

LAS CRÍTICAS COETÁNEAS A LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DE 1789

CONTEMPARY CRITICISMS OF THE FRENCH DECLARATION OF 1789

Rafael D. García Pérez
Universidad de Navarra/ICS

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.- II. EL DEBATE SOBRE LA DECLARACIÓN DE DERECHOS EN LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE.- III. PÍO VI Y LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DE 1789.- IV. LAS CRÍTICAS DE EDMUND BURKE A LA DECLARACIÓN DE DERECHOS.- V. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Resumen: La aprobación de los artículos que terminarían por conformar la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano en Francia en 1789 experimentó la oposición de sectores importantes de las élites francesas y de la intelectualidad europea. En este artículo tratamos de reconstruir las diferentes aproximaciones críticas coetáneas a la Declaración, centrándonos en tres grupos o individuos suficientemente relevantes en la cultura de su tiempo. El primero de ellos son aquellos constituyentes que propusieron declaraciones o artículos alternativos a los que finalmente se aprobaron. El segundo es la posición del Papa frente a la Declaración y el tercero es uno de los más influyentes pensadores políticos europeos de la edad contemporánea: Sir Edmund Burke. Tratamos de esta manera de explorar en qué medida los argumentos de estos tres sectores se entrelazaban o diferían entre sí y poner de relieve una historia crítica de la Revolución Francesa caracterizada por proponer visiones alternativas de los derechos.

Abstract: The approval of the articles that would end up forming the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen experienced the opposition of important sectors of the French elites and the European intelligentsia. In this article, we try to reconstruct the different contemporary critical approaches to the Declaration, focusing on three sufficient relevant groups or individuals from the culture of their time. The first of these are those constituents that propose alternative declarations or articles to those that were finally approved. The second is the Pope's position on the Declaration and the third is one of the most relevant European political thinkers of that time: Sir Edmund Burke. In this way, we tried to explore to what extent the arguments of these three sectors were intertwined or differed of each other.

Palabras clave: derechos, constitución, Revolución Francesa, Iglesia, deberes, historia.

Key words: rights, constitution, French Revolution, Catholic Church, obligations, history.

I. INTRODUCCIÓN

La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789 no es un objeto historiográfico, alojado en un pasado remoto, cuyo estudio sea más propio de la arqueología jurídica que de la historiografía propiamente dicha. A pesar del tiempo transcurrido, la Declaración de 1789 sigue resonando en los oídos contemporáneos, por lo que no resulta fácil tomar la distancia histórica adecuada para abordar su estudio con la imparcialidad requerida. Todavía en 1990 se publicaba un volumen de interesantes estudios sobre la Declaración con el subtítulo: “ses origenes, sa pérennité”¹, como si la pretensión de eternidad e intemporalidad que en su momento los constituyentes imprimieron a la declaración fuera todavía defendible.

Se entiende así que no sean muchos los estudios dedicados a la crítica coetánea de la Declaración, y muchos más los dedicados a su análisis e interpretación a lo largo de los últimos dos siglos². Sin embargo, la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789 tuvo, como todo acontecimiento histórico, un carácter principalmente contingente, esto es, pudo no haberse dado o haber revestido una forma y un contenido distinto. De hecho, fueron muchos los que en el momento de su redacción o con posterioridad no ahorraron críticas o reparos a la idea de elaborar una declaración, bastante filosófica en algunos de sus enunciados, que recogiese los derechos naturales y civiles de los franceses.

En el presente artículo pretendemos volver la vista a aquella época y centrar la atención en las actitudes críticas frente a la Declaración, ya sea desde fuera de la Asamblea Nacional, ya sea en el contexto de las diferentes propuestas alternativas que se formularon dentro de ella y que por un motivo u otro no triunfaron, quedando relegadas en muchos casos al olvido.

A grandes trazos, cabe dividir en tres grupos las críticas o propuestas alternativas a la declaración que se realizaron en aquellos años. El

¹ AA.VV. *La déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789, ses origines, sa pérennité*, La documentation française, Paris, 1990.

² Vid. recientemente Justin Lacroix y Jean-Yves Pranchère (eds.), *Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of the Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l’homme*, Gallimard, Paris, 1989. Con un alcance más limitado merece la pena leer el artículo de Jeremy Jennings, “*The Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen and his Critics in France: Reaction and Idéologie*”, *The Historical Journal*, nº 35-4, 1992, pp. 839-859.

primero viene conformado por los propios diputados constituyentes que propusieron otro tipo de declaración, que se opusieron a la que finalmente se aprobó o que apostaron por supeditar la declaración a la Constitución, que finalmente también se aprobó en 1791. El segundo grupo viene integrado básicamente por las críticas a la declaración realizadas por el entonces Papa Pío VI en un contexto muy particular: la aprobación por la Asamblea Nacional de la Constitución Civil del Clero en 1790. El tercer grupo aparece representado por la obra de uno de los más relevantes pensadores de la tradición constitucional inglesa, el irlandés Edmund Burke. Posteriormente se realizarían otras críticas, ya en el siglo XIX, como las defendidas por Bentham o por Marx, pero su tratamiento excedería de los límites temporales que nos hemos propuesto. Finalmente, trataremos de poner en relación estas tres corrientes críticas para ver sobre todo qué tenían de común, a qué universo simbólico se remitían y cuáles fueron las diferentes alternativas que en este contexto se plantearon.

Comencemos, pues, por estudiar el primer grupo, esto es, el conformado por los propios diputados de la Asamblea Constituyente.

II. EL DEBATE SOBRE LA DECLARACIÓN DE DERECHOS EN LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE

En su introducción a la obra más completa sobre el debate relativo a la Declaración de derechos de 1789, Antoine de Baecque emplea la expresión “choque de opiniones” extraída del propio debate parlamentario, para referirse al proceso constitucional que llevó a la redacción y aprobación del texto de 1789. En efecto, lejos de ser un texto pacífico en su configuración y tramitación parlamentaria, la declaración de 1789 fue el fruto de una serie de debates y encontronazos dialécticos entre diferentes modos de concebir los derechos y, habría que añadir, los deberes.

La idea de la elaboración de una declaración de derechos no fue original de la Constituyente francesa. Ya algunos *cahiers de doléances* habían propuesto su redacción y a lo largo del siglo XVIII no habían sido pocos los autores que habían propugnado la necesidad de elaborar una declaración derechos y en ocasiones también de deberes del ciudadano francés que clarificase el panorama jurídico. Por otra parte, el ejemplo norteamericano, con las sucesivas declaraciones de derechos, comenzando por la de Virginia de 1776, había creado un caldo de cultivo favorable a la elaboración de una propia declaración de derechos francesa. Quizá el texto más relevante del siglo XVIII en esta línea sea el de Mably, *Des droits et devoirs du citoyen* (1789), pero no fue el único.

En la Asamblea Constituyente el problema de la elaboración de una declaración de derechos se planteó ya desde fechas bien tempranas. El 19 de junio de 1789, el diputado Target propuso la instauración de un

comité que trabajase en la Declaración de derechos³. El 6 de julio se decidió formar un comité de distribución de trabajos sobre la Constitución, el otro gran tema que ocuparía a la asamblea durante esas semanas. En este sentido, tres comités se relacionarían de manera directa con la progresiva composición, con avances y retrocesos, de la declaración. El primero, llamado comité de distribución, fue elegido el ya citado 6 de julio; el segundo fue el comité de constitución, formado por ocho miembros el 14 de julio. Y, por último, el comité de los cinco, designado el 12 de agosto. Cada uno de ellos presentó un informe a la asamblea relativo a los derechos por mano de uno de sus miembros: Mounier, Champion de Cicé y Mirabeau, respectivamente⁴.

El debate sobre la aprobación de la declaración de derechos saltó los altos muros de la Asamblea constituyente y contaminó la calle, que se vio invadida de folletos y otros documentos propagandistas sobre la nueva declaración de derechos, y en ocasiones también de deberes, francesa. En efecto, junto al debate acerca de la conveniencia de que la declaración precediese o fuese posterior a la Constitución, y la discusión sobre la libertad religiosa, que encendió vivos debates, quizá el tema que más atrajo la atención de los constituyentes fue el de incluir o no junto a los derechos, los deberes de los franceses. La historiografía tradicional ha visto en esta reclamación una maniobra política de los opositores a la declaración de derechos, aun cuando sería más razonable pensar que simplemente obedecía a una diferente comprensión de ellos y del lugar que debían ocupar en el nuevo orden constitucional. Como ha apuntado Menozzi, el sentido de la petición formulada por Henri-Baptiste Grégoire, párroco de Emberménil, fue aclarada por una intervención posterior de Claude-Antoine de Béziade, marqués d'Avray⁵, que situaba entre los primeros deberes el de que “todo francés debe respetar a Dios, a la religión y a sus ministros; no debe perturbar nunca el orden público”. Lo que se planteaba así era una cuestión fundamental: el papel del catolicismo en la garantía de una socialidad que la mera declaración de derechos podía dañar⁶. Sin embargo, como veremos más adelante, la moción de Grégoire fue rechazada por la Asamblea.

