

CAPÍTULO QUINTO

CRÍTICA A LA “LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS COMPARADA CON LA DE LOS MODERNOS”

Nadie duda, ni podría cabalmente hacerlo, de la claridad y brillantez expositiva demostrada por Constant en 1819. De igual manera, nadie puede negar la importancia que esta conferencia adquiere en cuanto que, como ha escrito el maestro De Vega, representa el más patente

Testimonio inicial de la confrontación y del enfrentamiento entre democracia y libertad... en la que contraponiendo las ideas de democracia (como manifestación de la libertad de los antiguos) y liberalismo (como paradigma de la libertad de los modernos), quedaba formulada en el orden teórico con rotunda claridad la escisión sobre la que giraría luego la polémica histórica entre liberalismo y democracia que llega a nuestros días.¹⁴⁵

Su influencia, de cualquier modo, ha sido tanta, que sus tesis fundamentales han llegado, incluso, a condicionar el desarrollo de las más importantes y sólidas investigaciones de teoría política. Piénsese, en este sentido, que, por ejemplo, George Sabine¹⁴⁶ no dudará en afirmar que las formulaciones democráticas realizadas por Rousseau tienen como resultado último el establecimiento de un sistema en el que, garantizada la libertad política, los individuos gozarían de una muy escasa, o nula, libertad personal.

¹⁴⁵ Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, p. 481.

¹⁴⁶ Sabine, G., *Historia...*, *cit.*, p. 425.

Más radicales aún se mostrarían, por ejemplo, Russell¹⁴⁷ y Talmon.¹⁴⁸ Éstos, desde la idea, propia del liberalismo del siglo XVIII y el XIX, de que era más importante establecer un sistema de garantías frente al poder que la participación de los ciudadanos en él, llegarán a situar en el “Ciudadano de Ginebra” —que es, sin embargo, el indiscutido, e indiscutible, padre de la democracia moderna— el origen de las dictaduras y totalitarismos del siglo XX.

No obstante lo anterior, hemos de indicar que, en nuestra opinión, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* se presenta, en realidad, como una composición tan brillante e ingeniosa en sus formas, como vacía, insostenible e inútil en su contenido material. Varias son, en todo caso, las consideraciones que nos conducen a esta conclusión.

La primera de ellas, que tiene un carácter muy general, parte de una observación realizada por Heller. En este sentido, nos encontramos con que quien, en tanto en cuanto era el más lúcido, válido y coherente de todos los estudiosos del Estado, el derecho y la política en la llamada teoría constitucional de Weimar, merece ser considerado como el gran genio jurídico y político del siglo XX, advierte que pretender fundar la diferencia entre liberalismo y democracia en la idea de que la

¹⁴⁷ Russell, B., *Historia...*, *cit.*, pp. 749 y 755, donde, incomprensiblemente, y de cualquier modo, ignorando el alegato de Maximilien de Robespierre —el gran seguidor del ginebrino en el ámbito de la política práctica— de que “Dicen que el terror es el resurgimiento del gobierno despótico: ¿Nuestro gobierno es, por tanto, igual al despotismo? Sí, así es, siempre y cuando la espada que porta el héroe de la libertad sea la misma que la que llevan los defensores de la tiranía. El gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía” [citado por Vega, P. de, “Para una teoría política de la oposición” (1970), *Estudios político constitucionales*, México, 1987, pp. 23 y 24], incluye el llamado “Terror” jacobino entre los totalitarismos que, según su opinión, se derivan de las construcciones teóricas de Rousseau.

¹⁴⁸ Talmon, J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, París, 1966, pp. 12, 13, 55 y ss. Sobre la afirmación de Talmon y su significado real, *cfr.*, por todos, Vega, P. de, “Para una teoría política...” *cit.*, pp. 35 y 36.

libertad liberal es el derecho de los ciudadanos a vivir a su albedrío, y la libertad democrática supone la participación del ciudadano en el gobierno. Esta distinción es lógicamente tan correcta, como políticamente inútil, pues sólo Robinson puede vivir a su albedrío sin intervenir en el gobierno.¹⁴⁹

En realidad, ni siquiera el personaje del ultraconservador Daffoe pudo sustraerse a la preocupación por la organización política de la comunidad. No pudo hacerlo, desde luego, cuando su creador decidió otorgarle un compañero: Viernes, y encargó a Robinson la tarea de dirigir su pequeña asociación y, además, la de enseñarle al segundo a vivir en una “sociedad civilizada” y bien ordenada.

