

## ¿Son los derechos del hombre el fin y medida de la sociedad política?

Carlos A. Casanova

Facultad de Derecho

Pontificia Universidad Católica de Chile

La Declaración [francesa] de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 se presenta como un canon con el que, a partir de “principios simples e indiscutibles”, se puede evaluar a todo gobierno y a todo régimen, en relación “con la finalidad de cualquier institución política”. Un análisis detallado de la misma, unido al testimonio del Abbé Barruel, revela que sus fuentes inmediatas fueron las obras de Voltaire, D’Argenson, Montesquieu, Rousseau y Helvecio. A la luz de éstas debe entenderse aquélla.

La reunión de todos estos materiales permite establecer una clara comprensión de esos principios. Hay en ellos un atractivo indudable que sedujo al propio Eric Voegelin: la aparente pretensión de incorporar al régimen en pie de igualdad hasta al último miembro de la sociedad política, de manera que en la autoridad ésta se represente a sí misma:

[...] cuando la articulación se expande a todo lo largo de la sociedad, el principio representativo se extiende también hasta que se alcanza el límite en el que la membresía de la sociedad se ha tornado políticamente articulada hasta el último individuo y, de manera correspondiente, la sociedad se hace representante de sí misma<sup>1</sup>.

Hoy quiero examinar este canon con el que se ha juzgado a las sociedades y los regímenes políticos. El primer paso será ese señalado arriba, mostrar la conexión entre la Declaración y algunas de las obras mencionadas. El segundo, dejar en evidencia que esos “derechos naturales, inalienables y sagrados” dependen de una concepción muy peculiar del hombre y de la sociedad política, y se conectan con acontecimientos políticos particulares. Tanto que los derechos aparecen no como universales, sino como profundamente parroquianos. El tercero, será contrastar ese canon con algunos de los principios centrales de la sabiduría política clásica. El cuarto, desvelar el fondo subversivo y, en consecuencia, perverso que encierra el canon ilustrado, conectarlo con los movimientos tiránicos antiguos, y sacar a la luz su originalidad anómica, de rebelión contra Dios.

### 1) La declaración de los derechos del hombre y la obra de John Locke, Charles de Montesquieu y Jean Jacques Rousseau

En la Declaración de 1789<sup>2</sup> se nota la huella de Montesquieu y Rousseau y –a través de ellos– de John Locke. También influyeron Voltaire, D’Argenson, Beccaria y Helvecio, sobre todo. Pero vamos

---

<sup>1</sup> “[...] when articulation expands throughout society, the representative will also expand until the limit is reached where the membership of the society has become politically articulate down to the last individual, and, correspondingly, the society becomes the representative of itself.” (*The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, p. 40, capítulo 1, 5)

<sup>2</sup> He usado el texto castellano publicado en la red por el Consejo Constitucional Francés, aquí: [https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_ddhc.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf) (fecha de consulta: 10 de septiembre de 2021).

a centrarnos en los tres primeros, que son las fuentes más importantes. Daremos algunos ejemplos que portan esa huella, los más centrales.

**El artículo 1** dice: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Esta fórmula podría entenderse parcialmente en armonía con la noción aristotélica de justicia distributiva, si se lee como afirmando que no pueden hacerse distinciones injustificadas. Pero no es el caso. La doctrina que subyace a las palabras debe extraerse de la obra tanto de John Locke como de Jean Jacques Rousseau.

John Locke interpretó las cualidades clásicas “libres e iguales” como existentes en todos los hombres, y de una manera muy particular. “Libre” significaría, en el estado de naturaleza, no estar sujeto a ningún poder (*Segundo tratado sobre el gobierno*, §§ 22, 54, 190<sup>3</sup>); y en el estado civil, estar sujeto sólo a las leyes que haya dado el legislador constituido por el consentimiento de los gobernados (§§ 22, 190). En la familia, Locke tiene que “confesar” que los niños pequeños no son iguales (§ 55), pero, dice, son gobernados para poder llegar al estado de igualdad. Y, por esto, tan pronto como pueden valerse por sí mismos, quedan desligados de toda obediencia a los padres, *a menos que quieran heredarlos* (§§ 72-73, 191).

Según Rousseau en *El contrato social*<sup>4</sup>, “el hombre nace libre, pero en todas partes se encuentra encadenado” (Libro I, capítulo 1); o “todo hombre nace libre y señor de sí mismo; nadie puede, bajo ningún pretexto, sujetar a otro hombre sin su consentimiento” (libro IV capítulo 2). En el Libro I, capítulo 2 aparece literalmente la frase: “todos nacen libres e iguales”. Pero en el libro II, capítulo 8 Rousseau da la definición clave para entender la “libertad”, tal como se entiende en la Declaración de 1789: “el mero impulso del apetito es esclavitud, mientras que la obediencia a la ley que nos prescribimos a nosotros mismos es libertad”. Por esto, de acuerdo con el capítulo 7 del mismo libro, el ciudadano que no obedece a la voluntad general, la voluntad del legislador, será forzado a ser libre, porque sólo el ciudadano que se entrega a su país está seguro frente a toda dependencia. Esta definición se explicita más en el libro IV, capítulo 2: es libre sólo el que obedece a su propia voluntad; y esto es posible porque se reconoce la soberanía popular, y el pueblo constituido en legislador forma la voluntad general, que es mi propia voluntad en cuanto ciudadano, voluntad de la que emanan las leyes<sup>5</sup>.

Estas dos influencias doctrinarias, no del todo compatibles entre sí, son las que llevan a negar que sean libres los hombres que viven en un régimen en que no se haya manifestado explícitamente el consentimiento de los gobernados en favor del gobierno, sea directamente (como exige Rousseau) o sea por medio de representantes (como le basta a Locke). También llevan a abandonar la importante distinción romana, de raíces aristotélicas, entre personas *sui iuris* y personas *alieni iuris*, y a suponer que todo contrato es justo, porque *volenti non fit iniuria*. Serán, así, la base para justificar tanto los abusivos contratos laborales que el Parlamento inglés tendrá que intervenir, como la legalización de la usura.

**El artículo 2** de la Declaración de 1789 lee: “La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad,

---

<sup>3</sup> John Locke, *The Two Treatises of Civil Government*, Hollis ed., Londres, 1689. Los ha puesto a disposición del público el *Liberty Fund*.

<sup>4</sup> J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, Dent and Sons, Nueva York, 1761. También lo ha puesto a disposición del público el *Liberty Fund*.