El trabajo del primero de los comités comenzó muy pronto a dar su fruto. El 9 de julio Mounier presentó el primer informe elaborado por el comité de los treinta, elegido tres días antes. Comenzaron a partir de

³ Sobre el proceso de redacción del documento me remito a S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, París, 1988.

⁴ Antoine de Baecque, “Le choc des opinions”: le débat des droits de l'homme, juillet-août 1789”, en Antoine de Baecque, Wolfand Schmale, Michel Vovelle (eds.), *L'An 1 des droits de l'homme*, CNRS, París, 1988, p. 11.

⁵ Una relación biográfica de los diputados de la constituyente francesa se puede consultar en Ídem, pp. 208-218.

⁶ Daniele Menozzi, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución francesa hasta nuestros días*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2019, pp. 21-22.

entonces a desfilan dentro del congreso proyectos de muy diversa índole; muchos de ellos presentaban los derechos como una instauración de algo que se había perdido por el despotismo de los últimos siglos y que ahora se pretendía recuperar⁷. Pero el verdadero debate en la asamblea comenzó en los primeros días del mes de agosto, cuando los altercados en la calle estaban a la orden del día y no eran pocos los que veían con reservas la posibilidad de una declaración de derechos que empeorase aún más la situación, y proponían la inclusión en algunos casos también de una declaración de deberes. En este sentido, cabe destacar la dificultad de clasificar a los diputados en función de su posición favorable o contraria a la declaración de derechos, pues las posturas eran muy matizadas⁸. Así, por ejemplo, el diputado Target se mostraba claramente convencido de la necesidad de elaborar una declaración de derechos que instruyese al pueblo y que además incluyese también los deberes:

“Ce ne sont point les lumières que l’on doit craindre. La vérité ne peut être dangereuse; elle apprend à l’homme quels sont ses droits, quels sont ses titres; elle lui apprend aussi quels sont ses devoirs”.⁹

Al mismo tiempo reclamaba también una declaración que precediera la Constitución.

Sin embargo, había otros diputados que manifestaban de una manera clara su animadversión directa contra los derechos. Los argumentos eran variados. Así, para el clérigo Grandin, una declaración de derechos, además de ser una recopilación de materias abstractas, se parecería a un tratado de moral que no podría ser entendido por una parte importante de los ciudadanos y del que se podría abusar si no se le añadía por su parte una declaración de deberes. No cabe, sin embargo, identificar la reclamación de la inclusión de deberes con el rechazo a la declaración de derechos, como ya hemos visto en el caso del abogado Target.

Las voces que se oponían a la declaración se multiplicaron en los primeros días de agosto, motivadas posiblemente por los acontecimientos que se vivían fuera de los muros de la Asamblea. Así, el obispo de Auxerre, Champion de Cicé, defendía que la declaración era de momento inútil. El ejemplo de los Estados Unidos no servía para Francia, pues a diferencia del país americano, donde existía una igualdad basada en

⁷ Antoine de Baecque, “Le choc des opinions”: le débat des droits de l’homme, juillet-août 1789”, *op. cit.*, p. 12.

⁸ Sobre la posición de los eclesiásticos ante la Declaración, vid. G. Sicard, “Les députés ecclésiastiques à l’Assemblée Constituante et la Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen”, en *L’Église catholique et la Déclaration des Droits de l’Homme*, Presses de l’Université d’Angers, 1990, pp. 29-49.

⁹ Archives Parlementaires (en adelante AP), VIII, 1 agosto 1789, p. 320. Fuente: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

la propiedad, en Francia se hacía preciso primero aproximar las clases sociales antes de decirles que eran todos iguales. Una postura similar mantenía el obispo de Langres, Monseñor de la Luzerne. La declaración además de inútil podía ser peligrosa. No era el medio idóneo para ilustrar al pueblo. Para eso estaban los libros¹⁰.

Más matizada era la postura del barón Pierre-Victor Malouet. También para este diputado la situación de Francia en nada se parecía a la americana. Allí la sociedad se componía de propietarios iguales; aquí existía una masa sin propiedades que subsistía del trabajo asalariado. En este contexto, también Malouet opinaba que la declaración podía ser peligrosa, aunque personalmente se hallaba a favor de la libertad. Más oportuno le parecía restituir primero a esta masa de ciudadanos sus derechos económicos y aproximar las clases sociales a través de instituciones sabias, antes de decirles a hombres desprovistos de derechos y de luces que son iguales en derechos a los más poderosos y afortunados. En este sentido, señalaba Malouet que una declaración de derechos podía ser útil, insignificante o peligrosa en función de la constitución de la sociedad donde se promulgase. Y por sus explicaciones daba a entender que Francia todavía no estaba preparada como Norteamérica para recibir esta declaración. Por otra parte, señalaba este diputado que la libertad natural recogida en la declaración se hallaba limitada por las leyes positivas. Así sucedía, por ejemplo, con la libre disposición de la propia persona y la obligación de servir en el ejército de tierra o de mar; o en la libre disposición de los propios bienes, y las costumbres y leyes locales que indicaban lo contrario. Por ello, resultaba necesario confrontar la declaración con la realidad, con el estado social en el que se iba a aplicar. Por último, encarecía, siguiendo un lugar común de su tiempo, a huir de todas las discusiones metafísicas¹¹.

Una argumentación similar seguía el diputado Antoine-François Delandine para oponerse a la declaración de derechos. Además de alertar también contra las ideas demasiado abstractas, defendía que no había que ocuparse de los derechos naturales, que eran los mismos en todas partes y de sobra conocidos, sino de los derechos civiles, del derecho positivo propio de un gran pueblo como era Francia. No se trataba de regular la vida del hombre natural, sino la del civilizado. Más que de teoría, de la que se habían ocupado ya autores como Locke, Cumberland, Hume o Rousseau, había que ocuparse de la práctica. Así, por ejemplo, argumentaba Delandine, la ley que prohibía atentar contra la libertad si no hay cuerpo de delito probaba mejor que todos los razonamientos que la libertad era natural y sagrada. Lo mismo cabría decir de las leyes que prohibieran las *lettres de cachet*, símbolo de la tiranía y del poder despótico del monarca en el Antiguo Régimen. Hablar de libertad ilimitada o

¹⁰ Ídem, pp. 321-322.

¹¹ Ídem, p. 323.

de igualdad original no pasaba así de ser una ficción filosófica, pues en el orden político ambas quedaban limitadas para conservar otra parte de libertad. Además podía ser peligroso: podía romper un dique de contención social mantenido durante siglos, sin que fuera posible prever las consecuencias de semejante acto.

A pesar de todo, Delandine no se oponía a una declaración de derechos, pero entendía que debía ir después de la Constitución. Utilizando la imagen de otro autor, cuyo nombre no desvela, se preguntaba por qué llevar a los hombres a lo alto de una montaña y mostrarles todos los dominios de sus derechos, para después hacerles descender al orden político donde encontrarán numerosos límites a sus actuaciones¹².

Cabían, pues, posturas muy diferentes respecto de la declaración de derechos: desde aquellos que se oponían frontalmente, a los que la admitían con reservas o especificaciones, ya fueran estas relativas al acompañamiento de una declaración de deberes, o a la fijación de reglas concretas alejadas de las máximas metafísicas. No cabe, pues, oponer sin más un grupo supuestamente tradicionalista, contrario a la declaración, a otro que a falta de un adjetivo mejor cabría caracterizar como progresista, finalmente triunfante, favorable a la aprobación de la citada declaración.

Sin duda, uno de los puntos que más discusión atrajo fue –como ya adelantamos– el de la inclusión de una declaración de deberes. A su favor se pronunciaron diferentes diputados como Dupont, el marqués de Sillery, l'Abbé Gregoire y Camus, que propuso formalmente a la Asamblea la adición de la palabra deberes a la declaración de derechos. Su moción fue votada y rechazada por 570 votos a favor por 433 en contra¹³. A pesar de su rechazo, no fueron pocos los diputados que se manifestaron a favor de la inclusión de una declaración de deberes junto a la de los derechos. Tampoco cabe pensar, como parece afirmar un sector importante de la historiografía, que los que proponían la inclusión de los deberes fueran contrarios a la declaración de derechos. Sencillamente la concebían de otra manera, y posiblemente mostraban una mayor preocupación frente a las consecuencias que una declaración desnuda de deberes podía tener en el orden social.

