

NORBERTO BOBBIO

EL TIEMPO DE
LOS DERECHOS

EDITORIAL **S**ISTEMA

VIII

La Revolución Francesa y los derechos del hombre

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano fue aprobada por la Asamblea Nacional el 26 de agosto de 1789. La discusión que llevó a la aprobación se desarrolló en dos tiempos. Desde el 1 hasta el 4 de agosto se discutió si se debería proceder a una declaración de derechos antes de la promulgación de una Constitución. Contra los que la consideraban inútil y contra los que la consideraban útil pero aplazable o útil sólo si fuese acompañada por una declaración de deberes, la Asamblea decidió casi por unanimidad que una declaración de derechos, considerada, según las palabras de un miembro de la Asamblea inspiradas en Rousseau, acto de constitución de un pueblo, debía ser proclamada inmediatamente y por consiguiente preceder a la Constitución. Del 20 al 26 de agosto el texto elegido por la Asamblea es debatido y aprobado.

Los testimonios del tiempo y de los historiadores están de acuerdo en estimar que este acto representa uno de los momentos decisivos, al menos simbólicamente, que señalan el fin de una época y el inicio de otra, y, por tanto, suponen un vuelco en la historia del género humano. Un gran historiador de la Revolución, Georges Lefebvre, escribió: «Proclamando la libertad, la igualdad y la soberanía popular, la Declaración constituyó el acta de defunción del Antiguo Régimen, destruido por la Revolución»¹. Entre los miles y miles de testimonios del significado ideal de este texto, que nos han dejado los historiadores del siglo pasado, elijo el de un escritor político, que fue el primero en discutir la imagen que la revolución había tenido de sí misma, Alexis de Tocqueville. Refiriéndose a la primera fase del 89, la describe como «el tiempo de entusiasmo juvenil, de arrogancia, de pasiones generosas y sinceras, de las que, a pesar de cualquier error, los hombres guardarían eterna memoria, y que, por mucho tiempo todavía, turbará los sueños de aquellos a quienes los hombres quieren dominar o corromper»².

Curiosamente, la misma palabra «entusiasmo» (una palabra que el racionalista Voltaire detestaba³) era usada por Kant que, aun condenando como abominable el regicidio, escribió que «esta revolución de un pueblo rico en espiritualidad», que aun habiendo podido acumular «miseria y crueldad», había encontrado sin embargo «una participación de aspiraciones que roza el entusiasmo», no podía tener por causa sino «una disposición moral de la especie humana». Definido el entusiasmo como la «participación en el bien con pasión», explicaba inmediatamente después que «el verdadero entusiasmo se refiere sólo y siempre a aquello que es ideal, a aquello que es puramente moral», y que la causa moral de este entusiasmo era «el derecho que tiene un pueblo de no ser impedido por otras fuerzas a darse una Constitución civil que él mismo cree buena»⁴. De esta forma, Kant conectaba directamente el aspecto que entendía positivo de la revolución al derecho de un pueblo de decidir por sí mismo su propio destino. Y bien, este derecho se habría revelado primeramente, según Kant, en la Revolución Francesa. Y este derecho era el derecho de libertad en uno de los dos sentidos principales del término, como autodeterminación, como autonomía, como capacidad de darse una legislación a sí mismos, como la antítesis de toda forma de poder paternal o patriarcal, que había carac-

terizado los gobiernos despóticos tradicionales. Cuando Kant en un pasaje de la *Paz perpetua* define la libertad, la define de este modo: «La libertad jurídica es la facultad de no obedecer a otras leyes externas, sino a las que he podido dar mi consentimiento»⁵. En esta definición estaba la inspiración de Rousseau que había definido la libertad como «la obediencia a las leyes que nos hemos prescrito»⁶.

No obstante el disenso tantas veces manifestado respecto al idealismo abstracto kantiano, y la ostentación de una cierta superioridad de los alemanes que no habían tenido necesidad de la Revolución porque habían tenido la Reforma, Hegel, al hablar, en sus lecciones de filosofía de la historia, de la Revolución Francesa, no puede esconder su admiración y habla también él de «entusiasmo del espíritu» (*Enthusiasmus des Geistes*), por el que el mundo fue recorrido y agitado «como si ahora se hubiese finalmente producido la verdadera conciliación del divino con el mundo»⁷. Llamándola «una espléndida aurora», por la que «todos los seres pensantes han celebrado concordes esta época», expresaba con esta metáfora la convicción propia de que con la Revolución se había producido el inicio de una nueva época de la historia con una explícita referencia a la Declaración, cuyo fin era, a su juicio, aquel fin político de asegurar los derechos naturales, entre los cuales el principal es la libertad, seguido de la igualdad frente a la ley como una ulterior determinación suya.

La primera defensa, amplia, históricamente documentada y filosóficamente argumentada, de la Declaración fue aquella contenida en las dos partes de *Los derechos del hombre*, de Thomas Paine, que aparecieron respectivamente en 1791 y en 1792⁸. La obra es en gran parte un panfleto contra Edmund Burke, que en defensa de la Constitución inglesa había atacado con acritud la Revolución hasta su primera fase y a propósito de los derechos humanos había dicho: «Nosotros no nos hemos dejado vaciar de nuestros sentimientos para llenarnos artificialmente, como pájaros embalsamados en un museo, de paja y trapo e insípidos fragmentos de cartas exaltantes de los derechos del hombre»⁹. Naturales son para Burke sentimientos como el temor de Dios, el respeto al Rey, el afecto por el Parlamento; no naturales en cambio, aún más «falsos y espurios», los que (la alusión a los derechos naturales es evidente) nos enseñan «una servil, licenciosa y desordenada insolencia, una especie de libertad que dura sólo

pocos días de fiesta, que nos hacen justamente dignos de una eterna y miserable esclavitud»¹⁰. Precisaba que los ingleses son hombres ligados a los sentimientos más naturales, aunque son precavidos: «Nos guardamos bien de permitir a los seres humanos vivir y actuar sobre la guía de las luces de la propia racionalidad individual..., porque entendemos que es mejor para cada uno valerse del patrimonio de la experiencia acumulado por los pueblos en el transcurso de largos siglos»¹¹.

Para fundamentar los derechos del hombre Paine ofrece una justificación, que no podía ser entonces sino religiosa. Para encontrar el fundamento de los derechos humanos se necesita, a su juicio, no permanecer dentro de la historia, como había hecho Burke, sino trascender la historia y llegar al momento de los orígenes cuando el hombre había salido de las manos del Creador. La historia no prueba nada a no ser nuestros propios errores, de los que debemos liberarnos. El único punto de partida para salirnos consiste en reafirmar la unidad del género humano que la historia ha dividido. Sólo así se descubre que el hombre antes de tener derechos civiles que son el producto de la historia tiene derechos naturales que le preceden, y estos derechos naturales son el fundamento de todos los derechos civiles. Más concretamente: «Son derechos naturales aquellos que pertenecen al hombre en virtud de su existencia. A este género pertenecen todos los derechos intelectuales, o derechos de la mente, y también todos los derechos de actuar como individuo para el propio bienestar y para la propia felicidad que no sean lesivos a los derechos naturales de los demás»¹². Distinguiendo tres formas de gobierno, aquel fundado sobre la superstición, o gobierno del clero, aquel fundado sobre la fuerza, o de los conquistadores, llamaba al tercero, fundado sobre el interés común, el de la razón.

Paine, antes de llegar a Francia, había participado activamente en la Revolución americana con varios escritos y en particular con el ensayo *Common sense* (1776), en el cual, como súbdito británico que era, había criticado ásperamente el poder real reclamando el derecho de los Estados americanos a su independencia, partiendo de la tesis, característica del más genuino liberalismo, según la cual había llegado la hora en la que la sociedad civil se emancipase del poder político, porque, mientras la sociedad es una bendición, el gobierno, como los vestidos que recubren nuestra desnudez, es el emblema de la inocencia perdida¹³.

Con su acción y con su obra Paine representó la continuidad entre las dos revoluciones. No había duda de que la una fuese el desarrollo de la otra y que en general la Revolución americana hubiese abierto la puerta a las revoluciones de Europa: idénticos eran los principios inspiradores, y el fundamento de ambas, el derecho natural; idéntica su conclusión, el gobierno fundado sobre el contrato social, la república como gobierno que rechaza por siempre la ley de la sucesión, la democracia como gobierno de todos.

La relación entre las dos revoluciones, por otro lado muy compleja, ha estado en estos dos siglos continuamente estudiada y debatida. Los problemas son dos: cuál ha sido la influencia, y si ha sido determinante, de la más antigua sobre la más reciente; cuál de las dos, consideradas en sí mismas, es política o éticamente superior a la otra.

