, la *libertad* y la *igualdad del estado de naturaleza*, a través de la mítica voluntad general, era virtualmente impracticable. Pensó, quizá, que su anhelo de que el hombre no estuviera sujeto a nadie y de que al obedecer a la voluntad general se obedeciera a sí mismo, no resultaba de fácil aplicación. En una célebre carta a Mirabeau, de 1767, que cita Jean Jacques Chevallier en *Los Grandes Textos Políticos*, luego de expresar que había procurado hallar una forma de gobierno que pusiera la ley por "encima del hombre", Rousseau escribe: "si esta forma es encontrable, busquémosla y tratemos de establecerla; si, desgraciadamente, esta forma no es encontrable, y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: yo querría que el déspota pudiese ser Dios. En una palabra, no veo término medio soportable entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto".

Creemos que los comentarios huelgan. El utopismo de Rousseau queda patente en esta misiva. Todo su esquema sólo es, en definitiva, una peligrosa metáfora. Lo lamentable es que el democratismo absolutista ejerció una influencia impresionante en el pensamiento europeo y americano. Sus ideas contaminaron con frecuencia el liberalismo político de los seguidores de Locke y Montesquieu, inyectando en las nacientes democracias constitucionales elementos que apuntaban hacia el estado totalitario.

## LA REVOLUCION FRANCESA

Tanto el liberalismo político de Montesquieu como el democratismo absolutista de Rousseau influyen en el proceso de la Revolución Francesa. La incidencia del primero es más simbólica que efectiva, más nominal que

real. En cambio, el democratismo absolutista tuvo en Francia manifestaciones muy concretas. A diferencia de la revolución americana, en la que predominó la fuerza de los propios antecedentes institucionales de las 13 colonias, y el *liberalismo político* de Sidney y Locke, en el curso de la Revolución Francesa prevaleció el democratismo absolutista que sirvió de inspiración a Rousseau. Lo notable es que incluso en un documento como la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, aprobada el 27 de agosto de 1789, que muestra de manera nítida el influjo de Montesquieu, proyecta de modo promiscuo su sombra el democratismo absolutista de Rousseau. El liberalismo político del autor de *El Espíritu de las Leyes* fluye de los artículos que consagran "los derechos naturales e imprescriptibles del hombre: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión" y que declaran que la ley no tiene derecho de prohibir más que las acciones nocivas a la sociedad. También en la proclamación del principio según el cual todo lo que no es prohibido por la ley no puede impedirse, y nadie está obligado a hacer lo que ella no ordena. La misma influencia de Montesquieu se advierte en el precepto que declara que toda sociedad en que la garantía de los derechos no está asegurada, ni determinada la separación de poderes, carece de Constitución.

Pero también el democratismo absolutista de Rousseau se encuentra latente en la Declaración cuando define a la ley como "la expresión de la voluntad general".

Emancipados de toda norma heterónoma, ceñidos a su perspectiva inmanentista, los seguidores de Rousseau invocaron durante la Revolución a la *voluntad general* para ejecutar las atrocidades más inenarrables. Como la ley no era en su perspectiva un ordenamiento de razón sino producto de la autónoma, ilimitada e infalible voluntad general, sus supuestos intérpretes se consideraron habilitados para ordenar las más variadas arbitrariedades. Baste recordar la actuación del Comité de Salud Pública, la *ley de sospechosos* que permitía procesar y condenar sin que se acreditara ninguna culpabilidad, las innumerables víctimas del terror jacobino y la sistemática persecución contra la Iglesia. Centenares de sacerdotes y seglares fueron ejecutados. Entre ellos figuran 374 mártires que ya han



sido beatificados. Se rompieron cruces e imágenes, se robaron vasos sagrados, se confiscaron los bienes del clero, se sustituyó el calendario gregoriano por el republicano y se entronizó en Notre Dame de París a una prostituta como símbolo de la diosa razón. Robespierre, inspirado seguramente por el último capítulo de *El Contrato Social*, pretendió inventar un culto civil dedicado al Ser Supremo.

En los tiempos inmediatos al 9 termidor subsistieron la Convención, el Comité de Salud Pública, los tribunales especiales y el empleo de la guillotina dedicada a segar las cabezas de los partidarios de Robespierre. Aunque paulatinamente el clima fue tornándose más moderado, continuó predominando Rousseau sobre Montesquieu, incluso durante el consulado y el imperio. Baste recordar, con José Luis Comellas, que si alguna ideología puede atribuirse a Napoleón es la roussoniana, que lo entusiasmó desde los tiempos de juventud y lo llamó a militar entre los jacobinos. Seguramente se sintió profetizado por el autor de *El Contrato Social* en el capítulo destinado a exponer el mito del legislador, intérprete singular de la brumosa voluntad general. Tal vez esa megalomanía lo llevó a exclamar "yo soy la Revolución" y a advertirle a su hermano Jerónimo, a quien hizo rey de Westfalia: "Es ridículo citar contra mí las opiniones del pueblo de Westfalia. Si escuchas la opinión popular jamás realizarás nada".