El fracaso de la moción del jurista Camus, no impidió que los diputados siguieran insistiendo en jornadas sucesivas en la conveniencia de incluir también deberes. Así el 19 de agosto, el abogado Pellerin se refería a la íntima conexión existente entre derechos y deberes. Los unos –afirmaba este diputado– no pueden existir sin los otros, pues son relativos entre sí. Los derechos de unos ciudadanos implican deberes para otros. Volvía así a colarse la idea de los deberes en el debate constituyente aun

¹² Ídem, p. 325.

¹³ Sesión del 4 de agosto de 1789. Ídem, p. 341.

cuando la propuesta de Camus hubiera sido desechada dos semanas antes. Y Pellerin anunciaba incluso que un diputado había presentado un proyecto que recogía en sendas columnas los derechos y los deberes de los ciudadanos¹⁴.

Finalmente, la postura de los deberes quedó completamente marginada. Entre el 20 y el 26 de agosto se debatieron los 17 artículos que terminarían por conformar la Declaración¹⁵.

Posiblemente, los artículos que atrajeron más la atención de los constituyentes y que provocaron un debate más vivo en la asamblea fueron los relativos a la libertad de expresión de opiniones religiosas y al culto público, que en la propuesta del proyecto del sexto bureau¹⁶, que fue el que finalmente se adoptó, correspondía a los artículos 16, 17 y 18¹⁷. Resulta particularmente relevante para nuestro tema este debate pues, como luego veremos, sobre estos artículos básicamente se concentrarían las críticas del Papa Pío VI a la Declaración de derechos francesa.

Como en tantos otros temas, las posiciones de los diputados no fueron solo diferentes sino también encontradas. Para De Bonnal, obispo de Clermont, la Constitución reposaba sobre la religión como uno de sus más sólidos fundamentos. Aunque no hacía mención a la religión católica, daba a entender que a ella se refería. Sin embargo, el debate pronto giró hacia la libertad religiosa. Así, para el conde de Mirabeau, no era la tolerancia, sino la libertad más ilimitada, el derecho que había que reconocer en la declaración. El preopinante, como se decía entonces, el diputado Laborde, había hablado principalmente de tolerancia de cultos, de la neutralidad del Estado en materia de religión y de respetar los cultos extranjeros para que se respetara “el nuestro”, es decir, el católico, pero esto había parecido insuficiente a Mirabeau, que exigía más bien la libertad que la tolerancia de cultos¹⁸.

¹⁴ Sesión de 19 de agosto de 1789. Ídem, p. 457.

¹⁵ Ídem, pp. 461-489.

¹⁶ Vid. Ph Dawson, “Le 6e bureau de l’Assemblée Générale et son projet de déclaration des droits de l’homme: Juillet 1789”, en *Annales historiques de la Révolution Française*, n° 232, 1978, pp. 161-179. Sobre el proceso de redacción de la Declaración vid. Guy Putfin, “La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen: recensement et variantes des textes (août 1789-septembre 1791)”, en *Annales historiques de la Révolution Française*, n° 232, 1978, pp. 180-200.

¹⁷ El art. 16 del proyecto del sexto bureau decía: “La loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c’est à la religion et à la moral à la suppléer. Il est donc essentiel, pour le bon ordre même de la société, que l’une et l’autre soient respectées”. El art. 17 rezaba: “La maintien de la religion exige un culte public. Le respect pour le culte public est donc indispensable”. Y el art. 18 establecía: “Tout citoyen qui no trouble pas le culte établi, ne doit point être inquiété”. “Projet de déclaration des droits de l’homme et du citoyen discuté dans le sixième bureau de l’Assemblée Nationale”, en Antoine de Baecque, Wolfland Schmale, Michel Vovelle (eds.), *L’An I*, , op. cit., p. 269.

¹⁸ Sesión del 22 de agosto de 1789, AP, VIII, pp. 472-473. Vid. J. Imbert, “La discussion des articles 10 et 11 de la Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen à l’Assemblée Constituante”, en *L’Église Catholique*, op. cit. pp. 51-58.

Sin embargo, antes que decidirse por el contenido de los artículos propuestos, la Asamblea debía dilucidar el lugar donde debía recogerse lo relativo a la religión en el nuevo orden constitucional. Para algunos diputados, como Petion de Velleneuve o el abad d'Eymar, el lugar propio para tratar estas cuestiones no era la declaración de derechos, sino la Constitución¹⁹. Finalmente se optó por relegar a la Constitución el contenido de los artículos 16 y 17 y dejar para la declaración el 18. La propuesta inmediata de Castellane al respecto era redactarlo en los siguientes términos: “ningún hombre debe ser inquietado por sus opiniones religiosas, ni molestado en el ejercicio de su culto”²⁰.

El conde de Mirabeau tomó de nuevo la palabra para pronunciarse en su más amplia extensión, y para criticar a aquellos que se permitían hablar de un culto dominante. El culto, para Mirabeau, era una opinión, y sobre ella no cabía hablar de dominio. En todo caso era la justicia y el derecho de cada uno lo que debía dominar. Como resulta claro, Mirabeau se oponía a aquellos que querían declarar la religión católica, ampliamente mayoritaria entre los franceses, el culto dominante de la nación. Finalmente, por mayoría de votos se decidió rechazar el art. 18 propuesto por el sexto *bureau* y someter a discusión el siguiente artículo: “Nul homme ne peut être inquiété dans ses opinions religieuses”²¹.

La propuesta del nuevo artículo dio lugar a un largo y denso discurso del diputado protestante Rabaud de Saint-Etienne. Su intervención iba dirigida a criticar a aquellos que ponían como límite de la libertad religiosa el orden público. Con este argumento, decía Saint-Etienne, los primeros cristianos no hubieran podido extender su fe, pues las autoridades romanas habrían interpretado que alteraban el orden público. Se trataba, para este activo diputado, de una postura tiránica a la cual había que oponerse frontalmente. Al mismo tiempo, el diputado protestante aprovechaba para criticar las limitaciones claras en las libertades del edicto de noviembre de 1787, que reconocía ciertos derechos a los protestantes. De hecho, seguían sin ser ciudadanos iguales a los demás. Entre otros extremos no se habían abolido las leyes penales que prohibían el ejercicio del culto público a los no católicos. Y en este sentido, Rabaud de Saint-Etienne reclamaba para todos los no católicos los mismos derechos que para los católicos: “La igualdad de derechos, la libertad; la libertad de su religión, la libertad de su culto, la libertad de celebrarlo en las casas consagradas a este objeto, la certeza de no ser molestados en su religión como vosotros no lo sois en la vuestra; y la seguridad perfecta de ser protegidos como vosotros, tanto como vosotros, y de la misma manera que vosotros por una ley común”. Y ponía como

¹⁹ Sesión de 23 de agosto de 1789, Ídem, p. 475.

²⁰ Ídem, p. 476.

²¹ Ídem, p. 477.

ejemplo de esta política a los norteamericanos así como a los Estados de Pensilvania y Filadelfia donde la libertad de cultos había sido reconocida a todos en toda su extensión²².

A pesar de la contundencia de su argumentación, Rabaud de Saint-Etienne no pudo evitar que, a petición del diputado Gobel, obispo de Lydda, se añadiese al artículo la limitación del orden público: “pourvu que leur manifestation ne trouble point l’ordre public”. El obispo reconocía, no obstante, que no se podía negar a los no católicos la igualdad civil, el culto en común y la participación en todas las ventajas de la vida civil, aun cuando estos asuntos debían ser tratados en la Constitución. No era poco lo que el obispo reconocía a los derechos de los protestantes, teniendo en cuenta la tradición francesa de privilegio otorgado al culto católico y la reacción posterior de Pío VI. Finalmente, y a pesar de la oposición de una parte de la Asamblea, el artículo fue así definitivamente aprobado, con la limitación establecida al derecho en particular por una noción tan vaga como la de orden público²³.

III. PÍO VI Y LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DE 1789

No existe unanimidad a la hora de valorar la actitud de la Iglesia, y particularmente de su jerarquía, ante la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 26 de agosto de 1789. Son mayoría los que subrayan la actitud hostil de la Iglesia católica hacia la Declaración²⁴. Sin embargo, no faltan autores que tratando de hacer una historia de más largo recorrido ven en la oposición del Papa, más que de los obispos galicanos, una solución de continuidad en una tradición que desde comienzos de la edad moderna había acogido en su seno el lenguaje de los derechos, particularmente a partir de la Segunda Escolástica²⁵.

