

DERECHOS DEL HOMBRE Y REVOLUCION

ANGELO PAPACCHINI

"Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento y construyera sobre él la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el **Nous** rige al mundo; ahora por primera vez ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue éste por consiguiente un magnífico amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinó en aquel tiempo. Un entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si se hubiese logrado por primera vez la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo"¹.

Así evoca Hegel, a muchos años de distancia, el entusiasmo que había contagiado a los intelectuales de su generación, quienes habían visto en los acontecimientos franceses el inicio de una regeneración total de Europa, el fin del despotismo y el inicio de una era indefinida de libertad. Esta fiebre libertaria había sido tan intensa que hasta personas como Hegel, por naturaleza ajenas a la retórica y muy poco inclinadas a apreciar los cambios violentos y el desorden que conlleva todo proceso revolucionario, sembraran árboles de la libertad y se atrevieran a pronunciar discursos apasionados en favor de la libertad, la igualdad y la hermandad. Por su lado Fichte llega a ofrecer al gobierno francés sus servicios de "metafísico de la libertad" a cambio de una pensión vitalicia. Mientras que Kant, a pesar de los años y a pesar de su adhesión al derecho de resistencia, interpreta los eventos revolucionarios como una prueba evidente de que el género humano progresa hacia su perfeccionamiento moral. "La Revolución de un pueblo lleno de espíritu que en nuestros días hemos visto efectuarse -escribe el filósofo de la autonomía moral- puede tener éxito o fracasar. Quizás acumule tantas miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería a repetir un experimento tan costoso. Sin embargo, esta Revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un

¹ G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt 1986, p. 529.

deseo de participación, rayano en el entusiasmo; y su manifestación, a pesar de los peligros que conlleva, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano"².

En esta adhesión, al inicio casi que incondicionada, a la causa de la Revolución y en la interpretación del proceso revolucionario como un signo inequívoco de un acercamiento al reino de la libertad, influyó sin duda la solemne Declaración de derechos, por medio de la cual los revolucionarios franceses legitimaban, frente a sí mismos y frente al mundo, la destrucción de las instituciones feudales y la instauración de un nuevo orden jurídico, político y social. "Las miradas del filósofo y del hombre de mundo afirma Schiller en las **Cartas sobre la educación estética** - están fijadas en la escena política, donde ahora, como se cree, se debate el gran destino de la humanidad... El hombre se ha despertado de una larga indolencia y autoilusión y, con una considerable mayoría de votos, pide el reintegro de sus inalienables derechos. El no los pide simplemente; aquí y allá se rebela para tomar con la violencia aquello que, de acuerdo con su opinión, le viene rehusado..."³. La gran mayoría de los intelectuales y humanistas de toda Europa compartieron este entusiasmo, saludando la revolución política como el inicio de una regeneración total del ser humano y como la realización de los sueños milenarios de liberación. El reino de la libertad y de la felicidad parecía al fin al alcance de la mano: una vez proclamados los derechos del hombre, nada podría oponerse a este reencuentro pleno de la humanidad consigo misma, más allá del despotismo, la alienación y la miseria. En una atmósfera típica de fin de siglo, cuando por lo general renacen o adquieren mayor intensidad los sentimientos quiliásticos y las esperanzas milenarias de una regeneración y liberación total, la destrucción de los restos de las estructuras feudales era percibida como la destrucción de toda forma de dominación, alienación y servidumbre, y como el inicio de un mundo en que la razón aseguraría al fin libertad y bienestar para todos. También las Declaraciones de derechos de las colonias inglesas habían despertado o alimentado sueños y esperanzas; sin embargo, estos mismos principios adquirirían un valor muy distinto al ser afirmados no en una región marginal y lejana, y en el contexto de una realidad jurídico-política en formación, sino en el corazón mismo de Europa, en el interior de la nación más rica y poblada, en que se había consolidado un fuerte Estado nacional.

² I. Kant, *Der Streit der Fakultäten, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Suhrkamp, Frankfurt 1977, p.358.

³ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Reclam, Stuttgart 1984, pp. 6-15.

I- LA DECLARACION DE 1789

1. Una declaración de guerra contra los restos feudales

En la historia de los derechos humanos la Declaración de 1789 ocupa sin duda un lugar privilegiado; y sigue conservando, a distancia de dos siglos, una sorprendente actualidad. La *Magna Charta* que los barones ingleses impusieron a Juan sin Tierra, la *Petition of Rights* de 1627, el *Habeas corpus* y el *Bill of Rights* que acompañan a la "gloriosa revolución", pertenecen a la "prehistoria" de los derechos humanos; su historia auténtica y verdadera empieza con ese texto conciso, en el que los revolucionarios franceses exponen, en forma escueta pero incisiva, los principios básicos de los derechos, el poder y la soberanía que deberían servir de introducción, fundamento y justificación para la nueva Constitución. Es cierto que los miembros de la Asamblea Constituyente se inspiran en parte en el precedente americano, con el que el nuevo texto comparte el enfoque iusnaturalista, la idea de derechos naturales inalienables, la referencia a la divinidad, etc.⁴ Sin embargo, por encima del debate secular, alimentado a veces por estrechos intereses nacionalistas, acerca de la originalidad del texto francés y sus deudas con las declaraciones formuladas en el nuevo mundo, nos parece incuestionable el hecho de que el manifiesto ideológico de la Revolución Francesa resulta mucho más cercano a nuestra mentalidad: mira al futuro, más que al pasado; o, si se quiere, evoca el pasado, pero no para buscar en él la fuente última de los antiguos derechos, como parece suceder todavía en el caso de las ex-colonias inglesas, sino para acabar de una vez por todas con lo que quedaba con vida del sistema feudal. En este sentido Burke, el enemigo visceral de la Revolución Francesa, no se equivoca: mientras que el filósofo inglés no oculta sus simpatías por la guerra de independencia de las colonias de Norteamérica, en que ve la expresión de ese deseo de libertad tan arraigado en el espíritu inglés y la reafirmación en el nuevo mundo de los antiguos derechos, franquicias y libertades consolidados en la historia y en las tradiciones de su pueblo, él expresa un rechazo radical por la Declaración de la Asamblea Constituyente, puesto que ésta no apela a ninguna herencia, a ningún pasado, a ningún derecho consuetudinario, y sólo se justifica con base en la naturaleza

⁴ Recordemos también que Lafayette propone su proyecto de derechos después de haberlo consultado con Jefferson, quien se encontraba en París; y el estadista americano le escribe con cierto orgullo a Madison que "en todas las ocasiones nuestros actos han sido considerados como modelos". De otro lado, es evidente también la ambición de sobrepasar el modelo inicial, para lograr una Declaración más universal; y no faltan críticas severas contra la experiencia revolucionaria de las ex-colonias inglesas: "los americanos -sostiene Sieyès- han declarado sus propios derechos, para dedicarse después tranquilamente a sus propios negocios". M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris 1989, p. 83. De esta obra citamos también los textos de las Declaraciones de derechos.

y en la razón eterna⁵. Esta apreciación es correcta, puesto que de hecho hecho varios protagonistas de la Revolución Americana legitiman su rebeldía apelando a los antiguos derechos y libertades arraigados en una tradición respetable y venerada; y su acción respondía, entre otras, al deseo de rescatar una herencia aparentemente amenazada en la madre-patria: Norteamérica sería el último refugio para esa libertad que, corrompida o reprimida en el viejo mundo, volvería a florecer en el nuevo. En cambio, en su lucha contra el sistema estamental, los derechos señoriales, el diezmo, las cargas personales, etc. los revolucionarios franceses mal hubieran podido apelar a su historia y a su pasado, donde sólo hubieran podido encontrar la legitimación de esos restos de feudalismo que la Revolución quería eliminar. Por esto no se les ocurre en ningún momento buscar en las tradiciones una materialización de la razón o de la ley natural; al contrario, el recurso a la razón y a la naturaleza sirve para denunciar la irracionalidad e injusticia de los derechos-privilegios consolidados a través de varios siglos de dominación y despotismo.

Autores tan distintos como Burke, Bentham, Hegel y Marx han insistido en el carácter abstracto y formal de esta Declaración de derechos, que sigue apegada al fantasma irreal de la naturaleza humana y del hombre en general, olvidando las exigencias y necesidades de los individuos concretos, las condiciones históricas y las reivindicaciones específicas de un pueblo y de una época determinada. Mientras que Tocqueville lamenta que "la Asamblea pasara casi 15 días (mientras que Francia se encuentra en la anarquía más espantosa y las cajas públicas están vacías) perdiéndose en los rodeos de esta metafísica política, en medio de una confusión de discursos inexpressible"⁶. Sin duda estas críticas tienen cierto fundamento, sobre todo si analizamos el documento sin referencia al contexto real en que fue elaborado. En cambio estos principios aparentemente abstractos y metafísicos adquieren un sentido muy concreto si los analizamos en el marco de las reivindicaciones y luchas que acompañaron su formulación: "las circunstancias que rodearon su nacimiento -anota G. Lefévre- le imprimieron su sello; su contenido y sus lagunas, la desigual importancia que concedió visiblemente a los diferentes principios, testimonian su carácter 'histórico'. La formulación de los principios es de carácter general, como es costumbre en la redacción de los documentos legislativos, y las declaraciones americanas lo habían usado de igual modo. Pero para los constituyentes y sus contemporáneos no tenía nada de abstracto y de propiamente filosófico, porque alineaban mentalmente bajo cada artículo los hechos concretos que habían padecido. La soberanía pertenece a la nación, es decir, que Francia deja de ser propiedad del rey; no se debe obediencia más que a la ley, es decir que la voluntad arbitraria del rey, de sus ministros y de sus agentes ya no se impone a nadie... El acusado es inocente mientras no sea declarado culpable: no se

⁵ E. Burke, *Textos políticos*, F.C.E., México 1984, pp. 67-68.

⁶ M. Gauchet, *op.cit.*, p. 93.

restablecerá por lo tanto la tortura; los ciudadanos son iguales antes la ley: en consecuencia los privilegios eran injustificados; se permite la resistencia a la opresión, es decir que la insurrección del 14 de julio era legítima...". Es indudable que los revolucionarios enuncian principios con pretensión de validez universal, y no se conformarían de ninguna manera con argumentos "suficientes"; sin embargo, a pesar de ubicarse en la perspectiva de lo absoluto, no pierden de miras en ningún momento la realidad concreta en que se están moviendo, la relación de fuerzas en juego y, en especial, los enemigos contra los cuales luchan y dirigen sus postulados ético-político-jurídicos. "En apariencia -escribe De Ruggiero- el tono de la Declaración es abstracto. Sin embargo, el lector que examina las diferentes libertades con el ojo del historiador, reconoce fácilmente que cada una representa un punto de controversia y de oposición con un aspecto preciso de la sociedad... Y descubre una confirmación de lo que sostenía Mirabeau, en el sentido de que los revolucionarios se proponían producir, más que una declaración de derechos, una declaración de guerra contra los tiranos"⁸.

Conviene evocar, por lo tanto, el contexto en el que se preparó y proclamó la Declaración de derechos del 26 de agosto de 1789: la abolición en Francia de los restos de feudalismo. Recordemos, en especial, la famosa noche del 4 de agosto, cuando surgió una emulación tan saludable como inesperada entre exponentes liberales de la nobleza y representantes del clero para sacrificar sus intereses y privilegios al interés de la nación. En el plazo de pocas horas, se declaró la abolición de los derechos señoriales, de las cargas y prestaciones personales de los campesinos, de los diezmos, de la manomuerta; "desaparecieron las complejas estratificaciones institucionales que hacían de Francia una nación incompleta e inacabada; y el Antiguo Régimen de una sociedad de órdenes dejó paso a la igualdad civil reclamada por la filosofía de las "luces"⁹. Es cierto que, al día siguiente, pasado el momento de "contagio sentimental que inundaba los corazones", se empezó a mirar con cabeza fría el alcance de las concesiones de la noche anterior, y surgieron discusiones animadas al momento de redactar los decretos definitivos. No quedaba muy en claro cuáles de los derechos feudales debían ser abolidos sin más, sin ningún tipo de indemnización, y cuáles eran redimibles: la distinción de principio entre cargas personales abolidas sin ningún tipo de indemnización y las cargas reales redimibles se hacía más compleja y difícil a la hora de aplicarla; y hubo arrepentimientos en algunos representantes del clero acerca de la renuncia al diezmo. De todas formas, más allá de los debates, enfrentamientos y

⁷ G. Lefévre, 1789: Revolución francesa, Ed. Laia, Barcelona 1976, p. 227.

⁸ De Ruggiero, *The history of european liberalism*. Beacon Press, Boston 1961. p. 69.

⁹ M. Vovelle, *La caída de la Monarquía 1787-1792*, Ariel, Barcelona-Caracas-México 1979, p. 144.

discusiones, quedó bien en claro el principio, puesto al inicio del decreto definitivo: "La Asamblea Nacional suprime **enteramente** el régimen feudal". La gestación de la Declaración se llevó a cabo en estos mismos días calurosos de Agosto: "una vez suprimido el despotismo y abolidos los privilegios -comenta Lefévre- nada se oponía a una inmediata redacción de la Declaración". El proyecto inicial fue ampliamente discutido y modificado a partir del 20 de agosto, para ser al fin aprobado el día 26.

En este contexto de lucha contra los restos feudales los enunciados aparentemente formales y abstractos de la Declaración resultan más concretos y delimitados en su alcance; y aún cuando son retomados casi literalmente de las Declaraciones de las ex-colonias inglesas, la referencia polémica a una sociedad marcada por privilegios hereditarios, desigualdad jurídica y jerarquización por órdenes, les confiere un significado distinto. Volvamos a escuchar la famosa frase, incluida dos siglos después en la Declaración de la ONU: **"les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune"**. En cuanto a la primera parte de esta aseveración solemne, "los hombres nacen y permanecen libres", es claro que no se trata de un juicio empírico, derivado de la experiencia, puesto que a finales del siglo XVIII los hombres que miraran a su alrededor descubrirían más bien que en muchos casos los hombres nacían y permanecían esclavos. "El hombre ha nacido libre - había escrito Rousseau - y sin embargo se encuentra en todas partes en cadenas"¹⁰. Se le debe considerar, más bien, como un juicio a priori, deducido de la naturaleza originaria del ser humano, más que de la observación de la experiencia y de la historia. En su formulación inicial, propuesta por La Fayette, el principio rezaba así: "la naturaleza ha hecho a los hombres libres e iguales". Los redactores pretenden por lo tanto formular una verdad de valor incondicionado y absoluto, sustentada en la estructura del orden natural y de la naturaleza humana: lejos de reducirse a un atributo accidental y aleatorio, la libertad está inscrita en la esencia misma de la naturaleza humana. Por lo tanto la expresión hombre-esclavo resulta una contradicción en los términos; y la existencia de hecho de esta contradicción debe ser eliminada, al igual que todo elemento absurdo que no resiste el examen de la razón. El enunciado acerca de la libertad originaria de todos los humanos, heredado de la tradición humanista de Occidente¹¹, adquiere así un carácter normati-

¹⁰ J.J. Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, Paris 1966, p. 41.

¹¹ La idea de que los hombres nacen libres se contraponen a la teoría aristotélica según la cual algunos hombres son por naturaleza esclavos. En el primer libro de la *Política* Aristóteles recuerda la tesis de los que opinan "que es contrario a la naturaleza el señorear a otros hombres; y que solo por convención es uno esclavo y el otro libre, pero que por naturaleza es injusto, por estar basado en la fuerza". Sin embargo, él acepta que la naturaleza ha destinado a algunos hombres a desempeñar la función de "instrumentos animados": "el que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, éste es esclavo por naturaleza". Aristóteles, *Política*, Porrúa, México 1973, pp. 160-163.

vo, expresando un "deber ser" contra la realidad de sometimiento y servidumbre: a pesar de que los hombres de hecho nacen sometidos y esclavizados, y a pesar de que la sociedad se encarga de acentuar las limitaciones a la libertad, los hombres deberían ser considerados y tratados como entes por naturaleza libres.

La primera violación más evidente de este principio la constituía, sin duda, la existencia de la esclavitud, en plena vigencia en las colonias francesas. Ya varios revolucionarios americanos habían percibido la inconsistencia entre los principios libertarios consagrados en sus declaraciones de derechos y la conservación de una institución que constituía un atentado flagrante contra la dignidad humana; y en sus declaraciones, tanto privadas como públicas, se advierte a menudo un profundo sentimiento de culpa por la imposibilidad de acabar de una vez, debido a los intereses en juego, con esta práctica injusta e inhumana, que constituye una mancha vergonzosa para quienes pretendían edificar una sociedad sobre la base de la libertad¹². En el caso de la Revolución Francesa la eliminación de la esclavitud no será tan larga¹³. De todas formas resultaba más preocupante la sobrevivencia en el seno de la misma sociedad francesa de formas de servidumbre heredadas de la edad media, que seguían padeciendo muchos campesinos: si bien no se trataba de una violación de la libertad tan evidente y clara como en el caso de la esclavitud, la condición social y jurídica en que se encontraba una parte del campesinado seguía afectando y limitando, de una manera u otra, su libertad y autonomía en cuanto al trabajo, a la disponibilidad de sus bienes y patrimonios, a su desplazamiento, etc. Conviene aclarar que la situación del campesino francés era mucho más favorable que la de los trabajadores de la tierra del

¹² "¿Qué quiere decir -se preguntaba el reverendo J. Camm- que bajo un gobierno inglés todos los hombres nacen libres? ¿Quiere decir que el de Virginia no es un gobierno inglés, o que bajo ese gobierno los negros no han nacido esclavos, o que dichos esclavos no son hombres?". B. Baylyn, *La revolución norteamericana*, Paidós, Buenos Aires 1972, pp. 216-217. Por su parte Jefferson estaba convencido de que los derechos humanos resultaban seriamente lesionados con "la práctica infame" de la esclavitud; mientras que Otis insistía en que la afirmación de que todos los hombres nacen libres cobijaba indistintamente a todos, blancos y negros: "¿puede decirse que es justo esclavizar a un hombre por ser negro? ...Puede extraerse alguna deducción lógica de una nariz chata, de una cara larga o corta? Nada mejor puede decirse a favor de un comercio que es la más agravante violación de la ley de la naturaleza, que tiende a disminuir el concepto del inestimable valor de la libertad...". *Ibid.*, p. 218.