<sup>5</sup> Cfr., en sentido semejante, libro II, capítulo 6.

la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.” Debe entenderse en conexión con **el artículo 17**, que declara que la propiedad es un derecho inviolable y sagrado. Aquí se está suscribiendo la visión lockeana del estado civil, que niega que la sociedad política sea una empresa cooperativa para alcanzar las cosas necesarias para vivir y para alcanzar la vida buena. Este aspecto de la declaración será puesto en crisis por el marxismo, que reconoce que el hombre es un “animal social” y que el trabajo no es individual, sino colectivo o cooperativo. **El artículo 3** consagra la soberanía popular, aunque no habla del pueblo, sino de la nación, que es un vocabulario más rousseauiano (Libro I, capítulo 4) que lockeano.

**Los artículos 4 y 5** son corolarios de la aceptación de la visión lockeana, complementados quizá con observaciones de Montesquieu y Beccaria en torno al principio de legalidad penal y a las razones y la proporcionalidad de las penas.

**El artículo 6** lee: “La Ley es la expresión de la voluntad general. Todos los Ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o a través de sus Representantes.” Este artículo es de ascendencia principalmente rousseauiana, pero la admisión de los representantes es más cercana a Locke o a Montesquieu que a Rousseau. En todo caso, presupone la recepción de la doctrina de la soberanía popular y excluye la legitimidad de la mayoría de los gobiernos existentes en 1789.

**Los artículos 7, 8 y 9** tienen aspectos de ascendencia clásica, y otros vienen de Beccaria o Montesquieu o incluso de Rousseau, pero vamos a dejarlos de lado ahora. **Los artículos 10 y 11** establecen la libertad religiosa, de opinión y de prensa, y los dejaremos ahora de lado también. **Los artículos 12, 13 y 15** son de ascendencia lockeana, y su análisis no añadiría nada en la presente ponencia, que no se derive del análisis del artículo 2.

**El artículo 14** establece expresamente la necesidad de que los ciudadanos aprueben los impuestos para que éstos sean justos. Este requerimiento existía en el antiguo Derecho cristiano-latino, pero es exacerbado por los principales escritores revolucionarios durante el siglo XVIII, y es objeto de un interesante análisis por parte de Agustín Barruel. Por esta razón lo examinaremos brevemente más tarde.

**El artículo 16** sostiene que una sociedad que no establezca la separación de poderes no tiene Constitución, es decir, está sujeta a un gobierno despótico. Este aspecto de la declaración viene de Montesquieu (y contraría a Rousseau), y también ha sido sometido a un fino análisis por parte de Barruel. Montesquieu abrazó el sueño de la “ciencia política” que aspira a superar la filosofía política: es decir, la esperanza de alcanzar un sistema perfecto, que no requiera que los hombres sean buenos. Los pasajes decisivos de *El espíritu de las leyes*<sup>6</sup> para percibir la presencia de este sueño en este autor son los siguientes:

-) Donde un poder no contiene, refrena a otro, hay despotismo (Libro V, Capítulo XIV, p. 80).

-) Para que haya libertad política, el gobierno tiene que estar constituido de tal manera que ningún hombre tenga que tener temor de ser oprimido por otro hombre. Ese temor sólo puede desaparecer si los poderes legislativo, ejecutivo y judicial están nítidamente separados (Libro XI, Capítulo VI, pp. 198 y ss.). Así, por ejemplo: (a) “sería el acabose de todo si la misma persona o el mismo cuerpo, sea de nobles o sea del pueblo, ejerciera los tres poderes” (ibídem, p. 199); y (b) “si no hubiera rey, y el poder ejecutivo se encomendara a un cierto número de personas, seleccionadas de entre los miembros del poder legislativo, la libertad habría alcanzado allí mismo su muerte, en razón de

---

<sup>6</sup> En *The Complete Works of Montesquieu*, Evans and Davis, Londres, 1777, tomo I.

haberse reunido los dos poderes” (ibídem, p. 205). Es muy sintomático que el capítulo en que aparece esto se titule “La Constitución de Inglaterra”.

-) Pero la antedicha separación es necesaria por la misma naturaleza de las cosas, dice Montesquieu. Y he aquí el pasaje central, que pone a este autor a una gran distancia de toda la sabiduría clásica y escolástica:

La libertad política se encuentra solamente en los gobiernos moderados, y aun allí no siempre se encuentra. Está allí sólo cuando no hay abuso de poder. Pero la constante experiencia nos muestra que todo hombre investido de poder es capaz de abusar de él, y de extender su autoridad tan lejos como pueda llegar. ¿No es extraño, aunque verdadero, decir que la misma virtud tiene necesidad de límites? Para prevenir este abuso, es necesario, **por la misma naturaleza de las cosas, que el poder limite al poder.** Un gobierno puede estar constituido de tal manera que nadie sea compelido a hacer aquello a lo que la ley no lo obliga, ni forzado a abstenerse de lo que la ley le permite (Libro XI, Capítulo 4, p. 197).

Según estos pasajes, todos los gobiernos existentes en el tiempo en que escribió Montesquieu, menos Inglaterra, eran despóticos y en ellos la libertad había alcanzado su muerte<sup>7</sup>. Pero por cierto que unas décadas más tarde, también la libertad inglesa habría alcanzado la muerte, pues, como es sabido, al menos desde el tiempo de los Pitt, el Ejecutivo inglés es efectivamente una emanación del Parlamento. Esta observación nos lleva con suavidad a la siguiente sección de esta conferencia.

## 2) El carácter parroquiano de la declaración de los derechos del hombre

No deseo en esta sección realizar una crítica filosófica completa de estos pseudo-principios ilustrados. Quiero limitarme, de la mano del Abbé Agustín Barruel, a mostrar su carácter parroquiano. Es decir, que están pensados a la luz de sociedades y regímenes políticos particulares que, sin embargo, se postulan como medida universal de la humanidad. En este aspecto también presentan un contraste considerable con la teoría política clásica, que es clásica precisamente por haberse esforzado en descubrir la medida permanente, que subyace a los regímenes o sociedades particulares<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Daniel Mansuy percibe que Montesquieu usa en *El espíritu de las leyes* tres criterios diferentes al evaluar las sociedades políticas: los regímenes, que es un criterio de procedencia clásica fuertemente modificado por Montesquieu; la moderación o falta de moderación; y la libertad o falta de libertad. Pero, curiosamente, a diferencia de D’Alambert, parece no darse cuenta de que parte de la exposición de estos criterios pretende ocultar el verdadero sentido de la obra. En las páginas 262-263, por ejemplo, Mansuy declara con candidez que Montesquieu diferencia nítidamente la monarquía del despotismo, y no se le ocurre que eso podría ser una treta para poder publicar su libro en Francia (Mansuy, “Liberalismo y regímenes políticos: el aporte de Montesquieu”, *Revista Internacional de Pensamiento Político* | Época, Vol. 10 [2015], pp. 255-271). Con todo, en la nota 29 declara, todavía cándidamente, que “en los desarrollos posteriores Montesquieu matizará mucho la supuesta distinción radical entre monarquía y despotismo”. En este último sentido, cfr., también, p. 265.

