

LIBERTAD SOÑADA Y LIBERTAD CONCRETA EN LA ÉPOCA ILUSTRADA*

Eduardo Bello

¿Ha inventado la libertad el siglo XVIII? El análisis, que podría hacerse desde la triple experiencia de la libertad artística, «libertina» y política, se limita aquí al examen de esta última tanto desde la perspectiva de la Revolución Gloriosa teorizada por Locke en *Two Essays of Government*, como desde la experiencia de la Revolución Francesa, anticipada teóricamente en *Du contrat social*, así como desde la perspectiva de la «meta soñada» prevista por Kant.

Is freedom an XVIIIth Century invention? Such a question could be analysed involving the artistic, the «libertin» and the political aspects of the experience of freedom. Here, the political one is considered only, not only from the perspective of Locke's «Glorious Revolution» dealt with in *Two Essays of Government*, but in the light of the *Du contrat social* theoretically anticipated French Revolution as well, and also from the prospective of Kant's «dreamt goal».

El siglo de las Luces o siglo de la Razón bien pudiera denominarse también *el siglo de la invención de la libertad*¹. Ahora bien, ¿se puede inventar la libertad? Aun asumiendo en este caso el sentido metafísico del término 'inventar', cabe pensar en un sentido aproximado según el cual inventar significa descubrir una idea original o nueva, e intentar justificarla teóricamente a la vez que llevarla a la práctica. En este sentido se puede decir que el siglo XVIII inventa la libertad.

Con todo, aun admitiendo este enunciado, veremos que se trata de un enunciado polémico; pues? qué libertad es la que inventa el siglo XVIII? Sólo la libertad individual, si nos atenemos a la opinión de B. Constant², esto es, la libertad del disfrute de algunos bienes fundamentales para el desarrollo de la personalidad humana. Sólo la libertad negativa, respondería aquél que tradujera la idea de Constant al lenguaje de I. Berlin³, es decir, a la idea de libertad entendida como ausencia de impedimento o de constricción. En la primera figura, la libertad individual se opone a la libertad de participación del individuo como miembro de una colectividad en los

* Con este título, y sobre la base de otro texto del que éste procede, se pronunció una conferencia, dentro del ciclo *El pensamiento ilustrado de Mozart*, en la Universidad de Murcia en mayo de 1991.

asuntos públicos; en la segunda, la libertad negativa se contrapone o se complementa con la libertad positiva, entendiendo ésta como la posibilidad de tomar decisiones sin ser determinado por la voluntad de otros.

Pero no está claro que los modernos -si utilizamos el término de Constant- hayan inventado solamente la libertad individual o negativa. Del análisis comparativo de la tesis de Constant con las de Locke y Kant, por ejemplo, concluye N. Bobbio: «De estos ejemplos parece, contrariamente a la tesis del liberal autor no democrático de *Cours de politique constitutionnelle*, que, si la libertad negativa es moderna, la libertad positiva, en vez de ser antigua, es, si cabe, mas moderna»⁴.

Aunque no sería difícil verificar con nuevos matices y ejemplos la tesis de Bobbio -desarrollada de algún modo en este trabajo-, es preciso tener en cuenta que la libertad, antes de ser pensada como idea, ha sido a menudo sentida, vivida en la experiencia muda, deseada como un ideal, esto es, soñada. Es lo que permite hablar con Starobinski de las «experiencias de la libertad». La experiencia de la vida libre tanto en la forma del gozo sin freno como en la forma de una moralidad renovada, la experiencia de la libertad que se expresa como espíritu subversivo y, en fin, la experiencia de la libertad en la creación artística son las tres figuras de la libertad vivida y soñada que Starobinski evoca al comienzo del ensayo *L'invention de la liberté*. Ante la autoridad autocrática, ante la moral heterónoma, ante la religión en exceso dogmática «la exigencia de libertad se experimenta en la frustración» como un sueño, como un ideal. Del fracaso de la libertad en los campos de lucha de la realidad concreta y rugosa, se deriva su repliegue en el espacio de lo imaginario. La historia del siglo XVIII no lleva a la instauración del reino de la libertad. Pero este siglo «puede ser considerado como la escena sobre la cual un movimiento de libertad brota, estalla y se extiende con trágico centelleo»⁵.

En este ensayo no se trata de la libertad en la experiencia artística, tampoco de la experiencia de la vida «libertina». Este ensayo se ocupa de tres perspectivas (experiencias) de la libertad política: la experiencia de la «Revolución Gloriosa» (1689), que Locke expresa conceptualmente en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, la experiencia de la Revolución francesa (1789) figurada hasta cierto punto en *El contrato social*, y la «meta soñada» de la historia prevista por Kant.

I

Inglaterra se constituye en paradigma de la libertad en el siglo XVIII. De Montesquieu a Diderot, de Voltaire a Condorcet es un tópico que se repite en sus escritos una y otra vez. Voltaire es, sin duda, el más explícito; en sus *Lettres philosophiques*, escritas durante su exilio en dicho país, leemos: «Este pueblo no es solamente celoso de su libertad, lo es también de la de los otros»⁶. Es cierto que la revolución inglesa juega un papel equivalente a la francesa, al remplazar la monarquía absoluta por un gobierno representativo, aunque no democrático. Pero no es menos cierto que, según Jaurès, existe una diferencia evidente entre ambas: mientras la primera es estrictamente burguesa y conservadora, la segunda es ampliamente burguesa y democrática. Entre los factores del conservadurismo inglés señala A. Soboul al menos dos. Por una parte, la teoría de los derechos naturales con base en el contrato tiene como consecuencia,

no la afirmación de tales derechos con carácter universal, sino sólo los derechos de los ingleses, que se han ido afirmando desde la Carta Magna otorgada de 1215; de ahí que Burke (*Reflexiones sobre la Revolución francesa*, 1790) descubra el fundamento de las libertades inglesas en la costumbre y en la tradición a la vez que denuncia, desde esa clave, las pretensiones universalistas que la Declaración de 1789 formula sobre la base del contrato. Por otra, la oligarquía *whig* instalada en el poder dejó de buscar en la teoría de Locke -el contrato- su justificación, dado que dicha teoría habría podido servir de argumento a un movimiento democrático que hubiera amenazado su predominio⁷.

No cabe duda de que Locke se constituye en el teórico de la Revolución inglesa. En *Two Treatises of Government* (1690) deja muy clara, en primer lugar, su frontal oposición al absolutismo de los *tories* y establece, en el Segundo tratado, los fundamentos contractualistas del gobierno representativo. No hay otra base que el libre contrato de los ciudadanos sobre el que se pueda fundar una sociedad tal que garantice los derechos imprescriptibles del individuo como son la libertad, la vida y la propiedad⁸. Analicemos su contribución al nacimiento de la libertad política con mayor detalle.

1. Crítico del poder absoluto en todas sus formas -absolutismo, tiranía, patriarcalismo, despotismo-, Locke se propuso buscar una solución al problema de articular *poder y libertad*. Para ello, elaboró una teoría que estableciera no sólo el origen legítimo del poder, sino también los límites racionales mismo, así como nuevas vías de participación en el ejercicio del poder legítimo.

Locke presenta en sus tratados las razones que considera «suficientes para consolidar el trono de nuestro gran restaurador y actual rey Guillermo; para confirmar su título, con el consentimiento del pueblo, sin el cual ningún gobierno alcanza la legitimidad»⁹. Se trata, pues, de poner de manifiesto -comenta V. Camps- «la única forma legítima de acceder al poder y de mantenerlo: sólo será justa la autoridad que proceda del consentimiento del pueblo»¹⁰.