¹³ Por medio de la ley del 16 pluvioso del año II (4 de febrero de 1794), quedó abolida la esclavitud de los negros en todas las colonias francesas. De todas maneras se percibió desde el inicio la incompatibilidad de la esclavitud con el principio básico de la Declaración. "Ningún diputado de las Colonias -anotaba irónicamente el *Courrier de Provence* acerca de la Declaración de 1789- ha propuesto como una enmienda declarar que sólo los hombres blancos nacen y permanecen libres o que los hombres negros nacen y permanecen esclavos". En M. Gauchet, *op.cit.*, p. 154.

este o el sur de Europa. "En 1789 -escribe Lefébvre- la gran mayoría de los campesinos franceses eran, desde hacía mucho tiempo, hombres libres, que podían desplazarse y trabajar a su gusto, convertirse en propietarios, promover acciones judiciales"¹⁴. Sin embargo, existían todavía en algunas regiones los siervos y los **mainmortables**, quienes eran penalizados en sus bienes si abandonaban la tierra que trabajaban¹⁵; y seguía vigente en muchas partes la obligación de ejecutar trabajos forzosos para el señor. La proclamación de la libertad como un derecho y una cualidad inalienable de todo ser humano hace que estos rezagos de la estructura feudal queden sin piso; y que todo ser humano pueda reivindicar la libertad de emplear su trabajo y organizar su vida, sin depender personalmente de nadie.

Además de la libertad natural originaria, este artículo primero enuncia también otro principio, igualmente perjudicial para la sobrevivencia de una sociedad estructurada por órdenes y estamentos: los hombres nacen y permanecen "iguales en derechos". De acuerdo con la enumeración del artículo segundo, estos derechos básicos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión; por lo tanto todo ser humano tendrá igual derecho que otros a su libertad personal, a adquirir propiedades, a gozar de seguridad en su vida y en el goce de sus bienes, y a defenderse en caso de que alguien quiera arrebatarse esta libertad y seguridad. No se excluye la posibilidad de que cada cual pueda materializar en grado distinto su derecho originario a la apropiación, de acuerdo con su capacidad y esfuerzo; y se considera legítimo que los diferentes sujetos, una vez liberados de la dependencia personal, puedan alcanzar niveles distintos de libertad y seguridad, en proporción con sus talentos, habilidades y poder. Pero el principio elimina cualquier clase de traba o discriminación legal, que impida a los individuos emplear libremente su inventiva y talentos. La igualdad de libertad no se limita, por lo demás, al igual derecho a la liberación de toda dependencia personal; proclamar que todos los hombres son igualmente libres implica también que todos tienen en principio el derecho a participar en las decisiones del cuerpo político, sin exclusiones o barreras. La participación en la actividad legislativa debe estar abierta a todos, al igual que el acceso a la tareas de gobierno y a los cargos administrativos: la igualdad frente a la ley tiene que complementarse con la posibilidad de concurrir por igual a su formación.

Mientras que el principio de la libertad se dirigía contra la esclavitud y las formas de

¹⁴ G. Lefébvre, *op.cit.*, p. 180.

¹⁵ "Ya por entonces -escribe M. Vovelle- estaba desapareciendo el 'siervo de cuerpo', a quien se podía hacer volver por la fuerza si se evadía, gracias al 'derecho de persecución'. Pero los mainmortables, más libres, penalizados sólo en sus bienes si abandonaban la tierra, seguían existiendo aún en ciertas regiones del centro y el este de Francia". M. Vovelle, *op.cit.*, p. 12.

dependencia personal, el objetivo polémico del postulado de la igualdad lo constituyen más bien los privilegios, discriminaciones y exclusiones asentadas en el sistema legal. La sociedad de órdenes y estamentos del Antiguo Régimen era desigualitaria por naturaleza: derechos y deberes variaban de acuerdo con el lugar ocupado en la escala social, y de hecho "la norma sancionaba la desigualdad de trato a los hombres, discriminándolos... en sujetos de derecho *sui iuris* o *alieni iuris*, o bien en una escala de posiciones jurídicas privilegiadas... La ley, en definitiva, no era igual para todos, ni todos eran iguales frente a la ley"¹⁶. El mismo sistema de penas, nos recuerda Cerroni, dependía de los sujetos activos o pasivos del delito: un homicidio se penalizaba de manera distinta, de acuerdo a si el ejecutante era noble o burgués, si la víctima era un siervo o un miembro del clero. Hasta la forma de aplicar la pena capital dependía de la "dignidad" o rango de la persona ejecutada. Al igual que en el caso de la libertad originaria, también en lo relativo a la igualdad los constituyentes apelan a la naturaleza: de acuerdo con su hermenéutica, el "orden natural" no justifica ninguna clase de desigualdad originaria o de discriminación asentada en leyes. Y al igual que en la afirmación de la libertad, la aseveración solemne de que los hombres nacen o son iguales por naturaleza lleva implícita la obligación de respetar esta voluntad de la naturaleza, eliminando toda clase de privilegios impuestos por el orden civil y las convenciones sociales. Más allá de las diferencias, todos tienen iguales derechos, todos son igualmente libres porque todos, más allá de las diferencias, son igualmente hombres.¹⁷ Conviene llamar la atención sobre esta idea central de la unidad originaria del género humano, esencial para la moderna teoría de los derechos humanos, que se encuentra claramente formulada por uno de los protagonistas de la Revolución Francesa. "Los hombres -escribe T. Paine- pertenecen todos a un mismo orden y por consiguiente todos nacen iguales, y con iguales derechos naturales, como si la especie se perpetuara por **creación** más que por **engendramiento**... Cada niño que llega al mundo deriva su existencia de Dios. El mundo para él es tan nuevo como lo fue para el

¹⁶ U. Cerroni, *La libertad de los modernos*, ed. Martínez Roca, Barcelona 1972, pp. 94-95.

¹⁷ Locke había presentado el estado natural como una condición de igualdad, en que "todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente de que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos...". J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1973, p.5. Hobbes, por su parte, deduce la igualdad natural del hecho, comprobado por la experiencia, de que "el más débil puede matar a uno más robusto". Si esto es cierto, "no hay razón para que nadie, confiando en sus fuerzas, piense que la naturaleza le ha hecho superior a los otros. Son iguales aquellos que pueden hacer unos contra otros cosas iguales... Luego todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza. La desigualdad que existe ahora fue introducida por la ley civil". T. Hobbes, *Del ciudadano*, Instituto de estudios políticos de la Universidad central de Venezuela, Caracas 1966, p. 67.

primer hombre, y del mismo género son sus derechos naturales en el mundo"¹⁸. A lo mejor decir que todos los hombres son igualmente libres porque son todos igualmente hombres pueda aparecer una tautología trivial. De hecho en este contexto de desigualdad y de privilegios la apelación a la igualdad tenía un sentido y alcance precisos; y la experiencia posterior del colonialismo y del racismo nos demuestra que no se trataba de una tautología irrelevante o inútil¹⁹. A pesar de las diferencias naturales y de las diferentes situaciones culturales en que llegan al mundo, los hombres debén gozar de iguales derechos a la libertad y a la propiedad; y por encima de la dignidad conferida por un título nobiliario o la pertenencia a un orden o estamento, se impone la dignidad que les compete en cuanto sujetos racionales y libres.

2. Inspiración iusnaturalista

El preámbulo que sustenta el articulado de la Declaración habla de "droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme", que los representantes del pueblo francés consideraran necesario rescatar del olvido y formular de manera solemne, para que las reclamaciones de los ciudadanos contra los abusos del poder se fundamenten en principios simples e incontestables, y el olvido o desprecio de los derechos no siga provocando desgracias y corrupción. Al ser sustentados como derechos naturales, los derechos del hombre adquieren una base sólida y firme: lejos de ser una creación artificial y contingente, constituyen prerrogativas idealmente anteriores a la sociedad y al Estado, que cada individuo recibe directamente de la naturaleza. Dado el carácter escueto de la Declaración, que en contra de la propuesta de Sieyés de una "exposition raisonnée"²⁰, se reduce a formular los derechos sin entrar a precisar o definir la base ético-

¹⁸ T. Paine, *I diritti dell'uomo*, Editori riuniti, Roma 1978, p. 144.

¹⁹ "Decir que todos los hombres son humanos -aclara G. Vlastos- es una tautología pero es útil, puesto que sirve para recordarnos que quienes pertenecen anatómicamente a la especie homo sapiens y pueden hablar un lenguaje, usar herramientas, vivir en sociedades, cruzarse a pesar de las diferencias raciales, etc. son también semejantes en otros aspectos que se olvidan más fácilmente...". G. Vlastos, "Valor humano, mérito e igualdad", en *Conceptos morales*, F.C.E., México, p. 270. Compartimos la idea de Lefévre, en el sentido de que en este artículo están implícitos todos los demás derechos.

²⁰ Recordemos la polémica surgida entre los partidarios de una Declaración escueta, que se limitara a enunciar los principios, y los que querían en cambio una "exposition raisonnée". Mientras que Rabaut Saint- Etienne y Sieyés querían que la redacción respondiese al modelo de una construcción racional clara y evidente, para que "la concatenación de ideas desde un principio único generador" y la deducción de los derechos desde principios ligados directamente con la naturaleza humana asegurara una base sólida e irrefutable, Mounier hacía notar, en contra de la forma razonada, que "las verdades evidentes se debilitan todas las veces que uno pretende demostrarlas". *Ibid.*, p. 69. Al final se optó por una Declaración que se limitara a enunciar los principios básicos.

filosófica que los sustenta, no se hace referencia expresa a ideas básicas de la teoría iusnaturalista como el estado de naturaleza, la ley natural; y ni siquiera se menciona la palabra 'naturaleza'. De todas formas no es difícil advertir, detrás de los enunciados, la presencia de estas nociones compartidas por la mayoría de los maestros de la ciencia jurídica y política de los siglos XVII y XVIII, e incorporadas de hecho a la percepción del mundo, de la libertad y del poder de la mayoría de los hombres cultos de la época. Parece evidente que el carácter sagrado, inalienable e imprescriptible de estos derechos se deriva precisamente de esta garantía superior, la naturaleza o la ley natural, que los coloca de una vez en el plano de lo absoluto e imperecedero. Si fueran productos de una convención o pacto, nada garantizaría su conservación frente al albedrío por naturaleza mudable y voluble; su arraigo en la naturaleza y en la ley natural les asegura, en cambio, una vigencia sin límite, más allá del torbellino de los acontecimientos y de los cambios propios de la vida política, y al amparo de toda eventual extralimitación y abuso del poder del cuerpo común.

Por lo demás, hubiera resultado problemático un acuerdo sobre la fundamentación filosófica de los diferentes artículos, debido a la manera tan distinta de concebir la ley natural, la condición del estado de naturaleza y el paso al estado social, la fundamentación de la ley natural en la racionalidad divina o en la razón sin más. Mientras que los representantes del clero seguían apegados a la doctrina tradicional relativa al origen divino de la ley natural, los miembros más ilustrados de la Asamblea compartían la reinterpretación en clave racionalista de la doctrina tradicional elaborada por los grandes sistemas iusnaturalistas de siglo XVII, que desembocaba en una sustentación immanente de los derechos del hombre. Al optar por una forma sencilla y escueta de enunciar los derechos, quedaban superados estos puntos de discordia: aparentemente todos estaban de acuerdo con estos enunciados básicos que, en la intención de los redactores, debían ser de por sí evidentes, incontrovertibles y al alcance de todas las inteligencias; y se invoca la divinidad como garante de los derechos, sin mencionarla expresamente como la raíz y el fundamento último de su validez.

Además, la idea misma de insertar una declaración de principios como fundamento de la constitución era otro rasgo típico de la **Weltanschauung** iusnaturalista. "Para que una constitución sea buena - afirma Mounier - es necesario que esté fundada sobre los derechos del hombre, y que ella los proteja en forma evidente. Por ende, para preparar una constitución hay que conocer los derechos que la justicia natural asigna a cada individuo, evocando los principios que deben formar la base de toda clase de sociedad; y es necesario que cada artículo de la constitución sea la consecuencia de un principio"²¹. De manera parecida opinaban otras de las personalidades que más influencia tuvieron en la redacción y aprobación del proyecto, como La Fayette, Sieyès y Mirabeau. Para el primero, el objetivo de una declaración de derechos antepuesta a

²¹ *Ibid.*, p. 45.

la constitución tenía la finalidad básica de "recordar los sentimientos que la naturaleza ha grabado en el corazón de cada individuo", las verdades eternas sobre las cuales deberían fundarse todas las instituciones; mientras que a juicio de Mirabeau "la declaración de los derechos del hombre en sociedad no es que la exposición de algunos principios generales aplicables a todas las asociaciones políticas y a todas las formas de gobierno". Casi nadie cuestionaba una declaración de derechos anterior a la constitución con base en el principio de que sólo es legítimo hablar de derechos positivos; la oposición respondía más bien al miedo de que la declaración de unos derechos formulados de manera general, sin la limitación de la ley, pudiera ser invocada para cuestionar todo límite que la Asamblea quisiera después establecer. La mayoría compartía también el optimismo de Mirabeau, quien al asumir la tarea de la redacción confiaba en la posibilidad de establecer de una vez por todas una base firme, sólida e inmovible para la libertad humana, válida no solamente para Francia sino para el hombre en general, por encima de las diferencias de nacionalidad, cultura o momento histórico²². La lectura adecuada del orden natural y de la naturaleza humana, más allá de las modificaciones y variaciones que ésta ha sufrido a lo largo de la historia, parecía justificar esta clase de esperanzas o ilusiones. En palabras de Mirabeau, "una declaración de derechos, si podía responder a una perfección ideal, sería aquella que tuviese en sí axiomas tan simples, evidentes y fecundos en consecuencias que resultara imposible alejarse de ellos sin caer en el absurdo..."²³. El mismo método deductivo, empleado con éxito en los grandes sistemas metafísicos y en algunas ciencias, consistente en la derivación de teoremas y leyes desde axiomas y postulados simples y evidentes, tenía que aplicarse también en el campo de la libertad y de la política, con el fin de poder construir y reconstruir sobre bases sólidas el nuevo orden social y la reorganización de las relaciones de poder. Las verdades acerca de la naturaleza, la libertad y la sociedad parecían al alcance de la mano: sólo hacía falta una lectura adecuada de ese libro sin misterios que era la naturaleza humana, utilizando de manera adecuada, sin mala fe y sin engaños, la propia razón. Los actores de la

²² Mientras que algunos aprecian el carácter universal de la Declaración francesa, otros cuestionan la abstracción y desarraigo de este universalismo, considerándolo también como la causa del terror. "La Declaración francesa -sostiene Gusdorf- expone un conjunto de principios abstractos, extraños hasta ese momento a la tradición nacional. No existe ninguna alusión a una situación histórica particular ni a un interlocutor cualquiera; la referencia inaugural al Ser supremo atestigua que la proclamación se sitúa en la perspectiva del absoluto, al comienzo o al final de los tiempos... Así como el Eterno ha dictado su ley a Moisés en el monte Sinaí, los legisladores franceses imponen soberanamente, desde lo alto de su emporio, las condiciones de toda legislación válida. Su mensaje no se dirige a una nación; se trata más bien de una encíclica *urbi et orbi*, sin limitación de espacio o tiempo". Esta pretensión de universalidad y de absoluto engendraría a su vez esa pulsión suicida o destructiva que acaba con el Terror, conclusión inevitable de la búsqueda efímera de lo imposible. G. Gusdorf, "La France, pays des droits de l'homme", *Droits* - 8, 1988, p. 25.

²³ M. Gauchet, *op.cit.*, p. 52.

Revolución no tenían todavía conciencia de las complejidades y contradicciones que encerraba una teoría aparentemente evidente y clara; y tendían a creer que todo el que se opusiera o no reconociera esta verdad de por sí evidente debía hacerlo por ignorancia o mala fe. Pronto los mismos acontecimientos empezaban a socavar esta seguridad, mostrando los límites de hecho de principios y derechos percibidos antes como naturales, inalienables e imprescritibles.

Ya mencionamos el carácter eminentemente iusnaturalista de la libertad e igualdad originarias del ser humano, que le competen como atributos esenciales de su naturaleza. La misma enumeración de los derechos naturales inalienables e imprescritibles se encuentra en los modernos exponentes del iusnaturalismo (en este caso la fuente de inspiración más directa parece ser Locke); y típico de la tradición iusnaturalista es el principio de que "el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescritibles del hombre". Es más que evidente que los redactores de la Declaración recogen nociones básicas y más en general una forma de pensar las relaciones entre libertad individual, sociedad y Estado que a finales del siglo XVIII se habían transformado en una creencia compartida por igual por hombres de ciencia y por el sentido común: la ley natural como fundamento y justificación de los derechos naturales; la contraposición entre condición natural y estado social o civil; el pacto como momento histórico o ideal que justifica el paso de la primera al segundo; la subordinación del orden civil y político al orden natural y la posibilidad de cuestionar el primero apelando al segundo. Sin embargo, no resulta una tarea fácil precisar en cada caso las deudas específicas en relación con los grandes sistemas racionalistas del siglo anterior. Nos limitamos a recordar que Hobbes no gozaba de muchas simpatías, siendo identificada su teoría con la justificación del absolutismo, es decir con el enemigo contra el que querían luchar; mientras que las tesis de Locke y de Rousseau se disputaban la adhesión de los que participaron más activamente en la redacción y discusión del texto de la Declaración. La opinión dominante la podríamos resumir así: en el estado natural, que no es tan violento y peligroso como lo describe Hobbes, el ser humano goza de derechos, sustentados en la ley natural; sin embargo, sólo a través del contrato estas libertades originarias adquieren el valor de derechos en sentido estricto, por medio de la coacción y de la protección del Estado. Por ende, es el ordenamiento civil y político el que transforma la libertad natural en derecho; pero al mismo tiempo las libertades individuales de movimiento, pensamiento, apropiación, etc., al ser idealmente anteriores al estado civil, conservan el valor de fines frente a la acción del Estado, que encuentra en ellas un límite más o menos estricto y sólo excepcionalmente franqueable. El hecho de que es el poder del Estado lo que transforma las libertades originarias en derechos, no lo autoriza a subordinarlas a otro fin cualquiera, o a sacrificarlas sin más a su ambición de dominio.