Lo anterior, de cualquier forma, explica el porqué los programas de los partidos liberales se preocuparon no sólo de asegurar el pleno disfrute y desarrollo de la libertad individual en el ámbito de la sociedad, sino que también, y con el mismo empeño, se dedicaban a la organización política del Estado, y a la regulación de la vida de éste. En cuanto a lo primero, nos encontramos con que, como nos dice Heller, el proyecto político liberal, lejos de lo que pudiera suponerse en una primera, y apresurada, aproximación, no se agotaba en la mera exigencia de la legalidad de la administración, acordada democráticamente e, igualmente, fiscalizada democráticamente. Por el contrario, ocurre que

Como no se confiaba en las garantías ofrecidas por una buena voluntad, se exigió una garantía de fiscalización general, jurídica y permanente en la forma de una constitución que ligara a la persona. Esta constitución debía consignar, como en documento solemne, la división de los Poderes, especialmente los requisitos de la fiscalización de la legalidad de los órganos del Estado, en su actuación, por la Representación popular, así como los derechos individuales de Libertad.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Heller, H., *Las ideas...*, cit., p. 71.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 80; véase también p. 71.

En cuanto a la vida del Estado, los liberales mostraron, como decimos, un gran interés en proceder a su regulación, y control. Y lo hicieron, por cierto, de una manera bien distinta a la que se derivaba del modelo que, en sus trabajos de 1814 y 1819, había diseñado idealmente el propio Constant. Téngase en cuenta, a este respecto, que, como, entre otros, ha puesto de manifiesto el profesor De Vega,¹⁵¹ el Estado liberal, lejos de ser, como se le había imputado desde la crítica ideológica y partidista, aquel mero “vigilante nocturno” (F. Lassalle) que se presentaba como una organización inoperante en el interior, privada de su principal función en el exterior por la propia evolución social y económica de la humanidad, y, además, vacía de contenidos políticos concretos, se constituyó como un Estado que actuaba en el interior, y que, muy en contra de lo sostenido por Constant, hacía guerras en el exterior.

Todavía en un orden de consideraciones generales, aparece el segundo de los motivos que nos conducen a calificar la disertación de Constant como una composición insostenible desde el más mínimo rigor científico. Y, de nuevo, es Heller el que nos proporciona los argumentos para tal conclusión. Señala, a este respecto, Heller¹⁵² que, porque liberalismo y democracia tienen los mismos fundamentos en la historia de las ideas políticas y, además, ambas ideologías reconocen la doctrina del pacto social como sustrato teórico común, el separar completamente al liberalismo de la democracia sólo cobra sentido en el marco de la política práctica y, en todo caso, pretendiendo obtener los mayores beneficios partidistas de aquella confrontación. Nota ésta que, según nuestro modesto parecer, se encuentra muy presente en la conferencia que Constant pronunció, en el Ateneo Real de París, en febrero de 1819. No puede olvidarse que cuando el Constant intelectual pronunciaba su “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, el Constant político-práctico se en-

¹⁵¹ Vega, P. de, “Mundialización y derecho constitucional:...”, *cit.*, p. 45.

