

LIBERALISMO Y LIBERTAD EN EUROPA

En 1848 pasa Europa por una experiencia tremenda que produce honda conmoción en las creencias sociales de muchos y trae consigo, como sucede siempre en estos casos, un nuevo deslinde en el campo de las luchas políticas. El resultado de esa experiencia, tal como la formulan los pensadores más agudos en todos los países y especialmente en Francia, en donde se han sufrido una vez más los trastornos con mayor intensidad que en otras partes, es éste: las masas no traen la libertad. Si de los hechos de la gran Revolución se había podido ya inducir esa misma máxima y Constant y los doctrinarios intentaron oponerse a sus penosas consecuencias, en 1848 puede contemplarse la situación con mucha más claridad. Porque en esa fecha se produce en forma mucho más neta, que permite aislar mucho mejor el fenómeno para su análisis, la irrupción de las masas en la esfera del gobierno, hasta el extremo de que por primera vez en la historia se puede contemplar a un representante nato de las mismas, y precisamente en cuanto tal, encaramado a un ministerio. Y a esas masas que se han apoderado de la fuerza política se las ve recorrer solamente el escaso trecho que va del desmán al cesarismo. En nombre y

defensa de la extensión democrática de los derechos, el golpe de Estado de Luis Napoleón se da en un decreto que disuelve una Asamblea conservadora y restaura el sufragio universal, ese sufragio que los más puros liberales del siglo XIX, a pesar de que hoy se olvida con frecuencia, miran con marcado recelo y que uno de ellos, Guizot, más llevado por su deseo que por una reflexiva crítica histórica, había pronosticado su desaparición.

Pero he aquí que setenta años después, al final de la que ha sido, hasta verse la presente, la mayor contienda bélica conocida, nuevamente pasa Europa, con más amplitud que la otra vez, por una experiencia, si no más grave, sí más patética: las masas son las que sufren la libertad. La crítica, poco menos que universal y despiadada, de que ha sido objeto en el segundo cuarto de este siglo el liberalismo económico, achacándosele arrojar a las masas en el desamparo y la miseria, es bien conocida y apenas si hallaríamos una conciencia normal en la que la angustia de los desheredados no haya hecho honda mella. Y se ha resaltado debidamente que mientras tanto el liberalismo político, de espaldas al hambre, se entretenía en garantizar unos derechos que sólo podrían servir, en todo caso, para ser vendidos por unas migajas a los poderosos.

Lo que haya de argumentación táctica en estas últimas críticas no nos interesa y no vamos a insistir en el tema. Pero sí hemos de advertir que hay una importante variación en el concepto de libertad, tal como en los dos casos anteriores hemos empleado la palabra. Porque la libertad que resulta aniquilada por el imperio de las masas es muy distinta de aquella que

condena a las mismas a la indigencia. La libertad que se pide frente a las masas es la ausencia de coacción externa en el logro del propio destino personal y vale tanto como autenticidad de la propia vida. Va ligada, pues, a supuestos morales y metafísicos y su afán es cada vez más intenso a medida que el hombre se siente más lleno de religiosidad. En cambio, la libertad que permite que unos pocos excluyan del uso de los recursos económicos a otros muchos no es más que un medio de administración de bienes materiales. Y si volvemos hoy al pensamiento de los que honradamente defendieron el sistema del *laissez faire* económico, hallaremos que fué éste concebido precisamente como instrumento para propulsar el más amplio bienestar material (1). Que en gran medida esto era así en el momento histórico en que se propagó ese liberalismo económico, es irrefutablemente cierto, si pensamos en la elevación astronómica que se ha producido en la media aritmética del bienestar económico, medido no por las esperanzas del mismo que queden por satisfacer, sino por la inmensa extensión con que ha sido puesto al alcance de la generalidad el disfrute de una serie de medios materiales, reservados antes no ya a los poderosos, sino a un reducidísimo número de ellos. Hoy también parece innegable que se hayan agotado las

(1) En Adam Smith y la mayor parte de los optimistas de la economía clásica, el interés individual es el motor de la prosperidad y riqueza de las naciones, de la cual todos resultan, al fin, beneficiados. Hasta la introducción del darwinismo en economía y en política no se concebirá despiadadamente la libertad como ambiente para la lucha selectiva entre los individuos. Piénsese, por otra parte, en el papel fundamental que en la doctrina del liberalismo económico tuvo la noción benthamiana de "utilidad general". Por muy insuficiente y aun descaminada que esta idea sea, no deja de testimoniar cómo el interés individual se concibe solidarizado con el de la sociedad.

posibilidades del sistema, ya desde el punto de vista de la sociedad entera, ya de los mismos beneficiarios más directos de aquél. Y de este modo la legislación social que el intervencionismo ha ido produciendo adquiere, ante la crisis, el carácter de un remedio económico general, superando el de mera legislación protectora de una clase, la de los trabajadores, con que al pronto se inició.

Pero lo que nos interesa en este momento es tener presente que ese abandonado liberalismo económico, como llevamos dicho, fué entendido como un medio de promover el bienestar social y, por tanto, en cuanto simple instrumento, como algo puramente accidental. Y preguntamos entonces: la eliminación de este accidente, ¿en qué manera modifica, aunque sea accidentalmente, el núcleo esencial de la libertad?, y también, ¿en qué manera cambia o inutiliza los procedimientos de seguridad de la libertad que montó el liberalismo? Desde el lado de la situación social-económica del presente, a pesar de su gravedad, no estaríamos obligados, ni quizá autorizados, a extender esas preguntas. Pero recojamos de nuevo el hilo de lo que se vió acontecer en 1848 y entonces tendremos que hacernos cuestión de la libertad, desde el lado de la democracia y del liberalismo.

Cuando se anuncia el final de la conflagración mayor de los siglos, y ligada a su resultado se observa la política interna de los pueblos, es necesario golpear un poco sobre las fórmulas hechas de las doctrinas políticas, para librarlas de la cáscara con que el tiempo ha ido envolviéndolas y dejar a la luz su propia y pura almendra. Y es un hecho visto que en medida muy superior a la época de la Santa Alianza, surgida de

las guerras napoleónicas —las primeras guerras modernas en sentido político—, el fin de la actual va a tener repercusiones de carácter político realmente importantes, favorecidas por el pluralismo de opiniones que la debilitación de las vigencias sociales ha producido en los pueblos y por la resquebrajadura del sentimiento de nacionalidad ocasionada por las insuperables pugnas que la irrupción del socialismo en todas sus formas ha provocado. Y ante esta situación, una de las tareas más recomendables es volver a las fuentes originarias de las doctrinas hoy beligerantes para aclararnos su sentido, porque el estrépito ideológico soportado por los europeos desde hace dos siglos, o por lo menos siglo y medio, les ha hecho entender mal muchas veces que es prudente pararse a escuchar un momento y a meditar sobre lo que advierten. Porque después de esos dos graves trances por los que las sociedades actuales han pasado y con cuyo recuerdo iniciamos estas líneas, sería ridículo y llevaría hasta perder la atrayente simpatía que despiertan algunos equivocados, colocarnos como quienes empiezan a pelear con problemas nunca conocidos. No son de esta clase, y sólo en esto se puede decir que por fortuna, los que hoy nos acucian, al replantear en términos de hondo dramatismo la polémica que viene encendida desde 1789. Una profunda conmoción soportan hoy los más de los países europeos y ya sería bastante consolador poder decir con Tocqueville: “Los pueblos cristianos me parecen ofrecer hoy un alarmante espectáculo; el movimiento que los arrastra es ya bastante fuerte para que pueda detenerse y no es aún bastante rápido para que se desespere de dirigirlo: su suerte está entre sus manos, aunque pronto se les pue-

da escapar” (2). Desde mucho antes que Tocqueville, desde el siglo XVII en que aparece la opinión pública como fuerza política, esa es la cuestión.

Libertad es una palabra que suscita hoy, lo mismo que hace cientos de años, las más dispares reacciones. Ella orientaba, como norte fijo, el pensamiento político de un Cicerón, uno de los hombres de más cultivado espíritu de todos los tiempos, y ella ha provocado también desde muy antiguo los tumultos populares más ciegos. En torno a ella se muestran esperanzas y desconfianzas grandes. Se la estima como el más valioso fin a que tiende por su naturaleza el gobierno democrático, o se la rechaza como un privilegio obstaculizador de la igualdad democrática del pueblo. Se la exalta como un goce de los espíritus superiores que hay que salvar del naufragio igualitario o se la achacan todos los males que amenazan con la descomposición del cuerpo social. Y algo cabe deducir de esto: que es grande su importancia en la vida de los hombres, cuando desde muy atrás se vienen éstos preocupando de ella, y que no está ligada de manera excluyente a los intereses particulares de un grupo o clase, cuando de una y otra parte se la combate y sólo es defendida por los que noblemente intentan estar sobre los bandos. Probablemente, entre las convicciones que dominan hoy la vida política europea —y usando este mero término geográfico dejamos aparte a los anglosajones— sólo en la doctrina del Movimiento Nacional español está inscrita, como uno de los fines cardinales que se persiguen, la libertad de la persona, junto a otros dos, la dignidad y la integridad de la

(2) *De la Democratie en Amérique*, Calmann Lévy, París, 1888, volumen I, pág. 9.

misma, cuya estrecha relación conceptual con la libertad es bien palmaria. Porque toda mente empapada de catolicismo sabe muy bien que "la libertad, bien aventajadísimo de la naturaleza y propio únicamente de los que gozan de inteligencia o razón, da al hombre la dignidad de estar en manos de su propio consejo y tener la potestad de sus acciones" (Encíclica "Libertas"). Y no se diga que con esto se alude solamente a la conciencia individual, porque para el católico, para quien sociedad e individuo se ordenan, aunque en modos diversos, a un mismo fin de virtud, cuanto atañe al Estado y a la vida pública entran en su conciencia moral de individuo. Nadie puede quitar al hombre lo que es para él un bien natural y esto llega hasta el Estado, que no podrá desconocer esa limitación. La libertad moral tiene un lado de libertad civil y política incuestionable.