3. Libertad y libertades

Del modelo iusnaturalista los constituyentes franceses comparten también la intuición

básica de la libertad, pensada como el residuo en el estado social de aquella condición originaria de espontaneidad y ausencia de coacción o trabas de que goza (o gozaría en caso de que esta ficción se hiciese realidad) el individuo en el estado de naturaleza. En esta condición inmediata, donde no existe todavía la coacción de la ley, el ser humano es pensado esencialmente como un individuo replegado sobre sí mismo, tanto más libre cuanto más logra neutralizar cualquier interferencia externa; de manera que sociabilidad y libertad aparecen más bien como nociones o valores antagónicos, puesto que la segunda significa inevitablemente una reducción, más o menos significativa, de esta espontaneidad originaria. **"La liberté -reza el artículo cuarto- consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui"**. Por tratarse de un enunciado que debería precisar la raíz y el soporte ideal de todos los demás derechos, nos quedamos algo decepcionados: la libertad del sujeto parece limitarse a la garantía de un espacio vital de movimiento, actividad o goce, al amparo de toda interferencia externa. Por supuesto, es importante la aclaración de que nuestros derechos dejan de serlo cuando perjudican los derechos de los demás; al igual que la referencia a la ley para fijar los límites racionales entre los derechos y reivindicaciones de diferentes sujetos, que bien podrían entrar en conflicto. Sin esta autorregulación y reciprocidad, es decir si no estuviésemos dispuestos a asumir la obligación de respetar los derechos de los demás o a renunciar a nuestros derechos cuando violan derechos igualmente legítimos de otros miembros del cuerpo social, se derrumbaría la teoría de los derechos humanos. De todas maneras no deja de asombrar esta disociación entre libertad y sociabilidad, que hace que los lazos sociales y las relaciones con los demás sean percibidos como un límite, más que como un enriquecimiento del individuo. Una tal libertad pensada como el repliegue del individuo en sí mismo, radicalmente no solidaria, acaba por confundirse o identificarse de hecho con otro de los cuatro derechos básicos e inalienable: el de la propiedad privada. Se trata de un derecho tan sagrado y natural como el de la libertad, e igualmente "inviolable"; por lo tanto sólo en casos excepcionales, por una necesidad pública evidente, el Estado podrá proceder a la expropiación, previa una oportuna indemnización.

Los artículos 10 y 11 delimitan otra dimensión de la individualidad libre: la libertad de pensamiento y expresión. La lógica del enunciado sigue siendo la empleada en la definición general de la libertad como poder hacer todo lo que no perjudique a los demás: "nadie debe ser molestado por sus opiniones, aún religiosas, siempre y cuando su manifestación no perjudique el orden público establecido por la Ley". En lugar de una afirmación positiva y decidida de la libertad de pensamiento y de la libertad de conciencia en materia religiosa, el artículo se limita a expresar, por lo demás de una manera más bien tímida, lo que debería ser la consecuencia lógica del principio de la libertad de pensamiento: la ilegitimidad de toda persecución por motivos religiosos y en general por ideas y opiniones. La ley garantiza, o por lo menos no reprime ni castiga, la expresión de las opiniones, con tal de que éstas no afecten o perjudiquen "el orden público". Con base en la lógica de la reciprocidad o en el principio de que el alcance de un derecho llega hasta donde no perjudica a los demás, bien su hubiera

podido limitar la libre expresión de pensamientos con base en el igual derecho de los demás a expresar los suyos, o para evitar eventuales perjuicios a la honra de los demás ciudadanos. En cambio la Declaración menciona la alteración del orden público como una razón suficiente para limitar este derecho: en lugar de reivindicar la libertad de pensamiento y expresión como uno de los derechos más sagrados del ser humano, comparable siquiera en importancia con el de la propiedad privada, la atención de los redactores se concentra de una vez en los peligros que encierra esta clase de libertad, tolerándola hasta que no interfiera con la conservación del orden público, aparentemente más valioso que el derecho a la libre expresión. Esta extraña lógica tiene su explicación en la relación de fuerzas en el seno de la Asamblea el día en que el artículo fue sometido a votación: fue la mayoría favorable a los intereses del clero la que impuso un artículo que, de acuerdo con los comentarios de algunos de los presentes, hubiera podido justificar en otros tiempos las prácticas y métodos de la Inquisición. Dada la tendencia más o menos conciente a identificar "orden público" con el ejercicio del "culto público", el principio sancionaba de hecho los privilegios del catolicismo frente a otras religiones, cuyas prácticas y ritos podían ser limitados apelando al peligro que podían representar para la tranquilidad ciudadana. En cambio el artículo 11, aprobado al día siguiente cuando las relaciones de fuerza en el seno de la Asamblea se habían modificado a favor de los laicos, recoge la tradición ilustrada y las experiencias de dos siglos de luchas por la libertad religiosa, exaltando "la libre comunicación de pensamientos y opiniones como uno de los derechos más preciosos del hombre". En esta nueva formulación la libertad de pensamiento y expresión, lejos de limitarse a una actividad permitida o tolerada, adquiere un valor positivo; y lo que justifica eventuales limitaciones no es el espectro del orden público sino los perjuicios para los demás.²⁴

Mencionemos, en fin, la aplicación de los principios libertarios al derecho penal y la reivindicación de garantías judiciales, acordes con el espíritu de la Ilustración, que había impuesto una actitud mucho más benigna hacia el criminal. Frente a la arbitra-

²⁴ Los miembros del clero se retiraron triunfantes por un decreto que, de acuerdo con el comentario del *Journal des Etats généraux*, "en un siglo distinto del nuestro, podría haber servido de base a la inquisición". *Ibid.*, p. 172. Es interesante recordar el proyecto inicial del VI bureau: "puesto que la ley no puede alcanzar los delitos secretos, le corresponde a la religión y a la moral remplazarla en esta tarea. Por lo tanto es esencial para el buen ordenamiento de la sociedad que la una y la otra sean respetadas". De aquí la necesidad de conservar y respetar "el culto público". Los defensores de la libertad de pensamiento, entre ellos Mirabeau y Laborde, protestaron de manera airada contra la idea de un culto público o religión dominante, reivindicando para cada cual el derecho de servir a Dios de acuerdo con los dictados de su propia conciencia; por su parte, Rabaut Saint-Etienne hizo notar que de esta manera se violaba el principio de la igualdad de derechos, al discriminar "dos millones de ciudadanos" que no podían celebrar libremente sus ritos religiosos; mientras que Robespierre sostuvo que "las opiniones religiosas no pueden turbar nunca el orden público". *Ibid.*, pp. 169-171.

riedad de las autoridades y jueces del Antiguo Régimen, se proclama el principio de que "ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido sino en los casos previstos por la Ley, y de acuerdo con la forma por ella prescritas"; se establece la presunción de inocencia hasta que la persona no haya sido declarada culpable; y en consonancia con los principios humanitarios y con la concepción del castigo propios del siglo de las luces, se habla de penas "estricta y evidentemente necesarias", que sólo pueden ser aplicadas con base en una ley vigente con anterioridad al cumplimiento de la acción delictiva.

4. Libertad, ley y poder

a) Naturaleza y sociedad. Si bien la Declaración habla de derechos naturales originarios, casi todos en la Asamblea coinciden en la convicción de que sólo gracias al orden social estos derechos adquieren vigencia plena. En el estado de naturaleza habría que hablar de exigencias éticas, más que de derechos en sentido estricto. A juicio de Sieyés, el orden social es el complemento del orden natural; por lo tanto el ingreso en sociedad no constituye de ninguna manera un mal negocio para los hombres, puesto que la pérdida de la libertad originaria queda ampliamente compensada por la seguridad que les concede el sistema legal y el Estado. En este sentido entre el orden natural y el social se establece una relación de continuidad y de integración recíproca: mientras que el primero sirve de paradigma normativo para el segundo, éste le asegura a su vez al primero eficacia y realidad. Esto significa, también, que la Declaración proclama los derechos del hombre en sociedad, que incluyen tanto los derechos de que goza el individuo en cuanto hombre en general, como los que disfruta en cuanto miembro de un Estado específico.

b) Necesidad de una ley con fuerza y de un Estado de derecho. De lo anterior resulta también que sería impensable hablar de derechos sin referencia a una legalidad que establezca y asegure sus condiciones de posibilidad. De aquí la apelación constante y casi que obsesiva a la Ley (con mayúscula), encargada de fijar el justo límite entre los albedríos individuales, asegurar al ciudadano las garantías judiciales en caso de procesos penales, prevenir los actos perjudiciales para la sociedad, sancionar abusos en la libertad de expresión, etc. Se trata, conviene aclararlo, de la Ley humana, más que de una Ley natural o divina, producto y obra de la racionalidad humana. Sin embargo, el respeto y la reverencia que con que se la nombra de manera reiterada le confieren un valor absoluto y una dignidad sagrada: a pesar de su arraigo en el albedrío humano la Ley acaba por identificarse con la racionalidad y la justicia sin más, transformándose en algo tan absoluto y sagrado como los mismos derechos naturales y ocupando de hecho el espacio vacío dejado por la divinidad. Resultaría por lo tanto casi que blasfemo mencionar los intereses particulares y las decisiones arbitrarias y accidentales que puedan eventualmente influir en su formación.

La Declaración se cuida también de que esta legalidad cuente con el poder necesario

para poder cumplir con su función y asegurar de hecho las garantías y el respeto de los derechos naturales. Como lo expresa el artículo 12, "la garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública", indispensable para defender las libertades, castigar las violaciones de los derechos y conservar con vida el nuevo orden jurídico-político contra las amenazas internas y externas. Si la ley careciera de fuerza y poder, los derechos se quedarían en el plano de los meros ideales o de las aspiraciones éticas: solo una ley con fuerza, justa y eficaz a la vez, es la que transforma estas aspiraciones libertarias en auténticos derechos, en el sentido pleno de la palabra. Por lo demás la imagen del poder que tenían todos bien presente era la del Antiguo Régimen, que evocaban violencias y abusos; y la monarquía directamente implicada en estas prevaricaciones no había todavía desaparecido. Por esto la segunda parte del artículo precisa que esta fuerza pública "es instituida para la ventaja de todos, y no para la utilidad particular de aquellos a quienes se la ha confiado". De todas maneras, a pesar de estos recuerdos nada tranquilizantes, es evidente la confianza de los miembros de la Asamblea en la creación de un poder inspirado por normas de justicia y por la defensa del bien común. A diferencia de sus colegas americanos, quienes insisten de manera reiterada en las amenazas ínsitas en el poder *qua* tal, independientemente de quien lo ejerza, subrayando su tendencia natural a extralimitarse y en general su carácter casi "demoníaco",²⁵ los miembros de la Constituyente confían plenamente en que la regeneración del ser humano propiciada por la Revolución producirá también un cambio radical en las personas encargadas de ejercer las tareas de gobierno, en principio inmunes a la seducción del poder y a la pasión desbordada por un dominio siempre mayor sobre sus semejantes. De aquí el escaso interés por el establecimiento de garantías adicionales que defiendan las libertades y los derechos contra eventuales desbordamientos del poder del cuerpo social: frente a un poder por naturaleza justo y racional, orientado por la búsqueda del bien común, no se justifica pensar en controles o diques adicionales. Esta desconfianza, más que justificada en el Antiguo Régimen, resultaría hasta ofensiva para los hombres nuevos

²⁵ Para esta concepción pesimista del poder cfr. B. Bailyn, *op.cit.*, pp. 63-83. De aquí el interés por limitar este poder para que la ley natural no sufriera excesivas violaciones. Los Franceses, al contrario, "pretenden edificar racionalmente un poder perfecto a partir de los derechos del hombre, más que tomar todas las precauciones posibles para salvaguardar los derechos del hombre contra un poder inevitablemente imperfecto... La ley perfecta, realizando en su movimiento también la realización del derecho, asegurará inevitablemente la garantía de los derechos y reconciliará al hombre y al ciudadano, es decir al hombre y al Estado. En el interior de una tal perspectiva... la antinomia entre ley y libertad resulta absurda: la ley es ontológicamente liberadora". S. Rials, "La Déclaration de 1789 - Ouverture/ Le mystère des origines", *Droits* - 8, 1988, p.14. En términos similares se expresa Gauchet: "mientras que los franceses ponen el acento en la participación ... los americanos la ponen en la preservación de la independencia de propietarios libres y en la salvaguardia de su universo de ciudadanía virtuosa frente a la corrupción financiera y burocrática de las grandes ciudades". A la obsesión americana por ponerle límites al poder, se contraponen la obsesión continental por la apropiación colectiva del poder. Gauchet, *op.cit.* pp. 39-41.

que han asumido las responsabilidades de gobierno.

En esta insistencia en la necesidad de una ley con poder vemos como la reivindicación de los derechos humanos fundamentales va acompañada por la exigencia de un Estado de derecho, contrapuesto al poder arbitrario de los Estados del Antiguo Régimen. Si bien la noción de "Estado de derecho" será formulada mucho más tarde, es indudable que los autores de la Declaración tienen ya muy en claro que no podrían existir auténticos derechos por fuera del imperio de la Ley; y que el poder estatal se legitima en la medida en que garantiza y asegura las libertades fundamentales²⁶. Contra el poder discrecional y el arbitrio se impone el dominio de la legalidad; y de acuerdo con la enseñanza de Montesquieu se busca en la separación de los poderes un antídoto contra el despotismo.

c) Una nueva dimensión de la libertad. La libertad que sustenta los diferentes derechos no se agota en la defensa de una esfera de privacidad y albedrío, garantizada por la ley y el poder del Estado, al amparo de toda interferencia, violencia y opresión. En este nuevo orden social y político el individuo cuenta también, en cuanto ciudadano, con la posibilidad de participar tanto en la elaboración de la Ley, como en el ejercicio del poder. La apropiación de la doctrina rousseauiana de la voluntad general introduce una nueva dimensión de la libertad, no del todo compatible con esa noción ya mencionada que, en consonancia de la vertiente individualista del iusnaturalismo clásico, parecía reducir la libertad a la posibilidad de hacer todo lo que no perjudicara a los demás. La participación en la formación de la voluntad general nos muestra que la libertad del individuo no se agota en la demarcación de una esfera privada de independencia y autonomía, incluyendo también como elemento significativo y sustancial la participación activa en los asuntos públicos: al lado de la libertad de los modernos obtiene un reconocimiento también la "libertad de los antiguos", la libertad del ciudadano, base y sustento de los derechos ligados con el ejercicio de la democracia. La influencia de la teoría rousseauiana, evidente ya en 1789, explica también el hecho de que el interés por ampliar esta participación ciudadana desplace a segundo plano la preocupación por fijar límites claros al poder del Estado y por establecer garantías constitucionales para controlar o prevenir los abusos de la Ley. Si la Ley, según reza el artículo sexto, es "la expresión de la voluntad general", a cuya formación todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir, resulta injustificado cualquier temor de que se transforme en una instancia tiránica y opresiva: la participación de todos excluye en principio la posibilidad de injusticias o tiranía, puesto que "volenti no fit iniuria". La

²⁶ En este sentido G. Meloni considera la Declaración de derechos de 1789 como "la Magna Charta del Estado de derecho: como verdaderos universales los derechos constituyen la medida perfecta para el establecimiento de ordenamientos constitucionales liberales y para la perfecta realización del derecho en el Estado". Citado desde *Los derechos humanos Significación, estatuto jurídico y sistema*, Universidad de Sevilla 1979, p. 154.

participación ciudadana constituye una garantía para la racionalidad y justicia de la Ley, suficiente en principio para prevenir que las pasiones y los intereses particulares se impongan a expensa del bien común.

Aparentemente la libertad individual, concebida como repliegue en una esfera privada contra toda interferencia externa, y la libertad política de participación en el poder conviven sin mayores problemas. De todas maneras conviene llamar la atención sobre el hecho de que la libertad política instaure una relación distinta entre derechos, libertad y legalidad. El artículo cuarto parecía excluir cualquier nexo intrínseco entre libertad y Ley: el orden legal se sobreponía a un conjunto de libertades individuales que en su naturaleza originaria nada tenían que ver con las exigencias impuestas por la ley, agotándose su función en la demarcación externa de los límites entre estas libertades. Al reivindicar, en cambio, la participación en la formación de la Ley, cobra fuerza la noción rousseauniana de la libertad-autonomía, concebida como la obediencia a leyes propias. Lejos de reducirse a una barrera externa para la libertad, la ley se integra así como parte integrante y sustancial de la misma libertad; y la voluntad humana será tanto más libre cuanto más el albedrío individual se someta, tanto en la vida privada como en la dimensión pública, a la voluntad racional y a la legalidad moral y política. Por supuesto que la noción de voluntad general, ya cargada de ambigüedades en la obra de Rousseau, se volvió aún más vaga e imprecisa en el uso que de ella hicieron los revolucionarios franceses: mientras que los moderados la identificaban con la noción metafísica de la soberanía nacional, los **sans-culottes** la entenderán de manera mucho más concreta como el ejercicio de la democracia directa en las asambleas populares, en las secciones, etc. Resultaría muy dispendioso entrar a analizar las diferentes interpretaciones de esta idea rousseauniana; de todas formas vale la pena destacar el hecho de que ya en la Declaración de 1789 están presentes las dos instancias ideales y las dos concepciones de la libertad propias de la tradición individualista-liberal (la de Locke, Kant, Constant, etc) y la liberal-demócrata, inspirada en Rousseau. Por ahora los dos enfoques conviven sin problemas aparentes; pero pronto el curso de los acontecimientos y la experiencia revolucionaria obligará a optar por una u otra de estas formas de libertad, privilegiando los derechos que se derivan de cada una de ellas. Con esto no queremos de ninguna manera poner en duda la coherencia y unidad de la Declaración de 1789. Redactada al calor de la lucha, más que en la quietud de un aula de estudio de un filósofo del derecho, y resultado de mediaciones y transacciones, la Declaración responde a una lógica política, más que a la lógica de la no-contradicción. Y resulta infinitamente más coherente que la de las Naciones Unidas que, en palabras de Szabo, "carece, en último término, de un carácter político definido, y no ocupa una posición clara en la escala de valores políticos... Quienes la redactaron buscaron adrede evitar todo lo que le diera un carácter definido;

más aún, pretendieron diseñar un documento políticamente neutral²⁷.

II- LAS CRITICAS A LA DECLARACION DE 1789

El carácter históricamente condicionado de la Declaración se hace patente a través de las críticas que empezaron pronto a surgir en el seno de la Asamblea Constituyente y Legislativa. De acuerdo con las intenciones de los redactores, los principios expuestos en la Declaración se impondrían como verdades claras y evidentes, y obtendrían inevitablemente el asentimiento de todos; o, por lo menos, de todos los hombres racionales, comprometidos con la renovación de la sociedad. Solo podrían oponerse aquellas personas que, después de tantos siglos de oscurantismo y despotismo, siguieran apegadas por ignorancia, inercia o intereses personales, a las relaciones sociales, a la concepción del mundo y a los ideales del Antiguo Régimen. Sin embargo, los mismos dirigentes del proceso revolucionario, en especial los más radicales, empiezan a levantar su voz para criticar y cuestionar ese "catecismo popular", saludado a su aparecer como el evangelio y la "buena nueva" de la regeneración de la humanidad. La lectura de la naturaleza y de la naturaleza humana, que a los protagonistas de 1789 les parecía clara e inequívoca, empezó a ser cuestionada; y en el calor de la lucha, en la dinámica siempre abierta y ascendente del proceso revolucionario, se descubrieron en la naturaleza y en la "justicia natural" otros principios y otros valores, que era necesario integrar en el cuerpo de los derechos para que el nuevo orden social les brindara de verdad a todos la posibilidad de una vida digna.

