

EL CIUDADANO DEL 89¹

Hablar de la Revolución Francesa es hablar del futuro, hablar de la esperanza. Doscientos años de estudios empíricos y análisis crítico (el bicentenario ha ocasionado, sólo en lengua francesa, cerca de 400 volúmenes y varios millares de artículos) relativizando sus conquistas y poniendo de relieve sus sombras y perversiones no han afectado en nada su carácter mítico. Pasó a ser la Revolución por excelencia, el modelo, no tanto por sus logros positivos (pues otras, como la americana, o la inglesa, alcanzaron más felizmente sus programas), cuanto por la idea que expresaba. Por debajo de las transformaciones políticas y económicas la Revolución de 1789 puso en juego una filosofía: puso al hombre ante el futuro, le descubrió que tenía un futuro, es decir, un espacio de vida indeterminado, incierto, a construir; les ofreció la posibilidad del deseo, de la utopía, rompiendo el horizonte cerrado, sin historia, de un orden social rigurosamente fijado por la pertenencia o adscripción a clases, estamentos o cofradías.

1. *El ciudadano.*

G.B. Vico, el cauto humanista napolitano, recomendaba en el orden de los estudios (*De ratione studiorum*) comenzar por la *tópica* y seguir con la *analítica*. Seguiremos por una vez el consejo del discreto "educador del género humano", cuyo pensamiento refresca la esperanza ante la creciente "sinrazón" de los estudios de nuestro tiempo.

Y, tratándose de la Revolución de 1789, la *tópica* se concreta en tres palabras: "Libertad, igualdad y fraternidad". Tres palabras que enuncian sintéticamente una

¹ Se trata de la versión en castellano de la Conferencia Inaugural del curso 1989-1890 de la Universidad de Barcelona. El texto de la misma se publicó en catalán: "El Ciutadà del 89", en "1989". *Inauguració del Curs Acadèmic 89-90*. Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona (1989): 7-35.

nueva época y una nueva conciencia; tres palabras que condensan un abigarrado momento empírico de hechos sociales y estados afectivos, de acción y de deseo; tres palabras que se gritan en las calles, se bordan en las escarapelas, se graban en los naipes; tres palabras que, en fin, describen un concepto con el que los ayer súbditos del *Ancien Régime* se contemplan y sienten hoy creadores de la República.

Desde una perspectiva filosófica, que es la que aquí nos compete, la Revolución fue una figura de la conciencia que permitió a los "hombres del Tercer estado" descubrirse, afirmarse, sentirse nuevos. Y, a semejanza de la intuición empírica, donde los hombres para verse a sí mismo necesitan de un espejo, del mismo modo en la intuición intelectual, para tener conciencia de sí, se sirven, cual espejo imaginario, de una idea: la de "ciudadano", siendo la libertad, la igualdad y la fraternidad sus tres rasgos distintivos, las tres dimensiones de su imagen. Nobles y plebeyos quedan así, mágicamente, liberados, igualados y hermanados en la ciudadanía.

Con esas tres palabras un pueblo expresó su deseo de felicidad, de justicia, de paz, de amor, en suma: su deseo de ser hombre. Y al expresar tal deseo radicalmente, sin restricciones, el deseo de una nación devino deseo de la humanidad; su voz enunció la razón, su proyecto simbolizó el objetivo del género humano; al liberarse de las determinaciones locales e históricas, su conciencia se erigió en fin universal. Así, la Revolución de 1789, desde el punto de vista filosófico, es decir, como forma de conciencia, fue el momento en el que el hombre descubrió y deseó ser hombre de la única manera digna posible: siendo ciudadano, es decir, siendo sujeto de derechos, siendo autor de la historia, siendo dueño, señor o propietario de sí mismo. Descubrió que el hombre sólo puede ser verdaderamente hombre en un medio material, social e intelectual humanos, es decir, siendo dueño de su trabajo, creador del orden social al que se somete y autor de las ideas con que se guía. Y todo ello lo condensó en la figura del "ciudadano".

Ahora bien, se sentían ciudadanos el aristócrata progresista, el ilustrado, el abate, el oficial, el abogado, el artesano, el campesino, el san-culotte, el enragée, Mirabeau y Robespierre, Condorcet y Saint Just, Sièyes y Marat, Danton y Hébert, Lafayette y

Babeuf... ¿Qué tenían en común esas conciencias? Tal vez sólo el ser imágenes diferentes de la misma figura. La idea de ciudadano, con sus tres dimensiones, actuaba como espejo encantado que permitía a cada uno sentirse encarnación del ideal común. Al mirarse a su través, las diferencias y contraposiciones empíricas entre particulares se diluían al contemplarse miembros del mismo cuadro. Lo manifiestamente desigual deviene "igual" ante la Ley; los enemigos en el mercado devienen "hermanos" por la mediación de un padre o una madre común, ayer Dios, hoy la Naturaleza; la diferencia social, económica e incluso orgánica se desvanece ante la igualdad que otorga la propiedad de un "Alma racional". El esquema siempre es el mismo: la Ley, Dios, la Naturaleza, el Alma, la República..., siempre una idea abstracta que permite ocultar la cruel diferencia en el ser con la imaginaria identidad en el *pertenecer*. Pero, como todo fenómeno de encantamiento, lo ocultado seguía vivo, y la misma Revolución lo descubrió con sangre.

Hemos, pues, de buscar la idea de ciudadano, y sus tres dimensiones, a través de las formas empíricas de su manifestación, a través de sus representaciones plurales y efímeras. Hemos de pasar de la *tópica* a la *analítica* y buscar la idea en sus lugares privilegiados de expresión, en sus momentos de pureza. Pues, aunque no fuera propiedad de nadie, hubieron hombres afortunados que, agitados por el deseo común e impulsados por el de todos, tuvieron la fortuna de traducirla a pensamiento, de abstraerla y formularla con precisión, aunque fuera fugazmente. Busquemos, pues, la libertad, la igualdad y la fraternidad que inspiraron la Revolución de 1789. Tal vez nos permita comprender que, si bien somos hijos de su discurso, no hemos heredado su sangre. Y, muy sinceramente, no sé si esto es fuente de miseria o de virtud.