En la situación de hoy una cosa es evidente: que hay que replantear el problema catolicismo-libertad, no porque se trate de una adaptación a los tiempos, cosa que en muy precisos límites sería lícito a la prudencia cristiana, sino porque los momentos de la Historia cambian de faz constantemente, y enfocados con una idea que no cambia dan, sin embargo, panoramas distintos. Interesa en esta coyuntura advertir la constancia con que pensadores católicos se han aferrado a la libertad y cómo en su favor hallamos numerosos testimonios desde los orígenes mismos de la Iglesia. Y no nos referimos sólo a la esfera de la libertad moral, en la que nunca pasó la Iglesia por la negación luterana del libre arbitrio, sino que refiriéndonos a las manifestaciones de la libertad en la sociedad civil, es evidente que la distinción básica en la cultura y la histo-

ria europea, entre lo temporal y lo religioso es obra del pensamiento católico y nunca aceptó la Iglesia romana esa fórmula del Estado-Iglesia que tan cara fué a muchos reformados y que sólo en países que se separaron de la obediencia a Roma prosperó. Es más, mucho antes que las sectas, la Iglesia católica enseñó que no puede darse todo al Estado y que hay una zona personal en la que no puede penetrar éste. La autonomía del individuo, de la familia, del municipio, fué promovida, antes que nadie, por la Iglesia frente a cada una de las instancias de poder más altas. Y fué ella la que puso trabas a la tiranía de los gobernantes, de un valor no más relativo, respecto a su época, que las instituciones de control actualmente conocidas.

Y, sin embargo, ha sido común hacer venir la libertad por el cauce de la Reforma, en dos sentidos: porque el pensamiento reformista dió lugar a las creencias ideológicas al final de cuyo proceso surgieron las Declaraciones de Derechos (3), o porque la Reforma, al romper la unidad religiosa, dió lugar al espectáculo de los disidentes, la aceptación de cuyo hecho creó el clima necesario para el respeto a los demás, propio del liberalismo (4). De esta manera se inicia en el liberalismo la posición anticatólica primero y después agnóstica. Y no contra la libertad, sino contra esta "ideología liberal" sí claman reiteradamente los textos pontificios, entre ellos la Encíclica que antes hemos citado, en la que se sale al paso de la irreligiosidad y enemistad a la Iglesia de los "libe-

(3) Ver Doumergue, "Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen", *Revue de Droit public*, núm. XXI.

(4) Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*. Ediciones Pegaso. Madrid, 1944, págs. xvii y 33.

rales”, al mismo tiempo que se señalan las aportaciones de aquélla a la libertad humana.

Pero veamos que antes de ese agnosticismo irreligioso había otra cosa muy distinta en los escritores liberales. Y limitándonos, entre innumerables testimonios posibles que repiten la máxima muy querida de muchos liberales en el XIX, según la cual para ser libre hay que empezar por creer, reduciéndonos a los autores de dos obras paralelas que estudian la democracia desde el plano liberal, vemos que uno de ellos, Erskine May, pone en estrecha relación la libertad con la religión, señalando en qué modo favorece ésta a aquélla, y, francamente hostil a la historia constitucional francesa, sostiene que Francia es el único país en que la incredulidad ha sido asociada a la democracia, siendo así que la incredulidad puede traer la revolución, mas lo que no trae es la libertad. Aquélla ha sido propagada por hombres despreciables que no han hecho nada por los pueblos. En otros muchos países libertad y religión se nos ofrecen unidas. “La religión y no la falta de fe, lleva a una libertad racional y bien ordenada” (5). El otro autor —nos referimos a Tocqueville— con mucho más interés, plantea todos los problemas de la libertad *parmi les chrétiens*, observa una tendencia al catolicismo en la democracia liberal tal como se da en los Estados Unidos —país en el que sólo aquella religión hace progresos— y la interpreta en el sentido de que los hombres que viven en democracia, cuando se someten a una autoridad, quieren que por lo me-

(5) Ver “La Democrazia in Europa”, en el vol. I, parte 1.^a de la *Biblioteca di Scienze politiche*, de Bruniati, pág. 33. La obra se publicó en 1877.

nos sea ésta una y uniforme (6); pero es más, hablando de la igualdad en el sentido liberal de base para un desarrollo personal libre, la reconoce como conquista católica: “el clero abre sus jerarquías a todos, al pobre y al rico, al campesino y al señor; la igualdad empieza a penetrar por la Iglesia en el seno del gobierno y aquel que había vegetado como siervo en una esclavitud permanente se colocó como sacerdote en medio de los nobles y va muchas veces a sentarse por encima de los Reyes” (7).

Pero la medida en que el pensamiento católico ha aceptado la libertad civil y política depende de la justa medida de su noción de la libertad moral. Y hoy se impone la neta restauración de esta relación entre ambas libertades, en su aspecto positivo —en cuanto la existencia de una y otra están ligadas— y en su aspecto negativo —en cuanto los límites de ambas están también en relación—. Cuando en el siglo pasado se ha querido escindir totalmente el problema de la libertad política del de la libertad moral, se ha caído en una gran falta, porque era cegar a la vez la noción de la libertad política y de sus límites.

Naturalmente, cuando un liberal como Humboldt escribió que “el gran principio, el principio dominante, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento humano en su más rica diversidad” y exigía para ello el respeto máximo a la libertad en su más amplia extensión posible, es porque consideraba que el hombre por propia iniciativa puede llevar a cabo ese desenvolvimiento, por tanto que es libre de quererlo, y si pide que los demás no le pongan obstáculos

(6) *Ob. cit.*, vol. III, pág. 49.

(7) *Ob. cit.*, vol. I, pág. 3

es porque cree que puede llegar a ese fin. Pero al no solamente no insistirse en la conexión entre las dos vertientes de la libertad, sino justamente empezar planteando el problema sobre el dato previo de su separación, como lo hizo entre otros, y ciertamente que sin las gravísimas consecuencias que en otros, Stuart Mill (8), se dejó el campo abierto a los que al pedir la libertad política no pretendían más que establecer el gobierno de los hombres por los estómagos, las glándulas endocrinas o instintos de sociabilidad tan irracionales y tontamente alabados como los de los térmitas. La libertad política, entonces, se conectaba con un determinismo económico, biológico, etc., sin contenido ni valor alguno moral.

En este caso, y una vez utilizada la que se considera libertad política burguesa para la propaganda del materialismo económico y llegados a la implantación de éste, es lógico que Lenin se preguntara para qué sirve la libertad, sin encontrar respuesta, y que sus seguidores la hayan eliminado de sus dominios totalmente. Pero nosotros declaramos no sólo que no podemos pasar sin la libertad, sino que los españoles que se alzaron el 18 de julio de 1936 la reconocieron como un fin superior, junto, como llevamos dicho, con la dignidad y la integridad de la persona. Y ello es así porque una medida de libertad en la existencia común organizada en Estado es imprescindible para que nuestro libre arbitrio pueda ejercer su facultad de elección a favor de una vida, y con ella de una conducta social, moralmente buena, ajustada a la virtud.

Pero, como en cuanto es existencia humana, aun-

(8) Ver *La Libertad*. Introducción, Ediciones La Nave. Madrid, 1931. Esta obra se publicó por primera vez en 1859.

que tengamos que mirar a un polo fijo, no podemos desprendernos de la Historia, hemos de contemplar las dos tendencias o, mejor, caminos de la libertad política desde que ésta se ha hecho cuestión decisiva en la vida política europea. A la primera la llamaremos provisionalmente democrática y a la segunda liberal, sin olvidar que entre una y otra hay intensa relación, por lo que cuanto de útil o nocivo haya en ellas estará también emparentado, aunque sólo sea por el lazo que se da siempre entre posiciones contrapuestas.