1. **Contra el sufragio censitario**

Por iniciativa de Sieyès se aprobó a finales de 1789 un decreto que discriminaba a los ciudadanos en pasivos y activo, con base en sus ingresos y en el monto de los impuestos pagados. Los primeros quedaban excluidos del derecho de voto y sus derechos se reducían a la protección de su persona y bienes; en cambio los ciudadanos activos gozaban del derecho de sufragio. Para quedar incluido en esta categoría había que contar con un domicilio fijo, no ser criado y pagar un impuesto equivalente a tres días de trabajo²⁸. Por lo demás la "actividad" de los ciudadanos activos se limitaba a la elección de electores de segundo grado, entre las personas que pagaban un impuesto

²⁷ I. Szabo, "Fundamentos históricos de los derechos humanos y desarrollos posteriores", en *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, vol I, Serbal/Unesco, Barcelona 1984, p.55.

²⁸ Cfr. M. Vovelle, *op.cit.*, p. 194.

de diez días de trabajo (no alcanzaban la cifra de 50.000), quienes a su vez elegían en las asambleas electorales a los diputados, escogidos entre los propietarios de bienes raíces que pagaran de impuesto un marco de plata. De acuerdo con esta ley, era evidente que los ciudadanos verdaderos, en el pleno sentido de la palabra, eran los propietarios, "los auténticos accionistas de la gran empresa social"²⁹. Los demás pertenecían sin duda al cuerpo político, pero sin mayores posibilidades de influir en la actividad legislativa o en las políticas del gobierno. Por lo tanto quedaba excluida de cualquier participación en los asuntos públicos casi la mitad de la población masculina, junto con la mitad de la población global, las mujeres, que compartían su marginamiento con niños, dementes, criminales y extranjeros.

La creación de esta nueva aristocracia de la riqueza, que violaba de manera patente el principio de la igualdad de derechos y de la igual participación en la formación de la voluntad general, fue objeto de acerbos críticas por parte de Robespierre y de muchos otros exponentes demócratas. "¿Podrá ser la ley expresión de la voluntad general -se pregunta el dirigente jacobino- cuando el mayor número no puede concurrir, de ninguna manera, a su formación?... Cómo podrán los hombres ser iguales en derechos cuando algunos gozan de manera exclusiva de la facultad de poder ser elegidos como miembros del cuerpo legislativo o de otras públicas instituciones, otros de la facultad de nombrarlos, mientras que algunas personas carecen al mismo tiempo de todos estos derechos?" Robespierre cuestiona por lo tanto la ilegitimidad de "estas monstruosas diferencias, que hacen a un ciudadano activo o pasivo, mitad activo o mitad pasivo, de acuerdo con los diferentes niveles de la fortuna que le permiten pagar en impuestos directos tres días, o diez, o un marco de plata", considerándolas "anticostitucionales y antisociales"³⁰. El sufragio censitario constituye "la más evidente violación de los derechos del hombre", transformando la república en una aristocracia, y en la peor de todas, la de los ricos. Contra la subordinación de los derechos políticos a la propiedad privada y contra "la pretensión de que sólo los propietarios merecen la dignidad de ciudadanos", Robespierre reivindica por lo tanto una democracia participativa abierta a todos, en que las únicas diferencias a tener cuenta son las de los talentos, virtudes y capacidades. De otro lado muchos pretendían justificar la exclusión del sufragio de los miembros más humildes del cuerpo social argumentando que su falta de ilustración y su carencia de virtudes cívicas los hacían incapaces de asumir cualquier responsabilidad civil. Contra esta clase de argumentaciones el jefe jacobino hace notar que por lo general la virtud florece más en las clases pobres que en las adineradas, recordando además que la participación de estos ciudadanos es la mejor garantía para que se afirme la voluntad general por encima de los mezquinos intereses particulares. Por lo tanto, independientemente del "vaivén de la suerte y de

²⁹ Ibid.

³⁰ M. Robespierre. *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 28.

la fortuna", todos tienen que poder gozar de esta libertad política que consiste en "el obedecer a las leyes que nos hemos dado", evitando la "esclavitud de ser obligados a someternos a una voluntad extraña"³¹. Coherentemente con esta demanda de una democracia más abierta y amplia, Robespierre reclama derechos políticos para judíos y protestantes, al igual que para los hombres de color.

En términos muy parecidos se expresa Marat en *L'ami du peuple*. En nombre de los 18 millones de infortunados ciudadanos rebajados a la condición de espectadores pasivos, sin voz ni voto, el amigo del pueblo se dirige a los miembros de la Asamblea para denunciar la injusticia de una medida que les quita la participación política a los que más han contribuido a romper las cadenas de la servidumbre; y exige la abolición de unos decretos contrarios a los principios consagrados en la Declaración apelando tanto a los deberes de gratitud y a la "justicia eterna", como a la necesidad de fortalecer los lazos de solidaridad en un momento particularmente crítico para la suerte de Francia y de la Revolución³². Llama la atención el hecho de que en este terreno las críticas de Marat y Robespierre coinciden con las anotaciones irónicas de Burke, quien había percibido con claridad la inconsistencia de los decretos sobre la ciudadanía con el principio de la igualdad natural proclamado por la Declaración: con esta discriminación con base en la propiedad, anotaba el filósofo, "quedan excluidos del voto los hombres cuya igualdad natural necesita más de la protección y la defensa"; y los individuos que sólo cuentan "con la igualdad natural"³³ se ven obligados a comprar un voto que según la Declaración "la naturaleza les había dado gratuitamente en el momento de su nacimiento y del que ninguna autoridad sobre la tierra podía privarles legítimamente".

En este momento del proceso revolucionario se advierten con especial nitidez y claridad las diferencias sustanciales y radicales entre liberalismo y democracia: al origen el primero no es de ninguna manera igualitario, y sus ideólogos comparten el miedo de que la ampliación del sufragio se transforme tarde o temprano en una seria amenaza para la propiedad³⁴.

³¹ *Ibid.*, p.29.

³² J. P. Marat, *L'amico del popolo*, Editori Riuniti, Roma 1977. pp. 85-89.

³³ E. Burke, *op.cit.*, p. 193.

³⁴ "Una vez establecida la igualdad política -sostiene Rabaut Saint- Etienne- los pobres sienten pronto que ella es debilitada por la desigualdad de fortunas... y se indignan contra los hombres de quienes dependen para sus necesidades; ellos exigen la igualdad de fortunas". M. Gauchet. *op.cit.* p. 212.

2. Críticas al carácter sagrado e inalienable de la propiedad

Las denuncias de estas limitaciones y restricciones de la democracia no afectan directamente a la Declaración; se dirigen más bien contra unos decretos posteriores. Sin embargo, Robespierre descubre que entre una y otros existen ciertos nexos: la consolidación de una aristocracia de los propietarios, con la consiguiente exclusión del juego político de quienes sólo cuentan con su fuerza de trabajo, tendría en últimas su justificación en la consagración de la propiedad como un derecho natural, absoluto e imprescriptible; el énfasis de la Declaración en la sacralidad de este derecho habría abierto el camino a su transformación posterior posterior en la condición *sine qua non* de los derechos políticos. "Al definir la libertad como el primero de los bienes del hombre, el más sagrado entre los derechos que se derivan de la naturaleza -proclama Robespierre en la uno de sus discursos en la Convención- habéis dicho con razón que ella tiene como límite los derechos de los demás. ¿Por qué razón no habéis aplicado este principio a la propiedad, que es una institución social? Como si las leyes de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres! Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad en el ejercicio de la propiedad, sin decir una sola palabra para determinar su contenido legítimo. De manera que vuestra Declaración parecería estar hecha no para los hombres, sino para los ricos, los acaparadores, los especuladores y los tiranos"³⁵. No es que Robespierre pretenda cuestionar o abolir la propiedad privada; lo que quiere es que este derecho desempeñe un papel secundario en la concepción de la libertad y en la organización social. La influencia de Rousseau y la fascinación del modelo de la democracia antigua hacen que el ciudadano, es decir el individuo que vive por y en función del bien general, se imponga por encima del hombre privado o burgués: el hombre realiza su misión propia y su libertad gracias a la participación democrática en la actividad legislativa y en la obra de gobierno, más que en la búsqueda de sus intereses privados. Por lo tanto el ideal del dirigente jacobino es la frugalidad y el desprendimiento de los hombres públicos que, una vez cumplido con su servicio a la patria, regresan a su vida tranquila y pobre. La propiedad debe conservarse; pero pierde todo carácter sagrado e imprescriptible.

3. Contra el olvido de la solidaridad y hermandad

Esta valoración del hombre que vive en función de lo universal por encima del burgués explica también la otra crítica de Robespierre a la Declaración de 1789: la carencia absoluta de toda idea de solidaridad y hermandad entre los miembros de una comunidad política y, más en general, entre los hombres. "El Comité ha olvidado del todo recordar los deberes de hermandad que unen a todos los hombres y a todas las naciones y su derecho a la asistencia recíproca. Parece como si se hubiese ignorado

³⁵ M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, ed. cit., pp. 119-120.

las bases de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos. Se diría que vuestra Declaración haya sido hecha por un rebaño de criaturas humanas recintado en un lugar del globo, y no para la inmensa familia a que la naturaleza le dio la tierra como dominio y lugar de vida"³⁶. En los dos siglos siguientes la consolidación de un nacionalismo exasperado y excluyente producirá a ratos conflictos entre los deberes que le competen al individuo en cuanto hombre, de los derivados de su pertenencia a un Estado determinado. En cambio para Robespierre, fiel en esto a la mentalidad cosmopolita propia de su siglo, no existe ninguna incompatibilidad estructural entre la solidaridad nacional y la solidaridad humana en general. Todos los hombres de buena voluntad que luchan en su patria contra el despotismo están ligados por un ideal y una meta común; y a las guerras entre los pueblos, provocadas casi siempre por el deseo de expansión de regímenes despóticos, tendrán que ser remplazadas por una guerra generalizada contra los tiranos y los opresores, "esclavos insurrectos contra el soberano de la tierra, que es el género humano, y contra el legislador del universo, la naturaleza"³⁷. La lucha común instaurará lazos de solidaridad entre todos los hombres, por encima de las diferencias de raza o nacionalidad.

III- DERECHOS SOCIALES Y TERROR

En 1793 la Convención decreta dos nuevas Declaraciones de Derechos, inspiradas en los principios y programas políticos de las dos facciones que se disputaban el poder: Girondinos y Jacobinos. Nos centraremos en la segunda, aprobada junto con la nueva Constitución el 24 de junio, poco después de la derrota de la Gironda. El texto recoge en buena parte las líneas generales del proyecto presentado dos meses antes por Robespierre, pero incorpora también algunas ideas del proyecto de Condorcet. La nueva Declaración conserva el enfoque iusnaturalista, apelando al igual que la de 1789 a una justicia natural y a unos derechos naturales imprescriptibles. Sin embargo, la naturaleza revela y prescribe ahora, de acuerdo con la lectura e interpretación de los jacobinos, un orden y una jerarquización distinta de los derechos básicos: la igualdad desplaza a la libertad en el primer lugar, mientras que la propiedad privada se conserva, pero pasa a ocupar el último lugar, después de la seguridad. No se trata de cambios casuales; y veremos que en este caso la alteración del orden de los factores influye en el valor que adquiere cada uno de ellos.

1. La igualdad como el primer derecho natural

³⁶ *Ibid.*, 120-121.

³⁷ *Ibid.*, 121.

Mientras que en 1789 la igualdad había sido olvidada en el recuento de los derechos básicos, en la nueva Declaración encabeza la lista de los derechos naturales e imprescriptibles; y esta inclusión en el lugar privilegiado responde a una percepción distinta de los objetivos prioritarios del proceso revolucionario: "sólo habíamos hecho la revolución de la libertad - comenta un miembro de la Convención refiriéndose a la Declaración y Constitución anterior - mientras que ahora hicimos la de la igualdad..." En este cambio se aprecia sin duda la mayor influencia ejercida por las ideas del filósofo de Ginebra, quien había exaltado la igualdad y la libertad como los bienes más valiosos y los objetivos últimos de todo sistema legislativo, presentando al mismo tiempo la igualdad como la condición de posibilidad de la libertad³⁸. Habrá que precisar ahora qué entienden los miembros de la Convención por derecho a la igualdad, una noción tan compleja y vaga como la de la libertad; y qué implicaciones tiene la aserción de que "todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley".

a) Derecho a una igual libertad personal. La nueva Declaración recoge y ratifica la idea ya expresada en 1789, en el sentido de que los hombres nacen y son todos igualmente libres por naturaleza. Todos tienen igual derecho a ser los dueños de su cuerpo, decisiones y acciones, así como a desarrollar sus energías y facultades, siempre y cuando no interfieran o perjudiquen los iguales derechos de los demás. Los límites a esta libertad natural, definida de manera sustancialmente similar a la Declaración anterior, se justifican con base en el principio de reciprocidad: si queremos que los demás respeten nuestra libertad, tendremos que respetar también la de ellos. Se añade, además, algo novedoso acerca de la libertad en las relaciones entre patrono y trabajador: si bien todo individuo tiene derecho a comprometer su servicios y su tiempo, en ningún caso y por ninguna razón puede venderse o ser vendido, puesto que "su persona no es una propiedad alienable". El artículo cuestiona la figura y el status jurídico del criado (se habla de "**domesticité**"), reivindicando una relación de trabajo entre sujetos igualmente libres. De todas formas, el principio de que "la persona no es una propiedad alienable" parece anticipar la denuncia de esa nueva clase de dependencia personal y alienación padecida por el obrero en la forma de producción capitalista.

En la medida en que esta clase de libertad es idealmente anterior al pacto social y al Estado, este último tendrá que respetar la voluntad de la naturaleza: puesto que "**tous les hommes sont égaux par la nature**" tendrán que serlo también "**devant la loi**".

³⁸ "Si buscamos en qué consiste precisamente el mayor de todos los bienes, lo que debe ser el fin de todo sistema legislativo -leemos en el capítulo XI del Contrato social- se verá que consiste en estos dos objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda forma de dependencia particular constituye otra tanta fuerza que se le quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede existir sin ella". J.J. Rousseau, op.cit. , p. 88.

Se ratifica la condena de todo trato discriminatorio, añadiendo que "la ley es igual para todos, sea que ella proteja, sea que castigue": la ley tiene que brindar igual protección a los ciudadanos contra cualquier clase de violencia y opresión contra su vida, bienes y propiedades, incluyendo la de los mismos gobernantes; y tiene que ser estrictamente imparcial en casos de violaciones de la ley y en los procesos judiciales.

b) El derecho a una igual participación en la formación de la Ley. La igualdad frente a la Ley se complementa con el igual derecho de todos de participar, sin exclusiones o discriminaciones, en la actividad legislativa. La voluntad general, única fuente legítima de la ley y del poder, tiene que ser general y universal no solamente en el sentido de que sus decisiones sean en sí imparciales y justas, sino también en el otro de que todos los ciudadanos participen de verdad en su formación. "Todo ciudadano -reza el artículo 29- cuenta con un igual derecho a concurrir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios o agentes". De manera que todos los miembros del Estado son reconocidos como ciudadanos en el sentido pleno de la palabra, por encima de las diferencias de riquezas y propiedades; y todos tienen abierto por igual el acceso a los cargos públicos, dependiendo la escogencia únicamente de las actitudes, virtudes y talentos. Este espíritu demócrata que anima a la Declaración se fundamenta a su vez en el postulado de la soberanía popular: "la soberanía -leemos en el artículo 25- reside en el pueblo; y es una, indivisible, imprescriptible e inalienable". Atribuir la soberanía al pueblo, más que a la Nación, significaba reconocer la voluntad de los ciudadanos de carne y hueso como la raíz y la fuente última y legítima del poder. La idea algo mística de Nación, que abarcaba una serie de generaciones pasadas y futuras, podía justificar cierta indiferencia por la voluntad y los intereses de la Nación actual, al igual que el recurso a los que por su inteligencia y sabiduría estuviesen en condición de interpretar o descifrar los intereses "verdaderos" de esta entidad mística, que transcendía los intereses y los fines de una generación. Ahora, en cambio, resulta claro que es el pueblo, conformado por la totalidad de los ciudadanos, el depositario del poder y el sujeto e intérprete legítimo de la "voluntad general", que se identifica de hecho en la voluntad popular.

Además, los hombres de la Convención no se conforman con reducir esta voluntad popular a la opción por uno u otro de los candidatos en el momento del sufragio: más que una democracia formal o representativa, lo que se busca es una participación directa en la tareas legislativas y un control constante sobre los que ejercen las funciones de gobierno, consolidando y legitimando esas formas espontáneas de democracia directa, vagamente inspiradas en el pensamiento rousseauniano, que se habían desarrollado en las asociaciones populares y en las secciones parisinas. "Todo el comportamiento político de los militantes populares del año II -escribe Soboul- deriva del principio de que la soberanía reside en el pueblo, al que no consideraban una abstracción, sino la realidad concreta del pueblo reunido en sus asambleas de sección y ejerciendo la totalidad de sus derechos. Para ellos, como para Rousseau, la soberanía popular era 'imprescriptible' e 'inalienable'... los *sans-culottes* pretenden

gozarla totalmente. Del carácter indelegable e inalienable de la soberanía popular, de ese principio llevado confusamente a la práctica del gobierno directo, proceden ciertas reivindicaciones y costumbres: la sanción de las leyes por el pueblo, la censura, el control y la revocabilidad de los elegidos³⁹. A esta exigencia de democracia responde también la utilización del nombre de "mandataires" o "agents" del pueblo soberano (en el proyecto de Robespierre se habla de "commis") para los diputados del pueblo soberano, obligados a rendir cuentas en cualquier momento a los titulares verdaderos de una soberanía por naturaleza inalienable, y revocables en el caso de que incumplan con su tarea de tramitadores de la voluntad popular. Si se concibe la representación como un "estar en lugar del otro", prescindiendo de la presencia popular o haciendo caso omiso de sus reclamos y reivindicaciones una vez obtenido el mandato, lo que pregona la Declaración no es un sistema representativo. Los ciudadanos quieren y deben hacer sentir su presencia constante, en lugar de delegar de una vez por todas, en el momento de la elección de los diputados, su voluntad soberana. Las críticas de Rousseau a la democracia representativa son tomadas muy en serio, en especial por los "enragés", uno de cuyos representantes más combativos escribe en "l'Ami du peuple": "Pueblo... recuerda sobre todo que un pueblo representado no es libre, y no utilices demasiado este epíteto de representante... la voluntad no puede ser representada. Los que tu elegiste no pueden legislar sino con base en tu ley; los actos de gobierno no son que los efectos de aquellas leyes que son tu voluntad; tus magistrados no son que tus mandatarios..."⁴⁰.