¹⁵² Heller, H., *Las ideas...*, *cit.*, p. 71.

contraba inmerso, como candidato al Parlamento por el distrito de La Sarthe, en un proceso electoral. Se explica, de esta suerte, el que, en su disertación, Constant dijera que

Rousseau... este genio sublime, a quien animaba el amor más puro de la libertad, ha dado, no obstante esto, pretextos muy funestos para establecer un género más de tiranía... Por otra parte, no es a Rousseau... a quien principalmente debe achacarse el error que voy a combatir; pertenece más bien a uno de sus sucesores, que, aunque menos elocuente que él, no es, sin embargo, menos austero, y sí mil veces más exagerado: éste, que es el abate Mably, puede ser mirado como el representante de un sistema que, conforme a las máximas de la libertad de los antiguos, quiere que los ciudadanos estén enteramente sujetos para que la nación sea soberana, y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre.¹⁵³

Porque de ganar votos se trataba, Constant, que, sin embargo, había sido especialmente crítico con las doctrinas del “Ciudadano de Ginebra” con anterioridad,¹⁵⁴ no tiene, en 1819, inconveniente alguno para aceptar a Jean-Jacques Rousseau como un gran defensor de la libertad. Al fin y al cabo, éste se movía, de modo exclusivo, en el mundo de las ideas y, además, estaba ya muerto. No desperdiciaría, empero, la ocasión para condenar a quienes trataron, y trataban en aquel momento, de llevar a la práctica política los pensamientos de Rousseau y Mably, ya que era, justamente, con estos últimos con quienes Constant competía en el proceso electoral.

Directamente relacionado con esta segunda consideración, hemos de referirnos, de manera inmediata, al tercer motivo por el que, desde una óptica todavía general, nos parece que la célebre conferencia de Constant no es, en modo alguno, de recibo.

Pronunciada ésta, desde un punto de vista formal, como una mera especulación intelectual, pero que en realidad no tenía otra

¹⁵³ Constant, B., “De la libertad...”, *cit.*, p. 78.

¹⁵⁴ Constant, B., “Principios de política”, *cit.*, pp. 11-15.

finalidad material que la de servir de apoyatura teórica a las pretensiones políticas que en aquel momento tenía, Constant omite, deliberadamente, y, sin duda, por temor a perder el respaldo electoral de su público, una circunstancia en la que, en lo referente a la libertad individual, el liberalismo queda equiparado a la democracia. Y, además, de forma plena. En efecto, con la clara intención de obtener los mayores beneficios electorales para su candidatura parlamentaria, esconde, en *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, el antiguo tribuno, que la puesta en marcha del sistema liberal, al igual que sucede con el democrático, conlleva, de manera tan necesaria como ineludible, la renuncia por los individuos a una parte de su libertad natural.

Esta renuncia, por lo demás, es el corolario que se sigue de la doctrina del pacto social, que, como ya ha quedado dicho, liberales y demócratas aceptaban como premisa teórica común. Es menester recordar, en este sentido, que si, según los esquemas trazados en 1603 por Johannes Althusius,¹⁵⁵ el nacimiento del Estado por el acuerdo de los hombres implica, inevitablemente, la renuncia por cada uno de los ciudadanos al ejercicio de la soberanía a favor del pueblo, como ente político único, superior y englobador de todos sus miembros que, de una suerte u otra se disuelven en él,¹⁵⁶ ocurre que, de igual modo, y como muy bien advirtió Kant,¹⁵⁷ el nacimiento de la comunidad política exige la renuncia por parte de los individuos a su “brutal libertad” natural como medio ineludible para articular la convivencia entre ellos y, así, alcanzar la paz y la seguridad como ciudadanos en el mar-

¹⁵⁵ Altusio, J., *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos* (1603), Madrid, 1990, p. ej., cap. V, párrs. 1 y ss.; párr. 22, p. 46; cap. IX, párrs. 1-4, pp. 115 y 116.

¹⁵⁶ Sobre este particular, y con independencia de que sobre esta problemática hayamos de volver con posterioridad, *cfr.*, por ahora, Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro I, cap. VI, p. 52.