Hay una democracia continental —afirma Stuart Mill, cuyo pensamiento tiene un gran interés para nosotros—, que consiste simplemente en permitir a todos que participen en el gobierno, más que para evitar que otro domine sobre uno, para conseguir uno dominar sobre los demás, aunque a su vez se esté dominado por muchos. A cambio de imperar sobre el prójimo se consiente en quedar sojuzgado. “La idea que se hacen de la democracia es simplemente la idea de abrir las funciones públicas a todos y no solamente a unos pocos: cuanto más populares son las instituciones más infinito es el número de puestos que se crea; en consecuencia, los excesos del gobierno ejercido por todos sobre cada uno y por el Ejecutivo sobre todos llegan a ser más monstruosos que nunca” (9). En rigor, el primer fundamento de esta democracia es el “no servir”, el negar el derecho de alguno a gobernar sobre otros; pero como no es posible prescindir de las funciones de gobierno en ninguna sociedad, el anverso de esta idea, por donde hoy la contemplamos, es el gobierno de todos. Así, como participación de la uni-

(9) *Le gouvernement représentatif*, París, 1877, pág. 109.

versalidad en el mando, encontramos todavía hoy concebida la democracia en Kelsen, (10). En el fondo, es la conocida ecuación de Rousseau: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad toda, y como por este procedimiento no hay ningún asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde (11). En la misma fundamentación de la libertad se comete un brutal atropello contra ella, como es reducirla a una magnitud mensurable y fungible. La propia libertad perdida es irre recuperable y lo que de la suya puedan entregarnos los demás no sirve para compensar aquélla, porque lo que uno pueda hacer con la libertad personal no tiene posible sustitución con impedir a los otros que utilicen la suya. Desde su origen, en la democracia rousseauiana queda destruída la libertad. Y, efectivamente, descubrimos en ella una enajenación total de la per-

(10) Tal es la idea fundamental de su obra *Esencia y valor de la democracia* (versión española, Labor, 1934). Kelsen, a pesar de su eminencia como jurista, es un típico ejemplo del penoso embotamiento del sentido político, en los científicos especialistas, aunque sea en rama tan próxima a la Política como el Derecho. Se busca, según él, hacer libres al mayor número posible de hombres, aunque los menos, que son millones, resulten mortalmente asfixiados por la mayoría, problema para el que carece de toda sensibilidad. Ese fin se consigue logrando que el menor número posible de individuos tenga una voluntad opuesta a la voluntad general, lo que conduce, de modo lógico, al principio de la mayoría (ver *ob. cit.*, pág. 23 y sigs.). Es lamentable que después de las duras pruebas por las que ha pasado Europa se mantenga esa que Spencer llamaba "la gran superstición política", frente a la que reconocía que "fácilmente se encuentran ejemplos que demuestran, por reducción al absurdo, que el derecho de la mayoría es un derecho puramente convencional, sólo válido entre ciertos límites". Y el límite supremo —es interesante descubrir esto en un liberal del XIX— es el fin objetivo, la empresa común del grupo social de que se trate, que está por encima de las voluntades (ver *L'individu contre l'Etat*, París, 1885, pág. 123).

(11) *Contrat social*, lib. I, cap. 6.º.

sona, una absorción del individuo por el cuerpo social —su relación con éste debe ser *aussi grand qu'il est possible*—, sin reservas de ninguna clase —*l'aliénation se faisant sans réserve*—, de modo que para ese cuerpo social no hay instancias objetivas, ni leyes fundamentales que se le opongan —*il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social*—, ni garantías que puedan hacerse efectivas respecto a él —*la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets*. Con ello el individuo queda aplastado por la presión de la voluntad general, que es, por su parte, ilimitada.

Realmente, Rousseau reduce el ámbito de la voluntad general a la legislación, entre otras cosas porque en los actos particulares de gobierno o de ejecución, no tendría aplicación, ya que esa voluntad se hace general no sólo por el número, sino por el objeto —*ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit* (12)—. Y por eso, al plantearse la cuestión de las formas de gobierno, rechaza la que él mismo llama democracia o intervención del pueblo en las funciones ejecutivas, porque sería un absurdo e imposible *gouvernement sans gouvernement* (13). Pero lo cierto es que al hacer soberana a la voluntad general, sin nada que la obligue y la limite, con toda la "absolutividad" de la noción tradicional de soberanía, fijando ella misma su extensión, ¿quién podrá evitar su extralimitación?; ciertamente que nadie, y entonces la puerta está abierta a los excesos de ese gobierno democrático que el mismo Rous-

(12) *Ob. cit.*, lib. II, cap. 4.º.

(13) *Ob. cit.*, lib. III, cap. 4.º.

seau preveía como algo que “nada es más peligroso”.

Tenemos ya el camino recorrido por la democracia contra la libertad: primero, y siguiendo la doctrina rousseauiana, los abusos de las asambleas, que no han de verse sujetas ni siquiera por respeto a las minorías; segundo, en pugna con Rousseau, pero continuando su línea, las invasiones democráticas en la esfera del gobierno.

Para esta democracia la libertad ha quedado convertida en el derecho a ejercer la coacción sobre los otros, a la intervención en las funciones de dominio político sobre los otros. Entre optar por ser libres o iguales los hombres, se ha escogido lo segundo, aunque haciéndolos sólo iguales en la sujeción. Pero no vamos a hacer nosotros la crítica de esta situación. Claras mentes liberales del XIX nos advertirán sus peligros.

De 1835 a 1840 publica Tocqueville su obra sobre la *Democracia en América*, en donde, juzgando incontenible el proceso igualitario, trata de limitar sus efectos nocivos y salvar, por medio de la libertad, los bienes morales del individuo, amenazados de destrucción. A medida que la igualdad se expande, las ideas y los sentimientos de los pueblos democráticos en materia de gobierno se van inclinando cada vez más a una concentración del poder y a una uniformidad de las normas. Todos deben obedecer de igual modo a un poder igual y a una norma igual. El individuo se empequeñece cada vez más en medio de la gran masa de la que tan sólo es un número, y como, en cuanto tal, es equivalente y sustituible por otro cualquiera, se le ve menor porque no hay modo de diferenciarle. La sociedad, en cambio, aparece de una pieza, compacta,

sólida, y pesa cada vez más. Su poder puede hacerlo todo, porque lo que tiene delante, el simple hombre, es tan insignificante que no hay que pararse en él. "La unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social, la uniformidad de sus reglas" (14) son las propias ilusiones democráticas. Como los hombres sueltos, las familias, las clases y grupos, los pueblos desaparecen como tragados por ese conglomerado monótono e igual de la sociedad democrática.

En definitiva, éste era el sueño rousseauiano: el hombre lo más aislado posible y entregado al poder del Estado. Entonces la rebeldía del que no quería servir, del que no consentía que se gobernara por nadie sobre él le ha llevado a la más trágica dimisión de sí mismo. Rousseau esperaba que este hombre desprendido de todo otro lazo se entregaría de lleno a los sentimientos de solidaridad. Y no es así. Ya el propio Tocqueville observaba que la democracia igualitaria, al destruir el contenido moral del individuo, por imponerle una existencia trivial en cuanto uniforme, desarrollaba en éste un terrible egoísmo individualista, porque al no tenerse más que a sí mismo, no pensaba más que en su pura conveniencia (15). Hoy sabemos muy bien en España hasta qué extremo una revolución democrática pura demuestra ser eso cierto, por el desconocimiento sistemático de todos los afectos familiares.

Tocqueville no tiene todavía una experiencia demasiado sangrienta de la tiranía democrática. Familiares suyos cayeron bajo el Terror, pero las dimensiones de éste son bien reducidas ante las grandes conmociones exterminadoras que más tarde se han con-

(14) *Ob. cit.*, vol. III, pág. 448.

(15) *Ob. cit.*, vol. II, pág. 170.

templado. Su palabra es cálida, sin embargo, en la repulsa, aunque no piensa más que en una tiranía democrática dulce y asfixiadora. No recordó que Rousseau, que será luego bien seguido en esto, había colocado al final de su construcción la pieza terrible de la religión civil y que ese exasperado fanatismo popular organizaría hecatombes de dimensiones inconcebibles entonces, cualquiera que fuere el contenido ideológico de esa democracia.

De todos modos, ¿qué hacía, según nuestro autor, del hombre libre la democracia? Le deja regir la cosa pública —ya veremos en qué escasa y relativa medida—, pero, en cambio, no le permite gobernarse a sí mismo. “Se conserva la intervención individual en los más importantes asuntos; pero no se la suprime menos en los pequeños y particulares. Se olvida que es en los detalles generalmente en lo que es peligroso reducir a servidumbre a los hombres. Por mi parte llegaría a creer menos necesaria la libertad en las grandes cosas que en las menores, si creyera que se puede estar asegurado de una sin poseer la otra. La sujeción en los pequeños asuntos se manifiesta todos los días, y se hace sentir indistintamente a todos los ciudadanos. No los desespera, pero los contraría sin cesar y los lleva a renunciar al uso de la voluntad. Extingue poco a poco su espíritu y enerva su alma, mientras que la obediencia que no se debe más que en un escaso número de circunstancias muy graves, pero muy raras, no muestra la sujeción más que de tarde en tarde y no la hace pesar más que sobre algunos hombres. En vano encargaráis a los mismos ciudadanos que habéis hecho tan dependientes del poder central, elegir de vez en cuando los representantes de ese poder, puesto

que este uso tan importante, pero tan breve y raro, de su libre arbitrio no impedirá que pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir, de obrar por ellos mismos y que no caigan gradualmente por debajo del nivel de la humanidad" (16).

