

## La revolución en Cataluña.

Ideas jurídicas de Ramón Martí de Eixalá

Por MONTSERRAT FIGUERAS PAMIES

Lérida

Cuando hace ya un tiempo empezamos las investigaciones sobre la escuela jurídica catalana en la segunda mitad del siglo XIX<sup>1</sup>, se nos planteó la cuestión de cuál fue el papel de Ramón Martí de Eixalá (1808-1857) en el ambiente intelectual catalán de la primera mitad de siglo<sup>2</sup>. Martí tiene una enorme importancia en la intelectualidad catalana de su tiempo, pero no forma parte propiamente de la escuela jurídica catalana. Su ideología se aparta del historicismo matizado de un derecho natural tomista, que formó el núcleo ideológico de dicha escuela y que en base a ello, defendió el derecho civil catalán frente a la codificación española en la segunda mitad del XIX.

En cambio, en la época de Martí, el intento de codificación sólo estaba en sus inicios y en el ánimo de los juristas españoles pero no fue en realidad un hecho candente hasta mitad de siglo.

En el entorno socio-político de Martí se produce, a finales del XVIII y principios del XIX, el impacto de la Revolución Francesa de 1789, con importantes consecuencias en todos los campos. Y es precisamente este

---

1. Cfr. FIGUERAS, M.: *La escuela jurídica catalana frente a la codificación española*, ed. Bosch (Barcelona 1987).

2. Ramón Martí de Eixalá, nace en Cardona (prov. de Barcelona), el 1 de enero de 1808, de familia acomodada. Sus primeros estudios los realizó en el colegio de los PP. Escolapios de Solsona y más adelante fue alumno de la Universidad de Cervera en donde estudió Leyes. Después del traslado de la Universidad de Cervera a Barcelona en 1842, fue destacado jurista y catedrático de derecho mercantil en esta última Universidad, además de destacado político liberal-conservador y gran filósofo del sensismo escocés. Fue también considerado el gran maestro de la llamada «generación de 1847», de la que saldrían las principales figuras intelectuales filosóficas y jurídicas de la segunda mitad del XIX catalán. Entre sus discípulos más destacados se encuentran: Fco. Javier Llorens Barba, principal representante de la escuela filosófica de Barcelona del ochocientos, Manuel Durán y Bas, primera figura de la escuela jurídica catalana, José Permanyer y Tuyet, Estanislao Reynals y Rabassa, Pedro Nolasco Vives y Cebriá, Milá y Fontanals, Coll y Vehí..., etc. Pero desgraciadamente su vida fue relativamente corta, ya que murió en Madrid en 1857, cuando fue a formar parte de la Comisión de reforma del código mercantil).

hecho el que hoy nos interesa estudiar en breves apuntes. Es decir, cuál fue el eco ideológico revolucionario en el mundo occidental y concretamente en Cataluña y en el pensamiento de Ramón Martín de Eixalá. Vamos a verlo enseguida.

#### 1. EL HECHO REVOLUCIONARIO FRANCÉS DE 1789

Hemos dicho que Martí recibió, pues, la influencia revolucionaria francesa. Hay que decir que desde 1789 a 1815, aparecen en Francia pocas obras de doctrina política. De todas formas, los símbolos, las palabras y las ideas políticas con las que vivimos hoy, no se formaron entre 1815 y 1830, sino entre 1789 y 1830.

Los más recientes trabajos reaccionan en contra de una explicación exclusivamente francesa de la revolución de 1789. Debe irse con cuidado en la comparación de situaciones que no son comparables, pero es evidente que la revolución americana y la revolución francesa tienen causas comunes, especialmente el crecimiento de la burguesía. De la misma manera, es preciso relacionar la revolución francesa con todos los movimientos revolucionarios que existen en Europa a finales del s. XVIII. La revolución francesa no es, pues, un hecho puramente francés<sup>3</sup>.

Ahora bien ¿en qué medida las doctrinas del s. XVIII determinaron a la revolución francesa? Esta antigua cuestión aún no ha sido resuelta definitivamente.

Parece que la investigación debe dirigirse a diversos puntos:

1.º Es importante ver qué ejemplares de Rousseau o de Voltaire circulaban en Francia antes de 1789. También es útil recordar que el precio de la Enciclopedia era muy alto y por tanto su lectura quedaba reducida a las clases altas.

2.º Pero también habría que averiguar en qué círculos —excluidas las clases populares— se encontraban más difundidas las obras de los filósofos: nobleza de espada, de toga, burguesía del comercio y financiera. El estudio sistemático de las correspondencias y de las memorias permitiría ver algunas conclusiones: Sin duda no sería la nueva burguesía, la que ocuparía la primera fila entre los consumidores de las obras «nuevas».

3.º También sería preciso valorar el llamado «volterianismo difuso», simplista y deformado, de los que no leyeron a Voltaire, pero mucho más poderoso que el de, los relativamente pocos, que habían asimilado la obra de los filósofos. Sería necesario ver periódicos y almanaques desde 1789 a 1792.

4.º De esta manera sería posible determinar una especie de jerarquía de las influencias que se nos escapa casi totalmente en el momento actual. J. Godechot dice que la influencia de los fisiócratas es la dominante a fina-

3. Cfr. GODECHOT, J.: *La grande nation*, ed. Aubier (París, 1957), 2 vols. Una excelente obra, dedicada a la expansión revolucionaria de Francia en el mundo, entre 1789-1799, en la que se encuentran muchas referencias sobre el movimiento de las ideas fuera de Francia y sobre los órganos de penetración francesa.

les del XVIII y que esta influencia es aún mayor que la de Rousseau, al que se colocó en segundo lugar, antes de Voltaire, de los enciclopedistas y de Montesquieu. Aún hay que probar estas afirmaciones. Godechot parece que se inclina a minimizar la influencia de Montesquieu, al que juzga de retrógrado y reaccionario, y a exagerar la de los fisiócratas, que expresaban el sentimiento de las clases en expansión. En realidad, las ideas de Montesquieu fueron parcialmente adoptadas por una burguesía a la que no aceptaba y que le había leído poco, mientras que las obras de los fisiócratas (el éxito de los cuales debía haber sido importante) pocas veces fueron adoptadas, en cambio, por los que se presentan como sus aliados naturales<sup>4</sup>.