Por lo demás la fidelidad estricta al pensamiento rousseauiano hubiera significado la renuncia a la democracia, puesto que en un gran Estado se hace evidente la necesidad de delegar el poder, tanto legislativo como ejecutivo. Robespierre reconoce, por lo tanto, que en el caso de la república francesa resultaría utópico pensar en la posibilidad de que todos los ciudadanos se turnen en la obra legislativa o en las tareas de gobierno. "La democracia -sostiene el dirigente jacobino- no es un estado en el que el pueblo, constantemente reunido, regula por sí mismo todos los asuntos públicos; y aún menos es aquel en que cien mil facciones del pueblo, con medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, deciden la suerte de la sociedad entera. Un tal gobierno no ha existido nunca, ni podría existir sino para reconducir al pueblo hacia el despotismo. La democracia es un Estado en el que el pueblo soberano, guiado por las leyes que son el fruto de su obra, hace por sí mismo lo que puede hacer bien; y por medio

³⁹ A. Soboul, *Las clases sociales en la Revolución Francesa*, editorial Fundamentos, Madrid 1971, p. 96.

⁴⁰ T. Leclerc, "L'Ami du peuple, par Leclerc", en Gli arrabbiati- Leclerc, Roux, Varlet, Editori Riuniti, Roma 1976, p.204.

de sus delegados todo aquello que no puede hacer por sí mismo"⁴¹. Sin embargo, la Convención no quiere que esta délega inevitable de funciones y poderes ponga en peligro o le quite valor a la hegemonía del pueblo soberano. Puesto que la soberanía es por principio inalienable, el papel de los mandatarios se limita al de tramitadores o agentes de la voluntad popular. De aquí la delimitación precisa de las atribuciones y de la duración en el cargo de los funcionarios; y el derecho a pedir cuenta en cada momento a los "mandatarios" acerca de sus actuaciones, revocándoles la confianza en caso de que no respeten la voluntad popular. Cada ciudadano tiene derecho a conocer los actos de gobierno; y se institucionaliza la censura, con el fin de que los crímenes de los mandatarios, muchos más grave que los de los simples ciudadanos, no queden en la impunidad y reciban un castigo ejemplar⁴². En este momento parece como si todos quisieran gozar a plenitud de la autonomía política recién conquistada; y contra la actitud propiamente burguesa de quienes prefieren dedicar tiempo y energías a sus negocios particulares, dejando que otros asuman en su lugar la responsabilidad del gobierno, se impone el ideal del ciudadano virtuoso directamente comprometido con el cuerpo común, que asume su participación como un deber, antes que como un derecho o una "dignidad". Y para que los más pobres, agobiados por las necesidades elementales de subsistencia suya o de sus familias, no resultaran excluidos de hecho de la posibilidad de concurrir a las asambleas y de ejercer sus derechos-deberes de ciudadanos, Robespierre propone que el Estado, además de pagar un salario los funcionarios públicos, haga también posible que "los ciudadanos que viven de su propio trabajo puedan asistir a las asambleas públicas... sin comprometer su existencia o la de sus familias"⁴³. De hecho el "citoyen" parece imponerse por encima del hombre privado o "bourgeois".

Es indudable, por lo tanto, que la nueva Declaración constituye un progreso significativo respecto a la anterior y, sobre todo, frente a la democracia restringida, elitista y censitaria sancionada con los decretos sobre la ciudadanía. La participación democrática se amplía, y la elección directa reemplaza la elección por grados. Sin embargo, queda en pie una discriminación asentada no tanto en los niveles de riqueza, sino en

⁴¹ M. Robespierre, *Discours et rapports a la Convention*, Union générale d'éditions, Paris 1965, pp. 213-214.

⁴² "Déclaration des droits de l'homme proposé par M. Robespierre" (24 avril 1793), art. 34, en *La Révolution des droits de l'homme*, ed.cit., p. 331. "La publicidad - proclama Robespierre en un discurso de poco posterior al proyecto sobre los derechos humanos - es el sostén de la virtud, la salvaguardia de la verdad, el terror del crimen y de la intriga... Los hombres libres quieren tener al pueblo como testigo de sus pensamientos. Es este el método que forma los ciudadanos y las virtudes republicanas". M. Robespierre, *Discours et rapports a la Convention*, ed. cit., p. 151.

⁴³ Artículo 23 del proyecto ya citado. *Ibid.*, p. 330.

una diferencia natural, la de los sexos, que excluye a la mitad de la población del derecho de sufragio. También en este caso resulta interesante contrastar las diferentes "lecturas" del orden y de la justicia naturales: mientras que Olympe de Gouges considera la esclavización de la mujer como una excepción aberrante respecto a las relaciones vigentes en el conjunto de los seres vivientes, Chaumette, procurador general de la Comuna de París, cuestiona la participación en política de las mujeres apelando a los dictados de la naturaleza y de la razón. La primera sustenta en los "sabios decretos de la naturaleza" su reivindicación de iguales derechos y oportunidades, cuestionando también la actitud injusta de quien, después de haber contado con el apoyo de la mujer para romper sus cadenas, la excluyó del goce de los derechos, limitados al hombre-varón. Mientras que en el resto de la creación los sexos cooperan armoniosamente, "el hombre se ha asignado un principio excepcional. Extraño, ciego, abotargado de ciencia y degenerado, en la ignorancia más asquerosa, él quiere mandar como un déspota sobre un sexo que ha recibido todas las facultades intelectuales". Ante esta actitud prepotente e injusta Olympe se ve obligada a proclamar una nueva declaración de derechos, que en la práctica se limita a extender a la mujer todos los derechos atribuidos al hombre; pero reivindica además la intervención de la ley no solamente para asegurar a todos, mujeres y hombres, la posibilidad de gozar de iguales derechos, sino también para acabar con las diferencias de poderes, libertades y capacidades, producidas por siglos de pasividad, abnegación y sometimiento de la mujer. Esa condición real de desigualdad, que desbordaba el ámbito estrictamente legal, tenía que ser tenida en cuenta, justificando eventualmente un trato preferencial que compensara la discriminación anterior.

Chaumette, al contrario, no esconde su fastidio por la impertinencia y audacia de algunas mujeres revolucionarias, en especial de las afiliadas a la Sociedad Revolucionaria, más agresivas y radicales que los mismos "enragés" en sus ataques contra la religión y las buenas costumbres; y tan distintas de las de la Sociedad Fraternal, que empleaban el tiempo disertando en forma tranquila y educada sobre temas literarios o sobre cuestiones relativas a su sexo como la maternidad, el matrimonio, la educación de los hijos, con el decoro y el rigor moral que compartían con su ídolo Robespierre. La oposición del procurador a la participación de las mujeres en la vida política es clara y tajante: "La ley manda respetar las costumbres y hacerlas respetar; pero aquí las veo despreciadas. ¿Desde cuando les está permitido a las mujeres abjurar de su sexo, abandonar los piadosos cuidados de la casa y de la cuna de sus hijos, para ir a la plaza pública, a la tribuna de las arengas, a la barra del senado, a las filas de nuestros ejércitos, usurpando derechos que la naturaleza ha concedido al hombre? ¿A quién ha confiado la naturaleza los cuidados domésticos? ¿Nos ha dado acaso pechos para amamantar a nuestros hijos? ¿Ha dado acaso flexibilidad a nuestros músculos a fin de emplearnos en las pacíficas tareas domésticas?". "La naturaleza -prosigue impávido Chaumette- le ha dicho al hombre: sé hombre; y a la

mujer: sé mujer, y de esta forma serás la divinidad del santuario"⁴⁴. Por esto las mujeres imprudentes (entre ellas la "impúdica Olympe") que pretendieron hacer caso omiso de este precepto de la naturaleza, recibieron en la guillotina un merecido castigo por su atrevimiento. Las mujeres tienen que aceptar que "la naturaleza ... les ha asignado otros deberes", en el interior de la familia más que en la plaza pública"⁴⁵.

Estos argumentos machistas encontraron amplio respaldo en la Convención, que decidió cerrar los clubs de mujeres. Lo que demuestra la dificultad objetiva de cambiar costumbres seculares y formas arraigadas de concebir las relaciones entre los sexos: los privilegios masculinos resultan mucho más difíciles de erradicar que los privilegios de casta o de clase, y su abolición tardará todavía más de un siglo. Conviene aclarar que la Declaración no establecía de manera explícita ninguna clase de discriminación sexual. Pero en la práctica todos interpretaban los derechos políticos del hombre como los derechos del varón: en el sustantivo "hombre" se incluían naturalmente a las mujeres cuando se trataba de deberes y obligaciones, pero no para los derechos. Lo que constituye una prueba más de que una enunciación general de derechos que no tenga en cuenta la situación real de poder y las costumbres resulta en la práctica estéril. Uno de los pocos defensores de los derechos de sufragio de la mujer había sido Condorcet, contrario a toda clase de discriminación asentada en las diferencias naturales, tanto sexuales como étnicas. "O ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos -había escrito el filósofo en su ensayo "Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía"- o todos tienen los mismos"⁴⁶. Sin embargo, en su proyecto de Declaración presentado en 1793 no hay ninguna referencia específica al tema.

c) La igualdad de medios. En la igualdad frente a la ley había un acuerdo básico entre los diferentes partidos o facciones: casi todos coincidían en la necesidad de eliminar los rezagos de la estructura corporativa y feudal que dificultaban el ejercicio de la

⁴⁴ A. De Lamartine, *Historia de los girondinos*, Garnier, Paris, 1889, p.30.

⁴⁵ *Ibid*, p.31. "Si la mujer tiene derecho a subir al patíbulo -proclama Olympe de Gouges- debe tener también el derecho de subir a la tribuna". A. Bebel, *La donna e il socialismo*, Savelli, Roma 1977, p. 270. Resulta también interesante un decreto que les permite a las mujeres asistir a las fiestas revolucionarias, al lado de sus esposos, "haciendo calcetas"!

⁴⁶ Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, p.32. También Guyomar, diputado bretón, había reclamado la plena integración de las mujeres a la actividad política, remplazando en su proyecto sobre derechos humanos la palabra hombre con la de individuo, para que se entendiera claramente que se refería a los miembros de ambos sexos, "todos miembros de la gran familia que habita el mundo". En M. Gauchet, *op.cit.*, p. 214.

libertad y el desarrollo de talentos, iniciativas y habilidades. En cambio los pareceres estaban muy divididos acerca de otras demandas de igualdad, reivindicadas por los jacobinos más radicales y sobre todo por los sans-culottes. Hasta el momento se había impuesto la distinción de Sieyès entre igualdad frente a la ley e igualdad de medios, al igual que su apreciación de la primera como un objetivo justo y legítimo del movimiento revolucionario y su descalificación de la segunda como una quimera irrealizable y a la vez injusta con los talentos y esfuerzos de los diferentes individuos. Con esta doctrina, que anticipa las innumerables distinciones posteriores entre la "buena" y la "mala" igualdad, variamente elaboradas por los autores liberales para exorcizar el fantasma inquietante de la igualdad de riquezas⁴⁷, los propietarios podían dormir tranquilos. Sin embargo, iban cobrando día a día más fuerza las voces de los inconformes, en especial entre los que poco o nada habían ganado con la igualdad jurídica y con la emancipación política. "La libertad no es que un fantasma vacío -proclamaba Jacques Roux- cuando una clase de hombres puede impunemente reducir al hambre a la otra. La libertad no es que un fantasma vacío cuando, gracias al monopolio, el rico ejerce el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes"⁴⁸. El autor del "Manifiesto de los enragés" expresaba la carga de descontento y frustración de los sans-culottes parisinos, quienes habían tenido que padecer un aumento de precios sin precedentes, la carestía y el hambre. Al darse cuenta de que sus esfuerzos revolucionarios sólo habían producido la acumulación de riquezas en las manos de una nueva aristocracia del dinero, que había aprovechado la destrucción de los restos feudales para sus propios negocios, los sans-culottes hambrientos empiezan a reivindicar de manera siempre más decidida una igualdad en el goce y en las propiedades: ellos aprenden en carne propia que el logro de una igualdad jurídica o formal resulta estéril si se dejan intactas las desigualdades en cuanto a riqueza, propiedades, educa-

⁴⁷ Los autores liberales, siempre dispuestos a alabar y ensalzar la libertad, se vuelven extremadamente cautelosos cuando se trata de la igualdad, que evoca asociaciones inoportunas, inquietantes y peligrosas. De aquí también la tendencia a considerar la igualdad "mal entendida" como una de las causas de la pérdida de la libertad y del paso al despotismo: "la pasión por la igualdad -escribe Lord Acton- hizo vana la esperanza de libertad". "No tiene nada de extraño -sostiene Bloch- que no fuera la libertad, sino la igualdad... el ideal que hiciera estremecer el incipiente interés burgués de la Revolución Francesa. Su libertad era compatible con la propiedad privada... y la contradecía tan sólo cuando se tenía en cuenta la libertad de aquellos que no tenían propiedad alguna y que, por eso, se veían obligados a venderse. La igualdad, en cambio, significaba desde un principio, siempre que no se limitara expresamente, igualdad de patrimonio... y denunciaba por sí misma la desigualdad real entre clases". E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid 1980, p. 167.

⁴⁸ J.Roux, "Il manifesto degli enragés", en *Gli arrabbiati*. ed. cit., p. 87.

ción, etc.⁴⁹.

De otro lado, un "igualitarismo" extremado del tipo que reivindicará más tarde Babeuf encuentra muchas resistencias, aún en hombres tan radicales como Marat. "En una sociedad sabiamente ordenada -escribe el "amigo del pueblo" en su proyecto de declaración de derechos- los miembros del Estado, puesto que reciben de la naturaleza los mismos derechos, tienen que gozar más o menos de las mismas ventajas. Yo digo 'más o menos', porque no es necesario aspirar a una igualdad rigurosa que no podría existir en la sociedad y que no existe siquiera en la naturaleza, puesto que el cielo ha dispensado a diferentes individuos grados distintos de sensibilidad, inteligencia, imaginación, habilidad, actividad y fuerza: medios desiguales de llegar a la felicidad y adquirir los bienes que la procuran"⁵⁰. Robespierre sostiene, por su parte, que "la igualdad de bienes es una quimera. Por mi parte la considero aún menos necesaria para el bienestar privado de cuanto lo sea para el bienestar público. Más que proscribir la opulencia hay que tratar de hacer honrada la pobreza; la choza de Fabricio no tiene nada que envidiarle al palacio de Craso"⁵¹. Mientras que Saint-Just subraya que "el espíritu de la igualdad es que cada individuo sea una porción igual de la soberanía, es decir del todo"; y contra el modelo igualitario espartano atribuido a la figura mítica de Licurgo, consistente en la igual repartición de tierras, en comidas públicas y en la uniformidad de atuendos y formas de vida, reafirma la sabiduría de la "igualdad de derechos políticos", poniendo también de manifiesto los peligros de la "igualdad natural", que sólo es buena donde el pueblo es déspota y no paga impuestos⁵².

Sin embargo, todos ellos tienen también clara conciencia de la injusticia de una desproporción excesiva de riquezas y bienes, al igual que del peligro que ésta reviste para la misma democracia; y hasta un moderado como Condorcet insiste en los peligros de una desigualdad muy grande de poder, fortuna y educación, llamando también la atención sobre "la gran diferencia entre los derechos que la ley reconoce a los ciudadanos, y los derechos de que éstos realmente gozan, entre la igualdad

⁴⁹ "¿Podemos decir que los hombres son iguales frente a la ley? -se pregunta J. Roux- Ciertamente lo son cuando son pobres, pero no cuando son ricos! Cuando se arrestan a los sospechosos, el aristócrata, que tiene el bolsillo lleno de plata, recobra inmediatamente la libertad: las encarcelaciones se han vuelto un comercio. Siempre el pez más grande se comerá al más pequeño". Ibid., p. 133.

⁵⁰ J. P. Marat, *op.cit.*, p. 42.

⁵¹ M. Robespierre, *Discours et rapports a la convention*, ed. cit., p.118.

⁵² Saint-Just, *L'esprit de la révolution*, Union générale d'éditions, Paris 1963, p. 33. En cambio este ideal espartano de libertad suscitará la admiración del "tribuno del pueblo", Babeuf.

establecida por las instituciones políticas y la que existe entre los individuos⁵³. La experiencia concreta del movimiento revolucionario pone de manifiesto la importancia que reviste las diferencias concretas de riquezas, educación o poder en general para el goce de determinados derechos. Para mencionar un ejemplo entre muchos, el elevado porcentaje de analfabetos, en especial en el campo, impone de hecho serias limitaciones a la participación popular, favoreciendo en cambio la designación en los cargos públicos de unos pocos privilegiados (terratenientes, miembros del clero, abogados) que habían podido gozar del derecho-privilegio de la educación básica⁵⁴.

Lo que se impone al final es un término medio entre el igualitarismo en los bienes y en el goce efectivo de los derechos básicos, reclamado por los **enragés** y los **sans-culottes**, y la reducción burguesa de la igualdad al ámbito jurídico y político, sin afectar para nada el libre juego de fuerzas y poderes de la sociedad civil. Si bien se le deja campo libre a la iniciativa personal, aceptando que las desigualdades en cuanto a capacidades, esfuerzos y trabajo se reflejen también en desigualdades de bienes y fortunas, se percibe al mismo tiempo como un peligro serio para la democracia y la libertad la acumulación excesiva de riquezas y poder en manos de unos pocos. En este sentido los dirigentes jacobinos resultan buenos discípulos de Rousseau: el ideal de justicia del filósofo más admirado por los revolucionarios no implicaba de ninguna manera un igualitarismo nivelador, es decir una igualdad estricta en "los grados de potencia y riqueza", cuanto más bien la oposición a una desproporción excesiva de riquezas, propiedades y poder. De acuerdo con las tesis del **Contrato Social**, había que impedir a toda costa que un ciudadano llegase a ser "tan rico como para poder comprar a otro", y otro "tan pobre como para estar obligado a venderse". De aquí la función correctiva del Gobierno: "si la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe esforzarse constantemente por conservarla"⁵⁵. Sustancialmente similar es lo que propone Marat, quien a su vez recoge y resume un sentir generalizado: "No debe existir otra desigualdad de riquezas que la derivada de las desigualdades de facultades naturales, del mejor uso del tiempo, o del concurso de alguna circunstancia favorable. La ley tiene que prevenir también una desigualdad demasiado grande, fijando límites que no se puedan superar"⁵⁶. Ya mencionamos el peligro de una acumulación excesiva de riquezas para las instituciones republicanas. Pero igualmente peligroso resulta el fenómeno paralelo de la gran pobreza. De aquí la función equilibradora del Estado, encargado de que a nadie le

⁵³ Condorcet, *op.cit.*, p.230.