Durante la primera mitad del siglo XIX la tiranía de las masas se realiza por medio de las Asambleas representativas. Durante toda la pasada centuria el recuerdo de la Convención estremece a los escritores liberales más netos. Las Asambleas representativas son necesarias porque es la única manera de asegurar una presencia organizada de la opinión. En todos los regímenes que tienen cierto propósito de duración se hacen imprescindibles y de hecho no han faltado en ninguno, aunque su forma de reclutamiento y facultades sean muy variables. Pero en interés mismo de la libertad, piensan típicos escritores del liberalismo, hay que prevenir sus extravíos. Cuando no se ponen límites precisos a la autoridad representativa popular, observa Benjamín Constant, no son los representantes defensores de la libertad, sino candidatos a la tiranía, y de ésta la más horrorosa es la de más crecido número de tiranos. "En una Constitución en la que la representación nacional tiene su parte, la nación no es libre más que si se pone un freno a los diputados." Una Asamblea sin cortapisas es de todas las fuerzas la más ciega en sus movimientos. Se entrega al exceso y halaga a la peor parte del pueblo; es peor que la multitud porque une a ser tan apasionada como ésta una frialdad imperturbable en la prosecución de sus desatinos. Es necesario que existan

(16) *Ob. cit.*, vol. III, págs. 535 y 536.

para unión del pueblo con sus jefes, pero han de estar muy sujetas (17).

La democracia encuentra en las Asambleas su propio lugar de aplicación. Es cierto que no ha faltado nunca, así en el mismo Rousseau, la idea del "déspota" como brazo democrático, pero generalmente la representación ha asumido la forma de un órgano colegiado. Este grupo de representantes, no mandatarios, en cuanto tal, se ha atribuido una condición jurídica equiparada en facultades a los representados y ha hecho suya, por consiguiente, la soberanía, con todas las características de poder absoluto e incontrastable peculiares de aquélla (18). Su poder, por tanto, puede invadirlo todo y no soporta limitación. "La gran superstición de la política en otro tiempo era el derecho divino de los reyes. La gran superstición de la política de hoy es el derecho divino de los Parlamentos... Se puede encontrar absurda la primera de esas creencias; pero es forzoso admitir que es más lógica que la segunda." Y pensando de esta manera, en su obra motivada por el ejemplo de unos excesos parlamentarios, que, aunque democráticos en la forma, Spencer calificaba de un nuevo y peligroso torismo, entendía ese clásico liberal inglés que "el verdadero liberalismo en los tiempos pasados luchaba contra el monarca que pretendía ejercer una autoridad ilimitada, mientras que el verdadero liberalismo, en nuestros días, luchará

(17) *Cours de Politique constitutionnelle*, Schapen, Bruselas, 1837, pág. 7.

(18) En la sesión de 10 de agosto de 1791, el diputado Roederer decía ante la Asamblea francesa: "Los diputados del Cuerpo legislativo son no solamente representantes del pueblo, sino representantes de los poderes del pueblo, para ejercer un poder representativo, en consecuencia, *igual al del pueblo.*"

contra el parlamento que quiera apoderarse de semejante autoridad" (19).

En un momento dado se pensó en que el procedimiento de contener a las Asambleas en el respeto a lo que no es la mayoría que en ellas se impone, era incorporarles forzosamente una minoría que en su seno se hiciera oír y con sus argumentos fuera capaz de deshacer el bloque mayoritario e imponerle por esta vía una contención. La representación de las minorías es, mucho más que una idea democrática que lleva a buscar la representación de cuantas opiniones se dan en el pueblo, una idea liberal que busca limitar la mayoría sirviéndose del temor de ella misma a verse desorganizada en caso de salirse de lo razonable. En esta forma la vemos manifestarse en uno de sus primeros defensores, Stuart Mill.

Este principio de la representación minoritaria es de tal importancia para S. Mill, que basta para calificar una democracia de auténtica. Porque hay dos posibles democracias, verdadera y falsa, según que se trate del gobierno del pueblo por todo el pueblo o por una simple mayoría. La diferencia está en que haya o no representación minoritaria, conseguida por medio de la representación proporcional, cuyo mejor sistema es el conocido de Hare (20). De lo contrario, advierte S. Mill, puede darse un caso tan escandaloso como el

(19) *Ob. cit.*, págs. 22 y 116. Hay que reconocer, sin embargo, que esta clara orientación de Spencer sobre de qué lado podía venir el ataque a la libertad, ha faltado de ordinario en muchos de los que se han llamado "liberales" o en general se han juzgado defensores de la libertad, los cuales han seguido actuando como si lo que estuviera inmediatamente detrás de nosotros fuera el feudalismo medieval, contra el que hubiera que precaverse.

(20) *Ob. cit.*, cap. VII.

siguiente: sale elegida una mayoría por escasa diferencia de votos; planteado en la Asamblea el problema de un acuerdo importante y divididas las opiniones, la mayoría se escinde y sólo votan la aprobación algunos más de la mitad de los representantes. Sumados los electores de la parte de la mayoría que disintió, más los que por votar a las minorías que no salieron carecen de representación, son muchos más que la mitad del cuerpo electoral. Tenemos entonces que la medida aprobada por la Cámara está en pugna con la mayoría del cuerpo electoral. Stuart Mill no pudo contemplar que ese escandaloso resultado se da en los Parlamentos diariamente, ya que al fraccionarse la representación entre varios grupos o partidos, ninguno de los cuales tiene la mayoría absoluta, el resultado de las votaciones es siempre un compromiso en el que se lleva la mayor parte el grupo más audaz, aunque su apoyo en el cuerpo electoral sea escasísimo.

Stuart Mill, por el ambiente y época en que escribe, tiene ante sí mayorías abiertas y movedizas, cuyos miembros son capaces de raciocinio y susceptibles de ser convencidos por una opinión ajena. Esto nada tiene que ver con la situación de las modernas Cámaras, con sus cerrados cuadros de partidos, en los que sus componentes, como es conocido, exhiben complacidos haber votado contra su conciencia personal para hacer gala de su disciplina. No cabe duda de que el Parlamento fué una bella creación del espíritu libre y racional de discusión, pero en los años anteriores a la guerra no solía ser —y con ello nos referimos sólo al Continente— más que un mero sistema de recuento, cuyos escrutinios se conocen de antemano, cualquiera que sea la perfección convincente de los

argumentos esgrimidos por la minoría en el salón de sesiones (21). ¿Para qué sirve entonces que estén representadas esas minorías? Sólo para que se personifique en sus miembros la hostilidad de la mayoría y soporten, como tristemente nos es conocido, hasta el crimen. La "función de antagonismo" que, según S. Mill, compete a la minoría no tiene sentido hoy, porque las cerradas mayorías clasistas no están dispuestas a soportar un rival, cosa que ya el pensador inglés intuyó, comprendiendo que en tal caso la oposición puede quedar tal vez más oprimida en la democracia que en cualquier otro sistema, en que no tiene aquélla una organización jurídica, pero es, en cambio, una realidad social mucho más importante en relación a la mayor debilidad del poder a que se opone (22).

Con todo, ya en su tiempo, Stuart Mill, y ello demuestra que no todos los pensadores liberales estaban incurridos en un optimismo utópico y ligero, señaló los peligros de un gobierno representativo de masas y en especial su tendencia a no contar más que con los intereses de clase, porque, aunque se les advierta a aquéllas que éste no es su verdadero interés político, pocos hombres hay que puedan elevarse a un desinterés de clase, y esperar que hagan esto los más es vano. "No hay que contar con este prodigio ni entre espíritus mucho más cultivados que los de la mayoría" (23). Gobierno representativo, sí; pero el mismo autor señala los casos en que es inaplicable. Y esos supuestos de inaplica-

(21) Al sustraerse de los Parlamentos, de esta manera, toda posibilidad de discusión capaz de influir decisivamente en las resoluciones, como se vió en el de la segunda República española, vinieron a ser éstos un órgano de aclamación, al estilo de las Cámaras en régimen totalitario.

(22) *Ob. cit.*, pág. 191 y sigs.

(23) *Ob. cit.*, pág. 165 y sigs.

ción no son los que hoy podemos observar, sino de mucho menos grave condición. Las masas, en cuanto consiguen la mayoría representativa, ajenas como son a las nobles formas de respeto que hacen posible la convivencia, tratan sólo de mantenerse como sea en el poder y rara vez dejan de sentirse tentadas por el fácil expediente de exterminar a los que están fuera de sus cuadros.

Enlazar la representación de masas, la llamada libertad democrática, con el principio liberal de discusión racional, se ha hecho imposible con el moderno régimen de partidos. Esto quiere decir que la práctica continental de los partidos ha destrozado las esperanzas liberales, y para comprenderlo basta ver que en toda Europa no ha podido organizarse el liberalismo como un partido duradero. La situación se ha agravado todavía más cuando el total agrupamiento de los representantes en partidos ha trascendido al cuerpo de ciudadanos. En la democracia de masas se ha llegado a una gravísima consecuencia antidemocrática: la más absoluta pasividad del ciudadano, cuya participación en las funciones públicas ha quedado reducida a la posesión de un carnet y a seguir, desprovisto de toda iniciativa, la disciplina que el mismo le impone.