## 2. INFLUENCIAS ILUSTRADAS EN CATALUÑA Y EN ESPAÑA

Pero la más ligera precaución histórica aconseja esperar la solución de los mismos hechos y ver también, cómo reacciona Cataluña referente a las distintas influencias que le llegan desde fuera, ya en forma de emigrados contrarrevolucionarios ya como agentes de la revuelta. Tampoco hay que olvidar el carácter atribuido en aquellos tiempos (finales del XVIII) a la cultura catalana, utilitaria y técnica y poco o nada filosófica.

A pesar de que hubo artistas que viajaron, médicos, químicos, y matemáticos que tuvieron correspondencia científica con los principales corifeos de la Enciclopedia y nobles que pagaron el tributo a la moda de «correr-cortes», no había en Cataluña, o al menos no se tiene noticia, de una tradición de volterianismo y filosofismo, si bien esto no quiere decir que los libros de Montesquieu, Raynal, Diderot y del mismo Rousseau, fueran desconocidos por los intelectuales del Principado, ni que en las poblaciones y comarcas de la frontera, no se encontrara la comunicación del espíritu catalán con el transpirenaico, mucho más intensa aún que en la capital y en las regiones del centro y del sur<sup>5</sup>.

En cambio, en el resto de la España de los Borbones, ya en la segunda mitad del XVIII, se ha dicho que quedó, en conjunto, alejada de la corriente liberal que circulaba por Europa, reducida al papel de algunos individuos, especialmente de Gaspar Melchor de Jovellanos, discípulo de Turgot en materia económica, y que expresa ideas liberales en su *Informe sobre el libre ejercicio de las artes*<sup>6</sup>, donde afirma que «los derechos de la libertad son imprescindibles, y entre ellos el más sagrado que tiene el hombre, es el de trabajar para vivir».

Ahora bien la Ilustración, que instintivamente evoca transparencia y racionalidad, se ha convertido en un cúmulo de tópicos. Se da por hecho

4. *Ibidem*.

5. Cfr. OLIVER, M.: *Catalunya en temps de la revolució francesa*, primera série, Vol. XXXIII. Societat catalana d'estudis. Tallers tip. Ramon Torrella C/ Carme n.º 18 (Barcelona 1917), pp. 61 y ss.

6. JOVELLANOS, G. M.: *Informe sobre el libre ejercicio de las artes*. Biblioteca de autores españoles. Obras publicadas e inéditas de Gaspar Melchor de Jovellanos. Colección de D. Cándido Nocedal. Tomo II de sus obras, ed. Atlas (Madrid 1952), pp. 33-44. Para una ampliación de su pensamiento ver los cinco volúmenes de la misma colección.

que en España no hubo Ilustración, que ésta se asocia al racionalismo, a la crítica de la tradición, del sentimiento, de todo aquello que es empírico. Pues bien, sólo hay que juntar a hispanistas alemanes e investigadores españoles<sup>7</sup>, para constatar cómo se tambalea tanta verdad antes recibida. Cabe preguntarnos de nuevo, si hubo o no Ilustración en la España del XVIII. Actualmente, investigadores alemanes de Bochum, Duisburg o Marburgo, responden afirmativamente con decisión, intentando cortar así con una tradición inventada por los franceses que declararon a España país de convención ilustradora y fruto también de un romanticismo conservador enamorado de un país de bandoleros justicieros.

Dicen estas investigaciones que los estudios literarios tienen en España las mismas variantes secularizantes y críticas que en el resto de Europa, como lo demuestran las obras de Moratín y de Remis.

Desde un punto de vista político, es preciso hacer constar el desánimo de los intelectuales franceses hacia 1770, incapaces de conseguir una monarquía como la española de aire ilustrado. Hay obras como el *Viaje a España* de un cura llamado Ponz<sup>8</sup>, que nos enseñan el sentido práctico de los ilustrados españoles, que en lucha contra el campesinado y la aristocracia, relacionan Ilustración con Reformismo e integrista con desarborización. El mismo punto de vista tiene el asturiano José Manuel Caso, quien analizando «El censor», mostraba el aspecto de espiritualidad que animaba el círculo de la condesa de Montijo.

Hubo pues una Ilustración española que se hizo sin ruptura con la tradición, aun cuando no cuajara en una revolución como la francesa de 1789 ni en una explosión cultural como la alemana. Pero las traducciones del siglo XVIII a la lengua alemana de las obras de Gracián<sup>9</sup>, del P. Isla<sup>10</sup> o de Olavide<sup>11</sup>, y también los estudios en las universidades extranjeras, mientras que en España sufrían procesos y censuras, demuestran la madurez de una y otra sociedad.

Parece pues otra vez, y a pesar de lo dicho por los alemanes, que en vez de una Ilustración española habría que hablar quizá de «ilustrados». Se ha analizado el comportamiento del pueblo y de la sociedad española frente a la Ilustración. Para el español de siempre, el «castizo» (pueblo, aristocracia e Iglesia), la Ilustración era aquello otro, «hereje», «extranjero», que sólo buscaba hundir la esencia castiza<sup>12</sup>.

7. Como aconteció en la reunión hispano-alemana, celebrada en Cáceres en abril de 1988.

8. Cfr. PONZ: *Viaje a España en que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella* (ed. Ibarra) (Madrid 1787-1794). Vols. I-XVIII.

9. Cfr. GRACIÁN, B.: *Obras Completas*. Biblioteca de autores españoles, ed. Atlas (Madrid 1969). *El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo Manual*. Tomo 229. Vol. I de sus obras.

10. Cfr. ISLA, J. F.: *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*.

11. Cfr. OLAVIDE: *El evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, 4 vols. (Valencia 1797-98). Tradujo también versiones de las obras de teatro de Belley, Lemerre, Sedaine y Voltaire.