2. La Libertad.

"Hay dos maneras de presentar las grandes verdades a los hombres. La primera, imponiéndoselas como artículos de ley, cargándola sobre su memoria más que sobre su razón... La segunda manera de ofrecer la verdad procura no privarla de sus caracteres esenciales: la razón y la evidencia. Pues no se sabe realmente más que

aquello que se sabe por medio de la razón" (Sièyes, 1789).

Son palabras de un hombre de la Revolución, del abate Sièyes, cuyo opúsculo "¿Qué es el Tercer Estado?" condensó la idea y el sentimiento del primer momento revolucionario. Pero también son palabras de hombre ilustrado, que asume el principio de las luces según el cual vale más *pensar* que *conocer*, buscar la verdad por sí mismo que recibirla perezosamente de otro.

En el dominio del pensamiento, para un ilustrado la libertad es pensar por sí mismo, "sacudirse el yugo de la opinión y de la autoridad", como decía Mme. de Lambert en sus *Memorias*. La "mayoría de edad" que expresa la Ilustración debe entenderse como el rechazo de todo tutelaje y la audaz entrega a pensar, vivir y actuar asumiendo los riesgos de ser amo de nuestra propia vida. En el artículo "éclectisme", de *L'Encyclopédie*, Diderot describía así al ilustrado: "el ecléctico es un filósofo que, pisoteando los prejuicios, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo aquello que subyuga a multitud de espíritus, se atreve a pensar por sí mismo, llega hasta los principios generales más evidentes, no admite nada si no es con el testimonio de los sentidos y la razón".

La libertad de pensamiento no es sólo el derecho a elegir y defender una u otra religión, tal o cual ideología, ésta o aquella logia; más que esta *libertad pasiva*, que en el fondo es una petición de tolerancia por parte del poder político, se llama a la *libertad activa* de pensar, de no aceptar las ideas hasta haberlas hecho propias mediante el razonamiento. Este es el mensaje ilustrado, que la Revolución hereda. Pero los hombres del 89 lo extenderán más allá del terreno filosófico, lo formularán más abstracta y radicalmente y lo aplicarán a la política. Con ello desbordan el espíritu ilustrado y abren el horizonte de la revolución.

Sièyes expresa en la anterior cita el vínculo entre Ilustración y Revolución. Es curioso que la exprese con motivo de la defensa de su "*Exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano*", es decir, para dar forma filosófica a los mismos principios revolucionarios. Sièyes, en ilustrado, considera que incluso las leyes deben ser conocidas según el orden de las razones, en lugar de creídas y acatadas en tanto que leyes. Y los "Derechos del hombre y del ciudadanos", que no

son leyes sino "principios" de los que deducir las leyes, necesitan aún más ser explicados, expuestos racionalmente, sin contentarse con un inventario de preceptos a gravar en el corazón del pueblo. El proyecto del abate de "razonar los principios" nos parece tan paradójico como el de Diderot en "razonar un diccionario". Porque el magno proyecto de las luces, *L'Encyclopédie*, seguía siendo un diccionario con "orden alfabético", sin más "orden racional" que la voluntad expresada en el subtítulo: "Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios", y los esfuerzos de Diderot en el "Prospectus" por resolver la aparente contradicción en los términos son significativos pero no eficaces.

En rigor ambos esfuerzos, el de Diderot y el de Sièyes, responden a la misma idea según la cual la verdad, si no es propiamente nuestra, si es de otro, sólo vale la pena si la hacemos nuestra, es decir, si nos la apropiamos *repensándola*, si recorremos paso a paso la vía analítica del descubrimiento, tal como aconsejaba Descartes a Mersenne en sus *Respuestas a las Segundas Objeciones*, en lugar de aceptar la dogmática exposición sintética. La libertad de pensamiento, para Diderot como para Sièyes, no es tanto una llamada a la tolerancia del poder para con las ideas como un grito a los individuos para que se desprendan de todo tutelaje y dejen de creer. Si los hombres cuentan, en palabras de Sièyes, con "inteligencia para conocer, voluntad para decidir y fuerza para ejecutar", ser verdaderamente hombre consiste en practicar todas esas cualidades.

Ahora bien, esta concepción de la libertad, al desplazarse del plano filosófico al político, tendría serias implicaciones, que los ilustrados no asumían. Implicaría, por ejemplo, que a la reivindicación de las *libertades civiles*, pasivas, como márgenes de actuación respetados y protegidos por la ley, se unirían las *libertades políticas*, activas, como derecho y poder de intervenir en la elaboración de la ley. Obviamente, los ilustrados no llevaron a cabo esta extensión, pero los hombres del 89 se encargaron de hacerlo.

Efectivamente, esta misma idea de libertad la extiende Camille Desmoulin al plano político en su folleto "*Vivir libre o morir*". En este caso se trata de contestar a quienes critican a la Revolución el retraso en conceder la libertad prometida, a

quienes, curiosamente, piden libertades civiles gozando sin saberlo de libertades políticas. Desmoulins contesta que el pueblo francés es libre desde el 14 de Julio de 1789 porque "Un pueblo es libre desde el momento que quiere serlo". Rousseau inspiraba esta idea cuando afirmaba en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*: "Sucede con la libertad igual que con la inocencia y la virtud, cuyo valor no se aprecia sino en tanto uno mismo la disfruta y cuyo placer se olvida tan pronto como se ha perdido".