Desde entonces, el papel de las minorías en las Cámaras es todavía más inútil. Antes, aunque no fuera capaz su voz de resquebrajar el bloque mayoritario, podía esperarse la resonancia en la calle para el día de unas nuevas elecciones. La absorción del cuerpo electoral en la disciplina de los partidos ha hecho imposible esto. La opinión pública ha desaparecido, sustituida por la voz de los comités de partido. Cuando un liberal y parlamentario tan clásico como el inglés Sir

Erskine May decía que la opinión pública “representa la inteligencia nacional, más bien que la voluntad general” (24) estaba aún muy distante de la situación presente. Lejos de ser como un juicio nacional, colocado por encima del Gobierno, al que, llegado el caso, “lo protegerá también contra los desordenados y perniciosos movimientos populares” (25), la opinión hoy, cuando soporta el juego de los partidos, deja de ser algo que se mueve por razón y no se arrastra sino por pasiones sistemáticamente excitadas. Prueba de ello es ver cómo en las contiendas electorales tiene mucha más importancia que el discurso racionante el grito llamativo e impresionante del cartel mural o de cualquier otro procedimiento mecánico, no de convencimiento, sino de captación de la opinión (26).

Y esa opinión, proselitizada con resortes irracionales, en los que entran intereses económicos, resentimientos sociales, ambiciones personales, ilusiones justicieras, más que justas, y a veces un vago e inconsistente humanitarismo, se enciende con ese fuego fanático que prende fácilmente en la esfera de las convicciones no racionales. La torva mística del absolutismo revolucionario contra la libertad ha sido ya señalada, desde la segunda mitad del XIX, por Jules Simon: la subordinación de todos los derechos a la igualdad aparece como una nueva fe, necesariamente intolerante,

(24) *Constitutional History of England*, II, pág. 420, obra de 1863.

(25) *Democrazia in Europa*, pág. 29.

(26) La crítica del cuerpo electoral como órgano de la opinión pública y del sufragio como procedimiento de participación en el gobierno, ha sido hecha con una crudeza extraordinaria, basándose en un análisis sociológico-político de la realidad, por el laborista Laski en *La Democracia en crisis*, trad. española de ed. *Revista de Derecho privado*, Madrid.

porque atacarla es atacar a la igualdad misma, y, con ella, a la justicia, al derecho, a la humanidad, contra lo cual tiene que ser fuerte la sociedad igualitaria. La masa se coloca como en estado de legítima defensa ante cualquier discrepancia y “de ahí la dictadura revolucionaria y su forma histórica, el Terror” (27). Esta fanática utopía de la igualdad acaba siempre organizando tribunales populares, libres de toda garantía procesal y que igualan a todos, menos a los jueces, en el más inhumano desamparo. Por eso Laboulaye, que escribía después de la primera revolución social moderna, en 1848, decía que en las manos de todos los soñadores hay sangre.

Y la grave y fundamental falta de toda esta línea democrática está en su raíz voluntarista, pese al carácter racional que ha querido ver en ella Kelsen, con su formidable miopía política (28). Aquello que quiere la voluntad democrática es bueno, y no hay una instancia moral objetiva que la contenga. *La volonté du souverain est le souverain lui même*, había dicho del gobierno democrático Montesquieu (29). Y ese voluntarismo aparece en Rousseau que atribuye al pueblo el carácter de soberano por su voluntad, según la construcción monárquica de Bodino: un poder absoluto, sin límites, dirigido por la voluntad general, es la soberanía del pueblo. Y pensando en la aplicación francesa de este principio, Laboulaye sostiene que “la libertad ha muerto por el principio mismo de la soberanía popular”, ya que en la vida política francesa a

(27) *La liberté politique*, Hachette, París, 1881, pág. 335.

(28) Ver su *Forma de Estado y Filosofía*, trad. española, publicada en el volumen anteriormente citado, págs. 133 y sigs.

(29) *De l'esprit des lois*, lib. II, cap. 2.º

mediados del XIX —¡y qué no diría de lo que se ha visto en otras partes después!— “la soberanía del pueblo es para nosotros la voluntad universal..., se extiende a todo, lo comprende todo. En este sentido la soberanía es absoluta, en consecuencia, despótica, y no puede engendrar más que la tiranía” (30).

Lo que le sobra a la soberanía democrática es autoritarismo, puesto que se cree con poder sobre todo y así la hemos visto obrar con frecuencia. La crítica de la democracia por su debilidad es anacrónica. No se trata de gritar con Stahl: “Autoridad, no mayoría.” Frente a esto hemos de decir: ni mayoría, ni autoridad, que por sí solas no fundamentan nada, sino razón. Porque sin imperio de la razón ni cabe el ejercicio del libre arbitrio en el hombre, ni el de la libertad política en la sociedad civil.

Cuando la razón ocupa su lugar para discernir, más allá de nuestra arbitrariedad, lo que es verdadero o falso, bueno o malo, honesto o inmoral y hasta conveniente o nocivo, entonces no hay que temer de una Asamblea popular que participe, como sucedió ya en muchas ocasiones, antes de 1789, en la legislación y hasta en el gobierno por medio de la crítica presupuestaria y aun de otros recursos parlamentarios, sin inmiscuirse en funciones gubernativas o de mando, ni dedicarse al deporte de tumbar ministros, y por ello puede tener su puesto la representación, porque en el nivel histórico de los pueblos actuales no se puede por quien gobierna desconectarse de la opinión razonable de los ciudadanos, y aun el sufragio, que no es más que un procedimiento técnico de selección de represen-

(30) *Histoire des Etats Unis*, vol. III, págs. VI y VIII.

tantes o de manifestación de la opinión, como otros muchos, puede ser conveniente en ciertas materias y entre límites precisos. Lo absurdo, en este punto, como denunciaba Spencer, es creer que el individuo se verá menos sujeto por haber concurrido, mediante su sufragio, con el de otros muchos, a formar el cuerpo que le somete (31). Partiendo de esta idea, los liberales de la segunda mitad del XIX independizan el problema de la libertad del de las formas de gobierno y así reconoce el mismo Spencer que el grado de libertad de que goza un ciudadano no puede medirse por la naturaleza del mecanismo gubernamental bajo el que vive, sea éste gobierno representativo o de otra forma cualquiera (32).

Frente a los extravíos populares, Tocqueville y Erskine May, que, como historiadores ambos de la democracia, tropezaron con ellos, pensaron que el remedio estaba en el incremento de la libertad. En principio, hay una parte de franco ilusionismo en esto, aunque es justo disculparles por haber contemplado una situación social muy diferente a la de estos tiempos. En su época hay una clase ilustrada, la burguesía, que tiene en sus manos incuestionablemente la dirección de la sociedad. Confianza en la burguesía y en la libertad se unen en Erskine May: "si la creciente riqueza y la más desarrollada inteligencia de la sociedad son contrarias al gobierno absoluto e irresponsable, ¿no son igualmente opuestas al excesivo desarrollo de la democracia? Los miembros ricos e ilustrados de la sociedad, si tienen fuerza para resistir al dominio de un monarca y de los aristócratas, no son menos capaces

(31) *Ob. cit.*, pág. 21.

(32) *Ob. cit.*, pág. 23.

de oponerse a la preponderancia política de las otras clases. La primera tendencia del progreso nacional es abatir las formas de gobierno en manos de pocos y favorecer la libertad; pero su fin ulterior es hacer a ésta indisoluble con el Estado y convertirla en la más firme barrera contra la democracia" (33). Pero ¿de qué libertad se trata aquí? Aunque se mantiene un mínimo de participación popular en las funciones públicas —que ya hemos visto que no repele a un recto entendimiento del gobierno, y añadamos que está en la evolución natural del Movimiento español, declarada desde el principio y comenzada a aplicar—, esa participación tiene un carácter medial. El acento de la idea de la libertad se coloca en otra parte: en la posición del individuo frente al Estado. Y ésta sí que sería barrera, aunque no única ni suficiente, contra el extravío democrático; pero siempre que hubiera modo de hacer inatacable esa posición.

Nos encontramos con un evidente cambio de concepto y a este cambio es a lo que llamaron algunos liberales del XIX (Constant, Laboulaye, entre otros) el paso de la libertad antigua a la libertad moderna. Para Constant (34), la libertad entre los modernos es el respeto a la autonomía individual, la no intrusión del poder en el rico contenido de la persona. También es algo más, algo que supone, como antes ya dijimos, un grado de democracia, en la medida en que ésta es posible y es un factor para vigilar la órbita de la libertad. ¿Cómo define Constant esa dosis democrática que por nuestra parte ya hemos señalado antes?: "El derecho

(33) *Ob. cit.*, pág. 29.