A pesar de que a lo largo del proceso revolucionario prevaleció el despotismo, inspirado en Rousseau, no es menos cierto que la corriente liberal, predominante en la Constitución de 1791, no llegó a eclipsarse totalmente. El constitucionalismo, como lo ha señalado en estos días Linares Quintana, no tuvo en Francia la pureza y precisión de la carta de Filadelfia, sancionada en 1787, pero como consecuencia de la Revolución de 1789 adquirió significación virtualmente planetaria. En lo inmediato, baste señalar que sólo en Europa se sancionaron entre 1791 y 1802 veintiséis constituciones derivadas de la influencia francesa. La fuerza arrolladora del constitucionalismo se extendió, con modalidades propias, a España, influida por lo que Floria ha denominado "liberalismo vertical", tradicionalista, menos contaminado por el ideario de Rousseau. Esta tendencia resulta visible en la Constitución aprobada

en la Junta de Bayona, en 1808, y más nítida aún en la Constitución de Cádiz de 1812, adoptada a partir de los sucesos europeos de 1820 por Portugal, Nápoles y Piemonte, y cuyo texto ejerció notoria influencia en Hispanoamérica.

Lamentablemente bajo el vocablo "liberalismo" se englobaron corrientes de pensamiento cuya marcada antinomia ha puesto en evidencia Manuel Tagle en su reciente artículo titulado "Rousseau contra Montesquieu y Madison". Esta confusión y la persecución desatada durante la Revolución determinó grandes reservas frente al liberalismo por parte de sectores católicos. Algunos, como los que arrancaron a Jorge IV de Inglaterra el bill de libertad religiosa de 1829 y se aliaron en 1834 a los whigs para desplazar a los tories y formar un gobierno liberal en el Reino Unido, o como los católicos constitucionalistas que actuaron en Bélgica durante la monarquía de Leopoldo I, o figuras del *Risorgimento* como Alessandro Manzoni (1785-1873), Silvio Pellico (1789-1854), Vicenzo Gioberti (1801-1852) y Cesare Balbo (1789-1853), estuvieron empeñados en proclamar la compatibilidad existente entre el genuino liberalismo y sus convicciones religiosas. En la misma línea podríamos ubicar a católicos liberales como Federico Ozanam, Carlos de Montalembert, Enrique Lacordaire y el propio Lamennais hasta que se sublevó contra la Santa Sede al publicar su libro *Las palabras de un creyente*.

Otros católicos no tuvieron ningún interés en distinguir entre Montesquieu y Rousseau, albergando un rechazo frontal hacia todas las "nuevas ideas", llegando incluso al extremo de asociar sus convicciones religiosas a las perimidas estructuras del antiguo régimen. Ese englobamiento y esa confusión semántica contribuyeron a que en los documentos pontificios se utilizara el vocablo "liberalismo" para condenar principios e ideas ajenos al magisterio de Montesquieu. Por lo demás, todavía hoy es frecuente en los libros de ciencia política mencionar a Rousseau como autor liberal y confundir el *democratismo* con el genuino *liberalismo*.

Como lo ha explicado claramente Germán Bidart Campos en su libro *La re-creación del liberalismo*, los

errores y desviaciones morales y dogmáticos condenados en documentos como el *Syllabus* de Pío IX y la encíclica *Libertas*, de León XIII son la expresión de tendencias agnósticas, ateas, nihilistas, relativistas, etc., sustentadas en nombre de supuestas versiones del *liberalismo* y que en rigor constituyen su adulteración. Lo que la Iglesia rechaza es la pretensión de otorgar al hombre o a cualquier cuerpo legislativo —como ocurre en la visión de Rousseau— una autonomía absoluta, no subordinada al orden natural ni al sobrenatural. Es lo que Pablo VI en las encíclicas *Populorum Progressio* y *Octogesima adveniens* denomina “liberalismo sin freno” porque “cree exaltar la libertad individual sustrayéndola de toda limitación”.