<sup>8</sup> En este punto me resultan del todo sorprendentes las afirmaciones de Daniel Mansuy según las cuales la visión clásica de los regímenes políticos habría sido superada por la “moderna” de Montesquieu, porque aquélla estaba “vinculada a una forma singular que perdió su carácter explicativo de la realidad” (“Liberalismo y regímenes políticos: el aporte de Montesquieu”, p. 270). En realidad, la reflexión platónico-aristotélica sobre la política no se ciñe a la *polis* griega, aunque, por supuesto, parte de ella, porque en ella se constituía su

(a) Es sabido que Locke escribió sus tratados sobre el gobierno para refutar a Robert Filmer y para promover y justificar la llamada “Revolución Gloriosa”. Buena parte de los argumentos del *Segundo tratado* se dirigen a minar la legitimidad de Jacobo II, el último rey católico inglés, y a justificar una rebelión parlamentaria. De manera análoga, buena parte de lo que pretende hacer Charles de Montesquieu en su obra *El espíritu de las leyes* es proponer la constitución inglesa resultante de esa revolución como un modelo para toda la humanidad, como el paradigma al que todos deben conformarse por medio de la acción revolucionaria. Este segundo punto lo quiero ilustrar con unas breves, pero muy interesantes, reflexiones de Agustín Barruel.

El Abbé nota que Montesquieu quiere adoptar el sistema inglés de división de poderes. Observa que ese sistema era el propio de una nación que gozaba, quizá, de una “bulliciosa libertad”, “más celebrada por sus tempestades civiles en busca de la libertad, que por la sabiduría de su constitución, que, habiendo acabado de asentarse en todas las mentes y corazones, apenas estaba poniendo fin a una larga lucha entre el Monarca y el Pueblo”. (La Revolución Gloriosa tuvo lugar en 1688 y Montesquieu escribía *El espíritu de las leyes* en la década de 1740). Y añade Barruel:

Sin duda podemos admirar, tanto como Montesquieu, la sabiduría de una nación que ha conocido cómo modelar sus leyes de acuerdo con la experiencia que había adquirido en esas luchas. Leyes que en verdad congeniaban con las costumbres que la caracterizaban, con su situación geográfica, y aun con sus prejuicios. Pero, ¿es esa constitución, quizá la más perfecta para una nación que está rodeada por el océano, igualmente perfecta cuando se trasplanta a un Estado continental? [...] ¿Deben los hombres, tan heterogéneos en sus caracteres, hombres que pueden verse desde tantos diversos puntos de vista, deben ellos, para alcanzar la felicidad y la libertad, reducirse a una única forma de gobierno? No. Habría sido locura adoptar la constitución inglesa en Francia<sup>9</sup>.

Más adelante continúa Barruel:

[...] este discurso [revolucionario] no se propone sólo a los franceses, sino a todo pueblo gobernado por reyes, y aun a la mayor parte de las repúblicas, donde, como señala él mismo, estos poderes están a menudo unidos. Todo el universo se encontraría, entonces, en un estado de esclavitud, y Montesquieu sería el apóstol enviado a enseñar a los hombres a romper sus cadenas, ¡cadenas tan ligeras que pocos siquiera se percataban de su existencia! ¡Era necesaria, entonces, una revolución universal, para que la raza humana pudiera afirmar su libertad!<sup>10</sup>.

¡Y, añadido yo, eso es lo que vimos entre 1770 y 1905, el constante estado de revolución liberal!

---

experiencia inmediata más temprana. Pero ellos estudiaron también al imperio persa, al reino macedónico, la república cartaginesa, la sociedad egipcia y otras formas como las tracias y escitas. Creo que el propio Mansuy percibe que no es justa esta crítica, cuando añade: “Aristóteles **quizás** perdió de vista que especies políticas más extendidas pueden seguir siendo políticas, aun siéndolo de un modo distinto” (p. 270, el subrayado es mío).

<sup>9</sup> Uso la edición inglesa, porque encuentro mejor esta traducción que la española. La traducción del inglés es mía. Agustín Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Hartford, Nueva York, 1799, Tomo II, capítulo 2, p. 39.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 40.

Que el poder legislativo y el ejecutivo deban separarse es uno de los disparates más grandes que se han dicho en la historia de la humanidad, pero, como comprendió bien Rousseau (*El contrato social*, libro III, capítulo 15), era una exigencia de postular tanto la soberanía popular como que el gobierno legítimo tenía que ser auto-gobierno. Porque la necesidad de los magistrados es algo que no se escapa ni siquiera a la miopía de estos autores *ilustrados*. La manera de sostener que el gobierno era auto-gobierno era declarar que esos magistrados debían someterse a las leyes que se daba a sí mismo el pueblo soberano, bien sea reunido en asamblea, como quería Rousseau, o bien sea por medio de representantes, como proponían Locke y Montesquieu. Que el poder judicial deba estar separado del gobierno es una proposición más susceptible de defensa. Pero Barruel muestra con bastante profundidad por qué no es una condición necesaria para que pueda haber buena administración de justicia.

Transcribiré un pequeño fragmento de su explicación, y después añadiré un breve comentario. En las páginas 41-43, Barruel nos dice que el temor de Montesquieu por la acumulación de los poderes legislativo y judicial...

puede ser razonable en un país en el que el Monarca legislador pudiera ser al mismo tiempo juez y parte, pronunciando así juicio en su propia causa, y sobre aquellos súbditos respecto de los cuales él tuviera motivo de queja; o en un lugar en el que el Rey Legislador fuera el único magistrado y el único juez, o violara las formas acostumbradas que exigen determinado número de magistrados y de votos para absolver o condenar a un individuo. Esto era un temor quimérico en toda verdadera monarquía en la que, como en Francia, la primera ley era observar aquellas de la naturaleza, que siempre excluyen que el soberano o cualquier magistrado se sienta a juzgar en sus propias causas y respecto de sus desacuerdos privados con los súbditos. Un terror aún más fútil donde quiera que el Rey, como en Francia, pudiera ser llevado a sus propios tribunales, y donde igual que cualquier súbdito se encuentra atado por la ley. Por esto nada pudo nunca hacer que los franceses unieran la idea de despotismo a la de un monarca que es juez de sus súbditos.

Y, contra ciertas afirmaciones de Montesquieu, añade: “lo que constituía el poder despótico del Sultán era el poder de fallar en todas las causas caprichosa e instantáneamente, sin seguir otra guía que la de su pasión y su interés momentáneo”.