(34) "De la liberté chez les anciens comparée a celle des modernes", en *Oeuvres*, II, pág. 541.

de cada uno a influir sobre la administración del Gobierno, bien por el nombramiento de todos o algunos funcionarios, bien por representaciones, peticiones, reclamaciones que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración." Observemos la amplitud de este concepto: primero en cuanto al procedimiento de la participación; segundo en cuanto a la intensidad. Constant, desengañado de las revoluciones, nos hace pensar que un buen contencioso-administrativo, por ejemplo, es más útil para la libertad que otras instituciones, como el cacareado sufragio universal, igual, directo y secreto. Y piénsese, con este motivo, en el restablecimiento en España de la jurisdicción contenciosa, que se ha mantenido atribuída a un tribunal judicial y no a un órgano administrativo, como es el Consejo de Estado, dicho sea en este caso con todos los respetos a su tradición jurídica, de la Francia republicana .

Para los antiguos, en cambio, compara Constant, ser libres era gobernar por sí mismos, intervenir por sí mismos en los más graves y complicados asuntos; pero al mismo tiempo "admitían como compatible con esta libertad colectiva la sumisión completa del individuo a la autoridad del conjunto". La masa de los individuos interviene, sí, en lo público y tiende a convertir en cuestión pública la vida entera. Pensemos nosotros que la desoladora y herética publicación de la vida individual entera fué el sueño de Rousseau y advirtamos que Constant observa una tendencia análoga en las sectas reformadas —sobre todo en las de tono calvinista—, dato interesante para el problema del origen religioso de la libertad, con que empezamos estas páginas.

De esta manera, entre los antiguos, el individuo, soberano en los asuntos públicos, es esclavo en sus relaciones privadas. Entre los modernos no se puede en modo alguno alcanzar la libertad por esa vía. Hasta en los Estados más democráticos no es el ciudadano señor más que en apariencia: su soberanía tiene obstáculos insuperables, con frecuencia es suspendida, y si en épocas fijas, aunque raras, y aun en ellas rodeado de barreras, ejerce la soberanía, no es más que para abdicarla.

El mismo problema de la libertad antigua y moderna se plantea Laboulaye (35) y, coincidente con su antecesor, interpreta con verdadera adversión la historia constitucional de su propio país (36) —tan amada, en cambio, por “liberales” sin penetración alguna—, en la que no se ha conseguido, a pesar de tanta sangre y tantos trastornos, la libertad, porque separándose de los puros principios de 1789, desde la Asamblea legislativa y la Convención, y siguiendo la línea de Rousseau y Mably (37) se ha caído en el errado camino de

(35) “La liberté antique et la liberté moderne”, en el vol. *L'Etat et ses limites*, pág. 103 y sigs.

(36) La tesis de la oposición de la historia política francesa contra la libertad, frente a la historia inglesa, es corriente en el XIX. May plantea así la cuestión: “la historia de una en los tiempos modernos es la historia de la democracia, no de la libertad; la historia de la otra es la historia de la libertad, no de la democracia, es la historia de las franquicias y derechos populares”; *Ob. cit.*, pág. 526.

A fines del siglo XIX la contraposición pasa a ser hecha entre la historia de los Estados Unidos y la de Francia. Mientras Tocqueville tiene todavía muchos reparos frente a la democracia norteamericana, en nombre del individuo, Laboulaye juzga el sistema constitucional de los Estados Unidos (en su citada *Histoire*) como verdadera escuela de la libertad. Es curioso que el mismo autor sólo juzga en Francia como Constituciones defensoras de la libertad las del año III y Cartas de 1814 y 1830, es decir, las de acusado tono conservador.

(37) La separación entre estas dos líneas se observa claramente en

la soberanía popular frente a la libertad. Para La-boulaye, y sus palabras vienen en apoyo de nuestra tesis cardinal, el quid está en restaurar el espíritu del cristianismo en la vida pública, porque "Cristo ha libertado nuestra alma y destruído para siempre el despotismo del Estado".

Aquí sí que se toca en la roca viva de la libertad, como afirmación de una zona de autonomía individual frente al poder público, cualquiera que sea su titular, y mucho más, como llevamos visto, si es un poder democrático. Pero para ver la parte de acierto y de exageración es interesante acudir a la fuente en que originariamente surge este problema, ya que nuestro intento principal en estas páginas es aducir el testimonio de los notorios y clásicos escritores de la libertad política.

En 1792 Guillermo de Humboldt redacta el manuscrito del *Ensayo sobre los límites de la acción del Estado*, aunque no se publica hasta 1851. Vale la pena resumir el contenido de esta importante obra tan citada y poco leída (38). Parte Humboldt de que en toda organización social hay que atender a dos cosas:

la oposición de los dos teorizantes democráticos que quedan citados a la historia constitucional inglesa. De Rousseau es sobradamente conocido el lugar del *Contrato social* (lib. III, cap. XV), en que critica el sistema representativo inglés. En cuanto a Mably, escribe una obra que figura ser un diálogo entre un inglés y un sueco, en el que éste combate los móviles y la organización del gobierno en Inglaterra y acaba reduciendo al silencio a su contradictor. Por lo demás, las ideas expuestas, muy pretenciosamente por Mably, son de un deleznable utopismo. (Ver su *De la législation ou Principes des lois*, Amsterdam, 1776.) La repulsa de los sistemas de gobierno inglés y norteamericano, como representativos de la libertad, subsiste en el sector de la democracia igualitaria, entre otros: en el propio Laski; ver su *Ob. cit.*

(38) "Saggio sui limiti dell'azione dello Stato", versión italiana en *Biblioteca di Scienze politiche*, vol. VII, pág. 638 y sigs.

es necesario, ante todo, definir las dos partes de la nación, gobernantes y gobernados, y el puesto que cada una tiene asignada en la organización del gobierno; hay que determinar después los objetos sobre los cuales el Estado constituido podrá o no ejercer su acción. Este último punto, que se refiere en especial a la vida privada de los ciudadanos, que nos da la medida de su libertad y de la independencia de sus actos, es el fin verdadero y principal; el otro no es más que un medio necesario para conseguirlo. El Estado es sólo para los individuos. Y cabe entonces pensar si su objeto es sólo la seguridad o también el bien general, material y moral de la nación. La preocupación por la libertad privada conduce a la primera de estas afirmaciones, mientras que la idea de que del Estado cabe esperar algo más, unida a una restricción de la libertad, lleva a la segunda.

Pero para resolver este dilema hay que fundarse sobre lo que el hombre sea como individuo y sobre sus más altos destinos. *El verdadero fin del hombre, el que le asigna la razón eterna e inmutable, es el desarrollo más elevado y mejor proporcionado de sus fuerzas en su propia y especial individualidad.* Las condiciones necesarias para ello son la libertad de acción y la variedad de condiciones. Por tanto, "la verdadera razón no puede desear para el hombre un estado diverso de aquel en el cual no solamente goce de la más completa libertad de desarrollarse a sí mismo y en torno suyo su propia personalidad, sino en el cual la naturaleza no reciba de las manos del hombre ninguna otra forma que aquella que le da libremente cada individuo, según sus propias necesidades e inclinaciones, en los límites de su fuerza y su derecho".

El Estado, en consecuencia, no debe ocuparse del bien positivo y concretamente del bienestar material de los individuos. Su intervención en esto es perjudicial: produce la uniformidad y el estancamiento; disminuye, por tanto, la fuerza de la nación; impide el desarrollo de la individualidad y de la originalidad personal del hombre; entorpece la misma administración del Estado. Frente a esto, acción espontánea y común de los ciudadanos, la cual es siempre muy superior a la del Estado, respecto a los fines que le son propios. Que éstos actúen por medio de convenciones y no el Estado por medio de leyes. Es vergonzoso e innecesario que el Estado imponga actos positivos, salvo algunos en excepciones que son de necesidad. El Estado sólo debe atender a conseguir un bien negativo: la seguridad. Ha de evitar que alguien quebrante los derechos de otro. Y esto es algo que el hombre aislado no puede conseguir.

Afirmase, pues, este principio incluso en forma positiva: la conservación de la seguridad, bien contra los enemigos externos, bien contra las turbaciones interiores, es el fin que ha de procurar el Estado y la materia en la que ha de ejercitar su propia acción. Pero, ¿qué entender por tal?: el aseguramiento de la libertad legítima, sólo en cuanto que legítima. El Estado debe impedir los actos que directa o indirectamente vayan contra los derechos de otro, intervenir en el juicio de derechos litigiosos, restablecer el derecho lesionado y castigar al violador. En estos casos cabe invocar un poder distinto del de un individuo. Y esto por un principio de necesidad, no por una engañosa apariencia de utilidad. El Estado ha de mantener la seguridad por medios diversos con los que se pueda

oponer a los actos que la perturban: haciéndolos lo menos perjudiciales posible, ordenando un justo resarcimiento de daños, evitándolos en lo futuro con el castigo, y de aquí tenemos tres clases de leyes: las de policía o administrativas, las civiles y las penales.