Establecido el origen contractualista del poder como el único legítimo, considera Locke que la mejor forma de limitar el poder, para ahuyentar toda tentación absolutista o despótica, consiste en dividir o separar su ejercicio. De ahí que Locke se haya anticipado a Montesquieu en la formulación del principio de la separación de poderes. Dado que las leyes se hacen en un tiempo relativamente breve, pero su aplicación debe ser duradera, «es, por ello, necesario, que exista un *poder permanente* -escribe Locke- que mire por la *ejecución* de las leyes vigentes. De ahí que el *poder legislativo* y el *ejecutivo*, estén, con frecuencia, separados»¹¹.

Se parte del supuesto de que, en Locke, la *ley* no tiene validez normativa si no está sancionada por «el legislativo elegido y nombrado por el pueblo. Pues, sin este requisito, la *ley* no puede tener aquello que es absolutamente necesario para que sea una *ley*, a saber, el *consenso de la sociedad*, por encima de la cual nadie puede tener el poder de hacer leyes». Considerando, además, que la *ley* es «el instrumento y el medio fundamental» para que los hombres en sociedad «puedan disfrutar de sus propiedades en paz y tranquilidad», el *legislativo* es, para Locke, «el *poder supremo* de la república»¹².

El legislativo, el ejecutivo y el «federativo» constituyen, pues, un nuevo concepto de poder, limitado por la división y articulado por la función, formulado por Locke en su principio de

separación de poderes. Más aún: dado que el legislativo es el poder supremo, insiste en los límites de éste en los términos siguientes:

«Estos son los límites que la sociedad y la ley natural y divina han fijado para el poder legislativo de cualquier república, sea cual sea su forma de gobierno. Primero, ha de gobernar por *leyes promulgadas y establecidas*, que no se puedan cambiar en cada caso, sino que sea la misma regla la que gobierna al rico y al pobre, para el favorito de la corte y para el rudo labriego. Segundo, el fin último de estas *leyes* no ha de ser otro que *el bien del pueblo*. Tercero, *no puede fijar impuestos* sobre la propiedad del pueblo *sin el consentimiento del pueblo*, expresado por ellos mismo o por sus diputados. (...) Cuarto, *el legislativo no debe ni puede transferir el poder de hacer las leyes* a ningún otro, ni depositarlo en otras manos que no sean las que el pueblo eligió a tal fin»¹³.

Podemos sintetizar lo dicho hasta aquí formulando al menos dos enunciados. En primer lugar, al remitir el origen legítimo del poder al consentimiento del pueblo, no cabe duda de que Locke ha levantado la pesada losa del absolutismo moderno. Ello lleva consigo no sólo la primacía del legislativo, sino también el gobierno de la ley en lugar de el de los hombres. En segundo lugar, si tenemos en cuenta el axioma del liberalismo, según el cual *el hombre es más libre bajo la ley que sin la ley*, Locke, aun sin utilizar el término 'liberalismo' -no aparecerá en el léxico hasta 1823-, puede ser considerado como un teórico del liberalismo¹⁴, no sólo por la reivindicación de la libertad como un derecho individual, sino sobre todo por su lucha por las libertades y, particularmente, por esa figura de la libertad denominada *libertad política*.

De otro modo, el hombre,

«en tanto que ser racional y sociable -sintetiza S. Goyard-Fabre-, debe instaurar, por su propia actividad, un modo de convivencia en el que, conformándose al orden que requiere la ley natural, su libertad (pero también, en una perfecta reciprocidad, la libertad de todos los demás) pueda afirmarse y desarrollarse. La sociedad política no nace pues ni de un artificio constructor, ni de una necesidad natural. Su advenimiento, bajo el signo de la razón teleológica, corresponde al esfuerzo voluntario de los hombres para realizar su poder de libertad. Volviendo la espalda -con modestia y sin rudeza crítica- a la vez a una tradición venerable y a las tendencias conquistadoras de la modernidad, Locke prepara una de las ideas-fuerza del siglo XVIII: la sociedad política es la forma más desarrollada de asociaciones humanas, porque en ella la *razón*, la *ley* y la *libertad* son una y la misma cosa»¹⁵.

2. Sin embargo, los supuestos meta-políticos de la filosofía política de Locke condicionan el significado de su 'liberalismo'. La *libertad* humana ha de conformarse al orden del mundo establecido por Dios; la *razón* ha de ser compatible con la fe; la *ley* ha de reflejar o inspirarse en la ley natural. Cuando Locke declara que el hombre es capaz de libertad, como es capaz de razón, esto significa que, en la sociedad civil, la libertad tiene un trasfondo metafísico: el orden del mundo, Dios creador y providente, la ley natural. Aun así, considera Locke que la liberación ha de tener lugar desde el hombre mismo, apoyándose en su razón; de ahí que su política de la

libertad tenga un fuerte sentido crítico contra lo que sea contrario a la razón: tanto contra el absolutismo, la tiranía o el patriarcalismo, como contra la anarquía, el fanatismo o la intolerancia. Como observa con lucidez Goyard-Fabre, Locke deja bien claro que, sin necesidad de declarar la guerra como Spinoza, «ha llegado el momento de escapar a las penumbras de los artículos de fe»¹⁶.

Si en los años sesenta el problema que preocupa a Locke es el problema del *orden* (*Essays on the Law of Nature*, 1664), en los años ochenta el problema básico es de la *libertad* (*Two Treatises of Government*, 1690). Si el orden (natural) es el establecido por Dios, la libertad del hombre ha de inscribirse en este orden (teleológico) del mundo; por lo tanto, la tarea del hombre ha de consistir en realizar la libertad humana, pero conformándose al orden del mundo. La tarea que Locke propone, en 1690, ya no es el orden metafísico de lo humano, sino la organización del Estado, con el fin de garantizar la libertad del ciudadano. Ahora bien, ¿puede disociar Locke, en esta segunda fase, el orden civil o político del orden metafísico? Parece que no. Todo apunta a que el escenario político de Locke no es el escenario de la inmanencia que promueve Spinoza y reivindica Rousseau.

Como hemos observado a propósito de los límites del poder legislativo, Locke remite no sólo a la sociedad, sino también a «la ley natural y divina» para establecerlos¹⁷.

¿En qué medida afecta al 'liberalismo' de Locke este supuesto meta-político? Por una parte, si el hombre es más libre bajo la ley que sin la ley, todavía hay que delimitar hasta qué punto ley civil o humana queda subsumida por la ley natural, de la que depende, dado que sólo en la ley natural hallan su punto de conexión el orden del mundo y la libertad humana. Por otra, si la libertad, en Locke, aparece como un derecho natural vinculado a la propiedad -no a la igualdad, como en Rousseau-, ¿tendrán estos derechos naturales un contenido metafísico, puesto que pertenecen al orden de valores creados por Dios? En cualquier caso, habrá que esperar a Rousseau y a Kant, es decir, a «los dos momentos teóricos en los que el iusnaturalismo concluye su *iter* y abre perspectivas nuevas para la ciencia social moderna», como observa U. Cerroni¹⁸. Si el mérito de Locke es el haber formulado las premisas del liberalismo, como acredita la filosofía política moderna, su originalidad sólo se descubre en haber abierto las vías de la posibilidad racional de la libertad. Tal posibilidad no es incompatible, en cambio, con los supuestos metafísicos. Forma parte del proceso histórico que de Maquiavelo a Bodin y a Hobbes se desarrolla en dirección a la emancipación del Estado con relación a la teología y de la política respecto de la moral, proceso de emancipación que, convergente con el iusnaturalismo, conduce hacia la fundación de la soberanía laica y mundana, cuyo cenit lo constituye *Du contrat social*.