12. Es preciso repetir aquí, como ya hemos dicho en otros puntos de nuestra obra sobre la escuela jurídica catalana (o.c.), que en España, desde el Renacimiento, toda idea filosófica nueva era rechazada si no era compatible con la metafísica aristotélico-tomista, adoptada como la filosofía de la Iglesia católica. Hecho que dificultó sobremanera la evolución del pensamiento español en todos los ámbitos.

Hay que decir, como anécdota, que hubo un obispo santanderino llamado Menéndez de Luarda, que en 1790, amenazó con la pena de excomunión a los curas que se atrevieran a aceptar obleas para consagrar, con trigo importado de Francia, para prevenir del virus herético que, según él, llevaban los granos de trigo del norte.

Estos planteamientos, que pensamos que no serían únicos, rebajan bastante las tesis de los hispanistas alemanes. Los «ilustrados españoles» parece que fueron una minoría bastante breve.

La diferencia entre España y Alemania, por ejemplo, queda demostrada tras el riguroso estudio del profesor Raabe, director de la colosal biblioteca de Wolfenbütel, con un fondo importante de literatura española.

Desde el punto de vista sociológico, hablar de Ilustración se refiere al libro, a los libreros y a los editores. Es decir, gracias a la industria del libro, Leipzig, Berlín, Hamburgo y Frankfurt, se convirtieron en los puntos neurálgicos de la Ilustración europea. No es por casualidad que los pensadores pasaran a llamarse «escritores», que si en 1772 se habían registrado 3.000, pasaron a 11.000 seis años después.

A la vez que el estudio de Kreimendahl de las fuentes utilizadas por Kant, ponía en evidencia la importancia en el pensamiento kantiano del empirismo de Hume, rompiendo así con el tópico del racionalismo ilustrado (ahora ya no sólo en orden a las ideas ilustradas de España, sino en general de toda Europa). Barner y Andreu hicieron lo mismo con Lessing, descubriendo la importancia del sentimiento y de la tradición en la crítica ilustrada.

Tenían razón, pues, los que, como Hegel, insistían en que no habría Ilustración realizada, sino integrada al concepto moderno de racionalidad, a la tradición, incluida la religión.

Agapito Mestre señalaba hace poco, que hasta los criterios ilustrados (romanticismo y restauración) se movían en el campo de la Ilustración, de una manera muy distinta a los llamados hoy en día «postmodernos» los que, sin ninguna cortina de fondo ilustrada, sólo anuncian el caos<sup>13</sup>.

### 3. LOS PRINCIPIOS REVOLUCIONARIOS

Nos toca ahora, frente al tema que estudiamos, hacer un inciso ideológico.

Los principios de 1789, llamados «principios inmortales», se expresaron en algunos textos célebres:

- El fascículo de Sieyès, *Que est ce que le tiers Etat?*<sup>14</sup>.
- La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (agosto 1789).
- El Título Preliminar y el Título Primero de la Constitución de 1791.

13. Ver el periódico «El País» de Barcelona del lunes día 18 de abril de 1988, p. 30.

14. SIEYÈS: *Que est ce que le tiers Etat?* (Paris 1789).

El «credo revolucionario» parece, pues, ser aceptado por toda la nación.

Veamos cuáles son concretamente los principios:

1.º) Soberanía de la nación: la nación existe antes que nada y es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, es la ley misma. *Antes y por encima de ella sólo existe el derecho natural.*

Sieyès plantea así el «principio de soberanía nacional»: el Rey, en otros tiempos se identificaba con el Estado, que forma parte de la Nación. Pero la nación es soberana, proclamándose los Estados Generales, Asamblea Nacional constituyente. Tiene una concepción *racionalista, utilitarista, individualista y básicamente jurídica*. —Racionalismo—. El pensamiento de Sieyès no deja lugar a la historia. La historia empieza en 1789. No son importantes las causas de la situación actual, que es irracional, y en consecuencia inaceptable. —Utilitarismo—. Para Sieyès, el argumento de utilidad es el más necesario para que una nación exista y prospere. Es el lenguaje de Voltaire en las *Cartas filosóficas*<sup>15</sup>. Es el lenguaje de Bentham y lo que será más adelante el lenguaje de Saint Simon en sus *Memorias*<sup>16</sup>. —Individualismo—. La voluntad nacional es el resultado de las voluntades individuales, al igual que la nación es el conjunto de sus individuos. Es decir, la fuerza viene del número. —Juridicismo—. Una nación es un cuerpo de asociados que viven bajo la ley común y están representados en la misma legislatura. Sieyès da fuerza con esta frase a la importancia de la ley. Su punto de vista es puramente jurídico. No encontramos, ni análisis económico, ni la más pequeña referencia a distinciones sociales. El Tercer Estado está representado por un bloque indisoluble de veinticinco millones de individuos idénticos. La única distinción es la que opone los privilegiados a los que no lo son.

2.º) Los Derechos del Hombre: La Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano<sup>17</sup>, que recoge los principios afirmados en la Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia (junio 1776), en la Declaración de Independencia o en las Constituciones de los Estados Americanos. Pero la Declaración de 1789 tiene una proyección más amplia. En la Declaración de Independencia sólo se dedican algunas líneas a los derechos del hombre, presentándose el texto como una inquieta y prudente justificación de una situación ya dada. En cambio la Declaración de 1789, se dirige solemnemente a todos los hombres. Es una brillante manifestación de universalismo y del *triunfo del derecho natural*, expone los «derechos naturales e *imprescriptibles*» del hombre: *la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.*

15. VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*, edición preparada por Fernando Savater. Editora nacional (Madrid 1983). Sobre todo pp. 55 a 63. También ver *El tractat sobre la tolerància i altres escrits*. Ed. 62. Diputació de Barcelona (Barcelona, 1988).