Lo que de disparatada exageración antiestatal había en la posición de Humboldt fué atenuado, sin duda, en otros pensadores como Stuart Mill al plantearse también el problema de la libertad como deslinde de competencias, aunque no ya entre individuo y Estado, sino entre individuo y sociedad (39). Del propio Laboulaye, en una obra sobre el mismo tema, son estas palabras: "representante de la nacionalidad y de la justicia, el Estado es lo que de más grande, y santo hay entre las instituciones humanas, es la forma visible de la patria" (40). Y aun el mismo Spencer, a pesar de su individualismo de tono darwiniano, dió al Estado una sustantividad, incluso una realidad

(39) *La Libertad*, ed. cit. Es interesante recoger el siguiente fragmento de las primeras páginas: "La idea de que los pueblos no tienen necesidad de limitar su poder sobre sí mismos, podía parecer un axioma cuando el gobierno popular era una cosa acerca de la cual no se hacía más que soñar... [al hacerse realidad] se vió entonces que frases como "el poder sobre sí mismo" y el "poder de los pueblos sobre sí mismos" no expresaban la verdadera situación de las cosas; el pueblo que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el cual es ejercido; y el "gobierno sobre sí mismo", de que se habla, no es el gobierno de cada uno por sí, sino el gobierno de cada uno sobre todos los demás. Además, la voluntad del pueblo significa, prácticamente, la voluntad de la porción más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacerse aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, puede desear oprimir a una parte de sí mismo, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier otro abuso de poder." Porque, además, esta presión puede realizarse más allá de las normas jurídicas, por imposición de la opinión social. (Ver págs. 102 a 104.)

(40) *L'Etat et ses limites*, Charpentier, París, 1863. La cita en la página 96.

biológica superior. Pero en dos cosas fundamentales falló el liberalismo, debido a su posición en el problema que nos ocupa: primero, en fortalecer los resortes de seguridad del Estado ante un tipo de ataques a su fortaleza que en el siglo pasado no era posible concebir todavía en su tremenda gravedad presente, y segundo, en proteger contra la voracidad de otros individuos, y no menos contra la opresión de las masas, a ese individuo que se colocaba frente a él. Y es que no podía ser un principio animador conveniente de la vida política ese sentimiento radical de desconfianza en que se inspiraba la política liberal (41).

Pero dos cosas había de cierto en su posición y la raíz de ello está en la superioridad cristiana de determinados fines espirituales del hombre sobre los de la sociedad: primera, que hay una zona de autonomía individual frente al poder público, porque no todo, ni aun lo mejor del individuo, está ordenado a la comunidad política, y segunda, que hay una esfera en que se da la imposibilidad técnica de penetración del poder, como en nuestros días se ha podido comprobar muy bien al observar, cuando los Estados han tenido necesidad, por causa de la guerra, de extender su acción, que una serie de medidas han sido de una eficacia escasísima, porque el poder no tiene medios, más que de muy reducidas posibilidades, de hacerse obedecer en la zona del individuo a que atañen. Y cuando la intervención en esos límites se intenta no trae consigo más que perturbación en la paz de los ánimos y en la tranquilidad civil.

En la historia constitucional europea la delimita-

(41) Sobre la actitud radical de desconfianza en el hombre moderno, ver Ortega y Gasset, *Kant, Reflexiones de centenario*. Madrid, 1929.

ción de esferas entre individuo y Estado dió lugar, como es sabido, a unos documentos que se hallan en la casi totalidad de las Constituciones, las Declaraciones de Derechos, y en el contenido tradicional de las mismas se incorporó, desde la guerra del 14, un segundo grupo de derechos que venían a ser la exigencia de una protección estatal con que se corregía el aspecto negativo, típicamente liberal o de pura no intervención del poder, que el problema tenía en sus comienzos. La segunda parte de las Constituciones, llamada "orgánica" en la doctrina española, venía a establecer el juego institucional que por medio de una técnica jurídica asegurase el mantenimiento de aquellos límites.

La edad constitucional, que se ha apoyado en los fundamentos racionales de la que Hauriou ha llamado la *edad de la ley escrita y de la discusión*, tiene un evidente sentido y supone una conquista de la que difícilmente se podrá prescindir. Pero tengamos presentes unas palabras de Hauriou: "no olvidemos que el régimen constitucional no es la organización de una mecánica política perfecta, es ante todo la reorganización de un orden político moral, base de la sociedad" (42). Y esto es, justamente, lo que se ha olvidado. En la edad de las Constituciones clásicas se ha incurrido en algo que es un error racionalista y se ha creído que una Constitución es el plano de un mecanismo social que funciona con exactitud en la forma prevista por el soberano ingeniero llamado poder constituyente. Los hombres, desde el mismo día en que aquélla se publica, y tanto gobernantes como gobernados, se con-

(42) *Derecho público y constitucional*, Madrid, Reus, 1927, pág. 48.

ducen según se halla dibujado en los planos constitucionales, con un perfecto ajuste.

La crítica tradicionalista (De Maistre) y organista (escuela histórica alemana), del concepto de Constitución, después de la experiencia que del constitucionalismo tienen los pueblos europeos, no puede dejarse a un lado (43). Porque no cabe duda de que para que una Constitución viva es necesario que esté enraizada en las costumbres y creencias del pueblo que va a regir. Es una exageración lo que dice De Maistre de que una Constitución muere desde el momento en que se la escribe; pero no deja de ser cosa comprobada que cuando se empieza por escribir una Constitución no se la verá vivir. Sin embargo, la práctica continental ha consistido en promulgar un texto constitucional recién establecido u organizado un régimen, y como desde entonces era imposible desterrar las formas anteriores, ni los trastornos y exigencias perentorias, aunque tal vez provisionales, de la nueva situación lo permitían, la Constitución quedaba frecuentemente aparte y estaba ya hecho costumbre el no respetarla cuando podía empezar a ser una realidad. Enseñanza inestimable en esto la de Inglaterra, que después de siglos de continuidad política no ha querido encerrar su vida constitucional en una fórmula y se rige sólo por leyes que van quedando firmes o son modificadas a través del tiempo. Y Francia misma, después de un siglo XIX de proceloso constitucionalismo, optó por el sistema de unas leyes sueltas, cuya reforma apenas si está sujeta a condiciones de rigidez. Una Constitución es ante todo un orden moral,

(43) Véase, sobre la decisiva aportación del elemento conservador a la libertad, la parte primera de la *Ob. cit.* de Ruggiero.

como ha dicho Hauriou, que supone un espíritu de colaboración leal y entusiasta del ciudadano con el Estado y la sociedad, y de respeto a la persona por parte del poder. ¿Y puede esto decretarse, especialmente sobre los escindidos grupos y clases de los países en la actualidad?

Preguntémonos ahora por las "libertades" que determinaban la esfera de la autonomía individual, por el procedimiento liberal de asegurar el respeto a esas libertades, para terminar con la cuestión de si hay que aceptar y mantener una absoluta inhibición ante esa esfera de autonomía. Naturalmente, como hasta aquí, sólo breves líneas podremos dedicar a estos tres temas y procuraremos poner de manifiesto nada más que el núcleo de los mismos.

No es cosa de desmenuzar la lista de libertades, franquicias o derechos individuales que se agruparon, en un momento dado, como integrantes de la libertad personal y se declararon, como tales, en las Constituciones. En primer lugar, muchas de ellas están con la última en una relación mudable e histórica. Si pensamos en el cuadro que de ellas trazó, como integrantes de la libertad en general, Hobhouse (39), veremos que difícilmente serían suscritas por cuantos hoy se preocupan por asegurar al hombre una sustancial libertad. Entre las llamadas "libertades", las hay que no pueden ser atacadas sin ofender a Dios —como la elección de estado—; otras han calado tan hondo en la conciencia de los hombres que, aun sin reconocimiento le-

(44) Ver su obra, que constituye como un breve manual del político liberal, *Liberalismo*. Col. Labor, Barcelona, 1927.

gal, se mantienen en el juego institucional de los países civilizados —así ciertas garantías procesales—. Otras, en cambio, tienen un valor muy circunstancial.

Pero lo importante en esta materia es que la práctica del constitucionalismo tuvo que dar entrada, desde muy pronto, a una pieza interesantísima: la llamada "suspensión de garantías". Desde la primera Constitución que ha existido en el mundo, la norteamericana de 1787, tiene entrada esa situación excepcional para casos de rebelión o invasión (art. 1.º, Sección IX, 2) y poco después, en la Constitución consular francesa de 1799, toma ya el carácter que ha de conservar en el moderno constitucionalismo (45). Pero los supuestos de excepción que prevén las leyes sobre el estado de sitio en todos los países no tienen nada que ver con las amenazas que acechan a los Estados actuales. Como ha señalado Schmitt, esta suspensión provisional de unos derechos constitucionales se apoyaba en la necesidad de defender la Constitución como forma de organización total de la vida política de un pueblo. Con ella se conseguía aumentar transitoriamente las facultades del Gobierno y hasta de dar a su acción la rapidez e intensidad con que opera la autoridad militar (46); pero, como este mismo sistema represivo, el ataque que se trataba de repeler tenía también un carácter parcial y episódico. Cuando con

(45) Por primera vez aparece en España la suspensión de garantías en el artículo 308 de la Constitución de 1812, en relación únicamente con las formalidades para el arresto personal y no los demás derechos. Puede ser parcial o total, tanto respecto al territorio como al contenido y es decretada por las Cortes.