En definitiva, la solución de Locke al problema que intenta conjugar poder y libertad tiene un notorio «sentido constitucional». La importancia que concede al poder legislativo se corresponde, sin duda alguna, con el ideal de libertad, cuyo símbolo, a su parecer, no es otro que la *Carta Magna* otorgada por Juan Sin Tierra. El sentido constitucional de la solución se funda en el hecho de que la Constitución inglesa, aunque no escrita, tiene entre sus fuentes históricas fundamentales el *Bill of Rights* o *Declaración de Derechos*, leída solemnemente ante el Parlamento el 13 de febrero de 1689, uno de los textos en los que se formula la soberanía legal del Parlamento y, en general, del derecho escrito. De este modo, «la *Declaración* probaba, según Goyard-Fabre, ante el mundo y ante el tribunal de la historia, que la razón de los hombres, al

asumir la obligación a la ley natural que Dios le ha asignado, se comprometía en la vía de la libertad»¹⁹. Quedaban, así, establecidas las bases del liberalismo inglés.

3. Los elogios al sistema inglés de libertades nunca han faltado, a la par que las críticas. Voltaire ha sido, quizás, el que más ha prodigado los primeros; así, leemos en sus célebres *Lettres philosophiques* (1734):

«Este pueblo, escribe desde su exilio en 1726-28, no es solamente celoso de su libertad, lo es también de la de los otros (...). Ha costado ciertamente establecer la libertad en Inglaterra; en mares de sangre se ha ahogado el ídolo del poder despótico; pero los ingleses no creen en absoluto haber comprado demasiado caro las buenas leyes. Las otras naciones no han tenido menos disturbios, no han derramado menos sangre que ellos; pero esta sangre que han derramado por la causa de la libertad no ha hecho más que cimentar su servidumbre (...). Las guerras civiles en Francia han sido más largas, más crueles, más fecundas en crímenes que las de Inglaterra; pero de todas estas guerras civiles, ninguna ha tenido una libertad sensata por objeto»²⁰.

«Los Barones -comenta Voltaire- forzaron a Juan Sin Tierra y a Enrique III a conceder esa famosa Carta (...). Esa gran Carta, que es mirada como el origen sagrado de las libertades inglesas, hace ver bien lo poco conocida que era la libertad. Sólo el título ya prueba que el rey se creía absoluto por derecho, y que los Barones y los clérigos mismos no le forzaban a desprenderse de ese pretendido derecho más que porque eran los más fuertes».

«He aquí como comienza la gran Carta: «Nos concedemos por nuestra libre voluntad los siguientes privilegios a los arzobispos, obispos, abades, priores y barones de nuestro reino, etc...»

«En los artículos de esa Carta no se dice ni una palabra de la Cámara de los Comunes, prueba de que no existía todavía, o de que existía sin poder. Se especifica allí los hombres libres de Inglaterra: triste demostración de que había algunos que no lo eran. Se ve, por el artículo 32, que esos hombres pretendidamente libres debían servicios a su Señor. Una libertad tal tenía mucho de esclavitud»²¹.

Pues bien, en la misma línea crítica esbozada por Voltaire en este último párrafo del comentario de la Carta Magna como origen de las libertades inglesas, Rousseau y Kant abren fuego sobre la teoría política de Locke y la práctica inglesa de dicha teoría, respectivamente.

La crítica de Rousseau al sistema representativo es bien conocida:

«La soberanía no puede ser representada (...). Los diputados del pueblo no son, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula, no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada»²².

Aunque no tenga razón Rousseau en todo lo que dice, al menos ha sabido señalar con el dedo uno de los problemas más delicados de la democracia moderna, a saber, aquél que se plantea como la aporía generada por el principio de la soberanía popular, de un lado, y, de otro, por la necesidad de representación de dicha soberanía en las sociedades complejas modernas.

Abundando en la crítica de Rousseau, reivindica Kant la publicidad, frente a la práctica del secretismo del monarca inglés, como garantía de la significativa representatividad:

«Sería herir la majestad del pueblo británico -observa Kant con lucidez-, decir de él que es una monarquía absoluta; al contrario, se quiere que sea una Constitución que limita la voluntad del monarca, por medio de las dos Cámaras del Parlamento, que representan al pueblo; y, sin embargo, todos saben muy bien que la influencia de los monarcas sobre estos representantes es tan grande y tan indefectible, que en aquellas Cámaras no se resuelve más que lo que él quiere y propone por medio de sus ministros (...). Esta representación de la índole de la cosa tiene de decepcionante en sí, que ya no se busca una Constitución verdadera conforme a derecho, porque se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente, y que una publicidad engañosa embauca al pueblo con el espejismo de una monarquía de poder limitado, por la ley emanada de él, mientras que sus representantes, ganados por la corrupción, lo entregan en secreto a un monarca absoluto»²³.

Las críticas de Rousseau y de Kant al sistema parlamentario inglés sólo adquieren su pleno sentido dentro de un marco conceptual que constituye algo así como el lenguaje de la libertad soñada.

II

«El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado -observa Rousseau-. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión»²⁴. Ahora bien, la cuestión señalada no es sino uno de los eslabones de la cadena del hombre encadenado. De ahí que, para resolver esta cuestión, el mismo Rousseau se plantea otras cuestiones o problemas de la cadena.

En primer lugar, el problema de la *desigualdad* y sus formas, es decir, el problema de la sociedad injusta. Analizado en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, evidenciado ya en el artículo sobre «Economía política», considera Rousseau -anticipándose a Marx- que, siendo el origen de la desigualdad la propiedad, su solución ha de ser buscada preferentemente en la economía (CS,I,9).

En segundo lugar, el problema del *despotismo* y sus variantes, esto es, el problema de la sociedad oprimida. Su solución es más bien, como en el caso de Locke, de tipo político. En coherencia con el análisis del origen de la desigualdad, el problema es también desenmascarado en el *Discurso II* y planteado de nuevo en los primeros capítulos de *El Contrato social*. Refuta sucesivamente en esta obra los argumentos a favor del poder paternalista, del derecho del más fuerte, del poder que se yergue sobre o genera esclavos (CS,I,2-4).

En tercer lugar, el problema del *hombre encadenado* y sus nuevas formas o, lo que es lo mismo, el problema de la sociedad subyugada. «No es, pues, por el envilecimiento de los pueblos esclavizados como hay que juzgar las disposiciones naturales del hombre en favor o en contra de la servidumbre, sino por los prodigios que han hecho todos los pueblos libres para garantizarse de la opresión» (*Discurso II*, parte 2). Diez años más tarde escribe con brillante estilo Rousseau: «El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado...» ¿Cómo resolver esta cuestión? La solución, según Rousseau, es de tipo jurídico. Pero deja claro que el derecho que ha de resolver esta cuestión -la liberación del yugo, la ruptura de las cadenas- «no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones» (CS, I,1), esto es, no es un producto de la ley natural, sino el resultado de una convención -de creación humana-fundamental: el contrato social.

Finalmente, el problema de la *corrupción de las costumbres*, cuya solución ha de ser buscada particularmente en el espacio ético o moral. El problema moral ha sido la gran obsesión de Rousseau. La reflexión ética constituye el aroma de toda su obra.

La ética al reclamar para sí buena parte de la solución de «la cuestión», se constituye en la base fundamentante de la economía, de la política y de la instancia jurídica (la ley). La *libertad*, la *igualdad* y la *justicia* son, para Rousseau, los principios constitutivos de la legitimidad normativa. Sólo sobre esta piedra angular podrá alzarse el nuevo edificio de la sociedad justa, entendida ésta como condición de posibilidad de la transformación del hombre encadenado en hombre libre.

Si bien es cierto que, en la solución de «la cuestión», Rousseau se encuentra en el mismo proceso histórico de fundación de la soberanía laica y mundana, al que Locke contribuyó en gran medida, no es menos cierto que en dicha solución se produce una radicalización singular de dicho proceso, sustituyendo por ejemplo el fundamento metafísico que todavía opera en Locke, transformando la teoría del contrato que construye Hobbes y, en general, revolucionando la teoría del derecho natural heredada de Grocio y Pufendorf²⁵.