16. Cfr. SAINT-SIMON: *Memòries* (Selecció), trad. i notes de Joan Casas. Ed. 62 (Barcelona, 1984).

17. Promulgado por la Asamblea Nacional francesa, texto incorporado como Preámbulo de la Constitución de 1791. En 1793 y 1795 se promulgaron dos Constituciones precedidas cada una de ellas de la correspondiente Declaración e incluso produjeron otro proyecto en el primero de estos años. El ejemplo político de Francia, como venimos estudiando, tuvo una influencia decisiva en el desarrollo constitucional del continente y aún más grande fue la influencia producida por sus Declaraciones de Derechos. Cfr. ARTOLA, M.: *Los derechos del hombre*, ed. Alianza (Madrid, 1986).

El «principio de igualdad» está incluido en el artículo primero: Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. En el art. cuarto, se da una definición esencialmente negativa de la libertad: «la libertad consiste en poder hacer todo aquello que no haga daño a los demás». Se define pues, por sus límites. De todas formas se nos presenta como un poder, no como una cosa, al estilo de la teoría de Locke. También se presenta muy vinculada a la propiedad, a la que está dedicado el artículo diecisiete: «Al ser la propiedad un derecho inalienable, inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de él, a no ser que la necesidad pública, legalmente constituida, lo exija con toda evidencia y bajo la condición de una justa y previa indemnización».

Hoy día somos sensibles a la prudencia de este texto, cuando los doctrinarios del absolutismo aseguraban que el monarca era propietario del reino, la Declaración de 1789 indica, refiriéndose a estas doctrinas, una ruptura que ya no se discutirá jamás. Afirma no sólo la soberanía de la nación, sino la ilegitimidad de una política basada en los llamados «cuerpos intermedios». «El principio de soberanía», dice el texto, reside esencialmente en la nación: «Ningún cuerpo ni ningún individuo» puede ejercer una autoridad que no surja de ella de una manera expresa.

De la «soberanía de la nación» deriva la «soberanía de la ley». Montesquieu habla de *las leyes*<sup>18</sup>, en cambio Robespierre habla de la *ley*. Esta majestad de la ley, queda reforzada por el carácter religioso de una declaración hecha en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo. Los derechos del Hombre, además de naturales e inalienables, son sagrados (art. 10).

La Declaración de Derechos, racionalista y deísta, es la suma de la «Filosofía de las Luces». Algunos pasajes vuelven a hacer pensar en Montesquieu<sup>19</sup>, como la referencia a la separación de poderes en el art. 16; otras en Rousseau<sup>20</sup>, como la referencia a la voluntad general en el art. sexto.

La Declaración también ha sido calificada de incompleta y tendenciosa. Es, evidentemente, la obra de una Asamblea burguesa en lucha contra los privilegios y poco preocupada para conceder a todas las clases sociales el beneficio de los principios de igualdad y libertad que solemnemente había afirmado, y en cambio, no reconoce la libertad civil, ni a los mulatos, ni a los esclavos, y además la Constitución de 1791 distingue entre ciudadanos «activos» y «pasivos». La Ley Chapellier de 1791 es una manifestación de egoísmo burgués: Hay que permitir a todos los ciudadanos de «ciertas profesiones» de unirse bajo la pretensión de «intereses comunes».

18. Cfr. MONTESQUIEU: *De l'esperit de les Lleis*. Classics del pensament modern. Ed. 62. Diputació de Barcelona (Barcelona 1983). Trad. de Josep Negre i Rigol, 2 vols.

19. *Ibidem*.

20. Cfr. ROUSSEAU, J. J.: *El contrato social*. Prólogo de M. Tuñón de Lara. 3.ª edición. Ed. Espasa-Calpe (Madrid 1981) y *El Emili o de l'educació*, ed. Evmo. Diputació de Barcelona. Trad. de Montserrat Gispert (Vic, 1985).

Como consecuencia, los principios de 1789 fueron y no podían ser tampoco otra cosa, principios de inspiración burguesa, pero su proyección sobrepasa en gran manera las intenciones de los que los sostuvieron. Están, sin duda, situados en fechas concretas, pero desde hace dos siglos, hombres que no fueron precisamente burgueses, han vivido o han muerto para defenderlos<sup>21</sup>.

Pero llega ya el momento de preguntarnos qué pasa con todas estas ideas en el resto de Europa y más concretamente en España y en Cataluña en donde se mueve Ramón Martí de Eixalá en la primera mitad del s. XIX. Veamos:

#### 4. LIBERALISMO, NACIONALISMO, SOCIALISMO Y TRADICIONALISMO EN EUROPA, ESPAÑA Y CATALUÑA

Liberalismo, nacionalismo y socialismo son las palabras clave del s. XIX, en gran parte como consecuencia de las ideas revolucionarias francesas.

El liberalismo es la ideología de la clase burguesa, la más beneficiada de la revolución francesa de 1789. Pero en Alemania, Italia y en la Europa oriental y central gobierna, a principios del XIX la aristocracia. La unidad nacional aún no es un hecho en dichos países. Los liberales están en la oposición, y el movimiento liberal se confunde, durante la primera mitad del s. XIX, con el movimiento nacional. De esta manera, durante mucho tiempo coexisten dos estilos muy diferentes de liberalismo: el confortable, del que es expresión la doctrina de Manchester y el liberalismo militante que inspira, tanto en Alemania como en Italia, los eternos derrotados de todos los movimientos revolucionarios.

Ni la unidad alemana, ni la italiana, se realizan por medio de los liberales, ya que incluso, en cierta manera, se realizan en contra de ellos.

El nacionalismo cambia de signo. De liberal pasa a ser conservador y a veces abiertamente reaccionario. Aparecen los nuevos Estados en Europa y en América Latina. Los más poderosos luchan por la hegemonía del mundo. El nacionalismo se convierte en imperialismo. Europa extiende su influencia sobre el conjunto mundial. Los imperios coloniales se hacen y se deshacen. El Extremo Oriente se abre al comercio europeo y a las ideas occidentales.