¹⁵⁷ Kant, I., “Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita” (1784), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre la filosofía de la historia*, 2a. ed., Madrid, 2001, “Séptimo principio”, p. 14.

co de una Constitución. Fichte, que nunca abandonaría la concepción del iusnaturalismo contractualista,¹⁵⁸ lo pondría claramente de manifiesto al escribir que

Puedo renunciar a mis derechos *alienables* sin condición alguna, puedo *donarlos* a otros, también puedo *cambiarlos* por alienaciones que otros hacen de sus propios derechos. De este intercambio de derechos alienables por derechos alienables surge el contrato. Yo renuncio al ejercicio de uno de mis derechos con la condición que de otro renuncie al ejercicio de uno de los suyos... La *sociedad civil* se funda en un contrato de este género... En este contrato social cada miembro renuncia a alguno de sus derechos alienables a condición de que los otros renuncien también a alguno de los suyos... Si un miembro no cumple su compromiso adquirido por el contrato y recupera los derechos que había alienado, entonces la sociedad tiene el derecho a forzarlo a cumplirlo mediante la restricción de los derechos que le garantizaba su pertenencia a la misma.¹⁵⁹

En todo caso, las deficiencias teóricas del texto de 1819 se muestran también cuando éste se analiza desde una perspectiva más concreta. Afirmación ésta que, estimamos, no ha de ser muy difícil de compartir.

Para empezar, nos encontramos con que es radicalmente inexacta la afirmación que, apoyándose en Condorcet, hace Constant de que los demócratas desconocen la noción de los derechos fundamentales. Antes al contrario, y como con total y meridiana claridad ha puesto de manifiesto Pedro de Vega, fue en el ámbito de la ideología democrática, y en el momento en el que los jacobinos se vieron en la obligación de justificar la idea de la nación-Estado, donde se comprendió la absoluta necesidad de pro-

¹⁵⁸ Sobre este particular, *cfr.*, por todos, Heller, H., *Las ideas...*, *cit.*, pp. 49 y 50.

¹⁵⁹ Fichte, J. G., “Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron” (1793), *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, 1986, pp. 16 y 17.

ceder a la redacción de lo que luego sería la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Proceso éste que mi di-lecto maestro explica en los siguientes términos:

El obligado reconocimiento por parte del nacionalismo jacobino de los particularismos que la realidad impone, condujo a la conclusión de algo que ya estaba muy claro en Rousseau. Para Rousseau las costumbres y las tradiciones debían ser reincorporadas al esquema racionalista de tal modo que se convirtieran en el método más adecuado para dar plena eficacia... a la voluntad general. Surgió de esta forma... un nacionalismo unido a la realización concreta de la democracia y los derechos del hombre.¹⁶⁰

Pero no es ésta, ni mucho menos, la única crítica que merece la brillante diferenciación del liberalismo y la democracia realizada por Constant. En este sentido, hemos de comenzar señalando que, en nuestra opinión —siempre modesta, y siempre sometida a mejor criterio— fue, sin duda alguna, el ánimo de un político liberal compitiendo por un escaño parlamentario, el que condujo a nuestro conferenciante a afirmar al sistema democrático como el gran enemigo de la libertad de los ciudadanos. Lo que, como sabemos, pretende justificar lanzando la rara especie de que la democracia condena al individuo a la más absoluta de las esclavitudes en tanto en cuanto le obliga a someterse a la voluntad de la multitud del Estado, incluso cuando ésta sea patentemente arbitraria e injusta, sin más requisito que el que la misma se presente como una ley aprobada por el pueblo.

Ocultaba, de esta suerte, Constant a su audiencia/posible clientela electoral algo que no es sólo que no ignorara, sino que, como había demostrado en sus *Principios de política*, conocía perfectamente. Nos referimos, claro está, a ese componente lógico y racional de la ideología democrática, que si bien se acepta de

¹⁶⁰ Vega, P. de, “El carácter burgués de la ideología nacionalista” (1965-1977), *Escritos político constitucionales*, cit., p. 109. En cuanto al pensamiento rousseauiano al que alude De Vega, *cf.*: Rousseau, J.-J., “Proyecto de Constitución...”, cit., pp. 17 y ss., y 22; “Consideraciones...”, cit., II, p. 57, y III, 60-68.