En efecto, aun cuando la mayor parte de la historiografía no ha dejado de señalar la oposición frontal de Pío VI a la Declaración de derechos de 1789, conviene no perder de vista que el Papa no reaccionó directamente contra la Declaración de derechos, sino por su conexión con la aprobación de una serie de medidas que atacaban derechos adquiridos por la Iglesia, ya fuese en sus bienes, ya en su jurisdicción²⁶. Nos referi-

²² Ídem, pp. 478-479.

²³ Ídem, p. 480.

²⁴ Vid., por ejemplo, Daniele Menozzi, *Iglesia y derechos humanos*, op. cit., p. 13.

²⁵ Vid. Dan Edelstein, “Christian Human Rights in the French Revolution”, en *Journal of the History of Ideas*, 2018, n° 79-3, pp. 411-426.

²⁶ Sobre la postura de Pío VI ante la Constitución Civil del Clero y la Declaración de 1789, vid. Rafael D. García Pérez, “Iglesia y Revolución: Pío VI ante la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789”, en Miguel Carbonell y Oscar Cruz Barney (coords.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, Tomo III, UNAM, México, 2015, pp. 147-171. Vid. también aunque con un planteamiento más general Pierre Blet, “Pie VI et la Constituante”, en *L’Église catholique*, op. cit. pp. 73-96.

mos, por ejemplo, a la extinción del diezmo, a la confiscación de bienes eclesiásticos y, sobre todo, a la aprobación de la Constitución Civil del Clero, el 12 de julio de 1790²⁷.

Con anterioridad a esta última medida, el Papa se había pronunciado aunque en secreto sobre la Declaración de derechos, en el contexto de un discurso proclamado en un consistorio secreto de cardenales, el 9 de marzo de 1790. Lo que el Papa denunciaba en su alocución no eran las reformas aprobadas en el plano constitucional, sobre las que nada tenía que decir, sino las relacionadas directamente con la religión. Para Pío VI la causa y raíz de todos los males radicaba en la libertad con que circulaban doctrinas falsas, debido al decreto de la Asamblea que había “asegurado a cada uno la libertad de pensar como le plazca en materia religiosa, y de manifestar su pensamiento con impunidad”. Asimismo criticaba el Papa la idea, que se remontaba por lo menos a Rousseau, de que uno solo estaba obligado por las leyes que había consentido. Por último, denunciaba que se hubiese incluso sometido a deliberación si la religión católica era la dominante del Estado. Junto a estos extremos, el Papa no dejaba de criticar la igualdad otorgada a los no católicos en el nombramiento para todo tipo de cargos municipales, civiles o militares, el no reconocimiento por el Estado de los votos religiosos, así como la confiscación de los bienes de la Iglesia y la supresión del diezmo.

Por lo que a los derechos se refiere, el Papa solo había hecho referencia a la libertad de expresión en materia religiosa, causa de la difusión de las insanas doctrinas de los filósofos contrarios a la religión. Era el concepto de libertad defendido por la Revolución la principal causa de todos los males que había traído consigo: “vano fantasma de la libertad” lo calificaba el Papa, que había llevado a dejarse subyugar por el consejo de los filósofos, olvidando así que la doctrina cristiana era el más firme fundamento de los imperios.

Con unos planteamientos mentales que eran más propios del Antiguo Régimen, que de las novedades que en materia política la Revolución traía consigo, Pío VI veía al monarca como ministro de Dios, encargado de velar por los derechos de la Iglesia. Sin embargo, a pesar de los ataques sufridos por la Iglesia, el Papa había decidido que la prudencia mandaba optar por el silencio ante las autoridades civiles francesas.

No pasaría mucho tiempo sin que el Papa se viera no obstante obligado a alzar su voz contra los atentados de la Constituyente francesa a la Iglesia. La aprobación en julio de 1790 de la Constitución Civil del Clero (en adelante CCC) forzó a Pío VI a alzar su voz contra la obra revolucionaria. No era fácil en aquel contexto distinguir entre aquello que resultaba

²⁷ “Discourse du Pape en Consistoire secret, le 9 mars 1790”, en M.N.S. Guillon, *Collection Générale des Brefs et Instructions de Notre Très-Saint Père Le Pape Pie VI, relatifs à la Révolution Française*, I, Paris, 1793, pp. 3-13.

indiferente o incluso positivo desde el punto de vista estrictamente religioso, de lo que constituía una verdadera afrenta a los derechos o a la misma libertad de la Iglesia. En este sentido deben, en mi opinión, interpretarse las palabras críticas del Papa a la Declaración de derechos de 1789, en el contexto más amplio de la denuncia de los atropellos que la Constitución Civil del Clero había ocasionado a los derechos y a la libertad de la Iglesia²⁸.

La Declaración de derechos francesa no era la primera que se había aprobado en territorios cristianos, ni sería la última. Antes, cabe citar las declaraciones de derechos de algunos Estados americanos, como Virginia o el mismo Bill of Rights de 1791, y después no puede olvidarse el elevado número de constituciones aprobadas en el mundo hispánico desde 1811 que recogían declaraciones de derechos. Sin embargo, en ninguno de estos casos, el Papa tuvo a bien pronunciarse en un sentido o en otro para criticar o apoyar este nuevo instrumento de protección jurídica. Fue precisamente la Declaración francesa de 1789 la que concitó las críticas del Papa Pío VI. Para Menozzi, ello se debe a que la modernidad de los derechos recogidos en la declaración francesa obedece a la afirmación de un orden social construido sobre “un acto de autodeterminación de los individuos que se sustraen al sometimiento a normas fijadas para regular la vida asociada mediante el cristianismo”, particularmente a través de su interpretación por la Iglesia. Por el contrario, las declaraciones norteamericanas se hallaban entreteljadas de elementos religiosos, remitiendo los derechos a un Dios creador²⁹. A lo que habría que sumar que los católicos constituían en aquellos territorios una exigua minoría.

Sin entrar ahora a debatir el trasfondo filosófico de las declaraciones francesas y norteamericanas y el grado de imbricación con la religión de ambas, desde un punto de vista histórico parece más relevante para calibrar la condena papal, prestar atención al contexto político y social en que la crítica a los derechos fue realizada, que no fue otro que la denuncia de los ataques inéditos que la CCC realizaba a la organización y disciplina secular de la Iglesia. Prueba de ello es que la “condena” no se produjo tras la aprobación de la Declaración de derechos en agosto de 1789, sino un año y medio después. Tampoco el Breve en el cual se realizaba tenía como principal objetivo su crítica. El problema era fundamentalmente otro, aunque en el Breve aparecieran íntimamente ligados: la absorción por el Estado de la estructura jurisdiccional de la Iglesia operada por la citada CCC. Así se deduce de las primeras páginas del breve *Quod aliquantum*³⁰. Para Pío VI el objetivo último de la CCC era anular la religión

²⁸ El breve *Quod aliquantum* de 10 de marzo de 1791, se puede consultar en edición bilingüe en Guillon, *Collection, op. cit.* pp. 105-262.

²⁹ Daniele Menozzi, *Iglesia y derechos humanos, op. cit.*, pp. 11-13.

³⁰ Sobre el Breve y su recepción en Francia me remito a Gérard Pelletier, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution Française (1789-1799)*, École Française de Rome, Roma, 2004, esp. pp. 163-174.

y con ella la obediencia debida a los reyes. Y la causa de ambos males había que encontrarla en un concepto equivocado de libertad, entendido en sentido absoluto, que permitía opinar sin límite alguno sobre cuestiones religiosas; es más, que “acuerda incluso esta licencia de pensar, de decir, de escribir e incluso de imprimir impunemente en materia de religión todo lo que la imaginación más desnortada puede sugerir”³¹. La raíz de este derecho se hallaba en una concepción ilimitada de la libertad y en la igualdad natural de todos los hombres, contraria de todo punto a la razón. En una carta anterior de 10 de julio de 1790, dirigida al arzobispo de Burdeos para que intercediera ante el rey en contra de la CCC, el Papa había realizado la misma conexión entre la nueva normativa en materia eclesiástica y la confusión entre la verdadera libertad y los excesos de la licencia³²

La interpretación crítica que Pío VI realizaba de la libertad apuntaba a un concepto de libertad sin conexión alguna con la idea de bien o de verdad; una libertad como pura capacidad de elección desvinculada de cualquier regla moral. Así parece sugerirlo la referencia que el Papa realizaba al pasaje del Génesis donde se narra la tentación de Adán y Eva. El árbol del bien y del mal, del cual no se podía comer, representaba la existencia de unos límites morales a la acción humana, en la interpretación que hacía Pío VI, es decir, implicaba la afirmación de unos límites a la libertad. Dios no dejó a lo largo de la historia de la salvación al hombre la libertad para determinarse, es decir, para decidir qué es el bien y qué es el mal, sino que a través de los profetas iba señalando preceptos que conducían a la salvación si eran cumplidos. En definitiva, la libertad sancionada por la Asamblea Nacional tal y como era interpretada por Pío VI era contraria al dogma y a la tradición católica. Se trataba, en palabras del Papa de un “derecho quimérico” contrario a los derechos del Creador supremo.