Barruel no entra en detalles político-constitucionales, pero sospecho que de la monarquía francesa se podría decir algo análogo a lo que dijo Palacios Rubios sobre la española: una cosa es el Rey y otra la Corona. La Corona es la república, lo que el mismo Palacios y nosotros llamamos el Estado<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Alfredo Cruz Prados, basado en J. H. Elliot, y éste basado en José Cepeda Adán, lo citan así: “[...] al rey está confiada solamente la administración del reino, pero no el dominio sobre las cosas, porque los bienes y derechos del Estado son públicos y no pueden ser patrimonio particular de nadie” (Alfredo Cruz Prados en *Ethos y polis*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 310). La cita está tomada, mediatamente de José Cepeda Adán, *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, y procede supuestamente del *De donationibus*. Sin embargo, el original no dice esto exactamente, sino: “al rey se le ha encomendado la sola administración, no la propiedad sobre las cosas, como se dice en la Glosa [...] porque los bienes y derechos de los reinos son públicos y, por consiguiente, no se encuentran en el patrimonio de nadie [*in nullius bonis sunt* ...]. ‘Rey’ se dice por ‘regir’, porque debe regir las cosas y derechos del reino [...]”. Y continúa después: “Por lo cual, si rige mal, si pierde el nombre de ‘rey’ [...]. Por ello, si rige mal, se llama más bien tirano que rey [...]. Y, por ello, si no

¿Y acaso se viola un principio fundamental de justicia porque el Estado tenga los tres poderes, ejecutivo, legislativo y judicial? La Corona era el centro de la legalidad y de la actividad de Francia, pero el Rey, a diferencia del soberano de Rousseau, estaba atado al Derecho divino, al Derecho natural y a las leyes del reino.

(b) Otro punto en que puede notarse el parroquianismo de los *ilustrados* se conecta con la exigencia que ellos postulan de que todo impuesto o carga sea aprobado por los súbditos para ser justo. Magistralmente muestra Barruel que dicha exigencia no es sino un residuo del feudalismo que los *ilustrados* dicen odiar. Orestes Brownson dirige una acusación semejante pero más general contra John Locke, y tiene razón. Pero vamos a limitarnos aquí al punto señalado por Barruel:

Mably y sus discípulos o más bien los seguidores de Montesquieu, detestaban las leyes feudales. Pero no reflexionaron en que era a esas mismas leyes a lo que debían su antigua existencia los Estados Generales. Cuando Felipe el Hermoso y algunos otros Príncipes se habían hallado bajo la necesidad de postular a esos estados por subsidios, la razón era que bajo el sistema feuda el Rey, como los Condes de Provenza, Champaña y Toulouse, o los Duques de Bretaña, tenían ingresos fijos y sus dominios fijos que se suponía que bastaban para las exigencias del Estado. Y, de hecho, las guerras de la mayor duración podían sostenerse sin que fuera necesario aumentar los ingresos del soberano. Los ejércitos en ese tiempo estaban compuestos de los Señores y los Caballeros que servían a su propio costo y que pagaban los costos de sus vasallos, a quienes conducían al campo de batalla. Ni Mably ni sus discípulos reflexionaron que en un tiempo en que Francia había adquirido tantas nuevas provincias, cuando los ejércitos, los oficiales generales y los soldados hacían la guerra sólo a expensas del Rey, era imposible que las antiguas tierras de la Corona satisficieran las necesidades del gobierno. No podían concebir que, en el nuevo sistema de la política, habría sido una gran imprudencia que el Monarca en Francia, cada vez que fuera necesario repeler o anticiparse a un ataque de un enemigo extranjero, tuviera que depender del gran y celoso Señor, del tribuno sedicioso, o del diputado arisco, quizá en interés del enemigo, para obtener los necesarios subsidios en una ocasión de semejante urgencia. Reflexiones como éstas jamás se les ocurrieron a las mentes de nuestros sofistas<sup>12</sup>.

(c) Quiero acabar apuntando un aspecto que quizá no sea tan conocido como los anteriores. Así como Montesquieu puso como regla de la humanidad a la Inglaterra post-revolucionaria pero anterior a los Pitt, Rousseau trasladó la regla a su amada Ginebra<sup>13</sup>. Según el autor ginebrino, la representación es el fin de la soberanía del Pueblo<sup>14</sup> y, por eso, el ideal es que la república sea una

---

rige bien, los súbditos ya no están obligados a prestar sus servicios". (cfr. Juan de López y Palacios Rubios, *Commentaria et Repetitio in rubricam et Cap. Per vestras, de donationibus inter virum et uxorem*, p. 334, en *Opera varia*, Ioannem Keerbergium, Amberes, 1616, pp. 1-468). Un poco antes en este mismo lugar se sostiene una doctrina todavía más cercana a la del texto: "loca et iura regni non sunt regis, sed dignitatis regalis". Una doctrina análoga puede colegirse de otros pasajes de la misma obra, que salieron de la pluma de Palacios Rubios o de Juan Bernardo Díaz de Luco. Porque se dice allí que la fuerza de la ley emana del pecho del rey (en cuanto representa a la Corona o la república, interpreto yo), pero que en los contratos el rey actúa como persona privada y debe, por tanto, sujetarse a ellos (cfr. pp. 210, columna 2; y 211, Columna 1).

<sup>12</sup> Barruel, tomo II, capítulo 7, p. 124.

<sup>13</sup> Cfr. *El contrato social*, libro IV, capítulo 1.

<sup>14</sup> En este capítulo 15 del libro III afirma Rousseau: "la soberanía no es susceptible de representación".

ciudad-estado o, a lo sumo, una confederación de ciudades-estado sin capital fija, en las que el pueblo reunido en asamblea ejerza la soberanía<sup>15</sup>.

### 3) Los clásicos.

Como es bien sabido, los clásicos enseñan que el fin es el principio del saber práctico, que la finalidad de la comunidad política es el bien común y que éste consiste en la felicidad, es decir, una vida según la virtud, tanto del individuo como de la sociedad como un todo. Que la ciudad sea feliz se traduce en la concreción de dos cosas, la amistad cívica y la justicia, tanto general como particular: un gobierno y una legislación que se ordenen a la virtud total y que respeten la igualdad, tanto proporcional en los repartos, como aritmética en las transacciones (también, por cierto, en los contratos de mutuo). De aquí se extraen los cánones con los que se juzgan los regímenes y las sociedades políticas.

Quizá el pasaje en que de la manera más resumida y con la mayor claridad se condensan los criterios esenciales con que se pueden evaluar los regímenes y sociedades políticas se encuentra en el capítulo 6 del libro V de la *Ética a Nicómaco*<sup>16</sup>. No debe olvidarse, al revisarlo, que Aristóteles ha establecido repetidamente que en materias políticas, porque son siempre prácticas y su medida es concreta, la teoría sólo puede proponer esquemas que orienten la acción, nunca recetas detalladas sobre cuál sea el mejor curso que deba tomarse. Con esto en mente, revisemos el dicho capítulo.