La revolución industrial transforma las sociedades. Existe un abismo entre las naciones que se lanzan al progreso y las que, como España, se refugian en el recuerdo; concentra en un mismo lugar y en una misma tarea a los propietarios antes dispersos, y les hace ver su fuerza y solidaridad. El socialismo deja de ser un sueño o un «divertimiento» literario, para convertirse en una doctrina científica y en la esperanza de una clase.

21. Para una ampliación del tema ver TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*. Ed. Tecnos (Madrid, 1983), 5.ª edición, pp. 358-361.

Y en la mitad del XIX, las revoluciones de 1848 producen también una quiebra profunda. De 1861 a 1865, la Guerra de Secesión destroza los EE.UU.



Y en la mitad del XIX, las revoluciones de 1848 producen también una quiebra profunda. De 1861 a 1865, la Guerra de Secesión destroza los EE.UU.

Ni el tradicionalismo (que pasa de la contrarrevolución al positivismo, ni el nacionalismo, que de liberal se convierte en conservador), ni el socialismo, que, como dirán los marxistas, pasa del estado utópico al estado científico, ofrecen las mismas características en la primera mitad de siglo que en la segunda. El liberalismo es el único entre todos los grandes movimientos de ideas, que evoluciona poco a poco, pero mientras sigue anacrónicamente fiel a formas orleanistas o manchesterianas, el mundo evoluciona a su entorno. Y aunque se pueda estudiar, de una sola tirada, al liberalismo, después al tradicionalismo y después al socialismo en el período entre 1815 y 1914, nos ha parecido mejor pararnos antes en 1848 y distinguir dos épocas: la del romanticismo y la del positivismo.

Esta distinción exige algunos matices. Podemos pensar que las revoluciones de 1848 constituyen el término e indican el fracaso del romanticismo político, pero es evidente que el romanticismo no desaparece bruscamente a finales de 1848. Es evidente, también, que el positivismo se manifiesta mucho antes de esta fecha, aunque sólo sea el saint-simoniano, sin el cual el comtismo es incomprendible. De todas las maneras el positivismo saint-simoniano está marcado por el romanticismo y difiere profundamente de las doctrinas científicas que se desenvuelven hacia 1880.

*Es preciso recalcar que cada época tiene un clima particular. En el s. XIX, nos parecen más significativas las correspondencias entre obras de una misma época, pero de inspiración diferente, que entre obras que invocan una misma doctrina, pero que no corresponden a una misma generación.*

Referente a Francia la expresión «romanticismo político» es ambigua.

Los escritores generalmente calificados de románticos, adoptaron, según los países, las posiciones políticas más distintas. En Italia, la mayor parte de los románticos son liberales, mientras que en Alemania el romanticismo es generalmente, hasta mitad de siglo, sinónimo de conservadurismo político y el romanticismo francés es sociológicamente indiferente. Los escritores románticos son de origen muy distinto: pequeña y gran nobleza, burguesía, desclasados, artesanado próximo al proletariado. Referente a la difusión del romanticismo, también es muy diversa: romanticismo de salones, de cafés, popular. La única clase que durante mucho tiempo continúa indiferente —salvo raras excepciones— es la burguesía.

Los románticos de 1830 centran precisamente sus críticas en la burguesía y el burgués tiembla frente a las audacias románticas. Pero poco a poco el romanticismo también se aburguesa y el liberalismo se cubre de un idealismo que la burguesía confunde con el romanticismo. De una manera general, el romanticismo fue el centro. Existe un tradicionalismo, un socialismo y un nacionalismo románticos. Pero, por ejemplo en Francia, el liberalismo se presenta durante mucho tiempo y quizás aún hoy, impermeable al romanticismo.

He aquí algunos rasgos del romanticismo político francés: a) el sentido del drama, del heroísmo, del sacrificio, y así el romanticismo político se

alimenta de los recuerdos de la revolución francesa y del imperio. b) Una concepción elocuente de la política, que se convierte en una llamada de lo ideal, recurre al poder de la palabra y se transforma en un género literario. c) La atracción por los problemas sociales, por la llamada «cuestión social».

En definitiva, el romanticismo es una «visión global del universo» que no trata tanto de resolver los problemas como del planteamiento de los mismos con toda su amplitud, de extenderse a las dimensiones del universo y de la historia.

Pero, aparte de Francia, también en el resto de Europa la historia de las leyes políticas del siglo XIX, está dominada por el progreso del liberalismo en el conjunto del universo.

Así el liberalismo triunfa en la Europa occidental, se extiende a Alemania e Italia, donde el movimiento liberal está estrechamente ligado al movimiento nacional, llega a la Europa oriental (luchas entre eslavófilos y occidentales), penetra, bajo la forma europea, en los países del lejano Oriente que (como ya hemos anotado antes) se abren al comercio occidental, y también en las repúblicas latino-americanas se dan Constituciones liberales inspiradas en la Constitución de los EE.UU.

El siglo XIX, es pues, ante todo, el siglo del liberalismo. Si bien nos preguntamos qué clase de liberalismo.

Para la respuesta a dicha cuestión se hacen necesarias algunas distinciones: 1) Liberalismo y progreso técnico. El liberalismo es inicialmente una filosofía del progreso indivisible e irreversible; progreso técnico, progreso del bienestar individual y moral. Pero el tema del progreso poco a poco queda vacío de contenido. Hacia finales del XIX son numerosos los liberales que sueñan con una era estacionaria, un universo parado, particularmente evidente entre los progresistas de 1890.

De esta manera es necesario distinguir entre un liberalismo dinámico, que acepta la máquina y favorece a la industria y un liberalismo conservador y proteccionista. La primera forma de liberalismo dominó Inglaterra. La segunda Francia.

Ya hemos dicho que el liberalismo es uno de los elementos originarios de la filosofía de la burguesía. Pero durante el s. XIX, las fronteras del liberalismo no coinciden ya, en forma alguna, con las fronteras de la burguesía.

Referente a los conceptos de liberalismo y libertad, ya en el s. XVIII se hablaba indistintamente de libertad y de «libertades» y el liberalismo aparecía como una garantía de la libertad con la doctrina de las libertades<sup>22</sup>.