Por otra parte, esta libertad de pensar y de actuar que la asamblea, en palabras del Papa, había reconocido a todo hombre como un derecho imprescriptible de la naturaleza obedecía a una antropología individualista que no tenía en cuenta la dimensión social de la persona. Era la

³¹ En términos parecidos se había dirigido el Papa al arzobispo de Sens, el cardenal Etienne-Charles de Lomenie de Brienne. En una carta de 23 de febrero de 1791, le preguntaba “¿Quién no ve que la constitución establecida por la Asamblea Nacional, dejando al hombre la libertad de pensar y escribir lo que le plazca sobre las materias de religión, ataca de frente la religión misma; que tantas otras novedades que introduce anulan absolutamente la autoridad de la Iglesia y todos sus derechos?”. Guillon, *Collection, op. cit.*, p. 99.

³² Guillon, *Collection, op. cit.*, p. 35: “Usted reconocerá, venerable hermano, con la misma certeza que nosotros, que todos los actos y esfuerzos de los innovadores, no tienen otro objeto que el de abolir hasta el nombre del culto católico, confirmar a los incrédulos en su incredulidad, e inducir a los creyentes a la incredulidad; cubriendo sus designios con el pretexto de la libertad, pero de una libertad que no es (...) otra cosa sino la licencia con todos sus excesos”.

naturaleza misma la que había hecho social al hombre, dotándolo de razón y lenguaje para servir y ser ayudado por otros. El niño necesitaba la asistencia de sus superiores para alcanzar la madurez, de ahí que esa libertad e igualdad desde el nacimiento no fueran sino palabras vacías de sentido. También la existencia de una autoridad política exigía la limitación de la libertad, y aun cuando citando a San Agustín, Pío VI afirmase que la sociedad humana no era más que una convención general de obedecer a los reyes, la autoridad de estos traía causa de Dios mismo y no del contrato social. No cabía aquí, pues, ninguna autodeterminación humana al margen de Dios Creador. En Dios se hallaba el origen de toda legitimidad, como había escrito San Pablo³³.

En la mentalidad de Pío VI la libertad sin límites que, en su interpretación de la Declaración, la Revolución había introducido, conectaba con las grandes herejías medievales y modernas, y más en concreto con las doctrinas predicadas por Lutero. Esta libertad e igualdad exaltadas no iban dirigidas sino a atacar la religión católica y prueba de ello era la resistencia de la Asamblea Nacional a declararla dominante en Francia. En este sentido, Pío VI recordaba la distinción que debía darse en el tratamiento a los pueblos extranjeros a la Iglesia, como los judíos o los infieles, y a aquellos que la regeneración del bautismo había sujetado a sus leyes. Aunque no los citara expresamente, parece claro que Pío VI se estaba refiriendo no solo a los católicos sino también a los protestantes en general. Y acudía en su apoyo a la doctrina de Santo Tomás que, en efecto, distinguía entre estos dos colectivos. De ahí que el Papa denunciara la resistencia de la Asamblea a declarar el catolicismo como religión dominante en Francia, pues el rechazo de este principio suponía en el fondo establecer un principio de igualdad entre grupos que debían diferenciarse según las leyes de la Iglesia. Y de acuerdo con la doctrina tradicional, correspondía al Estado servir en este punto a la Iglesia dando un tratamiento distinto a católicos y herejes.

Sin embargo, Pío VI también quería dejar claro que sus palabras no iban dirigidas a restaurar el Antiguo Régimen. Pretendía solo defender los derechos de la Iglesia. Contemplado desde una perspectiva actual puede resultar desconcertante la tajante crítica dirigida por Pío VI a las libertades proclamadas por la Revolución. Sin embargo, conviene no perder de vista no solo lo extraordinario de la Revolución y la alteración que supuso en el orden político y eclesiástico que había estado vigente durante siglos, sino sobre todo la profunda incidencia que lo dispuesto en la CCC tenía sobre la propia libertad de la Iglesia para organizarse de acuerdo a la Tradición y al Magisterio eclesiástico. La CCC, que constituía el marco o el contexto desde el cual Pío VI había interpretado las libertades modernas, suponía de hecho romper con la unidad de la Iglesia al privar al Papa

³³ Guillon, *Collection, op. cit.* pp. 125-129.

de su jurisdicción suprema sobre la Iglesia en Francia y alterar normas de organización y disciplinares consolidadas a lo largo de mucho siglos, como las relativas a la elección de obispos y sacerdotes o a la demarcación de diócesis³⁴.

Resulta significativo en este sentido la diferente postura adoptada por los obispos franceses en su respuesta de 3 de mayo de 1791 al breve del Papa de 10 de marzo de 1791. Los obispos dejaban clara la distinción entre su papel como ciudadanos, miembros de la Asamblea Nacional, y sus deberes como obispos. A la “uniformité” que debía existir en el orden espiritual, de aquellas cosas instituidas por Jesucristo, oponían la libertad que debía presidir la organización del gobierno civil, en la búsqueda de aquellas soluciones más acordes con los intereses del pueblo, dentro de la monarquía establecida. En este sentido, no dudaban en afirmar que habían buscado establecer el imperio de la libertad pública en una monarquía hereditaria, y de este modo habían reconocido la igualdad natural de todos los ciudadanos para ocupar los cargos civiles atendiendo a la virtud y al mérito. Se trataba, en opinión de los obispos, de cuestiones que Dios mismo había dejado al arbitrio de los hombres. En este contexto, distinguían entre libertad, con sujeción a las leyes, e independencia, a la que ninguno podía acogerse para desentenderse de estas mismas leyes.

Al mismo tiempo, y para evitar lecturas que fácilmente podían desprenderse del Breve del Papa, los obispos se apresuraban a aclarar que las penas para aquellos que por el bautismo estaban sometidos a la Iglesia, se circunscribían al ámbito canónico: en ningún caso se trataba de imponer penas civiles o temporales. Del texto de Pío VI no cabía deducir esta interpretación, aunque era una de las posibles y desde luego la más favorable a los nuevos tiempos que corrían en Francia. En apoyo de sus tesis acudían a Tertuliano que afirmaba que no pertenece a la religión, forzar la propia religión. Esta debe ser abrazada por persuasión y no por violencia.

Por otra parte, los obispos se encargaban también de aclarar que la tolerancia no abarcaba las cuestiones espirituales, para así evitar incurrir en la indiferencia religiosa, ni cabía tampoco introducir en la jerarquía de la Iglesia la igualdad de rangos. Sin embargo, como ciudadanos, y no como obispos, habían intentado en la Asamblea Nacional arreglar las cosas de la tierra y aquí regían otros principios. La religión no se oponía a la diferente constitución de los pueblos, pues se movía en planos distintos. Solo en un punto coincidían la religión y los poderes civiles: en el fundamento que la moral y los preceptos religiosos daban a las potestades

³⁴ Se puede consultar el texto de la Constitución Civil del Clero en J. B. Duverger (ed.), *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Règlements et Avis du Conseil-d'État*, I, Guyot et Scribe, Paris, 1824, pp. 283-290.

civiles. Volvían de esta manera los obispos a recalcar una vieja idea, esto es, que la religión era la más firme aliada del poder temporal y contribuía así al bien común de la ciudad temporal. La carta aparecía firmada por el Cardenal de la Rochefoucauld, arzobispo de Rouen y 29 obispos más³⁵. No se traba de una impugnación, ni de una enmienda al Breve del Papa, sino de un intento de suavizar su condena y al mismo tiempo de justificar la actuación de los obispos de la Iglesia galicana en la Asamblea Nacional que, entre otros extremos, había aprobado la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano.