Respecto al primer problema, el debate fue particularmente encendido a finales de siglo cuando Jellinek en una conocida obra aparecida en 1896 negó con un examen punto por punto la originalidad de la Declaración francesa, levantando vivaces réplicas de los que sostenían que la semejanza era debida a la inspiración común, y era también improbable por el escaso conocimiento que los constituyentes tenían de los distintos *Bills of Rights* americanos¹⁴. Bien mirado, existen algunas diferencias de principio: en la Declaración del 89 no aparece entre las metas a alcanzar la «felicidad» (la expresión «felicidad de todos» aparece sólo en el preámbulo), y, por consiguiente, «felicidad» no es una palabra clave del documento como había sido en cambio en las cartas americanas, comenzando por la de Virginia (1776), conocida por los constituyentes franceses, donde algunos derechos *inherent* (traducidos forzosamente por «innatos») son protegidos porque permiten la consecución de la «felicidad» y de la «seguridad». Qué era la «felicidad» y cuál fue su relación con el bien público había sido uno de los temas debatidos por los *philosophes*, pero a medida que tomó cuerpo la figura del Estado liberal y de Derecho, fue completamente abandonada la idea de que fuese tarea del Estado proveer la felicidad de los súbditos. También en este caso la palabra más clara e iluminante fue dicha por Kant, el cual, en defensa del Estado liberal puro cuyo fin es el de permitir que la libertad de cada uno se pueda explicar en base a una ley universal de la razón, había rechazado el

Estado eudemónico, el cual pretendía que fuese su tarea hacer felices a los súbditos mientras debe ser solamente la de darles la suficiente libertad como para permitir a cada uno perseguir la propia felicidad a su manera ¹⁵.

Secundariamente, la Declaración francesa es, como ha sido muchas veces puesto de manifiesto, todavía más intransigentemente individualista que la americana. Que la concepción de la sociedad, que estaba en la base de las dos declaraciones, fuese la que en el siglo siguiente será llamada, casi siempre con una connotación negativa, individualista, no hay necesidad de que sea particularmente subrayado, también porque volveremos a ello más tarde. A la formación de esta concepción por la que el individuo aislado, independientemente de todos los demás, si bien junto con todos los otros, pero cada uno por sí mismo, es el fundamento de la sociedad, contrariamente a la idea, transmitida durante siglos, del hombre como animal político, y como tal social desde sus orígenes, habían contribuido tanto la idea de un estado de naturaleza, como era el estado reconstruido de Hobbes a Rousseau, como estado presocial, cuanto la construcción artificial del *homo oeconomicus*, hecha por los primeros economistas, y la idea cristiana del individuo como persona moral, que tiene valor por sí mismo, en cuanto criatura de Dios. Las dos declaraciones parten de los hombres singularmente considerados; los derechos que proclaman pertenecen a los individuos tomados de uno en uno, que los poseen antes de entrar en cualquier sociedad. Pero mientras la «utilidad común» es invocada por el documento francés únicamente para justificar eventuales «distinciones sociales», las cartas americanas hacen casi todas una referencia directa al fin de la asociación política que es el del *common benefit* (Virginia), del *good of the whole* (Maryland) o del *common good* (Massachusetts). Los constituyentes americanos habían relacionado los derechos del individuo con el bien común de la sociedad. Los constituyentes franceses tienden a afirmar primero y exclusivamente los derechos de los individuos. Bien distinta será la idea en la que se inspirará la Constitución jacobina, en la que destaca el artículo 1, que dice: «El fin de la sociedad es la felicidad común», y sitúa en primer plano aquello que es de todos respecto a aquello que pertenece a los individuos singulares, el bien del todo respecto a los derechos de las partes.

En cuanto al segundo tema, el de cuál de las dos fuese ética y políticamente superior, la controversia es antigua. Ya durante la discusión en la Asamblea Nacional, uno de sus miembros, Pierre Victor Malouet, intendente de finanzas, candidato de la Baja Auvernia, había expresado su parecer contrario a la proclamación de derechos, afirmando que aquello que había ido bien para los americanos que «han tomado al hombre en el seno de la naturaleza y lo presentan al universo en su soberanía primitiva», y estaban por consiguiente «preparados para recibir la libertad con toda su energía», no iba igual de bien para los franceses, de los cuales una «multitud inmensa» estaba compuesta por hombres sin propiedad que esperan del gobierno más la seguridad del trabajo, aun haciéndoles, sin embargo, dependientes, que la libertad ¹⁶.

También en este caso entre los muchos testimonios de tal controversia elijo uno que debería ser particularmente familiar al público italiano, aunque tengo la impresión de que ha sido del todo olvidado. En el ensayo sobre «La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859» Alessandro Manzoni aborda el tema de la comparación entre la Revolución Americana y la Revolución Francesa partiendo de una comparación entre la Constitución americana de 1787 y la Declaración del 89, y no duda en preferir la primera, con argumentos que se parecen a los del intendente francés. Aparte del hecho, observa, de que la Constitución americana de 1787 no se hace preceder de ninguna declaración, las declaraciones de los congresos precedentes no tomaban en cuenta sino «algunos derechos positivos y especiales de las colonias frente al Gobierno y al Parlamento de Inglaterra; se limitaban a proclamar y a reivindicar los derechos que habían sido violados por el Gobierno, y que habían querido ser invalidados por el Parlamento, contra una antigua y pacífica posesión» ¹⁷. Concluía que la semejanza que se había querido ver entre las dos declaraciones era solamente verbal, y verbal era la propia enunciación hasta el punto de que, mientras las cartas de los americanos habían tenido el efecto querido, de las solemnes proclamaciones de los constituyentes del 89 se podía decir sólo que habían precedido «por poco tiempo al momento en el que el desprecio y la violación de todo derecho llegaron hasta el punto de dudar de que haya en la historia algún parangón semejante» ¹⁸.

Dejamos a los historiadores la disputa sobre la relación entre las dos declaraciones. No obstante la influencia incluso inmediata que la revolución de las trece colonias tuvo en Europa y la rápida formación en el viejo continente del mito americano, fue la Revolución Francesa la que constituyó durante casi dos siglos el modelo ideal para todos aquellos que combatieron por la emancipación y la liberación del pueblo. Fueron los principios del 89 los que constituyeron, tanto en lo bueno como en lo malo, un punto de referencia obligado para los amigos y para los enemigos de la libertad, invocados por los unos, maldecidos por los otros. De la subterránea e inmediata fuerza expansiva que la Revolución Francesa tuvo en Europa, permitáseme recordar la espléndida imagen de Heine, que comparaba el susurro de los alemanes al oír las noticias de lo que sucedía en Francia con el murmullo que sale de las caracolas, que se colocan sobre las chime-neas como adorno, incluso cuando ya llevan mucho tiempo alejadas del mar: «Cuando en París en el gran océano humano las olas de la revolución subían, empujaban y se enfurecían tempestuosamente, por encima del Rhin los corazones alemanes murmuraban y bramaban»¹⁹.

¡Cuántas veces resonó la llamada a los principios del 89 en los momentos cruciales de nuestra historia! Me limito a recordar dos, el Resurgimiento y la oposición al fascismo. Preconizando una nueva época que llamó «social», Mazzini reconoció que en la Declaración de Derechos del 89 se habían condensado «los efectos de la época cristiana, poniendo fuera de toda duda y elevando a dogma político la libertad conquistada en la esfera de la idea por el mundo grecorromano, la igualdad conquistada por el mundo cristiano y la fraternidad, que es consecuencia inmediata de los dos términos»²⁰. Carlo Rosselli, en el libro programático, escrito en el destierro y publicado en Francia en 1930, *Socialismo liberale*, dice que el principio de libertad, extendido en la vida cultural durante los siglos XVII y XVIII, había alcanzado su apogeo con la Enciclopedia y «terminó por triunfar en sede política con la Revolución del 89 y su Declaración de derechos»²¹.

He dicho en lo bueno como en lo malo²². La condena de los principios del 89 ha sido una de las causas habituales de todo movimiento antirrevolucionario, comenzando por De Maiestre hasta llegar a la Acción Francesa. Pero baste con citar un fragmen-

to del príncipe de los escritores reaccionarios, Friedrich Nietzsche (con el que coquetea desde hace tiempo una nueva izquierda sin brújula), el cual en uno de sus últimos fragmentos póstumos publicados escribió: «Nuestra hostilidad a la Revolución no se refiere a la farsa sangrienta, a la inmoralidad con la que se desarrolló; sino a su moralidad de rebaño, a la “verdad” con la que siempre y todavía sigue operando, a su imagen contagiosa de “justicia y libertad”, con la que se enlazan todas las almas mediocres, a la destrucción de la autoridad de las clases superiores»²³. Algunos años después se hicieron eco de éstos algunos de sus, quizá inconscientemente, descendientes italianos que menospreciaban «la apoteosis de la rimbombante palabrería de la Revolución Francesa: Justicia, Fraternidad, Igualdad y Libertad»²⁴.