Pero de la misma manera que el liberalismo aparece como la filosofía de la clase burguesa, no asegura más que la libertad de la burguesía.

22. La confusión de las tres palabras: Liberalismo, libertad y libertades se hizo patente en Francia, en la monarquía de julio.

En consecuencia existen dos clases de liberales: los que piensan que el liberalismo es uno, porque la libertad humana es una y los que no creen en la unidad de la libertad humana y piensan que la libertad de unos puede enajenar la libertad de otros.

En lo que se refiere a liberalismo y «liberalismos», durante mucho tiempo el liberalismo aparece como un bloque. Para Benjamin Constant<sup>23</sup>, liberalismo político, económico, intelectual, constituyen sólo aspectos de una misma doctrina<sup>24</sup>.

Esta concepción es la del s. XVIII, en la que la unidad del liberalismo era un dogma indiscutible. Pero en el XIX se produce un hecho capital: la fragmentación del liberalismo en varias ideologías distintas, si bien no siempre bien distinguidas:

— El liberalismo económico, que descansa en dos principios: riqueza y propiedad; se opone al dirigismo, colaborando con los favores del Estado. Es el fundamento doctrinal del capitalismo.

— Liberalismo político, que se opone al despotismo y es el fundamento doctrinal del gobierno representativo y de la democracia parlamentaria.

— Liberalismo intelectual, se caracteriza por el espíritu de tolerancia y de conciliación. Este espíritu liberal no es exclusivo de los liberales, algunos de los cuales también se presentan muy intolerantes. De esta manera, la unidad del liberalismo, al igual que la unidad del progreso, se nos presenta como un mito.

El liberalismo ofrece aspectos muy distintos, según las épocas y países y según las tendencias de una misma época y de un mismo país.

Pero frente al liberalismo, cabe tener en cuenta el tradicionalismo y las tradiciones.

Veamos otra vez en primer lugar a Francia. Los temas del tradicionalismo francés son: 1) Temas psicológicos (afición de Balzac y sus contemporáneos por la palabra «psicología»), recurso de la «naturaleza» y de la «experiencia». La palabra naturaleza tiene, en los tradicionalistas, una significación completamente diferente que en los liberales. Está ligada a la noción del orden natural, que es un orden económico, una consecuencia del juego armonioso de algunos mecanismos de adaptación; prescinde de la historia, se refiere a un mundo en donde domina la industria y el comercio, utiliza de buen grado las metáforas orgánicas (imagen del cuerpo). En cambio para los partidarios de la tradición, la «naturaleza» está ligada a la historia. La política natural no se basa en la naturaleza del hombre sino en el desenvolvimiento de la historia, en las lecciones de la experiencia: poder de los hechos, desconfianza referente a las abstracciones, positivismo y relativismo. 2) De aquí se derivan los temas de la «tierra» (en todos los sentidos de la palabra: tierra natal y agricultura), de los medios, de la continuidad de la herencia, los antepasados, la abundancia de metáforas

23. CONSTANT, B.: *Cours de politique constitutionnelle*. Société belge de Librairie (Bruxelles 1837) y los comentarios al libro de FILANGIERI, C.: *Ciencia de la Legislación*, 3.ª ed., Lib. Americana y Lib. Española. Ed. Lecointe (Paris 1836) 10 vols.

24. *Ibidem*; *Cours politique...*

vegetales<sup>25</sup>. 3) Temas de asociación, que se oponen al individualismo liberal y que adoptan formas distintas: asociación natural, la familia. Asociación local: descentralización, regionalismo, gusto por el folclore. Asociación profesional: importancia del corporativismo en la escuela de la «Action Française», origen de esta tradición. 4) Temas morales: al igual que los liberales, los defensores de la tradición invocan de buen grado a la moral, siendo algunos componentes de este ideal moral, el honor, la energía, la responsabilidad, el trabajo bien hecho, el patriotismo, etc.

Es así que en aquello que hace referencia a los doctrinarios de la contrarrevolución francesa, es preciso señalar al vizconde de Bonald y a Joseph de Maistre, por cierto bastante citados por Martí de Eixalá (aunque no se identifique con sus teorías), sobre todo en su *Manual*<sup>26</sup>.

Joseph de Maistre (n. en 1821), tiene una inclinación por el misterio y por el sentido de la fórmula<sup>27</sup>. El vizconde de Bonald y gentilhombre de Rouergue (1754-1840)<sup>28</sup> es un razonador, a veces pesado, pero que en cambio, tiene un sentido más agudo de los problemas sociales que De Maistre. Su *Legislation primitive*<sup>29</sup>, denuncia el maquinismo y la escuela material y materialista de Adam Smith<sup>30</sup>.

Pero aunque el pensamiento de Bonald sea diferente del de De Maistre, ambos tienen importantes semejanzas: A) La experiencia contra la razón. Al igual que Burke, De Maistre y Bonald se mofan de las pretensiones racionalistas del s. XVIII. Es preciso oponer, a los sueños universalistas y al racionalismo, las lecciones de la experiencia y de la sabiduría providencial. La política natural está basada en la historia. Los tradicionalistas, al igual que los liberales de la misma época, recurren a la historia como principio de explicación y de justificación política. De esta manera Del Vecchio<sup>31</sup>, habla del «historicismo político» de la escuela tradicionalista. Pero De Maistre presenta a la historia bajo los designios de la divina providencia. B) La sociedad contra el individuo. Tanto para uno como para otro, no son los individuos los que constituyen la sociedad, sino al revés. Esta religión de la sociedad acaba con la religión del Estado. El gobierno se establece sobre bases teocráticas, y la obediencia está siempre justificada. C) El orden contra el progreso. La sociología de De Maistre es una sociología de orden y su obra expresa la nostalgia de la unidad.

25. Así por ej. la metáfora del árbol es esencialmente tradicionalista. El árbol es la imagen de la espontaneidad, de la continuidad y de la asimilación de la disciplina.