forma generalizada, si no unánime, desde las construcciones teóricas de Inmanuel Kant, se encuentra ya, y de manera indudable e innegable, en la obra de Rousseau y, antes de él, en Baruch Spinoza. En efecto, es menester recordar que partió este último de la doble concepción de que “el hombre es tanto más libre cuanto más tiene a la razón como guía, y, por consiguiente..., que el Estado más independiente y más poderoso es aquél que toma a la razón como fundamento y norma”,¹⁶¹ por un lado, y

que en los Estados democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea... convenga en un absurdo. Además, hay que tener en cuenta su fin y su fundamento, que... no es otro que evitar apetitos desbordados y contener a los hombres en los límites de la razón.¹⁶²

De cualquier modo, lo que ahora nos interesa es indicar que no desconocía, en efecto, el consejero de Estado napoleónico¹⁶³ que desde los esquemas conceptuales en los que se movía el genial “Ciudadano de Ginebra”, la hipótesis por él planteada resultaba imposible. En primer lugar, porque en opinión de Rousseau los hombres, en virtud de la celebración del contrato social,

au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contra la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible.¹⁶⁴

En segundo lugar, porque, para el filósofo ginebrino, ocurre que en un Estado democrático que realmente lo sea sólo cabe la ley

¹⁶¹ Spinoza, B., “Tratado político”, en el vol. *Tratado teológico-político. Tratado político*, Madrid, 1985, cap. V, p. 171.

¹⁶² Spinoza, B., “Tratado teológico-político” (1670), *Tratado teológico-político. Tratado político, cit.*, cap. XVI, p. 62.

¹⁶³ Constant, B., “Principios de política”, *cit.*, p. 11.

¹⁶⁴ Rousseau, J.-J., *Du contrat social, cit.*, libro II, cap. IV, p. 71.

justa, ya que ésta sería la expresión de la *volonté générale* —que no es la voluntad de todos, sino la que resulta del proceso de racionalización de ésta en la deliberación pública de todos los ciudadanos— la cual es siempre racional, recta, persigue la utilidad pública, o interés general,¹⁶⁵ y, en consecuencia, es siempre buena.¹⁶⁶

Es en estas creencias donde, justamente, se manifiesta ese componente lógico y racional de la democracia del que Constant, de manera intencionada, no informa a su audiencia en el Ateneo Real de París. El razonamiento de Jean-Jacques Rousseau es, de cualquier modo, meridiano al respecto, y, además, no deja lugar a la duda.

Admite, ciertamente, el “Ciudadano de Ginebra” la posibilidad de que en una comunidad política puedan existir leyes injustas que, por decirlo en los términos de Constant, condenen a los hombres a la más absoluta de las esclavitudes. Ahora bien, entiende Rousseau que una tal hipótesis no es propia de una República regida por la voluntad general, sino, muy al contrario, de aquellos Estados donde la que actúa es la voluntad de todos. En estos últimos, en efecto, es perfectamente imaginable que, porque la *volonté de tous* busca tan sólo el interés particular y la satisfacción de los egoísmos privados,¹⁶⁷ los individuos se muestren partidarios de aprobar leyes que puedan perjudicar a sus vecinos. Bastaría para ello que, con la aprobación de esta norma, los primeros pudieran obtener, o, al menos, creyeran que iban a alcanzar, ciertos beneficios particulares.

El supuesto anterior, en opinión de Rousseau, resulta imposible cuando entra en juego la voluntad general. También en una República o Estado democrático puede, por supuesto, existir algún ciudadano que desee causar perjuicios a alguno o algunos de sus conciudadanos, y que, para lograr este espúreo fin, promueva la aprobación de una ley injusta. Ocurre, sin embargo, que este

¹⁶⁵ *Cfr.*, a este respecto, y por todos, Vega, P. de, “La democracia como proceso...”, *cit.*, pp. 486 y 487.