La libertad política no es sólo un derecho pasivo, un "poder hacer" lo que la ley permite; libertad es que nadie haga con nosotros lo que no queramos que hagan; libertad es hacer las leyes; libertad es construir el orden social; libertad es actuar, abrir las puertas de las "bastillas" para que salgan los "sospechosos" porque en una sociedad libre no puede haber sospechosos y en las prisiones sólo debe haber culpables declarados por la ley.

Sólo así, en tanto que autores de la ley, la sumisión a la misma puede ser pensada como libertad. Se deviene ciudadano mediante la sustitución de toda dependencia personal por la sumisión única y voluntaria a la ley. Hobbes hubiera sonreído ante la audacia de identificar los contrarios, libertad y sumisión; en nuestra época, si bien en abstracto hemos asumido el discurso que identifica libertad y ley, existencialmente vemos ésta como constante amenaza de la libertad del individuo. Tanto en el discurso desmitificador de Hobbes como en el mitificado de nuestros días, el origen de la sospecha es el mismo: no nos sentimos soberanos, legisladores, poder. Si bien nuestro discurso es del 89, afirmando que la ley de nuestras Repúblicas expresa la voluntad general, no nos sentimos libres obedeciéndola, y constantemente pedimos a la ley más márgenes, más huecos para nuestra libertad, con lo cual estamos reconociendo que no sentimos la ley como nuestra, que su orden es para nosotros deber, no libertad. Los hombres del 89, en plena agitación constituyente, se sentían voluntad general, veían la ley como su obra. Su libertad no era el espacio no legislado, las penumbras como refugio de lo privado; por el contrario, veían estas sombras como residuos de la arbitrariedad, de la violencia y la expoliación, y el iluminado de la ley como libre. Creían que este espacio era su deseo. Como decía Robespierre en su célebre *Discurso sobre la necesidad de revocar el decreto del*

marco de plata, "la libertad consiste en obedecer a las leyes que uno mismo se ha dado, y la servidumbre consiste en ser obligado a someterse a un poder externo". Pedir a las leyes que nos concedan más o menos libertad equivale a reconocer nuestra servidumbre, pues "No hay dos maneras de ser libre: es preciso serlo enteramente o volver a ser esclavo"

Podemos concluir, pues, que la libertad del 89 no es un derecho a unos espacios privados y respetados por los otros, sino el derecho, entendido como poder real, a ordenar lo público, a participar en la construcción de lo común. La libertad política del 89 es la democracia en sentido real; nuestras "democracias", en cambio, son simples "Estados de libertad". Esto no es necesariamente una carencia; tal vez en las sociedades complejas la democracia sólo existe en esos efímeros y contradictorios momentos revolucionarios. Luego queda, si acaso, la libertad tutelada. Entre Hobbes y Rousseau, hemos optado por el inglés, pero manteniendo el discurso del francés. Y así, paradójicamente, somos felices: podemos pedir a la Ley, en tanto que voluntad general de la que participamos, que nos ceda espacios de libertad privados. Podemos pedir lo imposible.

3. *La igualdad.*

La segunda dimensión del ciudadano del 89 es la igualdad. Si bien se la declaraba un derecho entre los demás, en su formulación habitual de "igualdad de derechos" determinaba a todos los demás y, por tanto, se convertía en el centro mismo de la Revolución.

Los "derechos naturales" tienen una larga tradición desde Cicerón. Pero siempre fueron formulaciones teológicas o humanistas: un reconocimiento de la igualdad esencial entre los hombres en base a su origen ("hijos de Dios") o a su naturaleza ("racionalidad y libre albedrío"). De estas declaraciones simplemente se infería una llamada ética al amor, la caridad, la beneficencia... No eran propiamente "derechos", sino prescripciones morales dirigidas a los hombres, y a los gobernantes en tanto que hombres. La tradición iusnaturalista, y especialmente los ilustrados, los reivindicó

contra el despotismo, pero siempre en el ámbito abstracto de la filosofía. Tenían el rango de una norma moral, cuyo incumplimiento por el soberano le hacía responsable ante Dios, pero no ante los súbditos.

La Revolución del 89 recogerá esa tradición, pero desde una perspectiva radicalmente nueva. De un lado, añadirán a estos derechos *naturales* y *civiles* los derechos *políticos*, perfectamente distinguidos de los primeros: a los "Derechos del hombre" se suman los "Derechos del ciudadano". De otro lado, sustituirán la fundamentación filosófico-moral por otra netamente política: la posesión de un "alma racional", el "ser hijos de Dios", el poseer "una naturaleza común" ceden el puesto al *contrato social* como instancia legitimadora.

Los *derechos naturales* fueron formulados hobbesianamente, como la libertad del individuo de usar cuantos medios estén a su alcance para conseguir una vida larga y feliz; pero se les ponía un límite: "incluso fuera del lazo social - dice Sièyes en su *Exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano*-nadie tiene derecho a dañar a otro"... "el derecho a perjudicar al otro -sigue diciendo- no ha podido jamás pertenecer a la libertad".

Los *derechos civiles* se enmarcan en el objeto de la unión social: "el bienestar de los asociados". Puesto que el Estado surge para este objetivo, puede decirse que los individuos tienen derecho a todo cuanto el Estado puede hacer para proporcionarles tal bienestar. La propiedad de la propia *persona*, de sus *acciones*, de su *trabajo*... son los primeros derechos. La propiedad *real*, o sea, de los objetos externos, se deduce lockeanamente de los anteriores. Podría decirse que así como los *derechos naturales* se identifican con la libertad, sin más restricción que la de no dañar a los otros, los *derechos civiles* son igualmente la libertad en el marco de las leyes que protegen o garantizan la propiedad tanto "*personal*" como "*real*", es decir, tanto de la persona, sus cualidades, acciones, producciones..., como de los objetos acumulados por su trabajo. La libertad de elegir residencia, de pensamiento, de expresión y divulgación, de producción y comercio, de creencias..., así como también del uso y disfrute del capital, son los derechos civiles. Igualmente lo son los de protección frente a terceros y frente a las instituciones públicas y Estados extranjeros; el derecho

a "un buen sistema de educación y de instrucción pública"..., en fin, a "todo aquello que el estado puede hacer en su favor".