El núcleo doctrinal de la Declaración está contenido en los primeros tres artículos: el primero contempla la condición natural de los individuos que precede a la formación de la sociedad civil; el segundo, el fin de la sociedad política que viene, si no cronológicamente, axiológicamente después del estado de naturaleza, y el tercero, el principio de legitimidad del poder que corresponde a la nación.

La fórmula del primero: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», ha sido recogida casi literalmente en el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.» Rousseau había escrito al principio del *Contratto sociale*: «El hombre ha nacido libre pero por todas partes está encadenado.» Se trataba, como ha sido dicho muchas veces, de un nacimiento no natural sino ideal. Que los hombres no nacen ni libres ni iguales era doctrina corriente, desde la creencia en una mítica edad de oro, que se remonta a los antiguos y había sido recogida durante el Renacimiento, había sido suplantada por la teoría, que desde Lucrecio había llegado hasta Vico, del origen feroz del hombre y de la barbarie primitiva. Que los hombres fuesen libres e iguales en el estado de naturaleza descrito por Locke al comienzo del *Secondo trattato sul governo civile* era una hipótesis racional: no era ni una constatación de hecho ni un dato histórico, sino una exigencia de la razón que sola habría podido invertir radicalmente la concepción secular según la cual el poder político, el poder sobre los hombres, el *impe-*

rium, procede de arriba a abajo y no al contrario. Esta hipótesis debía servir, según el mismo Locke, «para entender bien el poder político y derivarlo de sus orígenes»²⁵. Era éste exactamente el fin que se habían propuesto los constituyentes, los cuales inmediatamente después en el artículo 2 declaran que «el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre», como la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. En el artículo no se encuentra la expresión «contrato social», pero la idea del contrato está implícita en la palabra «asociación». Por «asociación» se entiende, no se puede entender de otra forma, una sociedad contractual. La conexión entre los dos artículos viene del hecho de que el primero habla de igualdad en los derechos, el segundo especifica cuáles son estos derechos, entre los que no aparece la igualdad, que reaparecerá sin embargo en el artículo 6, que prevé la igualdad ante la ley, y en el artículo 13, que prevé la igualdad fiscal.

De los cuatro derechos enumerados, sólo la libertad es definida (art. 4); y es definida como el derecho de «poder hacer todo aquello que no daña a los demás», que es diferente de la definición corriente desde Hobbes a Montesquieu, según la cual la libertad consiste en hacer todo aquello que las leyes permiten, y de la de Kant, según la cual mi libertad se extiende hasta donde es compatible con la libertad de los demás. La seguridad será definida en el artículo 8 de la Constitución de 1793 como la «protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades».

En cuanto a la propiedad, que el último artículo de la Declaración considera «derecho inviolable y sagrado», es sobre la que apuntarán las críticas de los socialistas y la que marcará en la historia a la Revolución del 89 como revolución burguesa. Su pertenencia a los derechos naturales derivaba de una antigua tradición jurídica muy anterior a la afirmación de la doctrinas iusnaturalistas. Era una consecuencia de la autonomía en el Derecho romano clásico del Derecho privado respecto al Derecho público, de la doctrina de los modos originarios de adquisición de la propiedad a través de la ocupación y el trabajo, y de los modos derivados, a través del contrato y la sucesión, modos, los unos y los otros, pertenecientes a la esfera de las relaciones privadas

que se desarrollan fuera de la esfera pública. Para no ir demasiado atrás, era bien conocida la teoría de Locke, uno de los principales inspiradores de la libertad de los modernos, según la cual la propiedad deriva del trabajo individual, es decir, de una actividad que se desarrolla antes y fuera del Estado. Contrariamente a lo que hoy se podría pensar después de las históricas reivindicaciones de los pobres contra los propietarios guiadas por los movimientos socialistas del siglo XIX, el derecho de propiedad fue considerado durante siglos como una barrera, la más fuerte barrera, al poder arbitrario del soberano. Fue acaso el más riguroso teórico del absolutismo, Thomas Hobbes, el que tuvo el atrevimiento de sostener que ésta era una teoría sediciosa y, por consiguiente, de condenar en un Estado fundado sobre principios racionales «que los ciudadanos tuviesen la propiedad absoluta de las cosas en su posesión»²⁶.

Que detrás de la afirmación del derecho de resistencia a la opresión estuviese también el pensamiento de Locke, no obstante fuese mucho más antiguo, es una cuestión pacífica. Habiendo sostenido que la razón por la que los hombres entran en sociedad es la conservación de su propiedad, además de la libertad, Locke deducía que cuando el gobierno viola estos derechos se sitúa en estado de guerra con su pueblo, el cual está desde ese momento libre de todo vínculo de obediencia, y no le queda más que «el refugio común que Dios ha ofrecido a todos los hombres contra la fuerza y la violencia»²⁷, esto es, recobrar la libertad originaria y resistir. Jurídicamente, el derecho de resistencia es un derecho secundario del mismo modo que son normas secundarias las destinadas a la protección de normas primarias: es un derecho secundario que interviene en un segundo momento cuando son conculcados los derechos de libertad, de propiedad y de seguridad que son derechos primarios. Distinto también porque el derecho de resistencia interviene tutelando los otros derechos pero no puede ser a su vez tutelado y, por tanto, debe ser ejercido asumiendo el peligro y el riesgo. Con un estricto rigor lógico, ningún gobierno puede garantizar el ejercicio del derecho de resistencia, que surge cuando el ciudadano no reconoce ya la autoridad del gobierno, y el gobierno a su vez no tiene ninguna obligación hacia él. Con una posible alusión a este artículo, Kant dirá que «para que el pueblo sea autorizado a la resistencia, debería promulgarse una ley pública que la permitie-

se»²⁸, pero una disposición así sería contradictoria porque en el momento en el que el soberano admite la resistencia contra sí renuncia a la propia soberanía y el súbdito se convierte en soberano ocupando su puesto. No es posible que los constituyentes no se diesen cuenta de la contradicción. Pero, como explica Georges Lefebvre, la inserción del derecho de resistencia entre los derechos naturales fue debida al recuerdo inmediato del 14 de julio y al temor de un nuevo asalto aristocrático y, por consiguiente, no era sino la justificación póstuma de la lucha contra el Antiguo Régimen²⁹. En la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 no aparece el derecho de resistencia, pero en el preámbulo se lee que los derechos humanos, que serán a continuación enumerados, deben ser protegidos «si se quiere evitar que el hombre sea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión». Es como decir que la resistencia no es un derecho, sino, en determinadas circunstancias, una necesidad (como indica la palabra «compelido»).

El tercer artículo, según el cual «el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación», refleja fielmente el debate que se había desarrollado en el mes de junio cuando había sido rechazada la propuesta del conde de Mirabeau de adoptar la palabra «pueblo» que señalaba la diferencia respecto a los otros dos órdenes, antes que «nación», más comprensiva, unificadora y englobadora, sostenida por el abad Sièyes, de donde había nacido el nombre de Asamblea Nacional; y expresa el concepto, destinado a convertirse en uno de los puntos esenciales de todo gobierno democrático del futuro, que la representación es una e indivisible, esto es, que no puede ser dividida en relación a los órdenes o estados en los que se dividía la sociedad del tiempo, y en su unidad e indivisibilidad está compuesta no por cuerpos separados sino por individuos aislados, que cuentan cada uno como uno, en conformidad con un principio que justifica de ahora en adelante la desconfianza de todo gobierno democrático por la representación de los intereses³⁰. En el concepto de la soberanía una e indivisible de la nación estaba implícito también el principio de prohibición de mandato imperativo apoyado firmemente por Sièyes, un principio ya perfilado en el artículo 6, según el cual la ley es la expresión de la voluntad general, y formulado explícitamente en el artículo 8 del preámbulo de la Ley de 22 de diciembre de 1789, que indica: «Los representantes

nombrados para la Asamblea Nacional por departamentos deberán ser considerados no como los representantes de un departamento particular, sino como los representantes de la totalidad de los departamentos, es decir, de la nación entera.» Representación individual y no por cuerpos separados, y prohibición de mandato imperativo, eran dos institutos que concurrían a la destrucción de la sociedad por órdenes, donde, teniendo un Ordenamiento jurídico separado cada orden, los individuos no son iguales en derechos ni frente a la ley. Desde este punto de vista, la Declaración podía ser entendida, como la definió un gran historiador de la Revolución, Alphonse Aulard, como el certificado de defunción del Antiguo Régimen ³¹, aunque el golpe de gracia será dado sólo en el Preámbulo de la Constitución de 1791, donde escuetamente se proclamará que «no existe nobleza, ni dignidad de pares ni distinciones hereditarias, ni de órdenes ni de régimen feudal, no existen más distinciones para ningún sector de la Nación, ni para ningún individuo, ni privilegio ni excepción al Derecho común de todos los franceses» ³².