¹⁶⁶ Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro II, cap. III, pp. 66 y 67.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 66.

mismo ciudadano, actuando racionalmente y obligado por el propio sistema democrático a ser libre,¹⁶⁸ se cuidará mucho no ya de proponer una ley injusta, sino también de que ésta pudiera aprobarse. La razón es fácilmente comprensible. Es menester tomar en consideración que cuando la ley es la manifestación de la *volonté générale*, la misma tendrá un carácter universal, que se concreta tanto en su objeto de regulación como en cuanto a su aplicación: a todos los que componen el cuerpo político. Lo que, traducido en otros términos, significa que aquel proyecto de ley que nuestro “mal ciudadano” había ideado para perjudicar a los conciudadanos, en la medida en que su aplicación es general, le podrá causar daños a él mismo. Esta circunstancia es, en definitiva, la que evitará la hipótesis de la ley injusta. Y ello, por la sencillísima razón de que, como escribía el teórico de la democracia, en el Estado democrático la ley sólo puede ser justa “puisque nul n’est injuste envers de lui-même”.¹⁶⁹

Se comprende sin dificultad que, partiendo de esta concepción, la conclusión a la que llega Rousseau sea diametralmente opuesta a la expuesta en “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En efecto, frente a los temores manifestados por Constant ante la posibilidad de que el individuo sea regido por una ley aprobada por el pueblo, aquel al que Voltaire llamó “El buen salvaje” no deseará más que la ley democrática dirija la vida del ciudadano. No otra cosa significan, en verdad, las siguientes palabras rousseauianas:

Hubiese querido vivir y morir libre, es decir, sometido de tal modo a las leyes que ni yo ni nadie hubiese podido sacudir su honorable yugo, este yugo saludable y dulce que las cabezas más soberbias llevan tanto más dócilmente cuanto que no fueron hechas más que para soportar ningún otro.¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Ibidem*, libro I, cap. VII, p. 54.

¹⁶⁹ Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro II, cap. VI, p. 75; véase, también, pp. 73-76.

¹⁷⁰ Rousseau, J.-J., “Discurso sobre el origen...”, *cit.*, p. 97.

De ahí se deriva, precisamente, el que el filósofo ginebrino llame la atención a los ciudadanos frente a la tentación de que pretendan liberarse de esa hermosa, honorable, saludable y dulce servidumbre que supone el cumplimiento de la ley.¹⁷¹ Peligro que, en todo caso, se verificaría de igual modo tanto cuanto fueran los propios ciudadanos los que procedieran a su inobservancia, cuando éstos instaran a los gobernantes a que les exoneraran de este deber.

A estos últimos, a los gobernantes, se dirigiría Rousseau de una manera muy concreta. Y lo hace, por cierto, con unas palabras que cobran una especial actualidad en el momento presente. El indiscutido, innegable e indudable padre de la democracia advierte, a este respecto, que “Si los políticos estuviesen menos cegados por su ambición, verían en qué medida es imposible que cualquier establecimiento pueda marchar según el espíritu de su institución si no es dirigido por la ley”.¹⁷² Porque esto es así, el “Ciudadano de Ginebra” mostrará un particular empeño en recordar a los gobernantes su deber y, en consecuencia, en exhortarles a que, de modo absolutamente escrupuloso y, en todo caso, como un acto del ejercicio de la virtud,¹⁷³ cumplan la ley. Obligación ésta de la que, de acuerdo con Rousseau, el gobernante bajo ningún concepto puede abdicar. Sus palabras, en efecto, no pueden ser más contundentes en este sentido: el

interés más urgente del jefe y su deber más indispensable es velar por la observancia de las leyes de las que es ministro y sobre las cuales se funda toda su autoridad. Si debe procurar que otros las observen, con más razón deberá observarlas él mismo pues goza de todos sus favores, ya que su ejemplo tiene tal fuerza que, aunque el pueblo quisiese soportar que tal jefe le libere del yugo de la ley, éste deberá guardarse de aprovechar tal prerrogativa.¹⁷⁴

171 *Ibidem*, p. 98.

172 Rousseau, J.-J., *Discurso sobre la economía política*, cit., p. 20.

173 *Ibidem*, p. 19.

174 *Ibidem*, p. 15.