1. Aun asumiendo con Locke el combate en favor de las libertades y, por lo tanto, de otro orden legítimo de la sociedad, Rousseau se distancia críticamente no sólo de los supuestos metafísicos del autor de *Two Essays of Government*, sino también de algunas premisas de su filosofía política.

Rousseau podría adherirse al axioma liberal según el cual *el hombre es más libre bajo la ley que sin la ley*. Pero nunca aceptará otra ley que la que el hombre es capaz de darse a sí mismo una vez asociado mediante el pacto. Nunca aceptará que la ley natural tenga algo que ver en los asuntos humanos, tal como sucede por ejemplo en Locke. Contra los intentos hechos tanto por los jurisconsultos romanos como por los modernos, con el fin de definir la ley natural escribe Rousseau en el Prefacio del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: «Todas las definiciones de estos hombres sabios, por lo demás en perpetua contradicción entre sí, están de acuerdo solamente en esto: que es imposible entender la ley de la naturaleza y, por consiguiente, obedecerla sin ser un muy grande pensador y un profundo metafísico»²⁶. Haciéndose el eco de sí mismo, se pregunta en *El contrato social*: «Pero, ¿qué es entonces una ley? Mientras nos contentemos con atribuir a esta palabra ideas metafísicas, continuaremos razonando sin entendernos, y cuando se haya dicho lo que es una ley de la naturaleza no por eso se sabrá mejor lo que es una ley del Estado» (CS,II,6).

Si tomamos como modelo la ley natural, necesariamente hay que admitir como premisa también a su autor, como hace Locke. Rousseau, al contrario, previene contra dicho supuesto, cuando no se trata sino de organizar la convivencia humana en términos de sociedad justa. «Toda justicia viene de Dios, sólo El es la fuente -escribe-; pero si nosotros supiésemos recibirla desde tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes» (CS,II,6).

Cuando se trata de organizar socialmente el orden humano, no es necesario remitirse, pues, al orden (metafísico) del mundo, como tampoco es preciso apelar a su Creador ni, por lo tanto, a la ley divina bajo la forma de su expresión, la ley natural.

Para Rousseau, el orden natural o, mejor, el «estado de naturaleza» es un orden sin ley: «En el estado de naturaleza, en que todo es común, nada debo a quien nada he prometido; no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo mismo en el estado civil, en que todos los derechos están fijados por ley». «Son necesarias, pues, convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes, y para que la justicia cumpla su objetivo» (CS, II,6).

Pero, volvamos a la pregunta anterior, ¿qué es entonces una ley? Para Rousseau, no es sino *la expresión o declaración de la voluntad general*, entendida ésta como el ejercicio de la soberanía popular surgida del contrato social. No es la expresión o figura de la ley natural. No es más que una convención, pues el derecho que legitima el nuevo orden social «no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones» (CS,I,1), concretamente en el primer convenio o pacto social que consiste en «el acto mediante el cual un pueblo se convierte en tal pueblo» y que, por ello, es «el verdadero fundamento de la sociedad» (CS, I,5).

2. Si Rousseau ha optado por establecer la sociedad justa sobre la base de la legitimidad de la ley, ello significa al menos dos cosas: primero, que desconfía como Locke del gobierno de los hombres, dado que la historia enseña que fácilmente se convierten en tiranos, dictadores o déspotas, aficionados a hacer de su propia voluntad la ley; segundo, que no toda ley, por el hecho de estar vigente es legítima, sino sólo aquella que es expresión de la voluntad general. Hay que añadir que si ha optado no por el gobierno de los hombres, sino por el de las leyes -teniendo que averiguar, en consecuencia, su legitimidad-, es porque «el soberano, no teniendo más fuerza que el poder legislativo, sólo obra por medio de las leyes» (CS,III, 12). Por lo tanto, tiene que resolver, a tal fin, al menos tres problemas: el problema del autor de la ley, el problema de los principios de su legitimidad y el de la función de la ley.

Aunque no es éste el momento de desarrollar todos los problemas aquí implicados, sí es preciso indicar al menos las líneas generales de uno de ellos, a saber, el de la legitimidad de la ley. Pues no otro es el problema que plantea Rousseau en las primeras líneas de *El contrato social*: «Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración *legítima y segura*, tomando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser». ²⁷ Ahora bien, ¿cómo tiene que ser una norma para que sea legítima?

Locke había escrito que el fin último de las leyes no ha de ser otro que «el bien del pueblo»²⁸. Confiando al pueblo la autoría de la ley directamente, y no a través de sus representantes -«quien redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quisiera, despojarse de ese derecho incommunicable» (CS,II,7)-, considera Rousseau que la finalidad de la ley debe ser más específica, esto es, debe concretar

lo que denomina Locke el bien del pueblo. En consecuencia, «si se investiga en qué consiste el mayor bien de todos -puntualiza Rousseau-, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se verá que se reduce a estos dos objetos principales: la *libertad* y la *igualdad*. (...) La igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella»²⁹.

¿Qué alcance tiene esta superación del planteamiento de Locke, en lo que se refiere al fin u objetivo de la ley? Al señalar la *igualdad*, y no la propiedad, como base de la libertad, Rousseau no sólo indica con gran lucidez el límite del liberalismo que se desarrolla bajo la bandera de la libertad individual y, sobre todo, de la libertad económica, sino que además anticipa la crítica de Marx a la propiedad y traza, al mismo tiempo, la línea inequívoca del socialismo democrático³⁰.

La libertad no ha de ser entendida como libertad natural, sino como libertad civil o política, es decir, no la ilimitada libertad del hombre natural, sino la libertad compatible con la libertad de los demás, como dirá Kant, que es lo que la ley puede garantizar. Pero también la libertad moral, que es la única que convierte al hombre en verdadero dueño de sí (CS,I,8). «La igualdad, precisa Rousseau, porque la libertad no puede subsistir sin ella». ¿Cómo liberar al hombre de las cadenas de las mil formas de esclavitud, del yugo de las múltiples figuras de la opresión, si no se acaba jurídicamente con el problema de la desigualdad? No otro es el argumento de la Asamblea Constituyente en el verano de 1789, como veremos. Así, la ética de la igualdad funda una sociedad más justa, al legitimar la ley que haga que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de los demás; la ética de la igualdad destruye la violencia opresiva de los gobiernos despóticos al fijar mediante la ley las condiciones de los asociados; la ética de la igualdad no sólo propone la crítica y resistencia frente a las prácticas sociales de la desigualdad, sino también la supresión de los odiados privilegios, al postular desde una perspectiva económica «que ningún ciudadano sea tan opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse»³¹.

La igualdad así entendida, lejos de ser una quimera especulativa, a la vez que recupera y valida la libertad produce la justicia (CS,II,4).

No cabe duda, pues, de que la ética juega un papel decisivo en el planteamiento de Rousseau, al proporcionar no sólo los principios que legitiman la ley, sino también los fundamentos de una concepción democrática ideal, así como las bases de una teoría de la sociedad justa. No cabe duda de que *El contrato social* constituye la prueba más evidente del dictamen de Kant: Rousseau es el Newton de la moral.

3. Yendo más allá de Locke, quien ha creado el espacio teórico de la libertad política al establecer con la separación de poderes la prioridad del legislativo, Rousseau transforma ese espacio mediante el principio de la primacía de la soberanía popular y la tesis de la democracia directa y, al mismo tiempo, da un significado nuevo al concepto de *libertad*. Si el hombre se encuentra por doquier encadenado, es porque no es capaz de tomar decisiones sin ser determinado por la voluntad de otros. Dicha capacidad, que no es sino una de las figuras de la libertad, se llama «autodeterminación» o, de manera más apropiada, «*autonomía*».