La Declaración ha sido sometida desde entonces hasta hoy a dos críticas recurrentes y opuestas: ha sido acusada de excesiva abstracción en general por parte de reaccionarios y de conservadores, y de excesivo ligamen a los intereses de una clase particular por parte de Marx y de la izquierda en general.

La acusación de abstracción ha sido repetida infinidad de veces: por otra parte, la abstracción del pensamiento iluminista es uno de los puntos clásicos de todas las corrientes antiiluministas. No voy a repetir el célebre golpe de De Maistre, el cual veía a los ingleses, alemanes, franceses y, gracias a Montesquieu, sabía que existían también los persas, pero al hombre, al hombre en general, no lo había visto nunca y si existía era sin que él lo supiera. Bastará con citar, menos conocido pero no menos drástico, un juicio de Taine según el cual la mayor parte de los artículos de la Declaración «no son más que dogmas abstractos, definiciones metafísicas, axiomas más o menos literarios, es decir, más o menos falsos, ahora vagos, ahora contradictorios, susceptibles de distintos significados y de significados opuestos..., una especie de insignia pomposa, inútil y pesada que con el riesgo de caer sobre la cabeza de los transeúntes es sacudida todos los días por manos violentas» ³³. Quien no se contente con estas no sé si llamarlas deprecaciones o imprecaciones y busque una crí-

tica filosófica deberá leer la *addenda* al párrafo 539 de la *Enciclopedia* de Hegel, donde, además de muchas consideraciones importantes, se dice que libertad e igualdad son así no por naturaleza, ya que son «un producto y un resultado de la conciencia histórica», distintas de nación a nación ³⁴.

Pero, ¿es verdad que los constituyentes franceses estuviesen así de poco enterados, tuviesen la cabeza en las nubes y los pies tan alejados de la tierra? A esta pregunta se ha respondido con la observación de que los derechos aparentemente abstractos eran en realidad en las intenciones de los constituyentes instrumentos de polémica política, y cada uno de ellos debía ser interpretado como la antítesis de un abuso de poder que se quería combatir, ya que los revolucionarios, como ya había dicho Mirabeau, «más que una declaración abstracta de derechos habían querido hacer un acto de guerra contra los tiranos» ³⁵. Si así, pues, estos derechos fueron proclamados como si fuesen escritos en una tabla de leyes fuera del tiempo y de la historia, esto era debido, como explicará Tocqueville, al hecho de que la Revolución Francesa era una revolución política que había operado como las revoluciones religiosas, que consideran al hombre en sí mismo sin detenerse sobre aquello que las leyes, las costumbres y las tradiciones de un pueblo pueden haber injertado de peculiar sobre aquel fondo común, y había operado como las revoluciones religiosas porque «parecía tender a la regeneración del género humano, más aún que a la reforma de Francia» ³⁶. Esta fue por otra parte la razón, según Tocqueville, por la que pudo encender pasiones que hasta entonces las revoluciones políticas, incluso las más violentas, no habían producido.

La crítica opuesta, según la cual la Declaración, antes que ser demasiado abstracta, era en cambio tan concreta e históricamente determinada como para ser en realidad no la defensa del hombre en general, que habría existido a pesar del desconocimiento del autor de las *Veladas de San Petersburgo*, sino del burgués, que existía en carne y hueso y luchaba por la emancipación de su clase contra la aristocracia y sin preocuparse demasiado de los derechos de aquellos que habían sido llamados el cuarto estado, fue hecha por el joven Marx en el artículo sobre la *Cuestión judía*, demasiado conocido para que sea necesario detenerse, y después repetida ritualmente por las distintas generaciones de marxistas. ¡Algo más que hombre abstracto y universal! El hombre

del que hablaba la Declaración era en realidad el burgués, los derechos tutelados por la Declaración eran los derechos del burgués, del hombre, explicaba Marx, egoísta, separado de los otros hombres y de la comunidad, del hombre «en cuanto mónada aislada y cerrada en sí misma»³⁷.

Cuáles han sido las consecuencias, que considero funestas, de esta interpretación, que confundía una cuestión de hecho, esto es, la ocasión histórica de la que la exigencia de los derechos había nacido, que era ciertamente la lucha del tercer estado contra la aristocracia, con una cuestión de principio, y veía en el hombre solamente al ciudadano y en el ciudadano solamente al burgués, es un tema sobre el que sin duda, con el juicio posterior, tenemos ideas más claras que las de nuestros antecesores. Pero estamos todavía demasiado dentro de la corriente de esta historia para poder ver dónde terminará. Me parece difícil negar que las afirmaciones de los derechos humanos, *in primis* de los de libertad o mejor de las libertades individuales, sea uno de los puntos firmes sin retorno del pensamiento político universal.

La acusación que Marx dirigía a la Declaración era la de estar inspirada en una concepción individualista de la sociedad. La acusación era justísima, pero ¿es aceptable?

Es cierto que el punto de vista en el que se sitúa la Declaración para dar una solución al eterno problema de las relaciones entre gobernantes y gobernados es el del individuo, del individuo aislado, considerado como titular del poder soberano, en cuanto que en el hipotético estado de naturaleza presocial no existe todavía ningún poder por encima de él. El poder político, o bien el poder de los individuos asociados, viene después. Es un poder que nace de una convención, el producto de una invención humana, como una máquina, y es, asimismo, según la definición de Hobbes, cuya reconstrucción racional del Estado parte con absoluto rigor de los individuos aisladamente considerados, la más ingeniosa y también la más benéfica de las máquinas, la *machina machinarum*. Este punto de vista representa el vuelco radical del punto de vista tradicional del pensamiento político, ya sea del clásico, en el que las dos metáforas predominantes para representar al poder son la del pastor (y el pueblo es el rebaño) y la del piloto, del *gubernator* (y el pueblo es la tripulación), ya sea del medieval (*omnis potestas nisi a Deo*). De este vuelco nace el Estado moderno, primero liberal, en el que

los individuos que recobran el poder soberano son sólo una parte de la sociedad; después democrático, en el que son potencialmente todos, y por último social, en el que los individuos convertidos todos en soberanos sin distinciones de clases reivindicán, además de los derechos de libertad, los derechos sociales, los cuales son también derechos del individuo: el estado de los ciudadanos, que no son ya sólo los burgueses, ni los ciudadanos de los que habla Aristóteles al comienzo del tercer libro de la *Política*, definidos como aquellos que pueden acceder a los cargos públicos y son, apartados los esclavos y los extranjeros, incluso en una democracia, una minoría ³⁸.

El punto de vista tradicional tenía como efecto la atribución a los individuos no de derechos, sino preferentemente de obligaciones, comenzando por la de obediencia a las leyes, es decir, a los mandatos del soberano. Los códigos morales y jurídicos han sido durante siglos, desde los Diez Mandamientos a las Doce Tablas, conjuntos de reglas imperativas que establecían en los individuos obligaciones y no derechos. Observemos una vez más, como contraste, los primeros dos artículos. Primero aparece la afirmación de que los individuos tienen derechos, después la de que el gobierno, como consecuencia de estos derechos, se obliga a garantizarlos. La relación tradicional entre derechos de los gobernantes y obligaciones de los súbditos se invierte absolutamente. Aunque en las llamadas cartas de derechos que precedieron a la de 1776 en América y a la de 1789 en Francia, de la Carta Magna al *Bill of Rights* de 1689, los derechos o las libertades no se reconocían como anteriores al poder del soberano, sino que eran concedidas y acordadas, y debían aparecer, aunque fuesen el resultado de un pacto entre individuos y soberano, como un acto unilateral de este último. Lo que equivale a decir que sin la concesión del soberano el súbdito no habría tenido nunca derecho alguno ³⁹. No será distinto lo que sucederá en el siglo XIX: cuando surgieron las monarquías constitucionales se dirá que las constituciones han sido *octroyées* por los soberanos: que estas constituciones fuesen la consecuencia de un conflicto entre el rey y los súbditos, concluido con un pacto, no debía cancelar la imagen sacralizada del poder, por lo cual lo que obtienen los ciudadanos es el resultado de una graciosa concesión del príncipe.