Apenas transcurrido un mes desde la aprobación del Breve *Quod aliquantum*, el Papa volvió a pronunciarse contra la Declaración de derechos de 1789 en la encíclica *Adeo nota* de 23 de abril de 1791. El motivo de la encíclica fue la revolución acaecida en Avignon y el Contado, que decidieron acogerse a la soberanía del rey de Francia y aceptar la Declaración de derechos de 1789. En concreto el Papa calificaba los derechos incluidos en los diecisiete artículos como contrarios a la religión y a la sociedad³⁶. A diferencia del breve *Quod aliquantum*, en la encíclica, el Papa no expresaba las razones por las que encontraba la Declaración de derechos contraria a la religión y la sociedad. Lo que sí parece claro es que la situación política de rebelión de los territorios papales en Francia no favoreció una reflexión sosegada sobre los derechos aprobados en la misma revolución que ahora amenazaba la soberanía del Papa sobre Avignon y el Contado.

IV. LAS CRÍTICAS DE EDMUND BURKE A LA DECLARACIÓN DE DERECHOS

Probablemente sea el irlandés Edmund Burke³⁷, diputado durante cerca de treinta años en la Cámara de los Comunes inglesa³⁸ (1765-1794), el autor que mejor representa la oposición a la Revolución France-

³⁵ Vid., Guillon, *Collection, op. cit.* pp. 346-400.

³⁶ Encíclica *Adeo Nota*, n° 13. Consultado en <https://www.vatican.va/content/pius-vi/it/documents/enciclica-adeo-nota-23-aprile-1791.html>

³⁷ Edmund Burke nació en Dublín el 1 de enero de 1729, de madre católica y padre protestante. Realizó estudios clásicos de filosofía e historia en el Trinity College de Dublín, y desde allí se trasladó a Londres para continuar con sus estudios de Derecho. En 1765, después de haber servido por un tiempo como secretario de Lord Hamilton, Burke se convirtió en secretario privado de Lord Rockingham, con quien permaneció hasta la muerte de este en 1782. Gracias al apoyo de Lord Rockingham entró en política a la edad de treinta y seis años y no abandonó su compromiso político hasta 1794, es decir, después de casi treinta años de servicio a la Corona. Michel Ganzin, *La pensée politique d'Edmund Burke*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1972, pp. 11-12.

³⁸ Justin Lacroix y Jean-Yves Pranchère, "Human Rights against Inheritance. A Conservative Critique: Edmund Burke", en *Human Rights on Trial. A genealogy of the Critique of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 62.

sa y a su Declaración de derechos en el ámbito intelectual europeo de su tiempo³⁹. Desde 1775 Burke y sus aliados criticaron la política americana de su gobierno, apoyaron la conciliación con los colonos y defendieron abiertamente la rebelión cuando comenzó. Sin embargo, como acabamos de comentar, Burke fue el más vehemente adversario intelectual de la Revolución Francesa. ¿Cómo conciliar las posturas antitéticas de estos dos Burkes?

Para Waldron, Burke nunca vio a los americanos como revolucionarios en un sentido estricto. Disfrutaban de un modo de vida, realizaban prácticas comerciales y gozaban de un gobierno local que fue atacado por la metrópoli. Además, algunas de las medidas inglesas adoptadas contra ellos atacaban el libre comercio, del cual Burke era un firme partidario. En definitiva defendían su estilo de vida tradicional, justo lo opuesto a lo que pretendían los franceses, que defendían nuevas ideas basadas en un fundamento metafísico contrario a la monarquía. El orden político norteamericano, por el contrario, se limitaba a reivindicar el orden antiguo, existente hasta ese momento. Se trataba, pues, de dos revoluciones muy diferentes, del choque entre dos cosmovisiones mutuamente incompatibles⁴⁰.

En una fecha tan temprana como 1790 Burke publicó sus conocidas *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* en las que de manera extensa oponía el sistema inglés de consagración de derechos basados en la tradición, a los derechos “abstractos” de la Revolución francesa⁴¹. Las *Reflexiones*, a diferencia de los escritos de otros pensadores contemporáneos o posteriores en el tiempo, son un escrito de ocasión, que viene a enfrentarse a un problema concreto, esto es, la posibilidad de que el fuego revolucionario cruzase el canal de la Mancha y se extendiese por Inglaterra o incluso por Irlanda, sometida como estaba al yugo inglés. Venían a ser en definitiva una defensa del sistema inglés de poderes, incluido el modo de relacionarse de la Iglesia con el Estado⁴².

El motivo inmediato que dio lugar al largo escrito de Burke fue el apoyo al movimiento revolucionario francés que el doctor Richard Price, pastor no conformista, mostró en un discurso dirigido a la *Revolution Society* en la Judería Vieja. Lo que a Burke preocupaba principalmente era que la fiebre revolucionaria que estaba arrasando con la Francia his-

³⁹ En palabras de Freeman “para Burke, la Revolución Francesa fue algo contra la naturaleza de las cosas, una rebelión contra Dios, una ruptura con el Orden Universal”. Michael Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, p. 173

⁴⁰ Jeremy Waldron, *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Routledge, Londres y Nueva York, 1987, p. 80

⁴¹ Sobre la gestación de la obra más importante de Burke vid. Frederick Dreyes, “The Genesis of Burke’s Reflections”, en Iain Hampsher-Monk (ed.), *Edmund Burke*, Ashgate, Surrey-Burlington, 2009, pp. 239-256.

⁴² Richard Bourke, *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2015, p. 677

tórica se extendiera a Inglaterra y produjera allí los mismos destrozos que estaba causando en el país vecino.

Para Burke, también Francia tenía una constitución histórica que contenía los principios sobre los cuales construir la nueva monarquía. Utilizando un símil arquitectónico, lo que los revolucionarios habían hecho era destruir el edificio de su Constitución para levantar uno completamente nuevo desde cero. Sin embargo, parecía más razonable mantener aquellos principios que todavía servían en el presente y reformar los que ya no se sostenían. Algo así habían hecho los ingleses con la restauración en el siglo XVII y especialmente con la revolución gloriosa de 1688: “se mantuvo la parte antigua exactamente como era, adaptándose la misma al trozo reconstruido”⁴³. Es más, refiriéndose directamente a los postulados defendidos por la inglesa Sociedad de la Revolución denunciaba su intención de cambiarlo todo:

“Poseídos como están de estas nociones, es inútil hablarles del sistema de sus antepasados, de las leyes fundamentales de su país, de una forma estable de Constitución, cuyos méritos se basan en una sólida prueba de una larga experiencia y en el incremento del poder público y la prosperidad nacional. Desprecian la experiencia como si fuera la sabiduría de los ignorantes; y, en cuanto a lo demás, han puesto bajo el suelo una mina que volará con una tremenda explosión todos los ejemplos de la antigüedad, todos los precedentes, todas las cartas y las actas del Parlamento. Ellos tienen en su manos los “derechos del hombre”⁴⁴.

En este sentido, la opción por mantener el edificio antiguo con sus derechos, habiendo introducido los cambios y mejoras que el tiempo exigía, se oponía a la declaración de unos derechos del hombre que se construía sobre las ruinas del orden antiguo, desechando por igual tanto lo que todavía gozaba de salud, como lo que respondía a una corrupción de su constitución histórica.

En otro orden de cosas, pero relacionado con lo anterior, frente a la monarquía o la democracia absoluta, Burke se pronunciaba a favor de un régimen mixto como el que imperaba en Inglaterra, pero que también existió en Francia. Precisamente los *cahiers de doléances* que precedieron a la Constitución de los Estados Generales de 1789 planteaban no la destrucción del régimen político francés existente cuanto su reforma⁴⁵.

⁴³ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Rialp, 1989, p. 56 [traducción de Esteban Pujals].

⁴⁴ Ídem, pp. 87-88.

⁴⁵ “Entonces, ¿es verdad que el gobierno era tal que no podía ni merecía ser reformado, para que fuera tan absolutamente necesario derribar la Constitución con el fin de dejar espacio libre para levantar en su lugar un edificio teórico y experimental? Toda Francia era de distinta opinión al empezar el año 1789. Las instrucciones dadas por

La postura moderada de Burke se encuentra en el punto medio entre los partidarios de la monarquía absoluta y los defensores de una democracia también absoluta. Su posición se define mejor como la defensa de una constitución mixta frente a los “imaginarios derechos de los hombres”⁴⁶.