Tales derechos se sitúan en el marco del "pacto social": son los contenidos que han originado la unión social y, por tanto, el objetivo de la misma. Se trata de derechos a exigir al poder público, constituido en el pacto social, que cumpla tales objetivos. Antes eran derechos morales y humanistas, que únicamente implicaban una obligación de conciencia en las personas; ahora son derechos civiles que obligan al Estado.

De todas formas, esta formulación de los derechos civiles no es específica de la Revolución. Este tipo de reivindicaciones las encontramos en el Antiguo Régimen, en los ilustrados, entre las corrientes contractualista de toda Europa. Lo que en cambio sí es particular es la concepción y defensa de los "derechos políticos". Sièyes dice que "la diferencia entre unos y otros consiste en que los derechos naturales y civiles son aquellos *para* cuyo mantenimiento y desarrollo la sociedad se ha formado; y los derechos políticos aquellos *por* los cuales la sociedad se forma". De ahí que acertadamente llame a los primeros derechos "pasivos" y a los segundos derechos "activos".

Estamos ante el gran tema de la Revolución. El mismo Sièyes, en sus escritos de colaboración en la redacción de la DDHC, el ilustrado que invitaba incansable a pensar y saber por sí mismo, y que con radicalismo ha afirmado los derechos "pasivos" de los individuos, no extiende el principio a la política, no asume el principio de "governarse por sí mismo" y confiesa sin avergonzarse que "no todos tienen derecho a tomar una parte activa en la formación de los poderes públicos; todos no son ciudadanos activos". Las mujeres, los niños, los extranjeros, quienes no contribuyen al sostenimiento del estado "no deben influir activamente en la cosa pública". Pueden, tienen derecho, a disfrutar de sus ventajas, pero sólo quienes prestan apoyo económico son los verdaderos accionistas de la gran empresa social. Es la concepción del Estado como una "empresa pública de servicios".

De todas formas, el *principio* queda formulado y consagrado. El mismo Sièyes defenderá que, una vez diferenciados por el censo los ciudadanos activos, los

derechos políticos de éstos debían de ser absolutamente iguales, pues este principio de la igualdad de derechos políticos es, en el seno de los ciudadanos activos, "tan sagrado como la igualdad de los derechos civiles" entre los ciudadanos en general. Pues, como bien dice, "la desigualdad es fuente de privilegios, y todo privilegio es injusto, odioso y contradictorio con el verdadero objetivo de la sociedad".

Dos años después, con ocasión del debate de la Constitución de 1791, Robespierre parece enlazar con estas últimas reflexiones de Sièyes. Ya en épocas de la Asamblea Constituyente intervino (22-X-1789) contra el "pago de una imposición directa de valor local de tres días de trabajo" como criterio de partición de la ciudadanía: "Todos los ciudadanos, cualesquiera que sean, tienen derecho a optar a todos los grados de representación. Nada es más conforme a vuestra declaración de los derechos, ante la cual todo privilegio, toda distinción, toda excepción debe desaparecer. La Constitución establece que la soberanía reside en el pueblo, en todos los individuos del pueblo. Cada individuo tiene pues derecho a concurrir a la elaboración de la ley por la que estará obligado, y a la administración de la cosa pública, que es la suya".

Nunca abandonó Robespierre este objetivo. El 25-I-1790 se rebelaba contra la heterogeneidad de las contribuciones exigidas en cada parte del reino, cosa que argüía para pedir que, mientras se legislaba al respecto, se aceptara que "todos los franceses, es decir, todos los ciudadanos domiciliados, nacidos o naturalizados franceses, fueran admisibles para todos los empleos públicos, sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos". Pero nunca encontró eco: la Asamblea constituyente era sistemáticamente hostil a la universalidad de los derechos políticos.

El 11-8-91 se abordaba el examen del artículo VII del capítulo I del proyecto de la Constitución de 1791 que decía: "Nadie podrá ser nombrado elector si no reúne, junto a las demás condiciones necesarias para ser ciudadano activo la de pagar una contribución directa equivalente al salario de.... días de trabajo". La ocasión no podía ser más propicia, y Robespierre estuvo a la altura de las circunstancias con su ya citado "*Discurso sobre la necesidad de revocar el decreto del marco de plata*", que luego sería editado y difundido por el *Club des Cordeliers*, convirtiéndose en la biblia

de los revolucionarios.

La clave de su discurso consistía en recordar a los diputados la "*Declaración de derechos del hombre y del ciudadanos*" que tan solemnemente habían aprobado y exigirles coherencia con ella. Claro que, al intentar convertir en *ley positiva* una declaración aceptada puramente a nivel moral, es decir, al pasar de la filosofía a la política, tal coherencia hacía brotar sangre.

Una Constitución política, dice Robespierre, se hace para que la nación cumpla su objetivo sagrado de salvaguardar el ejercicio de los derechos imprescriptibles de todos los ciudadanos, formulados en la "Declaración". En la misma se dice: "Todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos"; "La soberanía reside esencialmente en la nación"; "La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su elaboración, sea por ellos mismos, sea por sus representantes libremente elegidos"; "Todos los ciudadanos son admisibles a todos los empleos públicos, sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos".

Pero, se pregunta con lucidez, ¿cómo puede ser la ley expresión de la voluntad general si una gran mayoría quedan fuera de su elaboración por un criterio censitario? ¿Cómo pueden los hombres ser iguales en derecho si unos pueden elegir y otros no, si unos pueden ser representantes y otros no? Y exclama: "Tales son las monstruosas diferencias que establecen entre los ciudadanos el decreto que hace a un ciudadano activo o pasivo, medio activo y medio pasivo, según los diversos grados de fortuna que le permitan pagar por imposición directa tres jornadas, o diez, o un marco de plata".