⁵⁴ J.Roux, *op.cit.*, p.137.

⁵⁵ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁶ J. P. Marat, *op.cit.*, p.42.

falten los medios para la sobrevivencia; y la necesidad de reivindicar, junto al igual derecho a participar en la actividad legislativa y a un trato igual por parte de la ley, el derecho igualmente sagrado de todos los miembros del cuerpo social a la existencia y a la satisfacción de sus necesidades vitales mínimas. No se busca uniformidad o nivelación en goces, medios y fortunas; sin embargo, de acuerdo con este ideal político-social de pequeños propietarios independientes, capaces de vivir de los frutos de su trabajo, todos deberían contar por igual con los medios para satisfacer sus necesidades de sobrevivencia y de cultura. Contra el "tosco igualitarismo nivelador" (para retomar una expresión de Marx), se hace valer la instancia del mérito y de la iniciativa personal, que en una sociedad liberada de las trabas feudales encuentran el ámbito más propicio para su desarrollo; sin embargo, más allá de las diferencias ligadas a la inventiva y a los talentos de cada cual, se impone la obligación del Estado con los miembros más débiles y desprotegidos, que acabará por justificar una política de control de las riquezas y de los precios, junto con una redistribución de los bienes de acuerdo con criterios de justicia social.

La nueva Declaración reconoce que todos los hombres son por igual sujetos de necesidades, tanto materiales como culturales, sancionando al mismo tiempo la obligación positiva de la sociedad con este derecho básico y primordial de todos sus ciudadanos. "La ayuda pública -reza el artículo 21- es una deuda sagrada. La Sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos en condición de miseria, sea procurándoles un trabajo, sea asegurando los medios de existencia a los que no se encuentran en condición de trabajar". Por lo demás, en ningún artículo se especifican los procedimientos concretos para hacer efectiva esta obligación social. La propiedad privada se conserva como un derecho natural, del que ningún ciudadano puede ser despojado sino en caso de una necesidad pública oportunamente constatada, y previa una justa indemnización; y el Estado no dispone de ningún poder o instrumento para evitar la formación de desigualdades excesivas en riquezas, y mucho menos para redistribuir los excedentes entre los más necesitados. El proyecto inicial de Robespierre enunciaba un axioma que hubiera podido justificar una política social de esta naturaleza: "las ayudas indispensables a quien carece de lo necesario son una deuda para quien posee lo supérfluo; y pertenece a la ley determinar la manera como esa deuda tiene que ser pagada". Pero el principio no quedó incluido en el texto definitivo; pudieron más el apego a la propiedad y el miedo a una expropiación masiva.

2. Los derechos sociales

a) El derecho a la vida y a la educación. Sin duda el aporte más valioso de la nueva Declaración lo constituye la inclusión de los que hoy denominamos derechos sociales y económicos, o derechos de segunda generación: el derecho a la vida, a la instrucción y a la protección social. Ya mencionamos el artículo 21, que presenta como una obligación sagrada el compromiso de la sociedad con la subsistencia de los ciudadanos. El artículo 22 reconoce, además, la instrucción como una necesidad básica de todos, al igual que el deber de la sociedad de "favorecer con todo el poder a su alcance

el progreso de la razón pública, y poner la instrucción al alcance de todos los ciudadanos"⁵⁷. Tan importante como la sobrevivencia física y la alimentación del cuerpo resulta la alimentación, por medio de la cultura, de la vida espiritual, condición indispensable para el goce pleno de la libertad y de los derechos. Puesto que las diferencias de saber engendran o ratifican diferencias de poder, reduciendo de hecho a unos pocos el pleno disfrute de los derechos políticos o civiles, la consigna de una instrucción para todos adquiere una importancia básica para el conjunto de los derechos humanos. Uno de los argumentos esgrimidos para limitar la participación política de los no-propietarios había sido el de su ignorancia, provocada por su ocupación constante en trabajos manuales agotadores. Ahora resulta evidente que esa exclusión de todo acceso a la cultura es injusta; y en consonancia con las doctrinas de los filósofos de la Ilustración, que habían insistido hasta la saciedad en la necesidad de luchar contra las cadenas de la ignorancia y en los efectos liberadores de la difusión de las luces, se establece la instrucción como un derecho básico para todos. Esta inclusión de la educación en la lista de derechos hay que agradecerse antes que todo a un digno exponente de la Ilustración, Condorcet, quien en su *Bosquejo de los progresos del espíritu humano* sostiene que la lucha por los derechos tiene que empezar por la lucha contra el analfabetismo; y expresa su confianza en la función benéfica de la extensión de las luces, que acabará a la larga con las demás formas de desigualdad y opresión, transformando a los hombres en sujetos capaces de dirigirse con su propia razón⁵⁸.

La consagración de esta nueva clase de derechos marca sin duda un cambio sustancial frente a la Declaración anterior, transformando radicalmente la manera de concebir las relaciones entre libertad individual, legalidad y Estado. De acuerdo con la lógica de los derechos ligados a la libertad personal y a la propiedad, la acción estatal se concentraba en la defensa de esa esfera sagrada contra ataques o interferencias externas (incluida la del propio poder estatal); los derechos políticos le abrían además al ciudadano la posibilidad de incidir en este poder común, imprimiéndole el sello de su voluntad; pero con la enunciación de los derechos sociales el individuo se ve autorizado a exigirle al Estado no solamente la protección de su vida y bienes contra ataques y amenazas externas, sino también los medios que aseguren las condiciones materiales de posibilidad para su derecho a la vida y a la cultura. Lejos de reducirse a una sociedad por acciones de los propietarios, el Estado adquiere así una función eminentemente social; y la legitimación de su poder acaba por depender de su capacidad de responder de manera satisfactoria a las demandas de bienes-

⁵⁷ El derecho a la instrucción faltaba en el proyecto de Robespierre. La Declaración jacobina lo recoge del proyecto de Condorcet, que hablaba por lo demás, de manera realista, del "derecho a la instrucción elemental".

⁵⁸ Condorcet, *op.cit.*, p. 230.

tar, instrucción y desarrollo personal de los ciudadanos⁵⁹.

En cuanto a la justificación teórica de esta nueva obligación del Estado, podemos recurrir al artículo primero, que establece que "el fin de la sociedad es la felicidad común". Esta idea de una **bonheur commun** no resulta, a primera vista, muy clara y definida. Falta por precisar la naturaleza de esta felicidad; al igual que el sentido del adjetivo "común". ¿Será la suma de gratificaciones y goces de los individuos que integran el cuerpo social o habrá que pensar, en analogía con la noción rousseauniana de "voluntad general", en la felicidad del cuerpo común? La segunda parte del artículo resuelve en parte nuestras dudas, al afirmar que "el gobierno ha sido creado para garantizar al hombre el goce (jouissance) de sus derechos naturales e imprescriptibles". Por lo tanto es la felicidad de cada individuo el objetivo de la acción social (así como la opresión de cada miembro del cuerpo social implica una opresión para el cuerpo social entero, la infelicidad de un individuo determinaría la infelicidad del cuerpo común); y esta felicidad se resuelve, aparentemente, en el goce de los derechos naturales, es decir de la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Aparentemente no es mucho lo que hemos ganado frente a la Declaración anterior; sin embargo, al enunciar solemnemente la felicidad, y la felicidad de todos los miembros del cuerpo social, como el fin primordial del Estado, resulta mucho más fácil percibir los límites de la reducción del Estado a la defensa y protección de la propiedad privada. La existencia de una masa considerable de ciudadanos excluidos de la posibilidad real de alcanzar la felicidad, acechados por la lucha por la sobrevivencia y el hambre, se transforma de hecho en una acusación seria contra una sociedad incapaz de cumplir con una de sus funciones básicas. De aquí las reivindicaciones concretas que los más radicales dedujeron de este principio: penas severas contra los que especulan con la vida de los pobres, establecimiento de una renta mínima para todos, limitación de las propiedades y del precio de los alimentos, exigencia de una **"égalité parfaite de bonheur"**, condenando la posesión de bienes superfluos como una violación de los derechos del pueblo. "Cualquiera que posea más allá de sus necesidades -sostenían algunos **sans-culottes**- no puede usar; sólo puede abusar. Dejándole lo estrictamente necesario, todo el remanente pertenece a la república y a sus miembros menos afortunados"⁶⁰.

Conviene recordar que también la Declaración de Virginia valoraba la felicidad común de los hombres como el fin último de la creación, justificando el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad como los medios indispensables para cumplir con este designio de la naturaleza y de la divinidad. Por lo tanto "el derecho a alcanzar la

⁵⁹ El artículo primero del proyecto de Robespierre menciona "le développement de toutes ses facultés" (del hombre) como el fin último de toda asociación política.

⁶⁰ I. Fetscher, *La filosofía política di Rousseau*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 259.

felicidad... no necesita de una deducción ulterior: es el principio de la deducción misma. Pero puesto que es imposible ser felices bajo la ley de la naturaleza sin vivir, la vida es necesariamente el primer derecho natural⁶¹. De manera similar se justificaba el derecho de propiedad. El texto francés conserva esta relación entre vida, propiedad y felicidad; pero no menciona en absoluto la hipótesis metafísica o teológica de una voluntad divina que exige la felicidad para sus criaturas. Esta aspiración legítima de todo ser humano se justifica más bien desde la naturaleza y fines del cuerpo social, encargado también de ofrecer las garantías mínimas para su cumplimiento.

b) El derecho-deber del trabajo. Por lo demás la Declaración precisa que la deuda social con los hambrientos e indigentes se limita a aquellos ciudadanos que, carentes de propiedad, no están en condición de lograr su sustento por medio de un trabajo productivo. En cambio la sociedad "no le debe ninguna ayuda al haragán que se rehuse a trabajar"⁶². De manera que el trabajo constituye un derecho para el individuo, quien de esta manera asegura su derecho a la vida; pero representa al mismo tiempo un deber estricto para cada ciudadano, que sólo puede aspirar a la ayuda del cuerpo social en la medida en que que contribuya, de acuerdo con sus posibilidades, al incremento global de la riqueza y bienes comunes. Es cierto que la Revolución francesa "no ha tenido, como la de 1848 u otras que la han seguido, el problema del trabajo como centro de sus preocupaciones", debido al mayor énfasis en el derecho a la propiedad⁶³. De todas formas es necesario destacar la importancia de esta primera reivindicación de un derecho al trabajo, que abarca tanto la liberación frente a las formas de producción feudales o semi-feudales, como la obligación de la sociedad de garantizarle a cada cual la posibilidad efectiva de realizar un trabajo socialmente útil; gracias a la mediación del trabajo, considerado en otros tiempos como una maldición o una degradación, más que como un derecho, la aspiración a una vida feliz se sustenta en la actividad y en el esfuerzo del individuo, más que en una ayuda por parte de la sociedad, que a la larga comprometería la dignidad de la persona necesitada, al igual que los valores básicos de un sistema que no ve con buenos ojos el acceso a los bienes no mediado por el trabajo.

c) Derechos sociales versus propiedad privada. A pesar de que la propiedad resulta desplazada al último lugar en la enumeración de los derechos naturales, la nueva Declaración le dedica varios artículos a su reconocimiento y protección. De acuerdo con el artículo 16 "todo ciudadano tiene derecho a gozar y disponer de sus bienes

⁶¹ J. Ebbinghaus, "Le système kantien des droits de l'homme et du citoyen", en *Le fondement des droits de l'homme*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 49-50.

⁶² J. P. Marat, *op.cit.*, p.43.

⁶³ A. Soboul, *op.cit.*, p. 364.

como le parezca, lo mismo que de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su actividad"; y el 19 añade que "nadie puede ser privado ni siquiera de una mínima parte de la propiedad sin su consentimiento, excepto cuando la necesidad pública legalmente comprobada lo exija, y bajo la condición de una justa y previa indemnización". Es evidente, por lo tanto, que los **montagnards** están muy lejos de pensar siquiera en una eventual abolición de la propiedad privada. Aún el proyecto de Robespierre, quien había cuestionado la transformación de esta institución en un derecho natural, sagrado e imprescriptible, nos deja algo decepcionados. Se aclara allí que este derecho, al igual que todos los demás, tiene que ser garantizado por la ley y limitado por la obligación de respetar el igual derecho de los demás, añadiendo que toda posesión perjudicial para la seguridad, la libertad, la existencia y la propiedad de nuestros semejantes es intrínsecamente ilícita e inmoral. En esta segunda cláusula podríamos entrever el esbozo de una política tendiente a reducir o limitar la propiedad privada para fines sociales, y a una redistribución de las propiedades, para que esta llegue a ser un derecho para todos. Sin embargo, no se especifican mecanismos para aplicar este principio; y ni siquiera se retoma la idea formulada por Locke de que sólo el trabajo justifica la apropiación privada. Esta conexión entre trabajo y propiedad, la que se deriva una limitación natural a la apropiación, hubiera podido legitimar la política implementada de hecho por los Jacobinos en su año de gobierno, inspirada por el deseo de extender a todos, en especial a los buenos patriotas, el derecho de propiedad, con el fin de crear una sociedad de pequeños propietarios de tierra y de artesanos no dependientes, dueños de sus medios de trabajo.

La conservación de la propiedad como un derecho inalienable, un principio en cierta medida antagónico e incompatible con la proclamación de los derechos sociales, nos plantea la pregunta acerca de la noción básica de la libertad que inspira la nueva Declaración. "La libertad -así reza el art. 3- es el poder que pertenece a cada hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos de otros. Ella tiene por fundamento la naturaleza, por regla la justicia, por salvaguardia la ley. Su límite moral está en esta máxima: no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti". En la **Cuestión judía**, Marx cita precisamente este artículo para demostrar que, aún en este momento de máximo entusiasmo juvenil, cuando se requiere una abnegación y un desprendimiento absoluto para salvar a la nación, se proclama solemnemente la legitimación del hombre egoísta, aislado de los demás hombres y de la comunidad. Aún en la constitución más radical, prosigue Marx, "la libertad es el derecho de hacer y buscar todo lo que no perjudica a los otros están determinados por la ley, como los linderos entre terrenos están fijados por las cercas. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y encerrada en sí misma"⁶⁴. Por lo tanto las tesis jacobinas no presentarían

⁶⁴ K. Marx, "Zur Judenfrage", *Marx-Engels Werke*, Band I, Dietz Verlag, Berlin 1970, p. 364.

diferencias significativas frente a las defendidas por Constant, Humboldt y todos los liberales comprometidos con la defensa de una esfera sagrada de privacidad contra toda intervención externa; también la nueva Declaración seguiría conservando los postulados del "individualismo posesivo", que considera las relaciones con los demás y la dimensión social como un límite para la libertad, "haciendo que cada hombre encuentre en el otro no la realización, sino el límite de su propia libertad". Con base en esta interpretación, Marx puede concluir que "ninguno de los así llamados derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es decir encerrado en sí mismo, en su propio interés privado y en su albedrío particular, aislado de la comunidad. Muy lejos de ser concebido por ellos como ser genérico (*Gattungswesen*), resulta al contrario que la vida misma en el género, la sociedad, es un marco externo a los individuos, una limitación de su original autonomía. El único lazo que los mantiene unidos es la necesidad de la naturaleza, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta"⁶⁵. Se impondría así la libertad del burgués por encima de la del ciudadano; a pesar de que la práctica revolucionaria a veces invierte los términos y subordina o sacrifica la libertad individual para fines comunes.

¿Tendrá razón Marx al achacarle a los jacobinos una concepción individual, atomista y radicalmente liberal de la libertad? ¿o estarán en lo cierto aquellos liberales que, empezando por Constant, han visto en la Declaración jacobina la corrupción de los ideales de 1789 y el efecto nefasto de la concepción rousseauiana de libertad, profundamente antiliberal y tendencialmente totalitaria? A nuestro juicio, la Declaración de 1793 conserva una concepción "negativa" de la libertad; pero el énfasis mucho mayor en la voluntad general y en la felicidad común para sustentar la legitimidad y los fines del poder político no resulta fácilmente compatible con la valoración de la libertad individual como lo más sagrado y el fin último de la asociación política: esta voluntad general puede ser tanto o más sagrada que la libertad individual; mientras que la felicidad individual podría ser eventualmente sacrificada al objetivo más elevado de la felicidad y del bienestar común. Además, la idea de que la voluntad es general tanto por su contenido en sí universal y justo, como por su génesis desde la voluntad expresa de los ciudadanos, incrementa sustancialmente el valor de los derechos de democracia: al reivindicar la igualdad y plenitud de derechos del ciudadano, los jacobinos llevan a cabo el proceso de emancipación política, iniciado en 1789 pero seriamente comprometido por la exclusión de los no-propietarios de los derechos políticos. Junto con esta ampliación de la democracia la Declaración recoge y legitima las demandas de nuevos derechos surgidas del mismo proceso revolucionario: felicidad, vida, trabajo, instrucción, etc. La inclusión de estas exigencias en el cuerpo de los derechos humanos implica el reconocimiento tácito de los límites de una emancipación meramente jurídica o política. Sin embargo, la conservación de la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 366.

propiedad como un derecho básico constituye un serio obstáculo para las aspiraciones de justicia social, de redistribución de la propiedad y, a la larga, para la misma democracia, cuyo funcionamiento resulta afectado por las desigualdades de poder presentes en el ámbito de la sociedad civil. La Declaración no resuelve esta contradicción; pero tiene por lo menos el gran mérito de plantear un problema con el que enfrentará la humanidad en estos dos últimos siglos de historia.