Según N. Bobbio, ésta es la definición clásica de la libertad positiva, que se debe a Rousseau; para éste -sintetiza Bobbio- :

«la libertad en el estado civil consiste en el hecho de que allí el hombre, en cuanto parte del todo social, como miembro del 'yo común', no obedece a los otros sino a sí mismo, es decir, es autónomo en el sentido preciso de la palabra, en el sentido de que se da la ley a sí mismo y no obedece otras leyes que aquéllas que él se ha dado: «La obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad» (Contrato social, I,8). Tal concepto de libertad fue retomado, por influencia de Rousseau, por Kant, en el que también se encuentra por otra parte el concepto de libertad negativa»³².

Ahora bien, el nuevo significado del concepto de libertad que Rousseau crea y Kant hereda no es otro que el concepto de libertad moral o *autonomía*. Después de distinguir entre la libertad natural y la libertad civil, el autor de *El contrato social* propone el nuevo sentido en los siguientes términos: «En el haber del estado civil se podría añadir, a lo dicho anteriormente, la *libertad moral*, que es la única que *convierte al hombre en verdadero dueño de sí*, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y *la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad*»³³.

La importancia de este nuevo concepto de libertad sólo se puede apreciar observando no sólo la diferencia que existe entre la moral heterónoma, que todavía persiste en Locke, y la resonancia de la moral autónoma desde Kant, sino también el giro que ha tomado el problema de la legitimación de las normas reelaborando el planteamiento de Rousseau y Kant en las denominadas éticas dialógicas de nuestro tiempo. No menos importante es la operatividad que juega dicho concepto en el problema actual de la fundamentación ética de lo político, tal como se muestra en los planteamiento de J. Rawls y J. Habermas, por ejemplo.

Pero el nuevo sentido de libertad con el que Rousseau sueña -el que constituye la base de la educación del hombre nuevo de *Emile* no menos que del ciudadano moderno de *El contrato social*- acaba, en unos casos, reducido a cenizas en la hogueras de la dura realidad de París y Ginebra y, en otros, se convierte al contrario en el fuego sagrado que atiza la Revolución de 1789, que hará estallar precisamente las cadenas que se anudan en París.

III

Si algo permanece como símbolo de la experiencia histórica de la Revolución francesa, no es tanto la imagen del Terror, cuanto la fuerza teórica de la *Declaración de derechos* y de los documentos constitucionales que los traducen a la práctica jurídico-política, entendidos como texto fundador del Estado y de la sociedad democrática moderna.

El derecho a la *libertad*, reivindicado tanto por el individuo como por el ciudadano, ha sido hasta tal punto el más celebrado, que la Revolución francesa ha sido conocida frecuentemente como «revolución de la libertad», sobre todo para diferenciarla de la Revolución de octubre, entendida como revolución popular³⁴. Más aún, consideran A. Heller y F. Fehir que «los principios mas importantes de la modernidad han sido establecidos en las legendarias actas de fundación»; de tal modo que el lema *liberté, égalité, fraternité* constituye «el texto básico que hay que interpretar; y las *addenda* socialistas -puntualizan- aparecerán como una interpretación de este texto básico»³⁵.

Ahora bien, ¿qué idea de libertad ha traducido la experiencia del acontecer de la Revolución francesa? No es la misma, evidentemente, la del hombre de la calle que vive la zozobra del singular acontecimiento que la del noble bien situado; no es el mismo concepto de libertad el que se sueña y se discute en los debates parlamentarios que el que finalmente se expresa en los textos constitucionales. Cabe afirmar que la idea de libertad que se configura en la experiencia de la Revolución francesa no es un concepto unívoco, sino más bien multiforme. Oscila básicamente entre el concepto de libertad individual vinculado al derecho a la propiedad (Locke) y el concepto de libertad política fundamentado en el principio de igualdad (Rousseau). Pero entre los dos paradigmas -tal como los han diseñado los respectivos pensadores- y la aplicación concreta en la práctica política media algo más que los textos constitucionales que hemos heredado, media la elocuente y significativa voz de la libertad en la forma de protesta, insurrección, revolución jurídica y política. Veamos, en primer lugar, algunas de las formas de esta voz, para analizar después el significado de su enunciado en las actas fundacionales.

1. La libertad como *liberación* (de las cadenas del régimen feudal) no tuvo lugar con la toma de la Bastilla, ni siquiera adquirir su pleno sentido en la noche del 4 de agosto de 1789, «la noche parlamentaria mas célebre de nuestra historia», según F. Furet³⁶. Es cierto que esa noche la mayoría de la Asamblea decide tomar la iniciativa de las reformas inevitables, comenzando por el abandono del principio feudal o, lo que es lo mismo, votando finalmente la liquidación del «régimen feudal». Es cierto que tal liquidación del régimen jurídico de privilegios³⁷ implica una idea de *ruptura* con la vieja sociedad y, en consecuencia, un paso decisivo hacia la sociedad moderna. Pero también es cierto que ese acto de ruptura no hubiera tenido lugar sino en el contexto social y temporal de la voz de la libertad como *rebelión, protesta e insurrección*.

En primer lugar, la voz de la rebelión del Tercer Estado, en la sala «El Juego de la pelota», consigue no sólo transformar la idea de *representación* estamental en la nacional -la Asamblea Nacional sustituye, pues, a los Estados Generales-, sino también comprometerse a dar una Constitución al reino «sobre bases sólidas».

En segundo lugar, la rebelión de los diputados contra el rey del 23 al 27 de junio, negándose a abandonar la sala si no es «por la fuerza de las bayonetas» (Mirabeau), consolida el significado de la transformación y del compromiso anterior, transformando a su vez la Asamblea Nacional en Constituyente, es decir, creando institucionalmente frente al poder absoluto del rey el poder *legislativo* de los representantes de la nación. La libertad como rebelión abría el camino a otra figura de la libertad: la libertad política entendida como participación en la elaboración de la ley. El sueño de Locke y Montesquieu y, en parte, el de Rousseau, se convertía en realidad.

En tercer lugar, la voz de la libertad como protesta en los *Cuadernos de quejas* se traduce a finales de julio en el gesto social de insurrección, porque el pueblo no entiende los largos y abstractos debates de la Constituyente, aunque las «bases sólidas» que han de definirla se formulen una y otra vez en términos de derechos del hombre y el ciudadano. ¿Podría esperar el pueblo, hambriento y oprimido, hasta 1791, año en el que se aprueba la primera Constitución?

Por lo tanto, sólo en el contexto de la rebelión del Tercer Estado y de los diputados, de las incesantes protestas y de la violenta insurrección del campesinado se puede entender la decisión de iniciar drásticamente las reformas liquidando jurídicamente el régimen feudal. El fin de la

venalidad de los empleos y el acceso igualitario a ellos, el fin de todos los privilegios en especial de los fiscales y el triunfo de la idea de representación nacional frente a la estamental significaba algo más, pero a la vez algo menos, que la *liberación* del hombre encadenado, punto de referencia emblemático del autor de *El contrato social*.

«La Asamblea nacional -leemos en el art. 1 del Decreto- destruye enteramente el régimen feudal y decreta que, en los derechos y deberes tanto feudales como censuales, los que se refieren a mano muerta real o personal, y a la servidumbre personal y los que los tienen en su lugar, son abolidos sin indemnización, y todos los otros son declarados redimibles y que el precio y modo de rescate serán fijados por la Asamblea nacional»³⁸.