Se dice allí que en la ciudad ordenada hay una justicia política y una justicia doméstica, porque no todos los integrantes de la sociedad son libres e iguales como los *patres familias* romanos. Los ilustrados negaron esta distinción y dieron lugar al hacerlo a muchos desórdenes, tales como los que condujeron al nacimiento del Derecho laboral, tras reconocer que los obreros no eran libres al celebrar los contratos de trabajo, ni iguales, sino débiles jurídicos. Los postmodernos están causando problemas aún más graves al negar que los hijos sean *alieni iuris*, sometidos a la autoridad de los padres.

Pero la justicia política se da entre libres e iguales, que no son todos. Esa igualdad, además, puede no ser aritmética, sino sólo proporcional. Esto variará de régimen a régimen, pero no debe olvidarse que no hay un “mejor régimen” universal que deba ser adoptado por todas las sociedades. Hay, sí, un “mejor régimen” como concepto tipo o canon de juicio, como se ve en el capítulo 7 del mismo libro V de la *Ética a Nicómaco* (1135a4-5), como paradigma con el que los gobernantes de los diversos regímenes pueden orientarse para legislar.

Esa justicia política se da, entonces, entre aquellos a los que principalmente se refiere la ley. Entre ellos, no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón. Porque si el gobernante no se sujeta a la razón nos consideramos oprimidos, “porque el hombre hace eso en su propio interés y se convierte en tirano”. En el libro X y en otros lugares aplica este mismo principio al ser gobernado por la ley, que equivale a ser gobernado por la razón, y no por los hombres (cfr. 1180a22-24). El contraste con los sofistas ilustrados no puede ser mayor. Éstos sostienen que el fundamento de la

---

<sup>15</sup> Cfr. *El contrato social*, libros III, capítulos 12, 13, 15.

<sup>16</sup> Oxford University Press, Oxford, 1962. Y, para la traducción castellana, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1949.



legitimidad de la ley es la voluntad o consentimiento de los gobernados, lo cual es un disparate. En cambio, los clásicos sostienen que el fundamento de la legitimidad de la ley es la razón, que constituya realmente un dictamen del arte del gobierno, de la justicia general<sup>17</sup>.

Continúa Aristóteles y afirma que “el gobernante es guardián de la justicia y, si de la justicia, también de la igualdad. Se considera que no tiene más, si efectivamente es justo (porque no se atribuye a sí mismo más que a los otros de lo que es bueno absolutamente hablando, a no ser que le corresponda proporcionalmente [...])”. Puede haber, pues, desigualdad, y es lógico que la haya, mayor o menor según el régimen. Eso no es obstáculo para el buen gobierno y para la libertad, siempre que esa desigualdad sea proporcional y la ley se sujete a la verdad. Por supuesto que para esto último es indispensable que se reconozca que existe tal verdad, que no es otra cosa que el Derecho natural. ¿Cómo, pues, podrá haber libertad en una sociedad política fundada sobre una doctrina positivista como lo es la doctrina de John Locke?

Cuando se respetan la ley y la justicia proporcional, el gobernante “se afana para el otro, y ésta es la razón de que se diga que la justicia es un bien para el prójimo, como dijimos antes. De aquí que deba dársele una recompensa, y ésta es el honor y la dignidad; los que no se contentan con esto se hacen tiranos”.

A todas estas observaciones, Cicerón añade una crucial: para que haya república (que puede ser monárquica, aristocrática, democrática o mixta) es determinante que se reconozca un Derecho que no está a disposición de nadie. Ni de los ricos, ni de los poderosos ni de la mayoría. Si no se reconoce ese Derecho no puede haber república, sino tiranía, aunque sea la tiranía de las turbas<sup>18</sup>.

Lo que según los clásicos es imprescindible es conservar siempre en mente que el régimen de la ciudad es un reflejo del carácter de los principales ciudadanos. Resulta absolutamente ridículo intentar legislar para obtener un régimen perfecto sin contar con la virtud. Y esto por dos razones. La primera, porque el buen régimen es precisamente aquél en que los ciudadanos son virtuosos, puesto que ése es el fin de la política, como hemos visto. Y, en segundo lugar, porque la ciudadela del alma y de las instituciones por igual está constituida por la sabiduría y la prudencia, y éstas sólo se pueden defender con razones sabias, como dice Platón en *República* VIII y IX. De nada le sirve al falso politólogo diseñar un sistema de perfecta separación de poderes si después, por ejemplo, los partidos despóticos conquistan los tres poderes. Bien sabía Manuel García Pelayo que existe un problema insoluble para esos falsos sabios que se pasan la vida diseñando sistemas tan seguros que no requieren que los hombres sean buenos: *quis custodit custodem?* Y también conocía que la solución cristiano-latina es quizá la mejor que se haya dado a este problema: los “espejos de

---

<sup>17</sup> Nuevamente me resulta asombroso que Mansuy ignore que la reflexión sobre la libertad política ocupa un lugar central en la filosofía política clásica: “su liberalismo político [de Montesquieu] rechaza [...] la ciencia clásica de los regímenes (que busca la perfección humana más que la libertad individual). Lo propio de la modernidad es, entonces, la libertad política, y la filosofía debe hacerse cargo de ese nuevo criterio, con sus costos y beneficios: tal es la tarea que Montesquieu acomete en *El espíritu de las leyes*” (“Liberalismo y regímenes políticos”, p. 270). La verdadera diferencia reside en que Montesquieu intenta establecer esa libertad mediante un “mecanismo” (lo cual sí que es intuitivo por Mansuy: cfr. pp. 266 y 269), porque, como el demócrata de *República* IX, postula como “libertad” la igualdad de deseos (cfr. p. 269), en lugar del gobierno de la verdad sobre las pasiones.

<sup>18</sup> Cfr. *Sobre la república*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984, pp. 140-142.

príncipes” en que se propone a los gobernantes como modelo a Cristo, Rey del Universo; y se les recuerda que, al morir, serán juzgados por ese Juez<sup>19</sup>.

#### **4) El carácter subversivo, anómico y perverso de los derechos del hombre de 1789 como canon de las sociedades y regímenes políticos**

La verdad es que la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, con la sofística que la inspira, no es sino un arma subversiva, semejante a la de los partidarios de la tiranía griega, que se servían de los esclavos para destruir las constituciones. Pero examinemos brevemente los ejemplos que nos da Barruel de la aplicación de los principios de la libertad y la igualdad sofística *anteriores* a la revolución francesa, que ellos justificarán la afirmación que acabo de hacer. El primero y quizá más interesante ejemplo fue el de la agitación revolucionaria obrada por Voltaire sobre la pobre Ginebra, precisamente la patria de Rousseau.