Las declaraciones de derechos fueron destinadas a derribar esta imagen. Y la derribarán poco a poco. Hoy, el concepto mis-

mo de democracia es inescindible del de los derechos humanos. Elimina una concepción individualista de la sociedad. No lograré justificar la democracia como forma de gobierno. ¿Qué mejor definición de la democracia que aquella según la cual en ésta los individuos, todos los individuos, tienen una parte de la soberanía?. Y ¿cómo se ha podido ajustar de forma irreversible este concepto sino invirtiendo la relación entre poder y libertad y anteponiendo la libertad al poder? Se me ha ocurrido a menudo decir que sería más correcto hablar, cuando nos refiramos a una democracia, de soberanía de los ciudadanos más que de soberanía popular. «Pueblo» es un concepto ambiguo, que utilizan también todas las dictaduras modernas. Es una abstracción a veces falsa: no está claro a cuántos individuos de los que viven en un territorio abarca el término «pueblo». Las decisiones colectivas no las toma el pueblo, sino los individuos, muchos o pocos, que lo componen. En una democracia quien toma las decisiones colectivas, directa o indirectamente, son siempre y solamente los individuos aislados en el momento en el que introducen la papeleta en la urna. Podrá parecer desagradable a quien no pueda pensar en la sociedad sino como un organismo, pero, guste o no guste, la sociedad democrática no es un cuerpo orgánico sino una suma de individuos. Si no fuese así, no habría justificación alguna para el principio de las mayorías, que es la regla fundamental de la decisión democrática. Y la mayoría es el resultado de una simple suma aritmética donde aquello que se suma son los votos de los individuos, uno por uno. Concepción individualista y concepción orgánica de la sociedad están irremediabilmente enfrentadas. Resulta absurdo preguntarse cuál de ellas es la más verdadera en sentido absoluto. No es absurdo, sino absolutamente razonable, afirmar que la única verdadera para comprender y hacer comprender cuál es el significado de la democracia, es la segunda, no la primera ⁴⁰.

Conviene desconfiar de quien sostiene una concepción antiindividualista de la sociedad. A través del antiindividualismo han pasado más o menos todas las doctrinas reaccionarias. Burke decía: «Los individuos desaparecen como sombras; sólo la comunidad permanece fija y estable.» De Maistre decía: «Someter al gobierno a la discusión individual significa destruirlo.» Lamennais afirmaba: «El individualismo destruyendo la idea de obediencia y del deber destruye el poder y la ley» ⁴¹. No sería muy

difícil encontrar citas análogas por parte de la izquierda antide-mocrática. Al contrario, no hay ninguna Constitución democrática, comenzando por la de la República italiana, que no presuponga la existencia de los individuos aislados que tienen derechos en cuanto tales. Y ¿cómo se podría afirmar que son «inviolables», si no se presupusiese que, axiológicamente, el individuo es superior a la sociedad de la cual forma parte?

La concepción individualista de la sociedad ha recorrido mucho camino. Los derechos humanos fueron y han continuado siendo afirmados en las constituciones de los Estados, hoy han sido reconocidos y solemnemente proclamados en el ámbito de la comunidad internacional, con una consecuencia que literalmente ha conmocionado la doctrina y la praxis del Derecho internacional: todo individuo ha sido elevado a sujeto potencial de la comunidad internacional, cuyos sujetos habían sido hasta ahora considerados los Estados soberanos⁴². De tal forma el Derecho de gentes ha sido transformado en Derecho de gentes y de los individuos, y junto al Derecho internacional como Derecho público externo, el *ius publicum europaeum*, está creciendo un nuevo Derecho que podríamos llamar, adoptando la terminología de Kant, «cosmopolita», aunque Kant lo limitaba al derecho de todo hombre a ser tratado como amigo, y no como enemigo, por donde quiera que se moviese, al derecho, así lo llamaba él, de «hospitalidad». Pero dentro de estos límites Kant veía en el Derecho cosmopolita no «una representación fantástica de mentes exaltadas», sino una de las condiciones necesarias para el logro de la paz perpetua en una época de la historia en la que «la violación del Derecho producida en un punto de la Tierra es conocida en el resto»⁴³.

El mismo Kant que, como he dicho al principio, había visto en el entusiasmo con el que había sido acogida la Revolución Francesa un signo de la disposición moral de la humanidad, introducía este acontecimiento extraordinario en una historia profética de la humanidad, es decir, en una historia de la que no se tienen datos ciertos pero sí se pueden obtener solamente signos premonitorios. Uno de estos signos premonitorios era precisamente, según él, el nacimiento de una «Constitución fundada sobre el Derecho natural», que permitía dar una respuesta afirmativa a la pregunta sobre «si el género humano estuviese en constante progreso hacia mejor». Decía también que el evento había

producido tal efecto en las almas como para no poder nunca ser olvidado, ya que «había revelado en la naturaleza humana una disposición y un poder para lo mejor tales que ningún político habría podido estirpar»⁴⁴. Nosotros, llegados casi al final del siglo que ha conocido dos guerras mundiales y la era de las tiranías, y la amenaza de una guerra exterminadora, podemos también sonreír ante el optimismo de un filósofo visto en una sociedad en la que la confianza en lo imparable del progreso era casi universal. Pero, ¿podemos sostener en serio que la idea de la Constitución fundada sobre el Derecho natural haya sido olvidada? ¿No es hoy el tema de los derechos humanos, que había sido impuesto a la atención de los soberanos de la Declaración del 89, más actual que nunca? ¿No es uno de los grandes temas hacia los que, junto con los de la paz y la justicia internacional, son arrastrados irresistiblemente, de grado o a la fuerza, pueblos y gobiernos? Como las declaraciones nacionales fueron el presupuesto necesario para el nacimiento de las democracias modernas, la Declaración Universal de Derechos Humanos, ¿no es por fuerza el presupuesto de la democratización del sistema internacional, del cual dependen el final del sistema tradicional del equilibrio, en el que la paz es siempre una tregua entre dos guerras, y el inicio de una era de paz estable que no tenga nunca más a la guerra como alternativa?

Reconozco que afirmaciones de este género se pueden hacer solamente en el ámbito de la historia profética de la que hablaba Kant y, por consiguiente, de una historia cuyas anticipaciones no tienen la certeza de las previsiones científicas (pero, por otro lado, ¿son posibles las previsiones científicas en la historia humana?). Reconozco también que desafortunadamente ha sucedido la mayor parte de las veces que los profetas de catástrofes no han sido creídos, y los sucesos por ellos anunciados sí han sido verificados, mientras los profetas de tiempos felices han sido por lo general creídos y los eventos por ellos anunciados no han sido verificados. ¿Por qué no podría suceder de una vez que el profeta de catástrofes errase y el que prevé tiempos felices tuviese razón?

NOTAS AL CAPITULO VIII

¹ G. Lefebvre, *La rivoluzione francese*, trad. P. Serini, Einaudi, Turín, 1958, pág. 162. Uno de los mayores historiadores vivos de la Revolución Francesa, François Furet, después de haber reconocido que «la referencia al 89 ha desaparecido de la política francesa», admite que esto deriva del hecho de que «el debate se ha trasladado de la revolución del pasado a la del futuro, para la que la Revolución Francesa no es solamente la República, sino también una ilimitada promesa de igualdad, y para restituirla su encanto basta con considerarla, en vez de una institución nacional, una matriz de la historia universal» (*Critica della rivoluzione francese*, Laterza, Bari, 1980, pág. 9). [Vid. la versión castellana de Arturo Firpo, *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980; y la de Luis Liria, *La Revolución Francesa*, Rialp, Madrid, 1988.]

² A. de Tocqueville, «L'ancien régime et la révolution», en *Oeuvres complètes*, tomo II, París, 1952, pág. 72 (trad. italiana, *Scritti politici*, preparada por N. Matteucci, Utet, Turín, 1969, vol. I, pág. 598). [Hay traducción castellana de D. Sánchez de Aleu, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.]

³ Léase la voz *Enthousiasme* en el *Dictionnaire philosophique*, donde se contraponen el entusiasmo a la razón porque, mientras la razón presenta siempre las cosas como son, el entusiasmo es como el vino «qui peut exciter tant de tumultes dans les vaisseaux sanguins et de si violentes vibrations dans les nerfs, que la raison en est tout-à-fait détruite». [Hay traducción castellana de Antonio G. Valiente, *Diccionario Filosófico*, Manuel Tamayo Daimon, Barcelona, 1977.] Pero Voltaire había sido precedido, como es notorio, por Locke, que a la crítica del entusiasmo dedica un capítulo del *Saggio sulla intelligenza umana*, 1V, 19. [Hay traducción castellana de L. Rodríguez Aranda, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Madrid, 1987.] La historia del concepto de entusiasmo merecería otro desarrollo, pero baste llamar la atención sobre la voz *Entusiasmo* del *Dizionario di filosofia* de N. Abbagnano, Utet, Turín, 1961, continuamente reimpresso.