Pues bien, la liquidación del *ancien régime* fue más lenta de lo previsto, a causa sobre todo de las muchas restricciones que el peso conservador de la Asamblea logró introducir tras la aprobación del Decreto; el texto de agosto tuvo que ser completado o interpretado con otros decretos entre 1790 y 1791 y, finalmente, la abolición sin indemnización no fue votada hasta julio de 1793 por la Convención, fecha considerada como la de la destrucción definitiva del principio feudal³⁹. No menos significativa es la intervención del vizconde de Noailles en la célebre sesión del 4 de agosto: «El fin del proyecto de resolución que la Asamblea acaba de oír es frenar la efervescencia de las provincias, asegurar la libertad pública y confirmar a los propietarios en sus verdaderos derechos»⁴⁰. Evidentemente, el fin que propone el vizconde -oponer a la libertad de insurrección una libertad pública que consiste en mantener el viejo privilegio como forma de propiedad- no coincide con la opinión que la mayoría expresa en la decisión, horas más tarde, de poner fin al régimen feudal.

Pero todavía quedaba por definir el derecho a la libertad y el derecho a la propiedad, entre otros derechos, todavía era preciso delimitar el espacio de la libertad política, haciéndolas compatibles con otras libertades. La Asamblea Constituyente había entendido el mensaje de Locke y Rousseau al asumir el compromiso de elaborar la *norma* fundamental sobre principios nuevos, dado que el hombre es más libre bajo la ley que sin la ley. La libertad como liberación no tenía pleno sentido sino abriendo el camino a la razón legisladora, a la experiencia de la libertad creadora de la ley, entendida como el espacio de la libertad política.

2. «Existe en el mundo una nación -escribe De Jaucourt-, cuya constitución tiene por objeto directo la libertad política; y, si los principios en los que se fundamenta son sólidos, hay que reconocer sus ventajas»⁴¹. Cuarenta años después, en plena revolución de las estructuras sociopolíticas, Sieyès expresa abiertamente su crítica con relación a la opinión de Diderot y D'Alembert, que reitera con precisión técnica la misma de Voltaire. «Mucho me temo -escribe Sieyès- que esa obra maestra, tan ponderada, no pueda salir victoriosa de un examen imparcial basado en los principios del auténtico orden político. Quizá reconozcamos que es más el fruto del azar y de las circunstancias que el de la razón (...)».

«Esta Constitución, que seguimos envidiando, no es buena porque es *inglesa*; es buena, porque a sus defectos, demasiado reales, se añaden valiosas ventajas. Si

intentais naturalizarla, no hay duda de que será adoptando sus defectos, porque serán útiles al único poder del que tendréis algo que temer. ¿Conseguiréis sus ventajas? Esta pregunta es mas problemática porque os toparéis con un poder interesado en impedir os cumplir vuestros deseos. Finalmente, ¿por qué enviamos la constitución inglesa? Porque, *aparentemente, está próxima a los buenos principios del estado social*. Así que, si contamos con el *auténtico modelo de verdad* -concluye Sieyès-, ¿por qué querer imitar una copia? Ambicionemos servir nosotros mismos de ejemplo a las naciones»⁴².

Es importante observar, en este significativo fragmento de *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789), al menos dos problemas fundamentales. Por una parte, contraponen Sieyès dos modelos de Constitución: el histórico-tradicional y el racional-normativo; en el primero, el inglés, se exaltan presuntos valores del pasado, lenta acumulación de prácticas y costumbres históricas; en el segundo, la constitución, resultado del acto fundacional del poder constituyente, es concebida como la norma que hace posible la «racionalización de la vida política», capaz por ello no sólo de ser la garantía de un orden nuevo, sino también el dique jurídico contra todo despotismo⁴³. Por otra, Sieyès exige en cualquier caso que una buena constitución debe estar fundamentada en «los principios del auténtico orden político», exigencia que en su opinión el modelo inglés sólo satisface de modo aparente y aproximado.

Ahora bien, ¿en qué consisten tales principios? No es mi propósito examinar ahora el pensamiento de Sieyès, sino la cuestión misma, en la medida en que se responde a la vez a la pregunta acerca del modelo de constitución inspirada en los «buenos principios» del orden social. Reconociendo, en primer lugar, que los constituyentes optaron por el modelo racional-normativo propuesto por Sieyès, hay que observar, en segundo lugar, que las cuatro constituciones del período revolucionario⁴⁴ tienen una estructura previa común, a saber: en todas ellas el acta constitucional en sentido estricto va inmediatamente precedida de una declaración de principios, conocida por la denominación de 1789, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Pero las propuestas y los debates se multiplican a la hora de decidir la fórmula que mejor exprese no sólo los derechos del hombre y del ciudadano, sino también «los principios que deben formar la base de toda sociedad», de modo que «cada artículo de la Constitución pueda ser la consecuencia de un principio», como se lee en el discurso-programa de Mounier⁴⁵ el 11 de julio ante la Constituyente.

Pues bien, si nos atenemos a las Declaraciones mas significativas, esto es, a las que preceden a las constituciones de 1791 y 1793, aun limitándonos a lo que concierne al problema de la libertad, podemos llegar a las conclusiones siguientes a partir de un elemental análisis comparativo.

En primer lugar, en ambas la libertad soñada por los filósofos ilustrados es «declarada» como un derecho. Pero mientras en la Declaración del 91 (en realidad se trata de la *Declaración* aprobada el 26 de agosto de 1789, que figura como preámbulo de la primera Constitución, aprobada el 3 de septiembre de 1791), al especificar los derechos, se enumera la libertad seguida de la propiedad (art.2), pero omitiendo la igualdad; en la del 93, que recoge en gran medida la

propuesta de Robespierre, se enuncia en primer lugar la igualdad: «Estos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad» (art.2). Sin duda alguna Robespierre, al sustituir a Locke por Rousseau, establecía la base ética para encaminar la democracia liberal hacia la democracia social⁴⁶.

En segundo lugar, en ambas Declaraciones se determina el límite de la libertad individual por los derechos de los demás, y el alcance de éstos así como el espacio de la libertad política han de estar delimitados por la ley. Pero la diferencia radica, como acabamos de ver, en el particular acento que en uno y otro caso se pone sobre la articulación de los distintos derechos, por una parte, y, por otra, en el concepto más o menos restringido de *participación* en la elaboración de la ley.

Así, en tercer lugar, por lo que se refiere a la *libertad política* entendida como participación en los asuntos que afectan a la cosa pública -y la elaboración de la ley es, sin duda, el primero de ellos-, ambas Declaraciones asumen la tesis de Rousseau, según la cual *la ley es la expresión de la voluntad general* (arts. 6 y 4, respectivamente) y, por lo tanto, el derecho de los ciudadanos a concurrir personalmente o por medio de sus representantes a la elaboración de la ley. Pero luego no se interpreta del mismo modo el principio que, según Mounier, debe guiar el correspondiente artículo de la Constitución. La de 1791 no sólo es discriminatoria al distinguir entre ciudadanos activos y pasivos, a iniciativa de Sieyès, sino que, además, es por ello notoriamente censitaria, amén de establecer el veto regio para determinadas propuestas de ley. En la de 1793 se amplía notablemente la posibilidad de participación, al reconocer la plenitud de derechos políticos, es decir, la condición de *ciudadano*, a todos los varones mayores de veintidós años, y no a los veinticuatro como señalaba la del 91. Más aún: la constitución de 1793 soluciona el problema de la participación y, por lo tanto, de la libertad política, combinando con la democracia representativa la democracia directa, de acuerdo con la tesis de Robespierre: «La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, conducido por leyes que son obra suya, realiza todo lo que es capaz de hacer, y por medio de los delegados, realiza aquello que propiamente no puede hacer»⁴⁷. Lástima que la Constitución más progresista de la Revolución francesa sólo se haya aprobado, pero no aplicado.