En esta república establecida por Calvino había cuatro clases de habitantes, los ciudadanos que tenían voto en el Consejo General y podían ser magistrados, los nativos, los simples habitantes y los súbditos. Todos ellos eran protegidos por la república y gozaban de una vida tranquila y próspera. No existían mayores desacuerdos o desavenencias. Pero se encontraba allí en crisis la fe en Cristo y, en parte por eso, y en parte por la cercanía con Ferney, la guarida de Voltaire, los sofistas la eligieron para probar el establecimiento de sus nuevas “libertad e igualdad”.

Como dice Barruel con exactitud:

No importa cuán odiosas puedan haber parecido a los sofistas esas distinciones [entre las cuatro clases de habitantes de Ginebra], sin embargo, el hombre que hace uso de un juicio sereno y de verdaderos principios estará de acuerdo en que una república o cualquier Estado que goce de soberanía tiene derecho a admitir nuevos habitantes bajo ciertas condiciones que pueden ser justas y, a menudo, necesarias, sin establecer por ello una perfecta igualdad entre los hijos reales y los adoptivos del Estado. Quien pide ser admitido conoce las condiciones de su admisión, y las excepciones a que queda sujeto, también. Era perfectamente libre de aceptarlas o rechazarlas o de buscar asilo en otro lugar. Pero, ciertamente, habiendo aceptado y admitido esas excepciones, no tiene ya derecho a originar disturbios en la república con el pretexto de que, siendo todos los hombres iguales, el hijo adoptivo tiene un título a los mismos privilegios que los antiguos hijos del Estado<sup>20</sup>.

Barruel añade que no ha podido encontrar “qué especie de opresión sufría el pueblo de Ginebra bajo sus magistrados. No era posible para un pueblo tener una adhesión más afectuosa o justa a su gobierno. La unión entre los magistrados y los gobernados se parecía a la de una familia numerosa con sus jefes. Los sofistas sabían esto bien [...]. Ellos presuponían la discordia, de manera que pudieran crearla donde no existía, y exacerbarla, si ya había comenzado a difundirse”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Me refiero a la obra *El Reino de Dios, arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959. Lamentablemente no tengo ahora el libro disponible para citarlo con mayor precisión.

<sup>20</sup> Cfr. Barruel, *Memoirs*, tomo II, capítulo 6, pp. 113-114.

<sup>21</sup> Cfr. Barruel, *Memoirs*, tomo II, p. 121, nota.

Los sofistas, pues, como puede constatarse, no gozaban de un juicio sereno ni de principios verdaderos. Actuaban de modo semejante a nuestros marxistas. Lo que les importaba no era la justicia, ni la dignidad humana, sino la anomía que les diera el poder. Por eso causaron una sangrienta revolución en Ginebra, que fue extinguida en 1782 por tropas francesas, pero que fue consumada una vez que la misma Francia se bañó en su propia sangre bajo Roberpierre<sup>22</sup>.

Después de haber mostrado los deletéreos efectos de la sofística voltaireana sobre una república, Barruel pasa a mostrar sus efectos sobre Bohemia y Transilvania. Ambos casos son interesantes por razones diversas.

En Bohemia los sofistas intentaron primero una revolución por medio del sencillo expediente de infiltrar miles de hombres armados, para después soliviantar a las masas contra los nobles mediante una retórica incendiaria. Una de las cosas interesantes de la narración de Barruel es que muestra que el régimen político de Bohemia, aunque parecía realmente despótico a primera vista, era, en realidad, bastante humano. Transcribamos un breve pasaje:

[Es fácil imaginarse el efecto que debía haber causado esa retórica incendiaria] sobre hombres que, en su mayor parte, cultivaban tierra que sólo ocupaban por concesión del señor, a cambio de que emplearan tantos días a la semana en el cultivo del campo de las tierras del señor. [...] Era difícil para el viajero no persuadirse de que estos hombres eran infelices. Yo era de esa opinión hasta que una experiencia inesperada estuvo cerca de reconciliarme con ese modo de administración. Había un inmenso granero perteneciente al señor. En el medio de una gran sala había grandes pilas de granos. En todo ese lugar había tantas divisiones de grano como familias había en la villa, y cada división contenía el grano que pertenecía a una familia. Un superintendente velaba por las distribuciones, que se hacían una vez a la semana. Si el grano de una división particular se agotaba, la cantidad necesaria se tomaba de la pila del señor para la familia que tuviera necesidad, la cual debería reemplazar el grano cuando llegara la siguiente cosecha. Con este expediente el campesino más pobre estaba seguro de que no le faltaría la comida necesaria para vivir. Que el lector decida si tal gobierno no puede ser tan bueno como cualquier otro en el que el pobre puede a menudo morir de hambre mientras goza de perfecta libertad. Conozco lo que cabe esperar bajo cualquier administración, pero no es la tarea de la verdadera filosofía derrocar los gobiernos existentes a causa de la idea quimérica de reducir todo a sus planes particulares, algún día en el futuro<sup>23</sup>.

Después los mismos sofistas intentaron un método mucho más sutil, y lograron engañar incluso a la Emperatriz María Teresa y a José II. Se trató de una suerte de “reforma agraria”, que daría las tierras ociosas a los más industriosos campesinos. Todo se cubrió con un manto de justicia y moderación que ocultó el verdadero propósito de desorden, anarquía y destrucción de las élites existentes. Pero también esta vez los revolucionarios fallaron en Bohemia, porque la Emperatriz y el rey Federico II, su vecino, se dieron cuenta a tiempo y actuaron con gran energía para castigar ejemplarmente a los rebeldes.

---

<sup>22</sup> Cfr. Barruel, *Memoirs*, tomo II, p. 122.

<sup>23</sup> Cfr. Barruel, *Memoirs*, tomo II, capítulo 8, pp. 134-135.

Sin embargo, bajo José II, un nuevo esquema sí que funcionó en Transilvania. No narraré aquí los detalles del esquema fraudulento, sino sólo los resultados que presenta Barruel, guiado por los autores de los memoriales en que se basa su narración:

Entre los castillos reducidos a cenizas los más destacados fueron los de los Condes D'Esterhazy y Takeli. Y entre los nobles que fueron asesinados, los más distinguidos fueron los dos Condes y hermanos Rebizi. El mayor fue escupido y asado. Muchos otros de la misma familia, hombres, mujeres y niños, fueron cruelmente masacrados. La malhadada señora Bradifador, con quien pasé varios días (dice el señor Petty) también fue melancólica víctima. Esos bárbaros se apoderaron de ella y le cortaron las manos y los pies, y la dejaron en ese estado hasta que expiró.