¿Cómo justificar la sustitución de las virtudes y los talentos como único criterio de distinción para el acceso a los cargos públicos con el del marco de plata? Y, sobre todo, ¿cómo decir que la nación es soberana cuando la mayoría de los ciudadanos que la componen son despojados de sus derechos políticos? Robespierre expresa de forma inconfundible que la conquista de los "derechos pasivos", es decir, la igualdad ante la ley, no consigue arrancar a los hombres de su situación de súbditos; el acceso a la ciudadanía se logra conquistando el derecho a hacer las leyes. Y con

fuerza retórica, describe los efectos del famoso decreto del marco de plata: "¿Qué sería vuestra declaración de derechos si este decreto pervive? Una vana fórmula. ¿Qué sería la nación? Una esclava: porque la libertad consiste en obedecer a las leyes que uno mismo se ha dado, y la servidumbre en ser forzado a someterse a una voluntad ajena. ¿Qué sería vuestra constitución? Una verdadera aristocracia: porque la aristocracia es el estado en que una parte de los ciudadanos es soberano y el resto súbdito. ¡Y qué aristocracia! La más insoportable de todas, la de los ricos".

No estoy seguro que en la conciencia político-social de nuestros días perdure con claridad la distinción neta establecida por los revolucionarios del 89 entre "derechos pasivos", que únicamente implica una obligación del poder político para con los individuos, y "derechos activos", como poder real de intervención en la elaboración del orden político-social; ni siquiera la diferencia entre derechos "civiles" y "políticos". Creemos haber conseguido en buena medida los primeros y nos contentamos, respecto a los segundos, con concurrir a la vida política mediante la elección de representantes. Tal vez sea ésta la manera más sabia de vivir; pero es bien cierto que no eran éstos los ideales de la Revolución francesa.

Sièyes, con profundas raíces ilustradas, pero activado por el movimiento revolucionario, representa un término medio útil para ver la distancia entre los filósofos ilustrados y el político del 89. En su estudio "*Sobre la cuestión del veto real*" plantea con nitidez el problema que la Revolución tiene planteado: el límite de los derechos de los ciudadanos. Como buen ilustrado, tiene reticencias ante la viabilidad de que una masa de hombres analfabetos, fanáticos, con la vida entregada al trabajo y, por tanto, sin contacto con las luces, pueda concurrir en la elaboración de las leyes. Pero como hombre del 89 piensa que "Si deben obedecer la ley -nos dice-, deben también concurrir a hacerla". Esa condición es necesaria para que se cumplan dos derechos fundamentales: la libertad y la igualdad. Pues obedecer a la ley de otro es sumisión y desigualdad.

Soluciona el problema distinguiendo entre una forma de participación directa en la elaboración de la ley, que origina el régimen llamado *democracia*, y una forma indirecta, mediante delegados que gozan de la confianza del pueblo, que conocen el

interés general y saben interpretar su voluntad, lo que se llama *gobierno representativo*. Son dos regímenes, que resultan de dos métodos de hacer la ley. En ambos, como en el "despotismo ilustrado" de los filósofos, se presume la equidad del soberano, que es la garantía de igual trato ante la ley. Pero en el *despotismo ilustrado* ese "derecho" se deriva de una exigencia moral y racional del comportamiento del soberano; en el *estado representativo*, como mínimo, se es activo en la elección del soberano, aunque pasivo ante la ley. Sólo en la *democracia* el ciudadano es políticamente activo, pues en ella su voluntad concurre inmediatamente a la elaboración de la ley.

Obviamente Sièyes defiende el *estado representativo*, pues, "Primeramente, la gran mayoría de nuestros ciudadanos no tiene bastante instrucción, ni tiempo libre, para poder ocuparse directamente de las leyes que deben gobernar Francia". Francia no puede ser una *democracia*. Ni siquiera debe ser -utilizando sus propias palabras- un "*estado federal* compuesto de una multitud de repúblicas unidas por un lazo político cualquiera". Francia ha de ser una totalidad y, por tanto, debe ser un *estado representativo*.

El planteamiento de Sièyes deja ver el ideal revolucionario, la *democracia*, y el segundo ideal, el "estado representativo", al que hoy llamamos "estado democrático", defendido ante la inviabilidad técnica de aquella. También Rousseau, amante de la democracia directa, reconocía que para estado grande y degenerado como la monarquía francesa no había otra solución que el *estado representativo*. De todas formas, las dificultades técnicas disfrazaban a menudo las diferencias políticas. Es sospechoso el rechazo que hace Sièyes del "estado federal" y no son convincentes algunas de las razones técnicas esgrimidas, pues si bien es cierto que el número de ciudadanos es un obstáculo a la democracia, su ignorancia, su miseria moral, la falta de tiempo libre... no eran razones que persuadieran a los revolucionarios de la conveniencia del estado representativo, sino más bien motivos para ver en la *democracia* la solución a dichos problemas.

Robespierre también era consciente de las dificultades técnicas, pero su espíritu es muy distinto: "La democracia no es un estado en el que el pueblo, continuamente

reunido en asamblea, regula por sí mismo todos los asuntos públicos; y menos aún es un estado en que cien mil fracciones del pueblo por medio de medidas aisladas, precipitadas y contradictorias deciden sobre la suerte de la sociedad entera: tal gobierno no ha existido jamás... La democracia es un estado en que el pueblo soberano, guiado por las leyes, que son su propia obra, hace por sí mismo cuanto puede hacer bien y por medio de delegados todo cuanto no puede hacer por sí mismo" (*Discurso sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención*)