3.El terror como instrumento de la política social jacobina

A pesar de las antinomias, ambigüedades y contradicciones no resueltas, la segunda Declaración nos parece mucho más interesante y moderna que la primera: allí vemos ya en germen los ideales de los movimientos políticos más avanzados del siglo XIX y una anticipación clara de los derechos de segunda generación. Sin embargo, esta formulación más progresista de los derechos humanos constituye sólo una cara de la república jacobina. La otra, imposible de borrar o de olvidar, es la experiencia del terror, que significó la violación sistemática de los derechos "sagrados" e "imprescriptibles", empezando por el de la vida.

a) La justicia revolucionaria. Entre septiembre de 1793 y julio de 1794 rodaron unas 17.000 cabezas⁶⁶, de todos los rangos y clases sociales: en este aspecto la guillotina, ideada con fines humanitarios para evitar dolores inútiles a las víctimas, resultó estrictamente igualitaria. El tribunal revolucionario, creado para acelerar los procedimientos de la justicia popular, violó a menudo los principios de la Declaración relativos a las garantías judiciales, expidiendo al por mayor condenas a la pena capital; y razones aparentemente fútiles como el escaso entusiasmo demostrado por los ideales revolucionarios, el luto por el rey ejecutado o la simple sospecha de ser enemigos ocultos de la Revolución podían justificar la subida a la guillotina, que se transforma pronto en uno de los símbolos de la Revolución, al lado del gorro frigio y la Carmañola. Toda moderación o indulgencia es juzgada como una traición a los ideales revolucionarios, que no deben ser de ninguna manera sacrificados "a un falso amor a la humanidad"⁶⁷. Los enemigos de la Revolución no tienen derecho a la compasión, ni tienen derecho a vivir: la justicia popular, "inflexible" y pronta, debe golpearlos como un rayo, para impedirles levantar de nuevo la cabeza y seguir tramando contra la República.

Para justificar una conducta de esta naturaleza los revolucionarios invocan el estado de guerra: resultaría ingenuo respetar la vida y los derechos de quienes tratan de reunir las fuerzas necesarias para acabar de una vez con la Revolución y con los

⁶⁶ La suma puede subir a 50.000 si tenemos en cuenta los muertos en la cárcel o las ejecuciones sin juicio previo.

⁶⁷ J. P. Marat, *op.cit.*, p. 183.

patriotas. La violencia revolucionaria es la respuesta a la violencia de las fuerzas que desde afuera o del seno mismo de la República tratan de ahogar el proceso revolucionario; y en esta defensa los patriotas se adelantan a menudo al adversario, eliminándolo antes de que esté en condición de atacar. A ratos la simple sospecha de ser enemigo de la revolución es suficiente para experimentar la severa e implacable justicia del pueblo. Por lo demás, en el caso de muchos dirigentes sinceramente compenetrados con los ideales de la Revolución, no se trataba simplemente de la defensa de sus vidas, inspirada en el principio "mors tua vita mea": lo que les preocupaba era la conservación de la vida de la República y de los ideales e instituciones revolucionarias, más que de la suya en particular. "Hay algo terrible -exclamaba Saint-Just- en el sagrado amor de la patria; de tal manera es exclusivo que todo lo inmola sin piedad, sin miedo, sin respeto humano, al interés público"⁶⁸. Para hombres como Saint-Just y Robespierre este amor celoso y excluyente justificaba por igual la lucha a muerte contra el enemigo y la entrega de sus propias vidas, considerada como un sacrificio expiatorio que allanaría el camino hacia el reino de la libertad y de la igualdad. En julio de 1793 se había también decretado la pena de muerte para los acaparadores, a los ojos de los *sans-culottes* los únicos responsables de la carestía y del hambre. También en este caso la pena capital se justificaba con relativa facilidad: no tenía ningún derecho a vivir quien, movido por mezquinos intereses egoístas, ponía en serio peligro la vida de un pueblo entero.

b) La limitación de la propiedad privada. Junto con el derecho a la vida, a los enemigos de la República o a los simples sospechosos de oposición o inconformidad con ella, se les desconocía también el derecho a tener propiedades. Recordemos los decretos de Ventoso, propuestos por Saint-Just, que autorizaban al gobierno revolucionario a embargar o expropiar las propiedades de los enemigos de la República, con el fin de distribuirlas entre los patriotas indigentes, como una compensación por los servicios prestados a la revolución y por su civismo. "Nunca los hebertistas, ni siquiera los más exaltados -comenta Mathiez- habían ideado una medida tan radical, de tan amplia transferencia de propiedad de una clase a otra. Había quizá 300.000 sospechosos en las nuevas Bastillas, o sea 300.000 familias amenazadas de expropiación. El Terror tomaba un carácter imprevisto y grandioso: más que comprimir momentáneamente por la fuerza un partido hostil, se buscaba desposeerle para siempre de todo, aniquilándolo en sus medios de existencia y elevando a la vida social, por medio de sus despojos, a la clase de los eternos desheredados... El Terror no se avergonzaba de sí mismo"⁶⁹.

En la práctica no resultaba nada fácil elaborar la lista de los patriotas más necesitados,

⁶⁸ A. De Lamartine, *op.cit.*, p. 95.

⁶⁹ A. Mathiez, *La revolución francesa -III- El terror*, Ed. Labor, Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Rio de Janeiro, p. 165.

al igual que la tarea de discriminar entre los sospechosos los que merecían de verdad la expropiación. Y quizás tenga razón A. Olliver cuando sostiene que la propuesta responde a un intento extremado de Robespierre y del Comitato de salud pública "de calmar el descontento y dar nueva esperanza a los 'económicamente débiles' por medio de un choque psicológico... Por generosos y utopistas que hubieran sido en sus pensamientos secretos los miembros de la Convención, hubieran tenido que ser muy inconscientes para imaginar que ellos podían, en las circunstancias en que se encontraban, 'transformar la propiedad'"⁷⁰. De todas formas, lo interesante de estos decretos que tuvieron una aplicación muy limitada es la inversión radical en las relaciones entre derecho de propiedad y derechos políticos. Mientras que en las leyes que discriminaban a los ciudadanos en activos y pasivos la posesión de bienes venía a ser la condición para disfrutar plenamente del status de ciudadano, ahora al contrario la virtud ciudadana condiciona y posibilita el acceso a la propiedad: el patriotismo y el entusiasmo revolucionario sirven más que el trabajo para transformar a los individuos en propietarios. Además, los decretos ponen de manifiesto una percepción distinta de las relaciones entre propiedad y Estado, que a lo largo de la experiencia revolucionaria llega a ser concebido como el propietario verdadero de las posesiones de que disfrutaban sus ciudadanos; éstos se transforman, por lo tanto, en "simples depositarios de sus bienes", mientras que "los agricultores no pueden disponer libremente más que de un excedente de sus cosechas..."⁷¹.

c) La libertad de pensamiento y expresión. En todo proceso revolucionario o, más en general, en toda modificación violenta y repentina de las instituciones, este derecho sufre por lo general serias limitaciones o queda temporalmente suspendido, puesto que el nuevo poder cuenta todavía con la fuerza y el reconocimiento suficientes para resistir los ataques de una opinión contraria. La dictadura jacobina no representa la excepción; y hubiera significado de hecho un suicidio político dejarles libertad de palabra a los nobles y a los representantes más retrógrados del clero en un momento en que la República se encontraba en una situación real de peligro. Por esto, contra la "indefinita libertad de las opiniones" Marat argumentaba que dicha libertad "sólo tiene que ser ilimitada para los verdaderos amigos de la patria", considerando "criminal" toda "agitación de cuestiones contrarias al sentimiento cívico"⁷². Lo malo es que esta intolerancia con los enemigos verdaderos de la Revolución se extendía a todas las opiniones contrarias a la política jacobina, o más específicamente a la del Comité de salud pública, de hecho el único intérprete legítimo de la "verdadera voluntad general".

⁷⁰ A. Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Gallimard, Paris 1954, p. 338.

⁷¹ M. Bouloiseau, *La república jacobina -10 agosto 1792- 9 termidor año II*, Ariel, Barcelona- Caracas- México, 1980, p. 108.

⁷² J. P. Marat, *op.cit.*, p. 183.

Así que en plena revolución se recurrió a prácticas intolerantes, propias de un pasado de oscurantismo aparentemente destruido, como la quema de libros⁷³; mientras que la ley contra los "sospechosos" parecía legitimar de nuevo prácticas y métodos empleados antaño con éxito por los inquisidores para develar por medio de un análisis cuidadoso de toda expresión o gesto de la persona sospechosa sus ideas escondidas de herejía o ateísmo: los buenos patriotas debían ser también buenos fisionomistas. En cuanto a la libertad en materia religiosa, la persecución inicial de los curas y la propaganda anticristiana fueron reemplazadas al final por la imposición de una religión civil, que Robespierre consideraba indispensable para la conservación de la virtud republicana. La instauración de esta nueva religiosidad estuvo también acompañada por una desconfianza hacia los ateos, considerados incapaces de ser buenos y honrados ciudadanos; y esta sospecha hacia los que no creían en la existencia de un ser superior y en la inmortalidad del alma quedó simbolizada con la quema de las figuras alegóricas del egoísmo y el ateísmo en la gran fiesta en honor del Ser supremo⁷⁴.

d) La libertad de asociación. La libre asociación de patriotas en clubs, asambleas o secciones constituye sin duda uno de los aspectos más interesantes y novedosos de la Revolución: este movimiento espontáneo alimenta e impulsa desde abajo el proceso revolucionario, canalizando las consignas y reivindicaciones populares, la inconformidad de sectores no suficientemente representados en la Asamblea o en la Convención, el descontento y las propuestas siempre más radicales en materia económica y política surgidas de la carestía y el hambre. Resulta por lo tanto apenas natural que la Declaración reconozca como un derecho lo que había iniciado y consolidado la Revolución, incluyendo junto a la libertad de pensamiento y opinión "**le droit de s'assembler paisiblement**".

Sin embargo, la política de la burguesía jacobina hacia las sociedades seccionales se modifica sustancialmente en el momento en que su poder parece consolidarse, una vez eliminada la Gironda: el movimiento popular, utilizado eficazmente en la lucha contra la monarquía, la aristocracia y los moderados, aparece de pronto como una amenaza; y se impone un control desde arriba de las sociedades populares, "en nombre de la centralización necesaria para la defensa nacional y revolucionaria"⁷⁵. De

⁷³ Esta fue la suerte de las obras de C. Desmoulins, quien protestó con las mismas palabras que utilizó Rousseau cuando fue quemado el Emilio: "Brûler n'est pas répondre". En Stanley Loomis, *Paris in the terror*, Lippincott company, Philadelphia and New York, 1964, p.274.

⁷⁴ M. Robespierre, *Discours et rapports a la convention*, ed.cit.,p.93.

⁷⁵ A. Soboul, *op.cit.*, p. 112.

aquí la desconfianza hacia las sociedades populares recién formadas, que se habían multiplicado sin ningún control, denunciadas por Robespierre como sociedades "bastardas" y refugio de los contrarrevolucionarios. Frente al peligro de disgregación y atomismo representado por este proceso espontáneo desde abajo se exige, por lo tanto, que todas las sociedades se sometan a la vigilancia y control de la sociedad de los Jacobinos, la única intérprete legítima de los intereses "de la gran sociedad popular que es el pueblo francés". La intención era la de integrar las sociedades seccionales "en una red jerarquizada y controlada de sociedades populares, bajo la dirección de la sociedad madre de los Jacobinos".

Los mismos derechos de los trabajadores a asociarse libremente y a exigir un salario más acorde con las necesidades y los precios se vieron seriamente afectados. La ley de Le Chapelier (de 1791), inspirada por la lucha contra las corporaciones y la libertad del trabajo, había dejado de hecho a los trabajadores a la merced de los patronos, prohibiendo toda clase de asociación o huelga. La política jacobina no modifica este enfoque del problema laboral, desencadenando al final una dura represión contra los obreros inconformes con los salarios y los precios de las mercancías. Una ordenanza de la Comuna de París amenaza con castigos severos y con la pena capital a toda revuelta e insubordinación de los picadores de tabaco, los panaderos, los obreros dedicados al apilado, que "exigían a los ciudadanos que les proporcionaban trabajo jornales por encima de los fijados por la ley, celebrando reuniones ilegales, amenazando con no seguir trabajando y, por último, llevando su malevolencia hasta abandonar totalmente el trabajo". El descontento creado por estas medidas represivas contra los derechos de los trabajadores pudo acelerar la caída del gobierno jacobino.

e) El derecho de resistencia. Si bien la resistencia o insurrección no aparece entre los cuatro derechos básicos es conservada como "la consecuencia de los otros derechos del hombre" y como la aplicación extrema del principio de la soberanía popular, transformándose en "el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes para el pueblo y para cada una de sus partes" en caso de que el gobierno violara el derecho del pueblo. Robespierre había añadido además en su proyecto que "sujetar a formas legales la resistencia a la opresión es la última y más refinada forma de tiranía". Sin embargo, una vez consolidado su poder, todo ciudadano que se atreviera a cuestionar la actuación del Comité de salud pública corría un riesgo muy serio de ser acusado, condenado y ejecutado por traición: para quien se creía la encarnación de la virtud y el intérprete exclusivo de la voluntad general resultaba apenas natural considerar cualquier oposición a su política como la expresión del vicio, del egoísmo y del mal. En derecho de resistencia era sagrado cuando se ejercía contra un poder tiránico y despótico; pero se transformaba en una conducta moral y políticamente condenable cuando su blanco era un gobierno que luchaba por instaurar el reino del bien, de la virtud y de la libertad.

Puede provocar, sin duda, cierta extrañeza el hecho de que la declaración del derecho

a la vida y de los derechos sociales coincida con una liberación peligrosa de la pulsión de muerte, que encuentra en los ideales morales a la vez un disfraz y un estímulo adicional para su libre despliegue, en un proceso ascendente de violencia en el que al final quedan atrapados los mismos protagonistas de esta obra destructiva. ¿Habrá que aceptarla como una de las tantas paradojas que muestra la historia? Esta coincidencia ha despertado a menudo el sarcasmo de los historiadores; y no ha faltado quien le atribuyera a Robespierre el propósito de acabar de una manera definitiva con la miseria y el hambre, cortando el problema a la raíz y acabando con los mismos hambrientos! En cambio otros intérpretes pretenden descubrir en esta cercanía entre la proclamación de los derechos sociales y el desencadenamiento de Terror algo más que una paradoja o una coincidencia fortuita y casual. Las experiencias aparentemente contradictorias del año II, y en especial la transformación de la libertad en terror, obedecerían en realidad a una lógica precisa, confirmando una ley de carácter universal: todo intento de superar la libertad negativa, extendiendo las aspiraciones libertarias hacia el plano de la igualdad y de la redistribución más equitativa de medios y bienes, acabaría por engendrar inevitablemente, tarde o temprano, una cadena de despotismo, violencia y terror. Así para A. Arendt "la historia de las revoluciones del pasado demuestra sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror; y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso... Cuando la Revolución abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento, derribó las barreras de la resistencia y liberó las fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria"⁷⁶. De acuerdo con esta lectura de los acontecimientos, la libertad verdadera poco o nada tendría que ver con la superación de la miseria o con la liberación de las necesidades apremiantes, puesto que "libertad y pobreza son incompatibles". Ante el aguijón apremiante de la necesidad, que transformó a los "infelices" en "rabiosos", los actores de la Revolución francesa "tuvieron que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del proceso vital... Fueron las necesidades perentorias del pueblo las que desencadenaron el terror y llevaron a la tumba a la Revolución"⁷⁷. La causa última del Terror habría que buscarla, por lo tanto, en la desviación de la Revolución de su objetivo primordial, con la consiguiente "transformación de los derechos del hombre en los derechos de los *sans-culottes*". La autora deplora también el papel jugado en la Revolución Francesa por la "pasión de la compasión", que desde entonces "ha obsesionado e inspirado a los mejores hombres de todas las revoluciones", con la exclusión de la americana, que no conoció ni la miseria, ni la compasión ni el terror.

Si bien es cierto que en nuestro siglo hemos asistido a una experiencia en muchos sentidos parecida, puesto que "la proclamación de los derechos del pueblo trabajador"

⁷⁶ H. Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 112.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 62.

estuvo también acompañada por el terror stalinista, resulta a todas luces apurado o prematuro inferir de estas dos secuencias históricas que presentan innegables analogías una ley de carácter universal y absoluto. A lo mejor tenga razón Condorcet, en el sentido de que la lucha contra la desigualdad puede "abrir otras fuentes de desigualdad" y acaba por "asestar golpes más directos y funestos a los derechos del hombre"⁷⁸. Sin embargo, no faltan experiencias históricas que desmienten esta ley, como es el caso de los muchos Estados de bienestar, en que la inclusión en los derechos básicos de la libertad de las necesidades y de los derechos sociales no ha engendrado ninguna clase de despotismo o de terror. Lo que sí es indudable es el hecho de que la reivindicación y aplicación de estos derechos "de segunda generación" se enfrenta con dificultades y obstáculos muchos mayores que en el caso de la libertad personal o de los mismos derechos políticos. Mientras que existía un consenso generalizado en cuanto a la necesidad de acabar con los restos de los privilegios feudales, las nuevas demandas de los *sans-culottes* lesionaban los intereses de los grupos representados en la Convención; y el recurso a la violencia aparecía como el camino más viable y expedito para acabar con la nueva aristocracia del dinero e invertir las relaciones de fuerzas. Los revolucionarios más radicales entienden que la aplicación de estos derechos, si es que no quieren quedarse letra muerta, exige un despliegue de fuerzas y un estado de lucha constante; y que mal harían en confiar en la benevolencia de los propietarios, muy apegados a sus intereses y mucho más reacios que los mismos nobles o exponentes del clero a hacer concesiones de cualquier clase.

Resultaría muy extenso mencionar siquiera las innumerables y muy distintas interpretaciones del Terror. Para limitarnos a algunas de las más conocidas, como las de Marx y Hegel, recordemos que para el primero el terror no sería otra cosa que "el método plebeyo de acabar con los enemigos de la burguesía, el absolutismo, el feudalismo y el espíritu pequeño burgués": el surgimiento de la sociedad burguesa requiere del heroísmo, la abnegación y el terror. Para el segundo, en cambio la violencia del terror habría sido la consecuencia directa del ideal de libertad que los revolucionarios querían implementar: una libertad doblemente abstracta, que de un lado pretende asegurarles a todos la participación directa en el poder, y del otro, debido a su universalidad formal, queda insatisfecha con toda obra o institución determinada y concreta, concluye inevitablemente en la "furia de la destrucción". De todas maneras, sin quitarle valor a explicaciones tan sugestivas, no olvidemos la razón más obvia y prosáica que pone a la orden del día la política del terror: el estado de guerra y la necesidad de defenderse de enemigos internos y externos. "No se fundan repúblicas con contemplaciones - proclamaba Saint-Just - sino con el rigor feroz, con el rigor inflexible hacia todos los que han sido traidores"; y la fundación de la libertad trae consigo turbulencias y escosores parecidos a los que acompañan la formación del mundo desde el caos

⁷⁸ Condorcet, op.cit., p. 230.

inicial, y sufrimientos análogos a los del "hombre que llora al nacer"⁷⁹. Puesto que todo acto de fundación y todo origen están enmarcados por la violencia, todos los pueblos tienen que pasar por una etapa de convulsiones y luchas. Una idea análoga la expresa un autor mucho más cercano a nosotros, quien sostiene que "cuando se tiene la desgracia o la suerte de vivir una época, uno de esos momentos en que el fundamento tradicional de una nación o de una sociedad se hunde ...donde el hombre debe reconstruir por sí mismo las relaciones humanas, entonces la libertad de cada uno amenaza de muerte la de otros y la violencia reaparece"⁸⁰. En conyunturas semejantes acontece a menudo que el humanismo se transforme en violencia y en terror.