En el pensamiento de Burke las tradiciones y lo que él denomina “prejuicio” en el sentido de sabiduría acumulada por la sucesión de generaciones aparece en completo contraste con la abstracción de los derechos del hombre propia de los filósofos ilustrados⁴⁷. La sociedad no tiene su origen en un contrato original estipulado teóricamente, ni en un código de derechos abstractos que haya que preservar, sino en algo más prosaico: la conveniencia. En este sentido, frente a la razón ilustrada individual, Burke defiende la sabiduría de la tradición y de la historia⁴⁸, lo que él denomina “prejuicios” que permiten proteger los verdaderos derechos de los hombres, que son algo concreto, y no los falsos y abstractos derechos⁴⁹.

Pero los revolucionarios habían llevado a cabo realmente una revolución es decir, habían subvertido el antiguo estado del país y no habían dado para ello ninguna razón motivada por la experiencia. En este sen-

todos los distritos a sus representantes en los Estados Generales estaban colmadas de proyectos para la reforma de ese gobierno, sin que se manifestara la más remota idea de destruirlo”. Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Rialp, Madrid, 1989, p. 147.

⁴⁶ Justine Lacroix y Jean-Yves Pranchère, “Human Rights against Inheritance. A conservative critique: Edmund Burke”, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁷ Sobre la oposición de Burke a los filósofos franceses, tomados como un movimiento más o menos uniforme, vid. Seamus F. Deaune, “Burke and the French Philosophes”, en Iain Hampsher-Monk (ed.), *Edmund Burke, op. cit.* pp. 1133-1137.

⁴⁸ Una explicación somera pero clara de la visión providencialista de la historia que tiene Burke, en Enrico Graziani, *Ordine e libertà. L'autorità del tempo in Edmund Burke*, Aracne, Roma, 2006, pp. 14-20 y 102-111, aunque el papel de la tradición y de la historia en Burke permea toda la obra de Graziani.

⁴⁹ Esteban Pujals, “Introducción: el pensamiento político de Edmund Burke”, en Edmund Burke, *Reflexiones, op.cit.*, pp. 17-18. En este sentido escribe Burke: “Ya ve usted cómo en esta era de ilustración tengo el atrevimiento de confesar que los ingleses somos generalmente hombres de sentimientos no amaestrados, que en vez de arrojar nuestros viejos prejuicios los acariciamos de un modo extraordinario y, para mayor vergüenza nuestra, los queremos precisamente porque son prejuicios; y cuanto más antiguos son, y más generalmente admitidos hayan sido, más los reverenciamos. Nos espanta el hecho de que los hombres vivan y se relacionen guiándose por su porción individual de inteligencia; porque sospechamos que esta porción de cada hombre es muy pequeña, y que es preferible que los individuos puedan recurrir al banco y al capital común acumulado por las naciones y los siglos. Muchos de nuestros pensadores, en vez de refutar los prejuicios generales, emplean su sagacidad para descubrir la sabiduría latente que entrañan. Si encuentran lo que buscan, y rara vez dejan de encontrarlo, creen que es más prudente continuar con el prejuicio que involucra la razón, que arrojar la túnica del prejuicio y dejar la razón desnuda; porque el prejuicio, acompañado de su razón, tiene un motivo para prestar dinamismo a dicha razón y proporcionarle un afecto que le dará permanencia. El prejuicio es un elemento de rápida aplicación en casos de urgencia. Compromete previamente nuestra inteligencia con una firme corriente de sabiduría y virtud, y no deja que en los momentos de decisión, el hombre titubee de una manera escéptica, confusa e irresoluta”. Burke, *Reflexiones, op. cit.*, pp. 113-114.

tido -señala Burke- que en lo relativo al bien público han sometido “la totalidad a merced de la especulación inexperimentada”, abandonando los principios públicos completamente al azar. Para Burke era la incapacidad de la Asamblea para enfrentarse con las dificultades propias del gobierno lo que le había llevado a “comenzar sus planes de reforma con la abolición y completa destrucción”. Y venía muy a cuento a este respecto unas palabras del diputado Rabaut de St. Étienne: “Todos los establecimientos de Francia coronan la desgracia del pueblo: para hacerlo feliz hay que renovarlo; cambiar las ideas; cambiar sus leyes; cambiar sus costumbres...; cambiar los hombres; cambiar las cosas; cambiar las palabras... destruir todo; sí, destruir todo porque todo se debe recrear”.⁵⁰

En este contexto revolucionario, los derechos del hombre tal y como habían sido proclamados por la Revolución Francesa aparecían siempre ligados al vendaval revolucionario que había convertido en cenizas el antiguo edificio constitucional francés y había implantado un régimen sacado de la mente especulativa y carente de experiencia de los revolucionarios. En cualquier caso, Burke no se quedaba en la mera denuncia. Así, distinguía entre los verdaderos y los falsos derechos del hombre, que serían los revolucionarios. Los verdaderos derechos eran concretos y se hallaban anclados en la historia. En este sentido escribía Burke:

“Si estoy lejos de negarlos en teoría, todavía está más lejos de mi pensamiento la idea de rehusar en la práctica –si estuviera en mi poder otorgar o rehusar en la práctica- los verdaderos derechos del hombre. Al negar la falsa petición de derechos no intento perjudicar los verdaderos, y estos son los que sus pretendidos derechos destruirían totalmente”⁵¹

De modo que no solo los nuevos derechos revolucionarios eran una falacia, sino que además impedían que emergieran los verdaderos derechos. Así, continuaba Burke argumentando:

“Si la sociedad civil está constituida para provecho del hombre, todas las ventajas para las cuales se creó aquélla constituyen los derechos de éste. La sociedad es una institución de beneficios, y la ley no es más que lo beneficioso que actúa como regla. Los hombres tienen derecho a vivir de acuerdo con esta regla y a hacer justicia entre sus conciudadanos tanto si ejercen una función pública como si desempeñan una ocupación ordinaria; tienen derecho a disfrutar de los frutos de su angustia y los medios de hacer esta industria productiva. Tienen derecho a la herencia de sus padres, a la nutrición y formación de sus hijos, a la instrucción durante la vida y al consuelo de la muerte. El hombre tiene derecho a hacer lo que

⁵⁰ Ídem, pp. 182-184.

⁵¹ Ídem, p. 88.

pueda hacer cualquier individuo sin molestar a los demás; y tiene derecho a una parte razonable de todas las ventajas que la sociedad pueda ofrecerle (...). En esta corporación todos los hombres tienen los mismos derechos; pero no a cosas iguales”⁵².

De manera que Burke trata de dejar clara la distinción entre los verdaderos de los falsos derechos del hombre. Para él la existencia de “true rights of men” no debe ser interpretada nunca como el derecho de los individuos a un mismo grado de libertad. Burke no usa la expresión “Rights of Man” en un sentido positivo referido a un derecho individual. Su sentido positivo es “rights of mankind” o “rights of men”, que parecen sugerir la existencia de varios derechos más que un cuerpo de derechos absolutamente iguales para todos los individuos. No solo se opone a lo que en otros escritos se referirá como “the absolute equality of the human race”. Niega también la igualdad de los derechos individuales. La afirmación de que “los hombres tienen iguales derechos pero no para cosas iguales” significa que no todos los hombres tienen idénticos derechos. Cada uno tiene ciertos derechos pero no todos tienen los mismos derechos⁵³.

No eran, por tanto, los derechos en cuanto tales los que encontraban oposición en Burke, cuanto su carácter abstracto y arbitrario y su compatibilidad con una política de la Asamblea Nacional que negaba con sus actos lo que hacía poco había proclamado con sus palabras. Se refería en particular a la confiscación o expolio de los bienes de la Iglesia, algo que ni siquiera los bárbaros romanos, ignotos de los derechos del hombre, habían osado realizar con sus ciudadanos⁵⁴. Sin embargo, ahora les parecía a muchos que Francia era como una hoja en blanco para escribir lo que cada uno quisiera, sin atender a su historia y a sus tradiciones. Por el contrario, el buen político era aquel que trataba de sacar lo mejor de los materiales que poseía, no alguien dotado de un espíritu especulativo capaz de configurar una nación según su parecer particular⁵⁵. Los originales derechos del hombre solo podían contemplarse a través de su reflejo y particularización en derechos civiles y políticos, como su medio de existencia social. En realidad, para Burke, los derechos humanos solo existían como derechos civiles y políticos, plasmados en documentos normativos⁵⁶.

Los derechos y libertades que Burke admitía eran aquellos generados a lo largo del tiempo en un determinado reino y consolidados por

⁵² Burke, *Reflexiones*, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁵³ Lacroix y Pranchère, “*Human Rights against Inheritance. A conservative critique: Edmund Burke*”, *op. cit.* p. 69.

⁵⁴ Burke, *Reflexiones*, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁵ Ídem, p. 173.