La igualdad en derechos generaba problemas graves, llegando incluso a entrar en contradicción con otros derechos, como el de propiedad, e incluso el de la libertad en el marco del comercio, de la acumulación, uso y disfrute de las riquezas, etc. Los revolucionarios más consecuentes, los que intentaban aplicar en la política todas las consecuencias derivables de la "Declaración de Derechos", salieron al paso en defensa de la igualdad. El mismo Robespierre criticó que la libertad absoluta en la propiedad fuera el derecho más defendido y absoluto. El 24 de abril de 1793 interviene Robespierre en el debate sobre la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en la Convención, exponiendo sus ideas y defendiendo una "Declaración de Derechos" que, aunque no fue aceptada, se convertiría en el evangelio de las posiciones más democráticas. Le preocupaba, fundamentalmente, el "derecho de propiedad", que había tomado tal hegemonía que recortaba a los demás. Tras declarar que, si bien la desproporción de fortunas es la causa de males y crímenes sociales, sospecha que para acabar con ella sería necesaria una verdadera revolución. "La igualdad de bienes es una quimera... Y no se trata de proscribir la opulencia, sino más bien de volver la pobreza honorable". Y para ello propone:

"Art.1. La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano a disfrutar y disponer de la porción de bienes que les sea garantizado por la ley.

Art. 2. El derecho de propiedad está limitado, como todos los otros, por la obligación de respetar los derechos de los demás.

Art. 3. No puede perjudicar ni a la seguridad, ni a la libertad, ni a la existencia, ni

a la propiedad de sus semejantes.

Art. 4. Toda posesión, todo intercambio que viole este principio, es ilícito e inmoral".

Más lejos fueron otros, como Babeuf, que en la *República de los Iguales* pide que "junto a la igualdad a la hora de nacer", que todos los revolucionarios aceptan, se exija "la igualdad a la hora de morir". Se trata de sustituir la "igualdad de oportunidades" y la "igualdad ante la ley" por la "igualdad real en el disfrute de los bienes de la tierra". Decía Babeuf con esa sinceridad que agita nuestras conciencias: "desde tiempos inmemoriales se nos repite con hipocresía que los hombres son iguales; y desde tiempos inmemoriales la más envilecedora y monstruosa desigualdad pesa sobre el género humano. Desde que existen las sociedades civiles ha sido reconocida como la más hermosa cualidad de los hombres, pero aún no ha podido realizarse una sola vez. La igualdad no fue otra cosa que una bella y estéril ficción de la ley. Hoy que es exigida por una voz más fuerte, se nos responde: ¡Cuidado, miserables!, la igualdad de hecho no es más que una quimera; contentaos con la igualdad de oportunidades; sois iguales ante la ley".

Era otra igualdad, sin duda, aquella que se expresaba en términos de "igualdad real o muerte". No hegemonizó el pensamiento revolucionario, pero surgió en su seno: porque es en esos momentos de libertad cuando, a ráfagas, se intuyen las más grandes ideas.

4. La fraternidad.

En el "*Manifiesto de Chaumette*", bajo el título "El Pueblo francés a todos los pueblos de la tierra", se recoge con precisión el espíritu de fraternidad que animaba a los revolucionarios. En él se recuerda que la *Constitución francesa*, inspirada en los derechos del hombre, contiene el principio de "no atentarse nunca contra la propiedad ni contra la libertad de ningún pueblo de la tierra, directa ni indirectamente, considerándolos a todos como sus hermanos y sus amigos". El pueblo francés renuncia a la conquista, a la dominación, a la guerra, no tanto por repugnancia a la

violencia cuanto por amor al género humano, por fidelidad al valor de la fraternidad entre los hombres. Este principio, difícil de respetar en nuestros días a pesar de ser un tópico del discurso ético-político, era una poética declaración de amor a la humanidad en el siglo XVIII, cuando el derecho de gentes era débil, cuando los Estados, con fronteras aún tiernas, se regían por el derecho de naturaleza, es decir, por la fuerza, cuando, en fin, en los *Tratados de Príncipes* la conquista era contemplada como una de las formas legítimas de instauración de una República.

Chaumette, en plena exaltación humanista, pondrá la fraternidad por encima de cualquier otro principio, afirmando que ningún ideal, ni la justicia, ni la virtud, ni la religión... justifican la conquista, pues la fraternidad consiste en la libre hermandad: "Por criminales que parezcan los hombres a los ojos de la filosofía y de la razón, los franceses, fieles a los principios de su santa constitución, no los atacarán jamás"

Sólo hay una razón para violar la fraternidad: su defensa, la defensa del orden político que la proclama y la defiende. No hay otra razón: "Pues si somos atacados por otros, entonces llevaremos el estandarte de la verdad y de la razón, el estandarte de la paz, de la unión y de la libertad, el sol de las naciones, en fin, la inmortal *Declaración de los Derechos del Hombre*: y la gravaremos sobre la piedra, sobre el mármol, sobre el bronce, y los pueblos, poniendo a la cabeza este astro luminoso y benefactor, romperán en mil pedazos las cadenas que aún les ligan a los carros fúnebres de sus tiranos y se unirán a los franceses, que formarán con ellos una única familia, un pueblo de hermanos".

La "fraternidad" del 89 no era un amor franciscano entre las criaturas de Dios, sino un principio político nuevo. La ruptura con las servidumbres feudales significaba la creación del individuo abstracto como sujeto político. En el orden feudal los sujetos políticos eran las instituciones. Los derechos se predicaban de los estados, las naciones, las corporaciones, las cofradías, los títulos nobiliarios, las ciudades, los órdenes, etc. Los hombres disfrutaban de derechos en tanto que pertenecientes a una institución. La Revolución, al abolir en la idea tales vínculos, constituye un nuevo sujeto político, despojado de toda relación de pertenencia, sin más vestidura que sus virtudes y talentos. Y, en su radicalismo, se extiende a los Estados, disolviendo la

frontera como último residuo localista de adscripción de los hombres a poderes particulares.