Conecta después Barruel estas escenas con algunas de las más horribles de la revolución francesa, como la de *Place Dauphine*, del 3 de septiembre de 1792, en la que iban matando a las mujeres, e iban dando su carne asada como alimento a las víctimas que sufrirían después la misma suerte<sup>24</sup>.

Ante todas estas aberraciones, Barruel concluye:

[...] sé que esta narración hará que mis lectores se sacudan con horror, pero es un temblor saludable. Quizá finalmente cesarán de prestar oídos a esos apóstoles sofisticados de una igualdad y una libertad menos quimérica que atroz, y cuyos sistemas asemejan el hombre a las bestias feroces de la floresta. El error es demasiado fatal. Pongámonos en guardia, entonces, contra los engaños de la soberbia por el recuerdo de acciones que son humillantes para la misma naturaleza. Hemos contemplado las consecuencias sanguinarias de estos vanos sistemas de la igualdad y la libertad en nuestros propios tiempos [...] <sup>25</sup>.

Con estos párrafos creo que se puede comprender que la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, inspirada como está en la sofística de la escuela voltaireana, es un paso decisivo hacia la demagogia más completa y hacia las tiranías modernas. Me parece que se inserta en ese movimiento que arranca con las herejías cátara, valdense y albigense, pasa por los husitas, continúa con los puritanos británicos, y reaparece en el Continente europeo a partir del siglo XVIII. No es raro, pues, que recuerde fuertemente aquel lúcido fragmento de la shakespereana *Troilus and Cressida*, que responde a la misma época que Voegelin está comentando en el texto de la *Nueva ciencia de la política* transcrito al inicio de esta conferencia (la Inglaterra de los siglos XVI-XVII)<sup>26</sup>:

Oh, cuando se sacude la jerarquía,  
que es la escalera hacia todos los altos designios,  
entonces se enferma la empresa común. ¿Cómo podrían las comunidades,  
subsistir en su lugar auténtico, si no es por la jerarquía

---

<sup>24</sup> Cfr. Barruel, *Memoirs*, tomo II, capítulo 8, pp. 140-141.

<sup>25</sup> Cfr. Barruel, *Memoirs*, tomo II, capítulo 8, p. 142. Pasa luego a mostrar las carnicerías provocadas por los sistemas anteriores de libertad e igualdad, esos de los herejes cátaros, valdenses, albigenses, husitas, etc., que en los siglos XI-XVI bañaron a Europa en sangre humana.

<sup>26</sup> Voegelin se refiere al Caso Ferrer y a una declaración del rey de 1543. *Troilus and Cressida* fue escrita en 1602.

(jerarquías en las escuelas y en las hermandades de las ciudades,  
el comercio pacífico desde playas separadas,  
La primogenitura y el nacimiento debido,  
la prerrogativa de la edad, las coronas, los cetros y laureles)?  
Quita solamente la jerarquía, desafina esa cuerda  
y, ¡atención!, ¡qué discordia se sigue! Todas las cosas se encuentran  
en pura pugnacidad: las aguas contenidas  
levantarán sus senos más altos que las orillas  
y transformarán todo este sólido globo en un pantano:  
La fuerza será señora de la debilidad,  
y el rudo hijo matará de un golpe a su padre:  
La fuerza será lo correcto; o más bien lo correcto y lo incorrecto  
(entre cuyo eterno conflicto reside la justicia)  
perderán sus nombres, y también la justicia lo perderá.  
Y entonces todo se incluirá a sí mismo en el poder,  
el poder en la voluntad, la voluntad en la concupiscencia;  
y la concupiscencia, un lobo universal,  
secundada así por la voluntad y el poder,  
debe hacer necesariamente una presa de todo,  
y finalmente tragarse a sí misma<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> *Troilus and Cressida*, pp. 276-277, en *Complete Plays in Nine Volumes*, William Pickering, Londres, 1825, Vol. 6, pp. 259-348.

O, when degree is shaked,  
Which is the ladder to all high designs,  
Then enterprise is sick! How could communities,  
Degrees in schools and brotherhoods in cities,  
Peaceful commerce from dividable shores,  
The primogenitive and due of birth,  
Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,  
But by degree, stand in authentic place?  
Take but degree away, untune that string,  
And, hark, what discord follows! each thing meets  
In mere oppugnancy: the bounded waters  
Should lift their bosoms higher than the shores  
And make a sop of all this solid globe:  
Strength should be lord of imbecility,  
And the rude son should strike his father dead:  
Force should be right; or rather, right and wrong,  
Between whose endless jar justice resides,  
Should lose their names, and so should justice too.  
Then every thing includes itself in power,  
Power into will, will into appetite;  
And appetite, an universal wolf,  
So doubly seconded with will and power,  
Must make perforce an universal prey,  
And last eat up himself.

Esto es precisamente lo que nos muestra Barruel en su agudísima crítica a los filósofos que inspiraron la Declaración. En efecto, las semillas del desorden y de la anomía salieron de la Revolución Gloriosa, infectaron a Ginebra, Bohemia, Transilvania, Francia, Venecia, Holanda, toda Alemania, Iberoamérica, los Estados Unidos en la Guerra de Secesión, Rusia en 1905 y todo el mundo en las revoluciones parlamentaristas y constitucionalistas. Todas las repúblicas, monárquicas, democráticas o mixtas cayeron minadas por el discurso demagógico y, paradójicamente cripto-oligárquico, de Locke y sus secuaces.

Eric Voegelin, como revela el texto que citamos al inicio de esta ponencia, parece no percibir que la realidad debe imponerse a la mente. Pero la realidad real, no las fantasías del espíritu humano, o el *Geist* de Hegel. La obediencia a la autoridad es una exigencia divina real, no un “movimiento del espíritu civilizacional”. Cuando Condorcet se rebela contra el Rey y los funcionarios reales, y promueve la rebelión de los esclavos, está cometiendo un pecado real, aunque el *Geist* de Voegelin se imagine que está llevando la “representación” hasta el individuo. Así lo enseñaron sin equívocos san Pedro y san Pablo. Oigamos a este segundo:

Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina. Los que tengan amos fieles no los desprecien por ser hermanos; antes sírvanles mejor, porque son fieles y amados los que reciben el beneficio. Esto es lo que debes enseñar e inculcar. Si alguno enseña de otra manera y no presta atención a las saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo y a la doctrina que se ajusta a la piedad, es un orgulloso que nada sabe, que desvaría en disputas y vanidades, de donde nacen envidias, contiendas, blasfemias, suspicacias, porfías de hombres de inteligencia corrompida y privados de la verdad, que tienen la piedad por materia de lucro<sup>28</sup>.