En cuarto lugar, por lo que se refiere a las demás libertades o derechos a las diferentes figuras de la libertad, es significativo observar que, si bien ambas Declaraciones consignan las libertades de conciencia, pensamiento y expresión, sólo la de 1793 añade las libertades de culto, reunión e insurrección.

Finalmente, la Declaración de 1793 que, si bien admite la propiedad como un derecho; le señala determinados límites desde el punto de vista social, esto es, desde la perspectiva del principio de igualdad y de los hoy llamados derechos sociales, contiene en uno de sus artículos las premisas de una teoría ética de la libertad: «La libertad es el poder que pertenece al hombre de hacer todo lo que no daña a los derechos de otro. Tiene por principio la naturaleza, por norma la justicia, por salvaguarda la ley. Su límite moral es la máxima: *no hagas a otro lo que tu no quieras que te haga*» (art.6).

Pero no todos tienen el interés de llegar hasta donde ha llegado la Constitución de 1793, ni mucho menos plantear la base ética de la libertad política. No todos tienen el mismo interés, porque para ellos la cuestión es otra.

«Planteo aquí la verdadera cuestión: ¿vamos a terminar la Revolución, vamos a recomenzar? -pregunta Barnave después de la huida del rey a Varennes, el 15 de julio de 1791, en un discurso vehemente-. Habéis convertido a todos los hombres en iguales ante la ley; habéis consagrado la igualdad civil y política... Un paso más sería un acto funesto y culpable, un paso más en la senda de la libertad significaría la destrucción de la realeza; en la línea de la igualdad, la destrucción de la propiedad»⁴⁸.

En ambas direcciones se dan o se intentan dar los pasos. Lo que Barnave no acertó a prever es que precisamente el acontecer que impidió aplicar la Constitución de 1793, logró a su vez que «el reinado de la libertad, entrevisto por un momento, se alejara en un porvenir dramático. Sueño de la libertad más bien -escribe Soboul-, en esta enorme esperanza del Ochenta y nueve, que los acontecimientos, la guerra y el terror no consiguieron mermar entre los más optimistas»⁴⁹.

De la libertad concreta o soñada, de la ley que la oprime o la salvaguarda, de la constitución que como a ideal la ensalza también habla Kant.

IV

La Revolución francesa como espectáculo, y no como gesticulación violenta, constituye para Kant *un signo histórico que muestra una disposición moral de la humanidad*:

«La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; (...) esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano»⁵⁰

¿En qué consiste la disposición moral que se revela en el aplauso entusiasta del espectador del acontecimiento revolucionario?

«La causa moral que interviene aquí -responde Kant- es doble: primero, es la del derecho que tiene un pueblo de no ser impedido por otros poderes cuando quiere darse una Constitución política que considera buena; segundo, la del fin (que al mismo tiempo es un deber), es decir, que sólo es legal y moralmente buena en sí una Constitución de un pueblo, que por su naturaleza, esté en condiciones de evitar por principio la guerra agresiva -y no puede ser otra que la Constitución republicana-» (Ibid.).

No cabe la menor duda de que la primera manifestación de la disposición moral se denomina *autonomía*, es decir, la forma de la libertad positiva que según N. Bobbio y J. Muguerza también se llama «autodeterminación»⁵¹, y que consiste en la capacidad del sujeto de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. No otro es el concepto que heredamos, a través de Kant, de Rousseau: la autonomía de los individuos y la autonomía de los pueblos. El concepto de autonomía moral que Kant acuña en un sentido más bien individual en *Fundamentación de la*

metafísica de las costumbres lo extiende aquí, en una acepción etico-política a esos otros individuos que son los pueblos. El entusiasmo no brota, pues, sino del reconocimiento de la autonomía de un pueblo, del «derecho que tiene un pueblo a no ser impedido por otros poderes cuando quiere darse la Constitución política que estime buena». Tal entusiasmo es signo de la disposición moral definida, también, en el programa emancipatorio de 1784: *la liberación del hombre de su culpable incapacidad*, esto es, la liberación de las tutelas que impiden pensar libremente. Conquistar la autonomía que supone tanto la *libertad de pensar* como la *libertad de obrar* significa un progreso evidente: el progreso que conduce del hombre encadenado al hombre emancipado (Rousseau, Kant). En consecuencia, el principio de autonomía moral no sólo es la clave de la liberación y del desarrollo de la persona humana como tal, sino también el fundamento ético del desarrollo y de la organización política de los pueblos, tanto desde el punto de vista interno como desde la perspectiva de las relaciones internacionales.

La otra dimensión de la disposición moral, de la que es signo el entusiasmo despertado por la Revolución francesa, apunta al argumento ético de la mejor forma de gobierno definida por lo que Kant llama «Constitución republicana». Aunque la fuerza de tal argumento radica en que sólo es legítima aquella norma a la que han dado el consentimiento aquellos mismos que han de obedecerla, con el fin de hacer compatibles las libertades de todos ellos, entiende Kant que el argumento ético de la mejor forma de gobierno es más complejo. Si en el fragmento citado exige la paz como principio ético de una constitución tal que haga posible organizar las relaciones entre los pueblos según el proyecto de una «confederación de naciones» (*Idee*, VII), en otros ensayos como *La paz perpetua* y, significativamente, en el «De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)» de 1793, desarrolla más ampliamente el argumento ético de la «constitución civil republicana», no sólo señalando los principios en los que ha de fundamentarse (libertad, igualdad, independencia), sino sobre todo derivando la idea de derecho del concepto de *libertad*, pues de lo que se trata es de configurar el estado civil o estado jurídico -el Estado de Derecho- tal que la «limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de los demás», «sea posible según una ley universal»⁵².

Ahora bien, conseguir una constitución «perfectamente justa» tal que sea posible «la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho», con la doble finalidad de hacer coexistir la libertad de cada uno con la de los demás y de desarrollar, así, todas las disposiciones naturales de la humanidad, es no sólo la tarea más alta exigida al hombre, sino por ello mismo la meta soñada de la historia (*Idee*, V), aquélla que hace decir a Kant: no estaba equivocado Rousseau... El arte y la ciencia nos han hecho *cultos* en alto grado. Somos *civilizados* hasta el exceso... Pero para que nos podamos considerar como *moralizados* falta mucho todavía (*Idee*, VII). Recuperar, pues, la tarea y el argumento ético para volver a pensar la política «con su elemento central, la limitación del poder ejecutivo despótico mediante la copartición en las tareas legislativas y la expansión de la responsabilidad respecto de las consecuencias pragmáticas de la acción -concluyo con J.L. Villacañas-. Esta es la herencia final que podemos rescatar de Kant»⁵³.

La libertad soñada se inventó en el siglo XVIII, inaugurando al fin la época ilustrada. La libertad concreta, declarada como un principio en 1789, como un derecho, es una conquista diaria.