⁵⁶ Lacroix y Pranchère, *Human Rights against Inheritance. A conservative critique: Edmund Burke*, *op. cit.*, p. 72.

su uso y prescripción por adecuarse a la idiosincrasia propia de esa comunidad política. En este sentido, Burke se mostraba partidario de una “regulada libertad” que implicaba tener en cuenta las circunstancias, el contexto, que explicaban la oportunidad de cada derecho o libertad. En este sentido afirmaba que “las circunstancias son las que hacen que un esquema civil y político sea beneficioso o nocivo para la humanidad”. Se trataba, en efecto, de poner cada libertad concreta en su adecuado contexto para juzgar acerca de su conveniencia o inoportunidad⁵⁷. Este juicio no era posible formarlo desde la pura abstracción, pues faltaría el punto de apoyo necesario para no realizar juicios en el vacío. La afirmación de unos derechos universales, por contraposición a históricos, pasaba por alto las diferencias nacionales. De esta manera, solo podían existir derechos de los hombres, “rights of men”, que habían nacido y se habían desarrollado en contextos sociales e históricos concretos⁵⁸.

Una prueba de esta concepción histórica, casi podría decirse hereditaria, de los derechos en Inglaterra era la predisposición de los grandes juristas, desde Sir Edward Coke hasta Blackstone para probar la antigüedad de las libertades que defendían, remontándose cuando era preciso hasta la Magna Charta de 1215 o incluso a textos de reyes anteriores. Así había sucedido hasta el último *Bill of Rights* de 1689, que había procurado, más que estatuir un nuevo gobierno, “asegurar la religión, las leyes y las libertades que se habían poseído desde tiempo inmemorial y que últimamente se hallaban en peligro”⁵⁹. De hecho la institución jurídica que utilizaba Burke para referirse a ese cuerpo de libertades del reino era la de la herencia, que llega hasta nosotros desde nuestros antepasados y debemos transmitir a nuestros descendientes. De esta manera, -argumentaba Burke- la figura de la herencia anclaba en terreno firme

⁵⁷ Burke, *Reflexiones*, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁸ Lacroix y Pranchère, “*Human Rights against Inheritance. A conservative critique: Edmund Burke*”, *op. cit.* p. 75. Esto no obsta para que Burke distinguiera entre derechos naturales y civiles, pero para afirmar que el derecho de sufragio, que era el tema que estaba comentando, no lo tiene el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto ciudadano y pertenece así al orden civil. Peter Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Paperbacks, Ann Arbor, 1965, p. 53. Para este autor, la crítica de Burke a los derechos revolucionarios se basaba en su comprensión de la ley natural, más desarrollada en sus escritos sobre los asuntos de Irlanda y la India que en los relativos a la Revolución Francesa; una idea de ley natural que conectaba a Burke con la tradición clásica de Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás de Aquino. Ídem, p. 68-71. En el mismo sentido se manifiesta José Ramón García-Hernández, *Edmund Burke: la solución liberal reformista para la Revolución francesa*, Madrid, CEPC, 2016, pp. 319-326. Contrario a las tesis que partían, como en Locke, de un estado de naturaleza, Burke asumía la naturaleza social del hombre de manera que veía las instituciones políticas y civiles de la sociedad donde un hombre nacía como lo más natural para él. En este sentido, y contrariamente a muchos ilustrados, Burke no veía contradicción entre “arte” y “naturaleza”. Más bien entendía que el arte es la naturaleza del hombre. Los verdaderos derechos del hombre, fundamentados en la ley natural, se encarnaban en instituciones civiles. Peter Stanlis, *Edmund Burke*, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁹ Burke, *Reflexiones*, *op. cit.*, p. 65.

los derechos y libertades inglesas proporcionando “un principio seguro de conservación y transmisión sin que excluya de ningún modo un principio de amejoramiento”.⁶⁰

El paradigma, pues, sobre el que Burke asentaba las libertades inglesas era el del lazo de parentesco, vinculando así “la Constitución de nuestro país con nuestros lazos familiares más queridos adoptando nuestras leyes fundamentales desde el seno de nuestros hogares”⁶¹. Desde esta perspectiva nada parecía más lejano de la concepción inglesa de los derechos, históricamente situados y genealógicamente legitimados por el transcurso de la historia, que la muy filosófica Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789. La Declaración francesa no solo carecía de contexto que explicara el ámbito de actuación de cada derecho y en cierta medida lo justificara, sino que se movía fuera del tiempo, en un ámbito de abstracción que impedía formular juicio alguno sobre su pertinencia. Y lo más grave es que también los franceses habían gozado de una Constitución anclada como todos los reinos en la historia, que pedía solo su perfeccionamiento, no su destrucción. Sin embargo, los franceses habían preferido considerarse un pueblo sin historia, “un pueblo de ayer, como una nación de plebeyos serviles y desastrados hasta el año de la emancipación de 1789”⁶²

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

La elaboración y aprobación de los diferentes artículos de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano en el verano de 1789 abrió un amplio debate entre las élites de Francia y de otros países sobre la existencia de esos derechos, su fundamentación, su extensión y su conexión con la historia y la Constitución de Francia.

No faltaron como hemos visto numerosas voces críticas con los nuevos derechos, particularmente con su fundamentación y delimitación. Frente a una libertad sin límites y sin orientación alguna, entendida como pura capacidad de decisión, se alzaron las voces del Papa, de algunos constituyentes y de Edmund Burke que reivindicaba a un tiempo la localización de la libertad en un contexto histórico determinado, su carácter limitado y dirigido a la realización de un bien concreto, reflejo en el plano normativo de un orden que remitía en última instancia a Dios⁶³.

Bien se podría decir que la apertura en 1789 del debate sobre los derechos humanos dio lugar a una discusión más amplia y profunda

⁶⁰ Ídem, p. 66. Sobre este modo histórico de argumentar vid. J. G. A. Pocock, “Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas”, en Iain Hampsher-Monk (ed.), *Edmund Burke*, Ashgate, Surrey-Burlington, 2009, pp. 193-199.

⁶¹ Burke, *Reflexiones*, *op. cit.*, p. 67.

⁶² Ídem, p. 69.

⁶³ Vid. Peter Stanlis, *Edmund Burke...*, *op. cit.*, pp. 66-84.

sobre el entero sistema político, su localización en una historia concreta, y sus límites intrínsecos. Frente a la libertad revolucionaria, fruto de la decisión de una nación todopoderosa a la que no se podía poner freno, de carácter abstracto y atemporal, los críticos de la Declaración, movidos ciertamente por intereses diversos, alzaron otras voces que conjugaban la palabra en plural, libertades, y que la entendían insertada en un tiempo y lugar concretos, y limitada desde dentro por el propio bien que perseguía. Desechada la versión moderna de los derechos, quienes se oponían a ellos no reivindicaban, al menos de una forma expresa y clara, la reinstauración del viejo orden político del Antiguo Régimen. En este sentido, no era la nostalgia de un tiempo pasado lo que se anhelaba, al menos en lo que al Papa y los propios diputados constituyentes se refiere. No se trataba de reinstaurar un orden político ya periclitado e imposible de recuperar, sino de orientar políticamente a esas nuevas y en ocasiones también viejas clases políticas que veían con malos ojos la revolución total, esto es, la desaparición de un orden político y jurídico que, con todas las precisiones que se quieran, había dado origen a la Europa entonces conocida y había hecho de ella la primera potencia mundial.

La discusión no era solo política o histórica, era al mismo tiempo y sobre todo antropológica. Lo que se enfrentaba en la arena pública era la misma concepción del ser humano, absolutamente libre, configurador de sí mismo, por una parte, o bien enraizado en la historia, condicionado por las circunstancias concretas que le ha tocado vivir y dotado de unos derechos y libertades limitados y concretos, por otra. Y esa antropología iba unida a una determinada constitución: abstracta y potencialmente universal por un lado, o bien condicionada por su historia y específica de un pueblo en particular, por otra. El papel que en un caso y otro se reservaba a la historia era muy distinto. De unos derechos sin historia o por encima de ella se pasaba a unos derechos generados en ella y sometidos en cierto sentido al devenir concreto de una nación. Francia, como Inglaterra, gozaba también de una Constitución histórica susceptible de ser reformada y mejorada, como habían hecho los ingleses repetidas veces en su historia. Pero la Revolución había querido situarse por encima de ella, desvincularse completamente de su pasado para dar lugar a un orden político radicalmente nuevo, abierto al futuro y con vocación de permanencia e inalterabilidad en el tiempo.

Fecha de envío / Submission date: 2/11/2023

Fecha de aceptación / Acceptance date: 2/1/2024