⁴ I. Kant, «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio (1798)», en *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. de G. Solari y G. Vidari, Utet, Turín, 1956, pág. 219. [Hay traducción al castellano de E. Imaz, «Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor», en Kant, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.] Sobre el complejo tema de la relación entre Kant y la revolución en general y la Revolución Francesa en especial, reenvío a mi *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Turín, 1969, págs. 255 y sigs.

⁵ I. Kant, «Per la pace perpetua (1795)», en *Scritti politici*, cit., pág. 152. [Hay traducción castellana de F. Rivera Pastor, Austral, 6.ª ed., Madrid, 1979.] Sobre la teoría de la libertad en Kant reenvío a mi «Kant e le due libertà», en N. Bobbio, *Da Hobbes a Kant*, Morano, Nápoles, 1965, págs. 147-63. [Hay traducción castellana de Juan C. Bayón, N. Bobbio, *Estudios de Historia de la Filosofía: De Hobbes a Gramsci*, con estudio preliminar de A. Ruiz Miguel, Debate, Madrid, 1985.]

⁶ J. J. Rousseau, *Contratto sociale*, I, 8. [Hay versión castellana de F. de los Ríos, con prólogo de M. Tuñón de Lara, en Espasa-Calpe, Madrid, 1981.]

⁷ Estas celebérrimas expresiones se encuentran en el último capítulo de las *Lezioni sulla filosofia della storia*, titulado «La rivoluzione francese e le sue conseguenze». [Hay traducción castellana de José María Quintana Cabañas, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, PPU, Barcelona, 1989.] Sobre el tema puede verse el notable trabajo de J. Ritter, «Hegel und die französische Revolution» (1956), en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, págs. 183-233. Del trabajo existe una traducción italiana, *Hegel e la rivoluzione francese*, con prefacio de G. Calabrò, Guida, Nápoles, 1970. Véase también R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Guida, Nápoles, 1972.

⁸ De esta obra existe hoy una traducción italiana a cargo de T. Magri: Th. Paine, *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978. [Hay varias traducciones al castellano: de J. A. Fontanille, en Aguilar, Madrid, 1954; de Agustín Jiménez, en Doncel, Madrid, 1976, y de Fernando Santos Fontenla, en Alianza, Madrid, 1984.]

⁹ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), que cito de la edición italiana a cargo de A. Martelloni, Utet, Turín, 1963. La selección citada se encuentra en la pág. 256. [Hay traducción castellana del original de E. Tierno Galván, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978. Hay otra versión de Esteban Pujals, en Rialp, Madrid, 1989.] Recientemente sobre Burke, con particular referencia a las *Riflessioni*, vid. G. Tamagnini, *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Giuffrè, Milán, 1988.

¹⁰ Burke, *Reflections*, cit., pág. 257.

¹¹ *Ibid.*

¹² Paine, *I diritti dell'uomo*, cit., pág. 145. El paso de los derechos naturales a los derechos civiles es explicado por Paine de este modo: como quiera que los hombres no están en grado de conservar todos los derechos que tienen por naturaleza en cuanto no tienen el poder, renuncian a aquellos derechos que sólo la constitución de un poder común permite conservar. Literalmente: «Los derechos naturales que no son conservados son todos aquellos en los que, aunque el derecho sea perfecto en el individuo, el poder de convertirlo en acto es insuficiente» (pág. 146). La inspiración lockiana de este fragmento es evidente: el paso del estado de naturaleza al estado civil se produce, según Locke, a través de la renuncia que los individuos hacen, son obligados a hacer, de algunos derechos naturales. La renuncia puede ser más o menos amplia: en el modelo lockiano es muy limitada, ya que el único derecho natural al que es necesario renunciar para entrar en el estado civil es el de la autodefensa. Y similarmente se expresa Paine, el cual, después de haber dicho que el hombre tiene en el estado de naturaleza el poder de juzgar, reconoce que no teniendo el poder de hacerlo valer por sí solo, lo «vierte en el fondo común de la sociedad, y se sirve del brazo de esta última, del cual es parte, en sustitución y como añadido del suyo propio» (pág. 146).

¹³ Al comienzo de la obra precedente, *Common sense* (1776), Paine había expresado incisivamente el contraste entre la sociedad buena y el estado malvado, con una contraposición que alcanzaría un lugar común en las concepciones del «estado mínimo»: «La sociedad es producto de nuestras necesidades, el gobierno, de nuestra perversidad; la primera promueve nuestra felicidad positivamente uniendo en conjunto nuestros afectos, el segundo negativamente poniendo freno a nuestros vicios» (de la traducción italiana contenida en el mismo vo-

lumen citado arriba, *I diritti dell'uomo*, preparada por T. Magri, pág. 69). [Hay traducción al castellano de R. Soriano y E. Bocardo, *El sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990.]

¹⁴ Se trata de la obra *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrecht* (1896), que suscitó un vasto debate; sobre él véase G. Lefebvre, *La rivoluzione francese*, cit., pág. 758. En realidad los textos americanos fueron bastante conocidos, sobre todo a través de La Fayette. (De la obra de Jellinek hay traducción castellana de Adolfo Posada, respecto a la segunda edición del volumen publicada en Leipzig en 1904, *La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Estudio de historia constitucional moderna*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1908. El texto, junto con su polémica, puede encontrarse también en la edición de Jesús González Amuchastegui, *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Editorial Nacional, Madrid, 1984.)

¹⁵ Entre los innumerables pasajes de Kant, que se podrían citar para mostrar su aversión al Estado paternalista, aquel que se atribuye la tarea de hacer felices a los súbditos, elijo el siguiente por su precisión y perentoriedad: «Un gobierno fundado sobre el principio de la benevolencia hacia el pueblo, como el gobierno de un padre hacia sus hijos, esto es un gobierno paternalista (*imperium paternale*) en el que los súbditos, como hijos menores que no pueden distinguir aquello que les es útil o dañoso, son constreñidos a comportarse pasivamente, esperando que el jefe del Estado juzgue de qué modo deben ser felices, es el peor despotismo que se pueda imaginar». [Sobre el dicho común, *Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica* (1793), en *Scritti politici*, cit., pág. 255.] [Hay traducción castellana de este pasaje de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, en Kant, *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.] Sobre el tema es fundamental G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1975. Del mismo autor «Patriarchalism, Naturalism and the Rise of the Conventional State», en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XIV (1984), 2, págs. 223-37, que concluye así: «La desaparición de la familia en el pensamiento político angloamericano de hace más de dos siglos tiene que ponerse indudablemente en relación con el triunfo de la rígida y presumiblemente liberal distinción entre lo público y lo privado y la consiguiente exclusión de la esfera privada, incluida la familia, del discurso político» (pág. 335). Véase también E. Diciotti, «Paternalismo», en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XVI (1986), 2, págs. 557-86, que cita la definición de paternalismo dada por Dworkin, recordatoria de la de Kant: «Entenderé aproximadamente por paternalismo la interferencia en la libertad de actuar de una persona justificada por motivos referibles exclusivamente al bienestar, al bien, a la felicidad, a las necesidades, intereses o valores de la persona sujeta a constricción» (pág. 560).

¹⁶ Citado por A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia moderna*, Einaudi, Turín, 1952, pág. 39.

¹⁷ A. Manzoni, «La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859», en *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, Barbera, Florencia, 1928, pág. III0b. La comparación, por otro lado, no es del todo correcta porque, como fue ya puesto de manifiesto por G. Del Vecchio, «La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1903)», en *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Giuffrè, Milán, 1963, pág. 141-216, Manzoni conocía sólo el texto de la Constitución americana pero no los textos de las declaraciones de derechos de los Estados americanos que la habían precedido (pág. 188). [Hay traducción

castellana de la obra de Del Vecchio, recogida en su libro *Persona, Estado y Derecho*, con prólogo de M. Fraga, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.] La misma observación fue repetida algunos años más tarde por F. Ruffini, *I diritti di libertà*, Gobetti editori, Turín, 1926, págs. 84-85, en donde llega a la brusca conclusión: «Su contraposición (la de Manzoni) no rige.» Sobre el tema véase L. Mannori, «Manzoni e il fenomeno rivoluzionario», en *Quaderni fiorentini*, XV (1986), págs. 7-106.

¹⁸ A. Manzoni, *La Rivoluzione francese*, cit., pág. III4.

¹⁹ El fragmento es tomado de la obra *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), que cito por V. Verra, *La Rivoluzione francese nel pensiero tedesco contemporaneo*, Edizioni di Filosofia, Turín, 1969, pág. 3.

²⁰ G. Mazzini, «Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa» (1834), en *Scritti editi e inediti*, Milán, 1863, V, pág. 67. Esta invocación pertenece a uno de sus escritos juveniles. Mazzini, como se sabe, pensaba que la Revolución Francesa había destruido justamente una sociedad vieja e injusta, pero debía ser completada por una nueva revolución que contrapusiese a la edad del individuo la edad de la asociación, a la Declaración de derechos la Declaración de deberes.