(46) Una forma típica en el parlamentarismo democrático es la del "état de siège" francés. Ver Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, vol. V, pág. 74 y sigs.

el incremento de las nuevas amenazas revolucionarias los ataques contra la vida del pueblo en Estado adquirieron una gravedad hasta entonces no conocida, junto a la clásica "suspensión de garantías" se dió entrada en una Constitución como la de Weimar, que fué objeto de admiración por los demócratas del mundo entero, a la figura de la dictadura constitucional del Presidente del Reich, con la que éste podía no sólo dejar momentáneamente sin vigor ciertas prescripciones legal-constitucionales previstas, sino quebrantarlas por medio de *todas* las medidas que juzgara oportunas, diferenciándose del sistema anterior en que "el contenido de la autorización no está circunscrito de antemano según el estado de las cosas, sino que depende del criterio del autorizado" (47).

No se trata ya de defender el Estado del complot aislado de unos conspiradores ni de facilitar la acción ante un caso de guerra o invasión que, por de pronto, ha vigorizado los lazos del sentimiento nacional en todos los ciudadanos sin excepción, o de evitar los casos individuales de pillaje en la turbación de una calamidad pública. La aparición del comunismo y otras formas de revolucionarismo social, ha destruído el lazo nacional de sus adeptos con el resto de los conciudadanos (sin que para esto tenga nada que ver el caso de Rusia, en donde, por hallarse en el poder durante largos años, la situación es muy distinta), y ha dado lugar en la mayor parte de los Estados europeos, como estamos viendo, a la presencia de un destacamento armado permanentemente enemigo del Estado. Además, la amenaza al orden estatal puede venir no

(47) Ver Schmitt, *Teoría de la Constitución*, pág. 128 y sigs.

por actos cuya represión corresponde a la policía, sino por otros nuevos de naturaleza muy distinta. Y efectivamente, la amenaza al Estado en la decena 1920-1930, tuvo un carácter económico con frecuencia, como se observa en los numerosos casos de "plenos poderes" concedidos en Francia al Gobierno (48) y en los motivos que ocasionaron casi siempre el ejercicio de la dictadura presidencial en la Alemania democrática.

Las nuevas características del estado de excepción y su carácter duradero ha hecho inservible la solución tan parcial y transitoria de la suspensión de garantías. La mayor parte de las Constituciones de la postguerra han estado suspendidas casi todo el tiempo en que nominalmente han estado en vigor. Y ello demuestra, con la rotunda claridad de una experiencia que no cabe soslayar, la necesidad de reformar el mecanismo del poder. No hay cosa peor que acostumbrar, por medio de suspensiones o desusos, tanto a la autoridad pública como a los particulares, a la inaplicación de una norma.

En relación con esto tengamos presente que tal vez lo más importante del sistema constitucional, desde el punto de vista de la libertad, estaba, más que en el contenido concreto de garantías o en la separación de poderes, en el absoluto imperio de la legalidad que de él se deriva. Volvamos otra vez al testimonio de Laboulaye que acepta incluso la ley más severa con tal que se cumpla por todos. "La ley es conocida, es igual

(48) Ver Gouet, *La question constitutionnelle des prétendus décrets-lois*, Paris, Dalloz, 1932, y las numerosas notas publicadas en la *Revue de Droit public* con motivo de los Decretos del que fué famoso Gobierno Poincaré.

para todos... la ley más dura valdrá siempre más que la más dulce arbitrariedad" (49). Añadamos que las arbitrariedades democráticas, izquierdistas o totalitarias, por que pasa Europa, no tienen nada de dulces o suaves, y nuestro apoyo con ello a la tesis de Labourlaye lo daremos sin la menor reserva. Para la conciencia católica española ésta es una verdad indudable. Nosotros los españoles hemos comprendido como palabras propias las de S. S. el Papa en el mensaje de la víspera de Navidad de 1942: la reintegración del ordenamiento jurídico, necesario para el mantenimiento de la paz en los pueblos, supone "normas jurídicas claras que no se puedan tergiversar con abusivas apelaciones a un supuesto sentimiento popular o con meras razones de utilidad". La seguridad jurídica, por medio del imperio de la legalidad objetiva, corresponde a la más pura tradición de los escritores jurídico-políticos españoles. Limitación del poder público por el reconocimiento de una esfera de autonomía individual y sistema objetivo de legalidad, son dos condiciones de la libertad que indiscutiblemente se ligan a la vida y al pensamiento españoles. Ahora bien, ¿qué procedimiento ideó el liberalismo para conservación de esos principios?: la separación de poderes.

Formulada, como es sabido, por Montesquieu esta doctrina, es conveniente recordar que no sólo su autor la completó con la exigencia de una colaboración y armonía entre ellos, como ha observado Hauriou (50), sino que concedió una supremacía política al Ejecutivo, cuyo titular ha de ser sagrado para la Asam-

(49) Ver *L'Etat et ses limites*, pág. 98.

(50) *Ob. cit.*, pág. 377 y sigs.

blea legislativa y ha de poder cortar la actividad de ésta para que no se convierta en tiránica. *Si la puissance exécutive n'a pas le droit d'arrêter les entreprises du corps législatif, celui-ci sera despotique; car, comme il pourra se donner tout le pouvoir qu'il peut imaginer, il anéantira toutes les autres puissances* (51). Este aniquilamiento y por el mismo motivo que Montesquieu lo previó, ha tenido lugar, y los remiendos con que se ha intentado desde 1920 en Europa fortalecer el Ejecutivo no han sido suficientes a los efectos perseguidos. Esta separación se había anulado por completo, si no en su forma jurídica, sí en su realidad social, en el parlamentarismo democrático continental de los últimos años. El Gabinete no era más que un grupo de jefes del partido mayoritario en el Parlamento. Todo estaba en las mismas manos, y los mínimos instrumentos de contención recíproca —el voto de desconfianza o el decreto de disolución— no tenían apenas valor y hubieran acabado por perderlo totalmente en la democracia extremada de los partidos sociales revolucionarios. He aquí, por tanto, una pieza que hay que reformar respecto a la manera en que había acabado por funcionar, y entre las palabras del propio Montesquieu se encierra una sugestión que puede ser fecunda todavía en los pueblos europeos, en los que para una vigorización del Gobierno (52),

(51) *L'Esprit de lois*, lib. XI, cap. VI. En un Estado libre el Legislativo tendrá facultad de examinar cómo se han ejecutado sus leyes, "mais quel que soit cet examen, le corps législatif ne doit point avoir le pouvoir de juger la personne et par conséquent la conduite de celui qui exécute. Sa personne doit être sacrée, parce qu'étant nécessaire à l'Etat pour que le corps législatif n'y devienne pas tyrannique, dès les moment qu'il serait accusé ou jugé, il n'y aurait plus de liberté".

(52) Sobre el proceso de fortalecimiento del Ejecutivo, respondien-

con carácter permanente e institucional, faltan muchos y decisivos supuestos del presidencialismo americano y en cambio no están secas las fuentes de la legitimidad para hacerlas fluir en su momento oportuno.

Pero dejando ya los problemas de organización de la libertad y volviendo al núcleo de ésta, hemos de hacer una advertencia final. El liberalismo, aun en pensadores de agudo pesimismo sobre la sociedad y las masas, unió al núcleo de su doctrina un optimismo infundado en el individuo. Se creyó, como en el caso del voluntarismo democrático, que cuanto emanaba de la libre voluntad individual era bueno simplemente por ser creación suya o porque esa voluntad del hombre era el único medio de alcanzar el bien. Pero frente a esto, hemos de afirmar hoy la existencia perenne de un orden de bienes y de fines objetivos, válidos por encima y aun contra la voluntad humana, que cuando se aparta de ellos yerra. De la misma manera que se ha demostrado vana la tesis de que cada individuo podía conocer y proseguir mejor que nadie sus intereses económicos y, por la suma de ellos, los de la sociedad entera, tampoco la voluntad individual es infalible para el logro de los intereses sociales y políticos más altos. Por encima de la expresión voluntarista del sufragio, están esos bienes y fines que hemos de procurar conseguir. La noción fundamental de la antropología cristiana es la base para resolver este problema: el hombre es capaz del bien, pero para alcanzarlo no le bastan sus solas fuerzas. Es necesario una labor educativa y una dirección de gobierno sobre él para dar efectividad

do a una necesidad sentida en los países europeos durante los años anteriores a la presente guerra, ver E. Gordon, *Les nouvelles Constitutions de l'Europe et le rôle du Chef de l'Etat*, París, Sirey, 1931.

a sus medios naturales de convivencia y de prosecución del bien en la sociedad política misma. Y de igual forma que aparece una "economía dirigida", hay que aceptar una "libertad dirigida" para el más exacto servicio del individuo, de la Patria y de Dios en ese quehacer común de la vida política de los pueblos.

JOSÉ ANTONIO MARAVALL.