¿Es posible o conveniente aplicar los mismos métodos en tiempos de paz y en tiempos de guerra? ¿No habrá que recurrir, en cada caso, a formas distintas de lucha por la libertad y los derechos? La opinión mayoritaria entre los revolucionarios franceses parecía identificarse con lo expresado por Marat, en el sentido de que limitar la lucha contra los enemigos de la Revolución a los medios legales normales hubiera significado un error perjudicial para el nuevo orden social que se estaba gestando. A juicio del "amigo del pueblo" tendría sentido apelar a la ley en los "los regímenes bien ordenados"; en cambio "en un período de anarquía y confusión, es el colmo de la locura oponer únicamente esta arma a viles conspiradores que pisotean las leyes y sólo esperan ser lo suficientemente fuertes como para hacer correr la sangre". En un estado de guerra "la salvación del pueblo es la ley suprema y todo medio es bueno, cuando es eficaz, para deshacerse de pérfidos enemigos que se han puesto por encima de las leyes y continúan conspirando contra la pública felicidad"⁸¹. No se pueden sanar heridas con aguas tibias; tiempos excepcionales exigen medidas excepcionales. Quizás por esto la nueva Declaración quedó guardada en un arca de cedro, a la espera de que, una vez lograda la paz, se pudiera empezar a aplicar de verdad; mientras tanto, se imponían otras exigencias y otras necesidades, a ratos incompatibles con el respeto de los derechos allí contemplados.

Por su parte Robespierre reitera a menudo la idea de que "el gobierno revolucionario necesita de una actividad extraordinaria, precisamente porque se encuentra en un estado de guerra... obligado a emplear incesantemente recursos nuevos y rápidos, contra peligros nuevos y apremiantes. El gobierno constitucional se ocupa principal-

⁷⁹ A. Ollivier, *op.cit.*, p. 441.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, La Pleyade, Buenos Aires 1968, p. 11.

⁸¹ J. P. Marat, *op.cit.*, p. 99.

mente de la libertad civil, mientras que el revolucionario de la libertad pública⁸²: en un caso sólo hay que proteger a los individuos contra el abuso del poder público, mientras que en el otro "el público poder se ve obligado a defenderse contra todas las facciones que lo atacan". En ambos casos los gobiernos son igualmente justos; y la legitimidad del gobierno revolucionario deriva "de la más santa de todas las leyes, la salvación del pueblo". Fundar una república "no es un juego de niños"; y así como en la creación del mundo fue necesario recurrir "tanto a la potencia como a la sabiduría", también en la creación de una constitución libre resulta inevitable emplear la violencia, sin la cual la virtud carecería de fuerza.

En este aspecto los actores de la Revolución parecen haber aprendido la lección de Maquiavelo, quien había recomendado para los momentos de crisis una virtud muy distinta de la que rige en un universo político donde reinan el orden, la armonía y la libertad: cuando se rompe el círculo virtuoso entre la sabiduría del gobernante y el altruismo de los ciudadanos, resulta inevitable recurrir a medios violentos, que aparentemente violan los principios básicos de la convivencia civil, pero aseguran de hecho las condiciones de posibilidad de la moralidad y de la libertad. También Robespierre habla de virtud, y en términos aparentemente similares al secretario florentino, al concebirla como sinónimo de desprendimiento, civismo y amor a la patria, de acuerdo con el modelo de la democracia griega o romana. Y de manera similar diferencia la virtud adecuada al goce pacífico de la libertad, de la que resulta necesaria en el proceso de formación o defensa de esta libertad, cuando la virtud tiene que ir aparejada inevitablemente por el terror. "Si el resorte del gobierno popular en tiempo de paz es la virtud -afirma el dirigente jacobino aludiendo a la doctrina de Montesquieu- el resorte del gobierno popular en tiempo de revolución es al mismo tiempo **la virtud y el terror**. La virtud, sin la cual el terror es algo funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que una justicia rápida, severa, inflexible. El es por ende una emanación de la virtud. Es mucho menos un principio particular, que una consecuencia del principio general de la democracia aplicada a las necesidades apremiantes de la patria"⁸³.

Por supuesto no faltaba quien, al escuchar semejante justificación del terror, recordara la clasificación de los regímenes políticos propuesta por Montesquieu, sustentada tanto en el número de los que detienen el poder, como sobre todo en el principio o resorte que asegura en cada caso que el sistema funcione y se conserve. De acuerdo con el filósofo francés la virtud constituiría el resorte de la organización republicana; mientras que el despotismo se diferencia de la monarquía por el hecho de tener que

⁸² M. Robespierre, Discours et rapports a la convention, ed.cit., p. 191.

⁸³ Ibid. pp. 221-222.

recurrir de forma sistemática al terror para asegurar la obediencia de los súbditos. La noción de terror evocaba por lo tanto la de un gobierno despótico; y toda estrategia política que se basara en el terror debía aparecer como una amenaza para la libertad y para la república. Pero Robespierre no se deja amedrantar por semejantes acusaciones o críticas: "alguien ha dicho que el terror era el resorte del gobierno despótico. ¿Se asemeja entonces el vuestro al despotismo? Sí, pero como la espada que brilla en las manos de los héroes de la libertad se asemeja a la que usan los sicarios de la tiranía. Que el déspota gobierne con el terror sobre los súbditos embrutecidos. El tiene razón, como déspota. Domad con el terror a los enemigos de la libertad; vosotros también tendréis razón, como fundadores de la república"⁸⁴. La originalidad del jefe jacobino reside entonces en haber unificado, por medio de la idea del "despotismo de la libertad contra la tiranía", dos nociones ligadas en Montesquieu a formas de gobierno antitéticas⁸⁵. Una vez más los extremos se tocan, pero no como un alternarse o una degeneración inevitable de la república en despotismo: virtud y terror se transforman en dos estrategias igualmente legítimas del gobierno republicano, que en caso de crisis o peligro puede emplear métodos análogos a los empleados tradicionalmente por los tiranos. La virtud, por naturaleza débil, "pobre" y "desamparada", resultaría una preda fácil del egoísmo y de los vicios si no asumiera también el terror para defenderse contra unos enemigos siempre más poderosos.

La semejanza con Maquiavelo parecería confirmada por la posible asimilación de la "virtud terrorífica" del gobierno revolucionario a la virtud del Príncipe, que a su vez posibilita la instauración de la virtud sin terror del gobierno constitucional o republicano, o lo defiende en casos de amenazas internas o externas. Sin embargo, gracias a la delimitación de ámbitos entre lo ético y lo político, la teoría del secretario florentino no padece de ese moralismo extremado, que acaba por camuflar como obligación ética el goce destructivo y el instinto de muerte. En cambio en Robespierre la coincidencia entre esfera ética y praxis política acaba por transformar a esta última en una cruzada del bien contra el imperio del mal, justificando toda violencia o atropello en nombre de la santidad del fin perseguido. Al igual que los miles de terroristas que le seguirán, Robespierre mata sin odio: su odio se dirige al mal, más que al individuo en que se encarna; y la conciencia de cumplir con una suprema obligación moral le hace insensible al sufrimiento o a las miradas de las víctimas⁸⁶. Además, en este moralis-

⁸⁴ Ibid

⁸⁵ Cfr. E. V. Walter, "Policies of Violence: from Montesquieu to the Terrorists", en *The critical spirit - Essays in honor of H. Marcuse*, Beacon Press, Boston 1968, p. 124.

⁸⁶ Otra idea que los terroristas de nuestro siglo han heredado de los Jacobinos es la función regeneradora de la sangre. Para Saint-Just "una nación no se regenera sino por encima de un montón de cadáveres"; mientras que Robespierre reitera a menudo su disponi-

mo sombrío la lucha no se dirige solamente hacia afuera: de hecho el enemigo más peligroso se encuentra en el interior de la naturaleza humana, en la tendencia inevitable al egoísmo y al vicio. Por lo tanto el terror no se reduce a una estrategia temporal, desechable una vez destruido el enemigo: la presencia de pulsiones mexquinas entre los ciudadanos o entre los mismos dirigentes, acaba por institucionalizar el terror, transformándolo en una medida "saludable" para preservar el organismo social de toda enfermedad, degeneración o corrupción. De esta rigidez y control severo no se salvaba siquiera el "incorruptible", quien trataba a los demás con el mismo rigor feroz con que se trataba a sí mismo. La insistencia obsesiva en la "pureza" de sus intenciones esconde quizás el miedo de escudriñar más a fondo en las complejas motivaciones que lo impulsan a actuar, que a lo mejor hubiera podido revelar el goce secreto producido por el ejercicio de la violencia; mientras que esta lucha contra el vicio deja translucir a ratos cierto resentimiento contra la vida y contra quienes tenían de la virtud una idea menos puritana y ascética⁸⁷.

A pesar de todas estas contradicciones, que explotaron muy bien los críticos viejos y nuevos de la Revolución, reprochándoles a sus ideólogos y protagonistas la instauración del despotismo de la libertad, a ratos más peligroso que el del Antiguo Régimen, es indudable que en el debate teórico que acompañó las diferentes declaraciones de derechos salen a relucir las ideas básicas sobre derechos humanos que constituirán, en los dos siglos siguientes, el arma ideológica del liberalismo, del socialismo y de la democracia; mientras que los ensayos, sin duda deficientes y llenos de contradicciones, de llevar a la práctica estas reivindicaciones por medio de decretos o de nuevas instituciones, anticipan las dificultades que experimentará la humanidad en su esfuerzo por satisfacer exigencias a ratos incompatibles y antagónicas. En este sentido se justifica nuestra tesis inicial de que la Revolución francesa inaugura la historia moderna de los derechos humanos.

Por supuesto, estos dos siglos de historia nos han enseñado algo. Por ejemplo, aprendimos que la democracia resulta algo más compleja de lo que se imaginara Robespierre, con su tajante y simplista contraposición entre los buenos ciudadanos consagrados al bien común, y los malos-egoístas que traman constantemente contra las instituciones. Aprendimos, también, que la violencia utilizada para instaurar derechos y libertades puede resultar tan peligrosa como la de los antiguos regímenes despoticos; y que una suspensión temporal de derechos y libertades puede transfor-

bilidad a ofrecer su sangre por la revolución: "El cielo que me ha dado un alma apasionada por la libertad, quizás me llama a trazar con mi sangre el camino que debe llevar mi país a la felicidad. Yo acepto con gusto este dulce y glorioso destino".

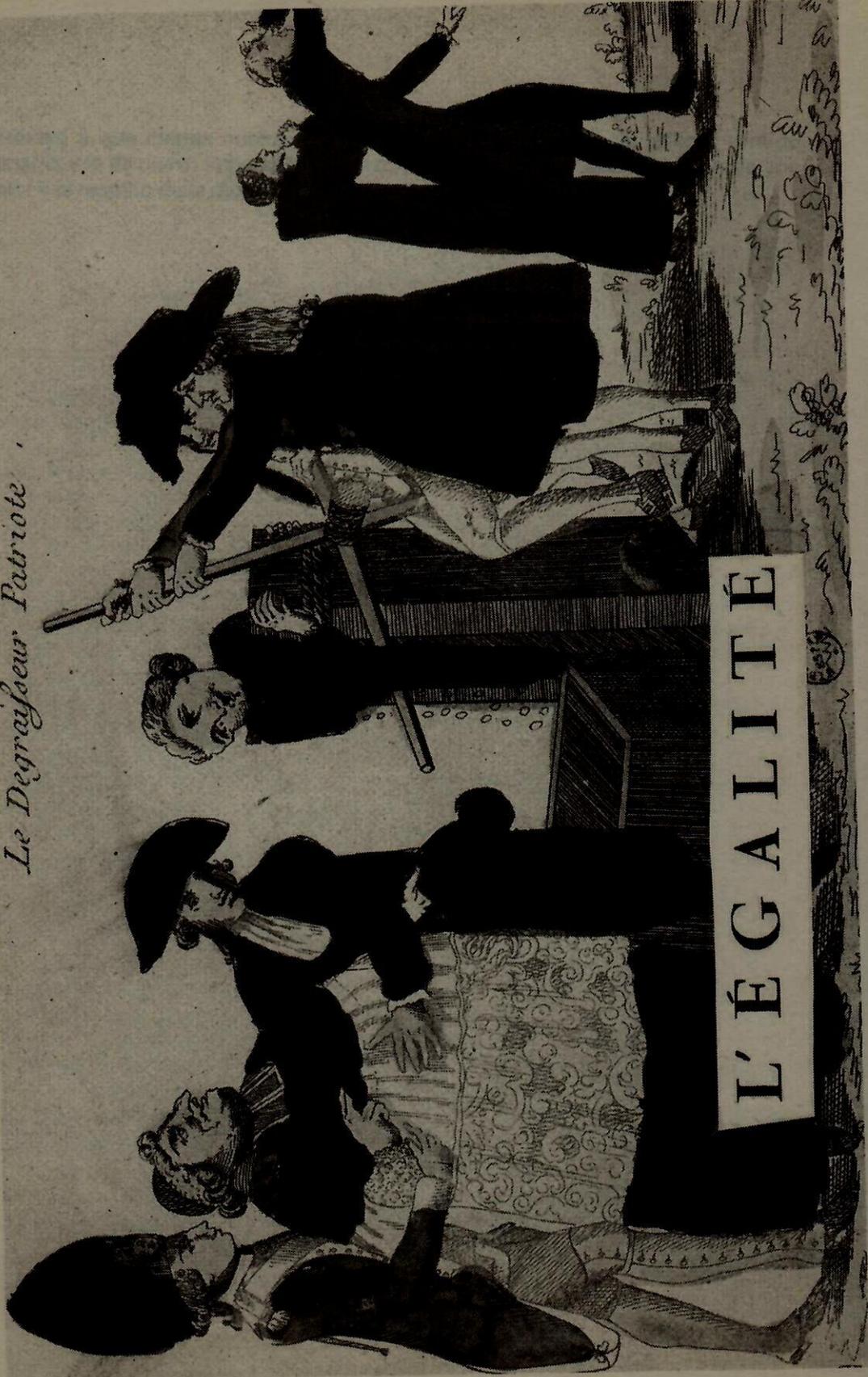
⁸⁷ A esta virtud rigurosa y algo aburrida contraponía Danton la que él ejercía, cada noche, con su mujer!

marse en una práctica constante y sistemática. Aprendimos, en fin, lo que ya los Jacobinos experimentaron en su práctica de gobierno: que existen conflictos y contradicciones antagónicas entre derechos de diferente naturaleza, lo que obliga a optar entre opciones políticas definidas. La experiencia de estos dos siglos nos induce también a mirar a la historia con una actitud un poco menos optimista y más prudente que la de Condorcet, quien en la soledad de la cárcel se consolaba pensando en el la inminencia de ese momento "en que el Sol ya no alumbraría sobre la tierra más que a hombres libres, que no reonocerían a otro señor distinto de su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirían más que en la historia y en los teatros..."⁸⁸. En efecto, cuando el ser humano confiaba en una pronta afirmación y consolidación de la libertad, de la dignidad y de los derechos humanos, que parecían estar al alcance de todos, o por lo menos de todos los pueblos libres y civilizados, fueron cobrando fuerza viejos mitos tribales y sentimientos raciales que parecían haber sido desterrados para siempre por la razón humana; y el imperialismo, el racismo y el fascismo engendraron actos de barbarie sin precedentes y violaciones aberrantes de la dignidad humana. Fue precisamente esta experiencia trágica de crueldad y destrucción, en que estuvieron a punto de perecer los ideales más valiosos del humanismo de Occidente, la que hizo que recobrara de nuevo fuerza y actualidad la teoría de los derechos humanos, considerada con una actitud más bien crítica a finales del siglo pasado y en la primera mitad del siglo XX. Por supuesto, algunos siguen creyendo que estas instancias ideales jugaron un papel esencial en la destrucción del viejo modelo de sociedad y en la instauración de la modernidad; pero se habrían de hecho agotado gracias a las políticas efectivas de los gobiernos. Por lo tanto sería ya tiempo de abandonar este ropaje ideal del siglo de las Luces, para entrar a enfrentar con nuevos esquemas conceptuales la realidad compleja y cambiante de nuestra época y proyectarnos hacia la postmodernidad. Por supuesto no compartimos esta apreciación: una breve mirada a nuestro alrededor es suficiente para mostrarnos la precariedad del derecho a la vida, las limitaciones de los derechos sociales, de que gozan unos pocos privilegiados, y las restricciones de las mismas libertades más propias de la tradición liberal. Estos problemas no resueltos son la mejor prueba de que la teoría no se ha agotado. Por esto la celebración del bicentenario no puede agotarse en la evocación de sombras vacías; el recuerdo de las ideas, experiencias, frustraciones y luchas de estos hombres que entregaron sus energías y sus vidas a este gran paso adelante de la humanidad hacia la mayoría de edad y el paso erguido, debería servir más bien para alimentar nuestros ideales libertarios. Esta época revolucionaria fue sin duda una edad bella, que estimuló una expresión de energías sin precedentes: "era glorioso ser vivos en ese amanecer; pero era divino ser jóvenes entonces", escribía el poeta Wordsworth. Ojalá en una época como la nuestra, afectada por cierto desencanto por los ideales y las "ideologías", síntoma evidente de espíritu senil, el recuerdo de estas luchas ideales y políticas

⁸⁸ Condorcet, *op.cit.*, p.91.

contribuya a que ciertas nociones algo desgastadas recobren su brillo y sentido originario; y le de nuevo impulso al esfuerzo por construir un mundo más acorde con el valor y el respeto de la dignidad humana.

Le Degrainseur Patriote



L'ÉGALITÉ