De estas fantasías, como entendió bien la musa shakespeareana, sólo puede resultar el desencadenamiento de la injusticia, de la concupiscencia, de la voluntad de poder, y la destrucción universal de todo orden, como estamos viendo ahora mismo<sup>29</sup>.

Barruel muestra, en cambio, la profunda y real conexión que existe entre el sujetarse a Dios y el sujetarse a la autoridad legítima; y entre la rebelión contra Dios y la rebelión contra la autoridad legítima. Platón había visto en su *República* el profundo vínculo que existe entre la templanza del

---

<sup>28</sup> II Timoteo 6, 1-5. *The Greek New Testament*, Nestle-Alland, United Bible Societies, Stuttgart, 1968.

<sup>29</sup> Lo mismo ocurre a Voegelin en el tema de la universalidad del cristianismo, que es verdadera porque Cristo es realmente Dios y realmente murió por todo el género humano. El cristianismo no es particular, como afirma Voegelin en *From Enlightenment to Revolution* (en su comentario a la crítica que hacen Voltaire y su admiradora, la Marquesa de Châtelet-Lorrain, al *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet), porque haya sido el “espíritu” de una civilización particular (cfr. Duke University Press, Durham [North Carolina], 1975, pp. 5-11.). Los Apóstoles no predicaron el cristianismo en todo el mundo que conocían (incluidas Mesopotamia, Persia e India, por cierto) porque fueran ellos mismos un movimiento del Espíritu de la cuenca del Mediterráneo o de las nacientes civilizaciones bizantina y cristiano-latina, sino porque, enviados por Dios, querían llevar la salvación a todos los hombres. Este mismo impulso movió a los europeos de los siglos IX y ss., para evangelizar a todos los pueblos bárbaros con que entraban en contacto; y de los siglos XIII y ss. a evangelizar a todos los pueblos bárbaros o civilizados. Y es el impulso que falló a Voltaire (que, sin embargo, sabía que era verdadero el cristianismo) y también al propio Voegelin (quien ya no parece reconocer la verdad del cristianismo).

alma, la armonía entre la concupiscencia y la razón, por una parte; y la templanza política, la armonía entre el pueblo y sus gobernantes, por otra. Pero la experiencia que recoge Barruel permite explorar las fuentes mismas de la templanza del alma. Así como Adán y Eva experimentaron la rebelión de sus pasiones y se dieron cuenta de que estaban desnudos tras desobedecer ellos mismos al mandato divino, de manera análoga, los reyes que toleraron o abrazaron la rebelión contra el orden divino, experimentaron después la desobediencia del pueblo.

Transcribamos un par de las observaciones del Abbé:

En primer lugar, los medios físicos y económicos que se emplearon para destruir la piedad fueron los mismos que se usaron para promover la rebelión, y los usaron las mismas personas:

[...] muchos de los artificios empleados contra el altar se dirigieron igualmente contra el trono. El ataque más fatal contra el cristianismo, y en el que los sofistas habían puesto principalmente su atención, fue aquel con el que más exitosamente empaparon las mentes del pueblo con el espíritu de insurrección y revuela. Nada prueba esto con mayor certeza que el cuidado con el que combinaron sus ataques contra el trono con los ataques contra el altar, en la inundación de escritos anticristianos que hemos visto fluían como un torrente a través de todas las clases de la sociedad. Esta segunda inundación de escritos antimonárquicos, por la cual los sofistas tenían la esperanza de sustituir el sentimiento de confianza y respeto que el pueblo tenía hacia su soberano por otro de odio y desprecio, era sólo la continuación de esos medios que habían usado contra su Dios. Estos escritos salieron del mismo taller, compuestos por los mismos adeptos, celebradas, recomendados y reseñados por los mismos jefes, distribuidos con la misma profusión, vendidos al detal en ciudades y villas por los mismos agentes del club de Holbach, enviados libres de costo a los mismos maestros rurales, para comunicar el veneno de su sofística a todas las clases el pueblo, desde las más elevadas hasta las más indigentes. Así como es cierto que estos escritos eran el gran medio que los sofistas emplearon en su conspiración contra Cristo, así también es igualmente cierto que las mismas producciones, los mismos monstruosos compendios de los principios de la impiedad y de la rebelión, son pruebas irrefragables de que estos mismos sofistas habían combinado la más impía de las conjuraciones contra su Dios con las más odiosas maquinaciones contra todos los reyes<sup>30</sup>.

En segundo lugar, un penetrante magistrado, el señor Segurier, Abogado General del Parlamento de París, nos muestra en su denuncia del 18 de agosto de 1770 la profunda conexión entre la rebelión contra el Altar y la rebelión contra el Trono, que explica que las mismas personas usaran los mismos medios. Éstas son sus palabras:

Se levanta en medio de nosotros una secta impía y audaz, que ha decorado su falsa sabiduría con el nombre de filosofía. [...] Debe temblar el gobierno, si tolera en su seno una secta feroz de incrédulos, que parece que solo intenta sublevar los pueblos bajo el pretexto de ilustrarlos. [...] Reuniendo todas estas producciones, se puede formar un cuerpo de doctrina corrompida, cuyo agregado prueba invenciblemente que el objeto que se han propuesto no es solamente destruir la religión cristiana. . . La impiedad no limita sus proyectos de innovación a dominar sobre los espíritus; . . . su genio inquieto,

---

<sup>30</sup> Barruel, *Memoirs*, tomo II, capítulo 5, p. 87.

emprededor y enemigo de toda dependencia, aspira a trastornar todas las constituciones políticas, y sus votos no se cumplirán. . . hasta que haya destruido aquella desigualdad necesaria de clases y condiciones; hasta que haya envilecido la majestad de los reyes, haya hecho precaria su autoridad y subordinada a los caprichos de una multitud ciega; y hasta que, en fin, con el favor de estas extrañas mudanzas, haya precipitado al mundo entero en la anarquía y en todos los males que le son inseparables<sup>31</sup>.

Parece haber escrito Barruel teniendo ante la vista el mismo fenómeno que tuvo Shakespeare. Y así fue, pues el gran literato conoció los inicios de la primera gran revolución propiamente moderna, la de los puritanos ingleses. Y esa revolución estaba infectada ya, de manera subrepticia, por el virus de la rebelión contra Dios. Ese virus que se adueñó de la sociedad occidental en 1789, y que no descansará hasta que o bien la haya destruido por completo o bien sea él aniquilado a su vez.

---

<sup>31</sup> Barruel, *Memoirs*, tomo II, capítulo 5, pp. 103-105.