²¹ C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Turín, 1979, pág. 90. El núcleo de la doctrina del socialismo liberal consistía en la convicción de que la futura revolución socialista sería no la antítesis sino el desarrollo necesario de la Revolución del 89. Rosselli se había inspirado en las ideas de uno de sus maestros, Rodolfo Mondolfo, el cual a principios de siglo había escrito un ensayo, «Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei Comunisti», en el que había mostrado la continuidad antes que la discontinuidad entre los dos textos [en *Critica sociale*, XVI (1906), págs. 232-35, 329-32, 347-50].

²² Mientras estaba escribiendo estas páginas, he recibido el libro de G. Tamagnini, *Rivoluzione francese e diritto dell'uomo: alcuni pro e alcuni contro*, Macchi, Modena, 1988. Los adversarios a los que el autor se refiere son especialmente Burke y Bentham. Pero a diferencia de la crítica de Burke que era principalmente política, la de Bentham fue principalmente filosófica, en cuanto negaba, desde un punto de vista que sería llamado después como positivismo jurídico, que el individuo pudiese tener derechos que no fueran conferidos por el Estado, y, por tanto, acusaba de error a los constituyentes franceses. La violentísima diatriba benthamita contra las declaraciones de derechos; está contenida en las *Anarchical Fallacies*, que fueron conocidas en Europa a través de la traducción francesa de E. Dumont (1816). Para un examen y crítica de este texto véase M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese*, Giuffrè, Milán, 1962, págs. 150 y sigs.

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1880-88)*, vol. VIII, tomo II de las *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milán, 1971, pág. 59. Esta invectiva contra los principios del 89 se repite de igual manera en toda la obra de Nietzsche con la crítica del pensamiento de Rousseau por su igualitarismo y con el desprecio de la democracia y del socialismo.

²⁴ G. Papini-G. Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio editoriale lombardo, Milán, 1914, pág. 9. Para otros edificantes fragmentos de esta naturaleza envío a mi escrito «L'ideología del fascismo» (1975), en *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, preparada por C. Casucci, Edizioni del Mulino, Bolonia, 1982, págs. 598-624.

²⁵ J. Locke, *The Second Treatise of Government*, II, I (ed. crítica a cargo de P. Leslett, Cambridge University Press, 1960, pág. 287, trad. italiana a cargo de

L. Pareyson, Utet, Turín, 1982, pág. 229). [Hay traducción castellana de A. Lázaro Ros, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar, Madrid, 1980.]

²⁶ Th. Hobbes, XII, 7. Es necesario también subrayar que la defensa de la propiedad como derecho individual natural tenía como blanco bien preciso la propiedad feudal, cuya condena fue proclamada solemnemente en la noche del 4 de agosto, en el mismo día en el que era aprobada la propuesta de la Declaración. Sobre la relación entre la afirmación de la propiedad burguesa y la condena de la propiedad feudal llama la atención G. Solari, *Individualismo e diritto privato* (1911), Giappichelli, Turín, 1959, pág. 141. [Hay versión castellana: *Filosofía del Derecho Privado. Tomo I: La idea individual*, De palma, Buenos Aires, 1946.]

²⁷ J. Locke, *The Second Treatise*, cit., pág. 222 (ed. inglesa cit., pág. 430; ed. italiana cit., pág. 393).

²⁸ I. Kant, «La dottrina del diritto. II. Il diritto pubblico» (1786), en *Scritti politici*, cit., pág. 508. [Puede consultarse la versión castellana de *La metafísica de las costumbres*, de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, donde se contiene esta parte.]

²⁹ G. Lefèbvre, *L'Ottantanove*, Einaudi, Turín, 1949, pág. 191. [Hay traducción castellana de Rosa Bueno, *Mil setecientos ochenta y nueve: La Revolución Francesa*, Laia, Barcelona, 1982.]

³⁰ Para una cuidadosa narración de estos debates véase P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. I. Francia (1788-89)*, Palermo, 1981.

³¹ Citado por Lefebvre, *L'Ottantanove*, cit., pág. 187.

³² Sobre la sociedad de órdenes y sus distintos tipos véase R. Moussnier, *Le gerarchie sociali, dal 1450 ai giorni nostri*, preparado por E. Rotelli, Vita e pensiero, Milán, 1971.

³³ H. A. Taine, *Les origines de la France contemporaine. La Révolution, l'anarchie*, pág. 273, citado por G. del Vecchio, *La Dichiarazione dei diritti*, cit., pág. 180. La obra de Del Vecchio contiene una amplia reseña de juicio sobre la Declaración, aún hoy de útil consulta.

³⁴ En cuanto estas dos categorías —escribe Hegel— de la libertad y de la igualdad son mantenidas en la forma de la abstracción, como es la que deriva de su consideración como derechos naturales anteriores al Estado, «son precisamente por eso por lo que no dejan surgir o destruyen la concreción; es decir, la organización del Estado, una Constitución o un gobierno en general». Nótese que estas afirmaciones acompañan como complemento al párrafo en el que Hegel define el Estado como «totalidad organizada» y la Constitución como «organización del poder del Estado». Se trata, como puede observarse, de una concepción netamente antiindividualista, y por eso mismo también anticontractualista del Estado, sobre la que me he detenido más ampliamente en el escrito «La costituzione in Hegel», en *Studi hegeliani*, Einaudi, Turín, 1981, págs. 69-83.

³⁵ Esta crítica a la crítica de la abstracción había sido hecha ya por P. Janet en la Introducción a la 3.ª edición de su célebre *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, París, 1887, titulada «Les Déclarations des droits en Amérique et en France», y ha sido otras veces repetida. Además se encuentra en G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, 2.ª edición, Laterza, Bari, pág. 72: «El tono de la Declaración es aparentemente abstracto; pero quien mire con ojos de historiador las concretas libertades enumeradas advierte fácilmente que cada una de ellas representa una antítesis polémica contra un aspecto determinado de la sociedad y del Estado de aquel tiempo.»

³⁶ A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, cit., pág. 89 (trad. ita-

liana, pág. 619). Esta afirmación de Tocqueville parece recordar el himno que Paine había elevado a la Revolución cuando había escrito que la escena aparecida en el mundo con la Revolución Francesa era «de tal manera nueva e inigualable» que el nombre de revolución parecía disminuirlo mereciendo más bien el de «regeneración del hombre» (*I diritti dell'uomo*, cit., pág. 189).

³⁷ K. Marx, «La questione ebraica», en *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Turín, 1950, pág. 377. [Hay versión castellana en K. Marx-A. Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.] La crítica al individualismo de la Declaración no es sólo de Marx, sino que ocupa un lugar común en la historiografía de la izquierda (y desde un punto de vista opuesto pero con igual resultado, también de la extrema derecha). En *La gauche et la révolution au milieu du XIX siècle* (Hachette, París, 1986) Furet recuerda que para Burchez (autor de una *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 1834-48) los derechos del hombre han sido el gran error de la Revolución por la ineptitud de estos principios para la construcción de una comunidad, en cuanto contemplan a los individuos definidos en sus esferas particulares (págs. 16 y 19).

³⁸ Aristóteles, *Politica*, 1275 a.

³⁹ Para una amplia antología de las cartas de derechos antes y después de la Revolución Francesa, véase *Derecho positivo de los derechos humanos*, edición a cargo de G. Peces-Barba, director del Instituto de Derechos Humanos de Madrid, Debate, Madrid, 1987.

⁴⁰ Me he detenido más extensamente sobre este argumento en «La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)», en *Teoria Politica*, III, núm. 3, págs. 3-17.

⁴¹ Obtengo estas citas de S. Lukes, *Individualism*, Blackwell, Oxford, 1985, págs. 3-5. Este libro es una útil colección de materiales para quien quiera tener una información general sobre el tema del individualismo, del que el autor distingue varios aspectos, político, económico, religioso, ético, etc., en contraposición al holismo.

⁴² Sobre el tema de los derechos humanos desde el punto de vista internacional véase el reciente volumen de A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari, 1988. [Hay versión castellana de A. Pentimalli y B. Ribera de Madariaga, Ariel, Madrid, 1971.]

⁴³ I. Kant, *Per la pace perpetua*, preparado por N. Merker, con introducción de N. Bobbio, Edizioni Parallelo 38, Roma, 1985, pág. 19. Véase M. Sena, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Editori Riuniti, Nápoles, 1976, donde se llama la atención sobre un pasaje de la *Antropología filosófica* de Kant, en el que el cosmopolitismo es considerado como el principio supremo regulador del género humano (pág. 270). Sobre este aspecto el texto fundamental de Kant es «Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (1784)», en *Scritti politici*, cit., págs. 123-39. [Hay traducción castellana en *Filosofía de la Historia*, ya citado.] Sobre este tema reenvío a las consideraciones de D. Archibugi de próxima publicación en *Lettera internazionale*, V, núm. 22, otoño de 1989, que ponen de relieve la novedad del kantiano «Derecho cosmopolita».