26. Cfr. MARTÍ DE EIXALÁ, R.: *Manual de Filosofía Experimental de M. Amice*, con notas y aumentado con un apéndice de la filosofía española, con la parte bibliográfica (Barcelona 1842).

27. Cfr. DE MAISTRE, J.: *Del Papa, de la Iglesia galicana en sus relaciones con la Santa Sede*. Lib. Religiosa (Barcelona 1856). Vols. I-II. Y también *Essai sur le principe Générateur des Constitutions Politiques et de autres institutions humaines*. Ed. J. B. Pelagaud et Cie. (Lyon 1844) entre otras obras.

28. BONALD: *Oeuvres Complètes*. Ed. Migne, J. P. (París 1864), Vols. I-II-III.

29. *Ibidem*, *Legislation Primitive*.

30. Cfr. SMITH, A.: *Tbéorie des sentiments moraux*, ed. Barrois (París 1830). Vols. I-II. Y también *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Fa. Guillaumin (París 1859). Vols. I-II.

31. Cfr. DEL VECCHIO, G.: *Derecho Natural y contrato social*. Versión de Eustaquio Galán, ed. Reus (Madrid 1949). Y ver también *Hechos y doctrinas* (escritos filosóficos, jurídicos y literarios), trad. y escrito preliminar de E. Galán. Prólogo de M. Puigdollers, ed. Reus (Madrid, sin año).

El orden tradicionalista es eminentemente jerárquico. El gobierno más natural es la monarquía y la soberanía es única, inviolable y absoluta. De Maistre subordina el poder temporal al espiritual y atribuye al Papa una especie de magistratura universal. Experiencia, sociedad, orden, unidad, providencia. Estos temas constituyen el fondo común del tradicionalismo universal<sup>32</sup>.

Por otra parte, siguiendo el curso del ochocientos es preciso fijarnos con lo que pasa con el «espíritu» de la ya citada revolución de 1848 tanto en Francia como en Europa.

Es cierto. Se habla a menudo del «espíritu de 1848», mientras que se busca, sin éxito, la huella de un «espíritu de 1830» o de 1870. Espíritu común (si bien con algunas variantes), a todos los movimientos revolucionarios simultáneos europeos que se muestra en todas las categorías sociales comprometidas en estos movimientos.

No hablamos de unanimidad. Sin duda subsisten las divergencias y son fundamentales en la burguesía liberal y en el proletariado. Pero durante un breve período, las divergencias quedan relegadas a un segundo plano y la fraternidad figura en el orden del día. Ilusión lírica a la que seguirán sangrientos despertares.

El «espíritu de 1848» está formado por elementos diferentes:

- a) Romanticismo.
- b) Recuerdos de la revolución francesa de 1789.
- c) La mística del progreso y el culto a la ciencia.
- d) Un culto al pueblo.
- e) Una concepción idealista, muchas veces espiritualizada de la política.

La revolución de 1848, no tuvo sólo causas políticas, sino también económicas y ciertas adhesiones a la misma fueron interesadas. La burguesía liberal, en conjunto, quiso restablecer lo más pronto posible el orden burgués, perturbado por un momento. Pero no puede ello atribuirse sistemáticamente a todos los burgueses o católicos, que, desde un principio se adhirió a la revolución de 1848. A la vez que es necesario también citar un hecho importante: el proletariado de 1848 no tenía ideología proletaria y las tesis marxistas no penetraron en él<sup>33</sup>.

## 5. CATALUÑA

Todas estas ideas y hechos reseñados hasta ahora, y que tuvieron la mayoría, su origen en Francia, influyeron notablemente pues, como ya se ha visto en Europa, pero también en Cataluña.

En el Principado, y hablando ya del mundo intelectual, la Revolución Francesa se produjo cuando aún la Universidad de Cervera, fundada por

32. Cf. TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*, o. c., pp. 397-419.

33. *Ibidem*, pp. 444-446.

Felipe V en 1716, era el único centro oficial de enseñanza en Cataluña. Recordemos que Cervera<sup>34</sup>, siempre dominada por los eclesiásticos, se muestra en principio, bastante reacia a las nuevas ideas políticas y filosóficas.

En cambio, otra cosa distinta sucede en Barcelona a principios del XIX, y también a partir de 1842, una vez ya recuperada su Universidad<sup>35</sup>.

*El espíritu catalán, barcelonés, siempre fue empero positivista, si bien la burguesía se recatoliza<sup>36</sup> hacia mitad de siglo retrasando así la completa recepción del espíritu de las revoluciones de 1789 y 1848.*

*Ahora bien, en orden a la de 1789, sí que existen unos hechos asimilados por los intelectuales catalanes, entre ellos Martí de Eixalá: el racionalismo de las ideas revolucionarias, la fobia del Antiguo Régimen, el triunfo del liberalismo y la inquietud por la codificación, a favor de ésta, parece ser, hasta la primera mitad del XIX y en contra a partir de ahí, debido al intento de codificación española en base a las leyes de Castilla sin respetar el derecho civil catalán<sup>37</sup>.*

La revolución francesa produjo, pues, su impacto en Cataluña. Consecuencia del enciclopedismo y de la Ilustración tenía que hacer surgir diversas respuestas.

La burguesía, como ya sabemos la clase más fuerte en la Cataluña del XIX, fue adquiriendo una mentalidad romántica e irracionalista en los primeros tiempos, pero sin menospreciar otros factores, debidos a la revolución de la técnica y la expansión del capitalismo.

Una de las causas de esta actitud se encuentra en la relación que Cataluña tenía con Francia. Hemos dicho antes, también, que la cultura catalana del setecientos se alimenta de libros franceses, introduciéndolos abierta o clandestinamente y además, los hombres de ciencia tenían como principales enlaces la revista «Journal des savants» y las «Mémoires de Trévoux»<sup>38</sup>.

Es preciso recordar también la inmigración francesa en Cataluña con motivo de la revolución francesa, pero aun con todo, es mucho más decisiva la influencia francesa desde la presión que ejercieron los invasores<sup>39</sup>.