NOTAS

1. J. Starobinski, *L' invention de la liberté, 1700-1789*, Ginebra, Skira, 1964 y 1987.
2. B. Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (1819), *Oeuvres*, ed. A. Roulin, Paris, Gallimard, 1957, vol.VII; tr. cast. en Tecnos, 1988.
3. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, cap. 3; tr.cast. en Alianza, 1988.
4. N. Bobbio, «Libertà», en *Enciclopedia del Novecento*, Roma Istituto dell' Enciclopedia Italiana, 1979, vol.III, pp. 994-1004, sec.7; tr.cast.: N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, trad. de P. Aragón, Introducción de G. Peces-Barba, Barcelona, Paidós, 1993, p. 117.
5. J. Starobinski, *Op. cit.*, p. 12.
6. Voltaire, *Cartas filosóficas*, ed. Fernando Savater, Madrid, Alianza, 1988, VIII.
7. A. Soboul, *La Revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, trad. de P. Bordonaba, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 60-61.
8. J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, 1960; *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, ed. Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
9. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Prefacio, p. 43.
10. V. Camps, «Locke», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, vol.II, p.144. Cfr. S. Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Presses de l'Université d' Ottawa, 1982. N. Bobbio, *Locke e el diritto naturale*, Turín, Einaudi, 1963. J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969.
11. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, cit., II, 12, p. 311.
12. *Ibid.*, II, 11, p. 300.
13. *Ibid.*, II, 11, p. 309.
14. Grant, R.W., *John Locke' s Liberalism*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1987.
15. S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Paris, J.Vrin, 1986, p. 125; el subrayado es mío.
16. *Ibid.*, p. 181.
17. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, cit., II, 11, p. 308.
18. U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Roma, Ed.Riuniti, 1962, p. 264.
19. S. Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, cit., p. 178.
20. Voltaire, *Cartas filosóficas*, ed. F. Savater, Madrid, Alianza, 1988, VIII, pp. 69-70.
21. *Ibid.*, IX, p. 74; el subrayado es mío.
22. *Du contrat social*, Lib.III, cap. 15, en O.C., Gallimard (Pléiade), t. III, tr. cast. en Tecnos, 1988.
23. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), II, 8; tr. cast. en Losada, 1963.
24. J.J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., lib.I, cap.1.
25. Cfr. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954 (ed.inglesa, 1953). J. López Hernández, «El problema del derecho natural en J.J.Rousseau», *Anuario de Filosofía del Derecho*, (1987) pp. 539-562. R. Derathi, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, J. Vrin, 1974 (2 ed.)E. Bello, «J.J. Rousseau, pensador moral y político», en X. Palacios (ed.), *Textos de Filosofía*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1990, pp. 199-216.
26. J.J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 125; tr.cast. en Tecnos y Alianza.
27. *Du contrat social*, Lib.I, O.C., Gallimard, 1964, cit., p. 351; el subrayado es mío.
28. J. Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, ed. Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1991, parte II, 11, pag. 309.

29. *Du contrat social*, Lib.II, cap. 11, O.C., Gallimard, cit., p. 391.
30. R. Derathi, «La place et l'importance de la notion de l'égalité dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau», en R.A. Leigh (ed.), *Rousseau after two hundred years*, Cambridge University Press, 1982, pp. 55-65, J.L. Lecercle, «Rousseau et Marx», *Ibid.*, pp. 67-86.
31. *Du contrat social*, Lib. II, cap. 11, cit. Sólo descontextualizando el pensamiento económico de Rousseau de su planteamiento ético se puede calificar de 'conservador', como hace María J.Villaverde en *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 217 ss.
32. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, trad. de P.Aragón, introducción de G. Peces-Barba, Barcelona, Paidós, 1993, p. 101.
33. *Du contrat social*, Lib.I, cap.8, O.C., Gallimard, cit., p. 365; el subrayado es mío.
34. E. Tierno Galvan, Conferencia en la Universidad de Murcia, enero de 1976.
35. A. Heller, F. Fehir, *El péndulo de la modernidad*, trad. de M.C. Ruiz de Elvira, Barcelona, Península, 1994, pp. 97 y 108. Cfr. V. Strada, «France et Russie: analogies révolutionnaires», en F. Furet (dir.), *L'héritage de la Révolution française*, Paris, Hachette, 1989, pp. 233-259.
36. F. Furet, *La Révolution*. De Turgot 'Jules Ferry, 1770-1880, Paris, Hachette, 1988, p. 86.
37. Cfr el Real Decreto del 4 al 11 de agosto de 1789 sobre la abolición del régimen feudal y el debate que le precede, en F. Prieto, *La Revolución francesa*, Madrid, Istmo, 1789, pp. 74-82. J.B. Duvergier, *Collection complète des lois, décrets, ordonnances...*, de 1788 ' 1824, Paris, 1834 (2 ed.), vol.I.E. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788); ¿Qué es el Tercer Estado? precedido de *Ensayo sobre los privilegios*, ed. Marta Lorente y Lidia Vazquez, Madrid, Alianza, 1989.
38. Real Decreto del 4-11 de agosto, cit., p. 79.
39. F. Furet, *La Révolution*, cit., p. 86.
40. F. Prieto, *La Revolución francesa*, p. 74; intervención que sigue a la lectura hecha por el presidente de un proyecto de resolución sobre seguridad pública, tras la apertura de la sesión a las ocho de la tarde, la célebre sesión que se prolongó hasta las dos de la madrugada para abolir los derechos feudales, tal como se reclamaba con insistencia en los *Cuadernos de quejas*.
41. Diderot y D'Alembert, *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, ed. R. Soriano y A. Porras, Madrid, Tecnos, 1986, voz «Filosofía política», p. 120.
42. E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789); tr.cast. en Alianza, cit., pp. 135-139; el subrayado es mío.
43. M.García Pelayo, *Derecho constitucional comparado*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 34ss. C.R. Aguilera de Prat y P. Vilanova, *Temas de ciencia política*, Barcelona, PPU, 1987, p. 177. K. Loewenstein, *Teoría de la constitución*, Barcelona, Ariel, 1976. Cfr. J. de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, ed. de A. Truyol y Serra y J. Poch, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 79ss.
44. Cfr. J. Godechot, *Les Constitutions de la France*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979. F.Prieto, *La Revolución francesa*, Madrid, Istmo, 1989. Considera M. Artola que las cuatro constituciones (1791, 1793, 1795 y 1799), pese a sus diferencias, se caracterizan por los siguientes caracteres: a) consagran la actitud liberal basada en el respeto a los derechos humanos; b) instituyen la legitimación democrática entendida como participación en las decisiones de poder; c) incorporan el principio de igualdad legal o igualdad ante la ley, principio revolucionario que ha destruido los privilegios del *ancien régime* y ha construido la idea del Estado para todos; d) crean sistemas parlamentarios unicamerales con el fin de acelerar las tareas del legislativo, y e) hacen de la separación de poderes uno de los principios del sistema de gobierno (Conferencia en la Facultad de Letras, Murcia, 7-3-1789, en el VI Curso Monográfico: La Revolución francesa en los orígenes de la España contemporánea).
45. J.J. Mounier, «Rapport du Comité chargé du travail sur la Constitution» (juillet 1789), en *Orateurs de la Révolution française*, I. *Les Constituants*, id. F.Furet y R.Halivi, Paris, Gallimard (Pléiade), 1989, p. 869. Cfr. A. de Baecque (ed.), *L'An I des Droits de l'homme*, Paris, Presses du CNRS, 1988.

46. E. Bello, «Ética de la igualdad y teoría democrática en la Revolución francesa», *Sistema*, 93 (1989), pp. 43-58.

47. Robespierre, «Discurso sobre los principios de moral política» (11 de febrero de 1994), en B. Muniesa, *El discurso jacobino en la Revolución francesa*, Barcelona, Ariel, 1987. Cfr. J.L. Rodríguez, «Luces y sombras del discurso jacobino», en E. Bello (ed.), *Filosofía y Revolución*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1991, pp. 83-113.

48. Cfr. A. Soboul, *La Revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, trad. de P. Bordonaba, Barcelona, Crítica, 1987, p. 93.

49. *Ibid.*, p. 118.

50. I. Kant, «Der Streit der Fakultäten» (1798), *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, t.VII, 2, pfo. 6; (*El conflicto de facultades*, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 109).

51. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*, cit., p. 100. J. Muguerza, «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 23.

52. I. Kant, *Teoría y práctica*, ed. R. Rodríguez Aramayo, J.M. Palacios y F. Pérez López, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 26-27; *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, presentación de A. T. Ruyol y Serra, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 15ss.

53. J.L. Villacañas, «Kant», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, v.II, p. 398.

* * *