Los filósofos ya habían expresado ese sentimiento. Condorcet solía decir "soy francés, pero antes que nada soy hombre". Y Voltaire se expresaba de forma semejante: "políticamente soy ciudadano de Francia, filosóficamente ciudadano del mundo". Es el ideal ilustrado. En el fondo es el ideal del filósofo cuando deja hablar libremente a la razón. Cicerón ya distinguía entre la "polis" o "civitas" y la "cosmópolis", poniendo a aquella como lugar del político y a ésta como horizonte del filósofo. Pero esa "república universal" abstracta solía presentarse como "comunidad intelectual", imagen laica de la "civitas Dei" cristiana; una comunidad de pensamiento cual metamorfosis filosófica de la teológica "comunidad de los santos".

Desde entonces han sido reiteradas las declaraciones de universalidad de la ciencia -o del arte, o del deporte-, como expresión de la verdadera humanidad, dejando para la política las fronteras, las patrias, las adscripciones locales, corporativas, étnicas o culturales. La parte buena del hombre, orientada a una esfera universal, en la que no hay más diferencia que las propias de los talentos y virtudes rigurosamente individuales; la parte mala, circunscrita a los universales medios, la patria, el estamento o la tribu, donde el ser del individuo le viene de su pertenencia al mismo.

Pues bien, nada más lejos de esta tendencia que la Revolución francesa, que aquí también realizaba el mensaje ilustrado, pero en el marco de la política, donde aquellos recelaban. Tocqueville ha visto con lucidez y agudeza este rasgo de la Revolución, que justamente considera único hasta sus días (escribe esto a mediados del XIX): "Todas las revoluciones civiles y políticas han tenido una patria y a ella se han visto circunscritas. La revolución francesa no ha tenido territorio propio. Es más, su efecto ha sido el de borrar, en cierto modo, del mapa todas las antiguas fronteras. Se la ha visto acercar o separar a los hombres a despecho de las leyes, de las tradiciones, de los caracteres, de la lengua, haciendo a veces enemigos a compatriotas y hermanos a extranjeros. Mejor dicho, por encima de todas las nacionalidades particulares, ha formado una patria intelectual común de la que los

hombres de todas las naciones han podido hacerse ciudadanos" (Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*).

Efectivamente, los hombres del 89 fueron más allá que los filósofos en la afirmación política de la universalidad. Sin duda alguna la expresión culminante de esta idea se encuentra en Anacharsis Clootz, en su discurso de 24 de Abril en la Convención Nacional, con el título "*Bases constitucionales de la República del género humano*". Henchido de pasión mesiánica, sintiéndose llamado a "laborar las vastas llanuras del genio como los campesinos las tierras y los artesanos el hierro", sueña con que "todos los pueblos pedirán unirse departamentalmente a Francia". Y con la ingenuidad de los iluminados decentes decía: "Pondremos la primera piedra de nuestra pirámide constitucional sobre la roca inquebrantable de la soberanía del género humano. La Convención no puede olvidar que somos mandatarios del género humano; nuestra misión no se circunscribe a los departamentos de Francia; nuestros poderes están avalados por la naturaleza entera".

Con frecuencia se ha señalado como paradoja que la Revolución tuviera lugar en Francia, el país que disfrutaba de mayores libertades, donde los vínculos feudales se habían relajado más, donde la servidumbre era más tolerable. El hecho es cierto, pero en absoluto sorprendente. Entendida la Revolución como expresión del conflicto entre servidumbre y libertad, entre localismo y universalidad, se comprende que el estallido fuera mayor allí donde los opuesto estaban más equilibrados: donde había de hecho más libertad e igualdad, había también, lógicamente, más deseo de libertad e igualdad. Como decía Rousseau, en la esclavitud se acaba amando las cadenas; el deseo de libertad es cosa de hombres libres.

Y en el proceso revolucionario, cuando más libertad e igualdad se consigue, más radical es el deseo de las mismas. La fraternidad, la universalidad son frutos de la Revolución: son nobles aspiraciones de hombres que se siente libres e iguales y que, por ello mismo, no se refugian en particulares protectores. Quien se siente capaz de participar en la construcción de la República del Género Humano no se contenta con el cultivo de los usos y costumbres locales si su naturaleza de hombre no está pervertida.

Anacharsis Cloutz supo ver que la Revolución no era cosa de Francia, sino del mundo; y los franceses la tiraron adelante no como cosa propia, no como franceses, sino como hombres libres ciudadanos del mundo. Creemos afortunados a los diputados franceses que de viva voz le escucharon decir: "no somos libres si las fronteras extranjeras nos detienen a diez o veinte leguas de nuestra casa"... "no somos libres si un sólo obstáculo político detiene nuestra marcha física en un sólo punto del globo".

Hemos de reconocer que hoy no sentimos tan infinito deseo de libertad y universalidad, tal vez porque nos hemos habituado a no ser libres ni universales. Por ello dudo que seamos capaces de percibir toda la belleza de su fe universalista que aparece en sus palabras: "Los derechos del hombre se extienden a la totalidad de los hombres. Una corporación que se dice soberana hiere gravemente a la humanidad, revolviéndose contra el buen sentido y el bienestar. Desde esta base incontestable se deriva de forma necesaria la soberanía solidaria e indivisible del género humano. Porque queremos la libertad plena, intacta, irresistible, no queremos otro amo que la expresión de la voluntad general, absoluta, suprema. Pero si encuentro en la tierra una voluntad particular que se cruza con la universal, me opondré a ella. Y esta resistencia es un estado de guerra y de servidumbre respecto al cual el género humano, el Ser Supremo, hará justicia tarde o temprano"