Cuando Gregorio XVI, Pío IX o León XIII se oponían en el siglo pasado a una ilimitada “libertad de conciencia”, no se referían a la “libertad religiosa” que enaltece el Concilio Vaticano II en su documento “*Dignitatis Humanae*” ni a la “libertad de conciencia” que defiende Juan Pablo II en su último documento postsinodal “*Christifideles Laici*”. Aludían a la pretensión de equiparar en *tesis* verdad y error, incurriéndose en posiciones relativistas, agnósticas o nihilistas. Rechazaban, en síntesis, una visión inmanentista autonómica y licenciosa de la libertad, prescindente de Dios y del orden natural objetivo y trascendente. En cambio, el Concilio Vaticano II y Juan Pablo II se refieren a la libertad o inmunidad de coacción en materia religiosa que compete tanto a las personas individuales como a las comunidades religiosas. Este concepto era enunciado en los documentos del siglo XIX como *tolerancia civil*, cuyo sentido, en definitiva, es congruente con el criterio sustentado en materia religiosa por el genuino liberalismo.

La Iglesia, pues, no ha condenado al liberalismo entendido como corriente de pensamiento que, inspirada en Locke, Montesquieu, Burke, Jefferson, Madison, Hamilton y Tocqueville, defiende la libertad ejercida con observancia de los principios morales en los ámbitos político, económico y social.

Nuestro eminente académico honorario, Doctor Manuel Río, en un luminoso artículo publicado el 13 de julio de 1976 en “*La Prensa*”, con el título “El Pontificado Ro-

mano y el Liberalismo”, ha puesto en claro esta delicada cuestión semántica que tantas controversias suscitó a partir del momento en que Pío IX expidió el *Syllabus* (1864). En este documento, como ya hemos dicho, se rechazaban proposiciones filosóficas y teológicas incompatibles con la fe cristiana, que eran sostenidas por ciertos círculos como expresión de civilización, progreso y liberalismo.

El célebre Obispo de Orleáns, Monseñor Félix Dupanloup, publicó con motivo del *Syllabus* un opúsculo negando que el Papa estuviera enemistado con cuanto hay de “verdaderamente liberal y cristiano en el liberalismo”. En este folleto, que en pocas semanas tuvo 34 ediciones, Monseñor Dupanloup precisó que la Iglesia únicamente repudia ciertas ideas que, bajo el rótulo de la civilización, el progreso y el liberalismo, sólo constituyen una ofensa al hombre y al Cristianismo. El Obispo de Orleáns, con su mesurada exégesis del *Syllabus*, contribuyó a pacificar los espíritus, recibiendo incluso la adhesión de 630 obispos. Entre ellos figuró Monseñor Pecci, Obispo de Perusa y futuro León XIII. Más recientemente, Albino Luciani —el Papa que gobernó la Iglesia como Juan Pablo I, durante 33 días—, en su libro *Illustrissimi*, elogió el enfoque “moderado y juicioso” de Monseñor Dupanloup y recordó que había merecido la aprobación del propio Pío IX.

La Iglesia, finalmente, tampoco ha condenado al *constitucionalismo* que, inspirado por Locke y Montesquieu, irrumpe con fuerza en el mundo a partir de la carta de Filadelfia de 1787. Al contrario, Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in Terris*, dedica extensos párrafos a las declaraciones de derechos y a la división de poderes, señalando que constituyen “una señal ineludible de que los seres humanos, en la época moderna, van adquiriendo conciencia viva de la propia dignidad”.

## CONCLUSION

Transcurridos doscientos años desde la Revolución Francesa, creemos que ha llegado el momento de distinguir las diferentes vertientes doctrinales que convergen en el proceso revolucionario y que proyectan su influencia hasta

nuestros días. Maritain y Burdeau se han encargado de demostrar que el pensamiento de Rousseau se encuentra hoy en la base de las llamadas democracias populares, de inspiración marxista leninista. Locke y Montesquieu, en cambio, son los grandes profetas de la forma de estado que Carl Friedrich, Karl Loewenstein, Segundo V. Linares Quintana, y numerosos publicistas denominan *democracia constitucional*.

En la actual encrucijada histórica de nuestra atribulada Argentina, es importante tener presente la advertencia que formuló el Vicepresidente de esta corporación, Doctor Mario Justo López, al recibir en 1985 el premio anual de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba: “el requisito previo para la existencia y subsistencia de la democracia constitucional lo constituye la *unión nacional*”. Sin ella vive condenada a muerte. Para no sucumbir, requiere que la *concordia* supere la *discordia*, y que el *consenso* sea mayor que el *conflicto*. “Un pueblo con el *corazón partido* —que eso es la discordia— no es una Nación: es un enfrentamiento a muerte entre bandos antagónicos y, ante tal situación, la *democracia constitucional* se torna imposible”.

Meditemos hoy estas sabias palabras, expresadas con desinterés y sin segundas intenciones, por uno de los maestros más ilustres de la ciencia política contemporánea. Argentina se encuentra en la disyuntiva de afianzar la unión nacional o acentuar los odios sembrados en el curso de los últimos años. La alternativa es clara y la elección no admite reservas. Consolidemos la paz, la concordia y la vigencia efectiva de nuestra Constitución histórica. No nos volvamos a equivocar.