El impacto de la influencia francesa en Cataluña después de la Revolución, se hace también patente en los grupos religiosos que aparecen en el Principado, de ideología jansenista o filojansenista. El más conocido en aquellos momentos es el grupo formado por Francesc Armanyà, Félix Amat y Martí Franqués. Las características religiosas se reducen a agustinismo, tomismo, filojansenismo y antijesuitismo.

34. Para ampliar el tema sobre el estudio de la Universidad de Cervera en Cataluña ver FIGUERAS, M.: «Alguns trets ideològics de la universitat catalana: segles XVIII i XIX», en *Miscel·lània Cerverina* II. Publicacions de L'Ajuntament de Cervera (Generalitat de Catalunya) 1983.

35. *Ibidem*.

36. Porque le interesaba para sus pactos económicos con la oligarquía dominante española, de talante católico-conservador.

37. El subrayado es nuestro.

38. Cfr. SOLDEVILA, F.: *Història de Catalunya*, Tomo III, ed. Alpha (Barcelona 1962), pp. 1.238-40.

39. Cfr. BATLLORI, M.: *Catalunya en l'època moderna. Les relacions hispano-franceses al segle XVIII*. Recerques de història cultural i religiosa. Ed. 62. Y ver también VILAR, P.: *Catalunya dins l'Espanya moderna*. Vol. IV, Ed. 62 (Barcelona 1968).

Pero tampoco se podían considerar verdaderos jansenistas aquellos «curas ilustrados», que defendían una reforma de la Iglesia y de la cultura eclesiástica con la ayuda del poder real y que se oponían a la excesiva intromisión de Roma en los asuntos de la Iglesia española, que eran firmes adversarios de los jesuitas, también en parte, porque no admitían las ideas molinistas, probabilistas y romanistas.

Lo que a nosotros más nos interesa de todo ello, es que las ideas jansenistas entraron en los círculos más cultos del clero español, no tanto por contactos personales, como por, otra vez, los libros y diarios que llegaban de Francia. De una manera clandestina, en un principio y después con la protección real, que permitió que los libros parajansenistas fueran los libros de texto oficiales de las universidades españolas<sup>40</sup>.

La conclusión después de estos datos, es asegurar la influencia de las ideas francesas en Cataluña y en todos los órdenes.

Ahora bien y hablando ahora de toda España y refiriéndonos concretamente a la política universitaria de la época, la muerte del rey Carlos III y el hecho de la Revolución Francesa, influyeron de manera decisiva, ya que a partir de este último acontecimiento, se impuso un eclecticismo filosófico, es decir, en España se formó un cierto ambiente liberal y de apertura ya que la literatura enciclopedista se conoció más ampliamente. Si bien hay que tener en cuenta, que más tarde, bajo el gobierno de Carlos IV, se trató de impedir tal difusión, pero sin demasiado éxito.

Al centrarnos de nuevo en Cataluña, es necesario señalar otro hecho que facilitó la influencia de los ideales revolucionarios. Fue el estudio por parte de los catalanes en universidades francesas (muchas veces como reacción al inmovilismo cerverino) sobre todo las de Montpellier y Toulouse.

Y tocando el tema del estudio universitario, en Cataluña como en el resto de España, se implanta en el año 1786, el estudio de la asignatura Derecho Natural, si bien sólo dura ocho años, ya que en 1794 se prohíbe otra vez su estudio, debido al miedo de los gobiernos españoles frente a la fuerza de la ideología revolucionaria en toda Europa. No olvidemos el papel que el iusnaturalismo racionalista representó como factor ideológico en la Revolución Francesa<sup>41</sup>.

#### CONCLUSIONES SOBRE CATALUÑA

Y ya como última conclusión del peso de la Revolución Francesa en Cataluña, podemos decir que en la ideología produce nuevas formas de pensamiento para derrotar al Antiguo Régimen. Dentro de la Universidad, el inmovilismo de este Antiguo Régimen era representado por la Universidad de Cervera, y al triunfar las nuevas ideas a mediados del ochocientos,

40. Cfr. BATLLORI, M.: *Catalunya a l'època moderna, o. c.*, pp. 407-408.

41. Cfr. SALUD TERRÉ i VAQUER, A.: *La universitat de Cervera i l'explussió dels jesuites*. Trabajo inédito del Seminario dado a los alumnos de quinto curso de la licenciatura de Derecho por FIGUERAS, M. y titulado «La filosofía jurídica en la Universidad de Cervera». Curso 1987-88. Asignatura Filosofía del Derecho. Departamento de Derecho Público y Disciplinas Sociales. Biblioteca del Estudio General de Lérida (VI División de la Universidad de Barcelona).

la restaurada Universidad de Barcelona representa el nuevo pensamiento dominante, también reflejado en Martí de Eixalà, si bien en la vertiente ideológica, política y social, el autor no va más allá del saint-simonismo (positivismo marcado de romanticismo)<sup>42</sup> y de un liberalismo conservador, por otra parte ostentado por la burguesía de su tiempo a la vez que, si bien el racionalismo revolucionario y la influencia en su obra jurídica de Domat y de Pothier le hace defender como jurista el espíritu codificador, en filosofía aceptará la experiencia del sensismo escocés y el valor de la conciencia y de los sentimientos<sup>43</sup>.

---

42. Cfr. SAINT-SIMON: *Memòries*, ed. 62 i «La Caixa». Traducción y notas de Joan Casas (Barcelona 1984). Y ver también MARTÍ DE EIXALÀ, R.: *Manual de Filosofia Experimental, o. c.* y también sus *Manuscritos inéditos* que forman parte de la biblioteca particular de Joan Parpal Bruna en la calle Negrebernis, n.º 24 de Barcelona.

43. Para una ampliación del tema sobre el pensamiento filosófico jurídico de Martí de Eixalà tenemos en preparación un libro titulado «*Els arrels ideològics de l'escola jurídica catalana: Ramon Martí de Eixalà en la primera meitat del s. XIX*», fruto de nuestra línea investigadora sobre la escuela jurídica catalana desde el punto de vista filosófico-jurídico.