Y aunque aún fuéramos capaces de captar la belleza de esa idea, seguramente ya no excitaría en nosotros la enardecida pasión de Anacharsis, sino más bien una tibia melancolía. Tal vez la mayor grandeza de esta idea resida en que fue formulada y deseada cuando era imposible; y tal vez la mayor miseria de nuestro tiempo sea el ignorarla o rechazarla cuando es inevitable. Y la bondad de la misma proviene tanto de expresar una nítida opción por la razón y la ley, en suma, por la universalidad, cuanto por simbolizar la afirmación insobornable de la primacía del individuo. Porque sólo si el hombre es considerado en sí mismo, sustantivamente, sujeto moral y jurídico, puede ser pensado "ciudadano del mundo", elemento constituyente del género humano. Si, por el contrario, el hombre es concebido a través de su relación con instituciones particulares, sustituyendo su *ser en sí* por su *pertenecer a* un universal medio (sea éste un orden o estamento, familia o clase, tribu o ciudad,

nación o estado), entonces se sublima una patria particular, determinada por la negación, es decir, diferenciada *frente a* las otras, vivida como lucha, como eterna tarea de autodeterminación, o sea, en vocabulario spinoziano, de negación de lo otro en ella misma. La sed infinita de ser que caracteriza al hombre libre es sustituida por la constante preocupación por no ser los otros; la actividad afirmativa y creadora es sustituida por la acción defensiva y restauradora. La vida como aventura abierta cede ante el monótono ritual de lo mismo. Por eso Anacharsis Cloutz puede poner la República del Género humano como único lugar donde es posible la libertad y el amor, ambos símbolos de la igualdad. Porque, como él dice, estas cosas son atributos de los dioses, y "sólo el género humano como totalidad es Dios". En sus propias palabras: "La soberanía reside esencialmente en el género humano entero; es una, indivisible, imprescriptible, inmutable, inalienable, imperecedera, ilimitada, sin fronteras, absoluta y omnipotente. En consecuencia, dos pueblos no pueden ser soberanos... Ninguna reunión parcial, ningún individuo puede atribuirse la soberanía. Un rey que se obstina en conservar su corona y un pueblo que se obstina en aislarse son rebeldes que es preciso domar, o vagabundos que es preciso corregir con la antorcha de *los derechos del hombre* en el seno de la Asamblea, de la asociación universal".

Pues, como él dice, cuando se cree en esta idea no hay obstáculos insuperables: "Si Ginebra no quisiera unirse a nosotros rogaríamos a Ginebra que nos una a ella". De este modo la utopía se pone al alcance de los hombres y la "ley universal realizará las fábulas de la edad de oro" en esa República del Género Humano. Así de sencillo; tal vez demasiado para nuestra época, que siempre sospecha de lo simple, que a menudo rechaza la virtud, como la verdad, por parecer ingenuas. ¿Quién osaría hoy proponer una Constitución encabezada por estos dos Artículos?:

"Art. 1. No hay otro soberano que el género humano.

Art. 2. Todo individuo, toda comunidad que reconozca este principio luminoso e inmutable será recibido de pleno derecho en nuestra asociación fraternal, en nuestra república de los *hombres*, de los *Hermanos*, de los *universales*"

Esta idea de la fraternidad no es peculiar de Anacharsis. La encontramos también

en la propuesta de Robespierre para que se incluyan cuatro artículos en la Declaración de Derechos, dado que el comité había olvidado "establecer los deberes de fraternidad que uniesen a todos los hombres y a todas las naciones". Le parecía odioso el olvido de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos: "Se diría que vuestra declaración ha sido hecha para un rebaño de criaturas humanas aislado en un rincón del globo, y no para la inmensa familia a la cual la naturaleza ha dado la tierra".

Como siempre, la fraternidad humanista toma en la Revolución tonalidad política y de mera invocación a la hermandad entre los hombres aspira a ser ley, constitución. Para ello Robespierre propone incluir los siguientes artículos:

"Art. 1. Los hombres de todos los países son hermanos, y los diferentes pueblos deben ayudarse entre sí según su poder, como los ciudadanos del mismo estado.

Art. 2. Quien oprima a una nación se declara enemigo de todas.

Art.3. Quienes hacen la guerra a un pueblo para detener los progresos de la libertad y suprimir los derechos del hombre, deben ser perseguidos por todos, no como enemigos ordinarios, sino como asesinos y bribones rebeldes.

Art. 4. Los reyes, los aristócratas, los tiranos, cualesquiera que sean, son esclavos rebelados contra el soberano de la tierra, que es el género humano, y contra el legislador del universo, que es la naturaleza".

Ese es, pues, el "ciudadano del 89", hecho de libertad de pensamiento entendida como "pensar por sí mismo", de libertad política como "sometimiento únicamente a las propias leyes", de igualdad como "poder" para intervenir en la construcción del orden social, de fraternidad como "supresión de toda adscripción". Sin duda alguna nosotros somos hijos del 89, somos su efecto, pero, como ya se sabe, el vínculo causal no conlleva semejanza ni adecuación en la mentalidad moderna. Hemos conservado su discurso, pero no su sentimiento y así podemos admirar su mensaje liberador y al mismo tiempo sentir horror por la guillotina. Nuestra razón ha aprendido

a sobrevivir en el escepticismo; nuestra virtud ha aprendido a convivir con la perversión; nuestra voluntad ha asumido los límites de la eficacia; hasta nuestras utopías se han sometido al valor de cambio. Y nuestra pasión, tan ilimitada como siempre, intacta en su agresividad y violencia, queda a la postre bloqueada en la propia miseria de sus objetivos. Todo esto es ajeno al "ciudadano del 89". Tal vez el mérito de nuestra "civilización occidental" consista en haber aprendido a vivir sin verdad, sin virtud, sin justicia e incluso sin belleza; tal vez hayamos conseguido lo más difícil: acostumbrarnos a vivir en la imperfección. Tal vez, si el único objetivo es la "buena vida". Pero me temo que no hemos conseguido dejar de admirar a quienes levantaron la guillotina para defender la libertad, la igualdad y la fraternidad, muriendo en ella por la misma causa. No, no podemos dejar de admirar a los últimos que de verdad creyeron en la "vida buena" del género humano.