⁴⁴ I. Kant, «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio», en *Scritti politici*, cit., pág. 222.

IX

La herencia de la Gran Revolución

Con la Revolución Francesa entró prepotentemente en las imaginaciones de los hombres la idea de un evento político extraordinario que, rompiendo la continuidad del curso histórico, señala el final de una época y el principio de otra. Dos datos, muy cercanos a nosotros, pueden ser elevados a símbolo de estos dos momentos: el 4 de agosto de 1789, la renuncia de los nobles a sus privilegios señala el final del régimen feudal; el 26 de agosto la aprobación de la Declaración de Derechos del Hombre señala el principio de una nueva era. Que una cosa sea el símbolo y otra la realidad de los hechos investigados en cada momento por los historiadores cada vez más exigentes, no vale la pena subrayar por ser evidente. Pero la fuerza del símbolo, me refiero en particular al tema de mi discurso, no ha disminuido con los años.

De hecho, la Declaración del 26 de agosto había sido precedida algunos años antes por las declaraciones de derechos por los *Bill of Rights* de algunas colonias americanas en lucha contra la madre patria. La comparación entre las dos revoluciones y las respectivas enunciaciones de los derechos fundamentales es un tema ritual, que comprende tanto un juicio de hecho sobre la relación entre los dos eventos cuanto un juicio de valor sobre la superioridad moral y política de uno sobre el otro. Respecto a las dos revoluciones la diversidad es tal que muchas disquisiciones sobre sus afinidades y diferencias parecen a menudo meros ejercicios académicos, y, aún peor, las disputas sobre la superioridad de la una sobre la otra están demasiado condicionadas ideológicamente como para ser tomadas muy en serio. No se puede útilmente comparar una guerra de independencia (una guerra de liberación, diríamos hoy) de un pueblo que se propone dar una Constitución política construida a imagen y semejanza de la de la madre patria (la república presidencial está, como se sabe, inspirada sobre el modelo de la monarquía constitucional) con la destrucción de un régimen político y de un orden social a sustituir por uno completamente distinto, ya sea respecto a la relación entre gobernantes y gobernados, ya sea respecto al dominio de clase. Más sensato, o menos arbitrario, es en cambio la comparación de las declaraciones, con tal de que no sea planteada en términos perentorios como lo fue a finales del siglo pasado en la polémica entre el gran jurista Georg Jellinek, que sostenía puntillosamente la derivación de la declaración francesa de la americana, y Emile Boutmy, que otro tanto puntillosamente le contestó, sosteniendo, entre otras cosas, que los constituyentes franceses tenían escaso conocimiento de los precedentes del otro océano, haciendo una afirmación desmentida por los hechos.

Que «el ejemplo americano había desempeñado un papel decisivo en la elaboración de la declaración francesa» es sostenido últimamente una vez más por el autor del amplio artículo sobre «Droits de l'homme» en el *Dictionnaire critique de la Révolution française*, aparecido en 1988. Pero es necesario distinguir primero el contenido de la declaración de la idea misma de una declaración que precediese a la Constitución. En cuanto al contenido, se puede discutir; en cuanto a la idea, la influencia determinante de la declaración americana es indiscutible. Quien presen-

tó en primer lugar un proyecto de declaración fue La Fayette, héroe de la independencia americana, con un texto elaborado «bajo la mirada y con los consejos» de Jefferson, entonces embajador de los Estados Unidos en París. Los constituyentes no sólo conocen el modelo americano, sino, como observa Gouchet, se colocan respecto al proyecto de declaración según lo que pensaban en las declaraciones precedentes. Un *monarchien*, intendente de finanzas de la Baja Auvernia, Pierre Victor Malouet, argumenta su propio parecer contrario afirmando que, mientras que un pueblo nuevo como el americano estaba dispuesto a recibir «la libertad con toda su energía», un pueblo como el francés compuesto de una multitud inmensa de súbditos sin propiedad esperaba del gobierno «más la seguridad del trabajo, aun haciéndoles, sin embargo, dependientes, que la libertad».

Respecto al contenido de los dos textos, no obstante las diferencias muchas veces resaltadas, de las que la más evidente es la referencia en la Declaración francesa a la «voluntad general» como titular del poder legislativo (art. 6), de neta inspiración roussoniana, hay que reconocer sus orígenes comunes en la tradición del Derecho natural, más determinantes, a mi parecer, en la Declaración francesa que en la del autor del *Contrato Social*. El punto de partida común es la afirmación de que el hombre tiene derechos naturales que en cuanto naturales son anteriores a la institución del poder civil y deben, por tanto, ser por esto reconocidos, respetados y protegidos. El artículo 2 los define «imprescriptibles», queriendo decir que, a diferencia de los derechos surgidos históricamente y reconocidos por las leyes civiles, no se pierden ni siquiera por los pueblos que no los hayan ejercido durante un largo período de tiempo, *ab immemorabili*. El primer crítico severo de la Revolución Francesa, Edmund Burke, sostendrá, precisamente cuando las noticias de la revolución parisina llegaron a Inglaterra, la célebre tesis de la prescripción histórica, según la cual los derechos de los ingleses reciben su fuerza no por ser naturales, sino por estar afirmados a través de una larga costumbre de libertad, desconocida en la mayor parte de los otros pueblos. A diferencia de la teoría de la prescripción histórica la tesis de la imprescriptibilidad tiene conscientemente, intencionalmente, un valor revolucionario.

En general, la afirmación de que el hombre en cuanto tal, fuera y antes de la formación de todo grupo social, tiene derechos

originarios representa un auténtico giro tanto en la teoría como en la praxis política que merece ser brevemente ilustrado.

La relación política, o mejor la relación entre gobernantes y gobernadores, entre dominantes y dominados, entre el príncipe y el pueblo, entre soberano y súbdito, entre Estado y ciudadanos, es una relación de poder que puede asumir tres direcciones según sea considerada como relación de poder recíproco, o del primero de los sujetos sobre el segundo o del segundo sobre el primero. Tradicionalmente, sea en el pensamiento político clásico, sea en el pensamiento medieval mayoritario, la relación política ha sido considerada como una relación desigual, en la que uno de los dos sujetos está en alto, el otro en bajo, y aquello que está en alto es el gobernante respecto al gobernado, el dominador respecto al dominado, el príncipe respecto al pueblo, el soberano respecto a los súbditos, el Estado respecto a los ciudadanos. En los términos del lenguaje político la *potestas* viene antes que la *libertas*, en el sentido de que la esfera de la libertad reservada a los individuos es aquella concedida graciosamente por los detentadores del poder. En términos hobbesianos, la *lex*, entendida como el mandato del soberano, viene antes que el *ius*, en el sentido de que el *ius*, o bien el derecho del individuo, coincide pura y simplemente con el *silentium legis*. Es doctrina jurídica tradicional que el Derecho público puede regular el Derecho privado, mientras que el Derecho privado no puede derogar al Derecho público.

La representación del poder político se ha producido a través de las metáforas que iluminan bien este punto de vista: si el gobernante es el pastor (recuérdese la disputa entre Sócrates y Trasímaco sobre este tema), los gobernados son el rebaño (la oposición entre la moral de los señores y la moral del rebaño llega hasta Nietzsche); si el gobernante es el piloto, o *gubernator*, el pueblo es la tripulación que debe obedecer y, cuando no obedece y se rebela y cree poder prescindir de la guía experta del comandante, como se lee en un famoso pasaje de la *República* de Platón, la nave está destinada a hundirse; si el gobernante es el padre (la representación del Estado como una gran familia y, por consiguiente, del soberano como padre de su pueblo es una de las más comunes en toda la literatura política, antigua y moderna), los súbditos son comparados con los hijos que deben obedecer a los mandatos del padre, porque no han alcanzado toda-

vía la edad de la razón y no pueden regular por sí mismos sus propias acciones. De las tres metáforas, esta última es la más resistente. Recuérdese la crítica concreta de Locke contra el *Patriarca* de Filmer, por el que el poder de gobernar desciende directamente de los antiguos patriarcas, y aquella clarividente de Kant contra toda forma de Estado paternalista, que considera a los súbditos como eternos menores de edad que deben ser guiados independientemente de su voluntad hacia una vida sana, próspera, buena y feliz. Pero tanto Locke como Kant son dos iusnaturalistas, o bien dos pensadores que han realizado ya aquel cambio de perspectiva, queriendo usar una famosa expresión del mismo Kant, si bien usada por Kant en otro contexto, la «revolución copernicana», por la que la relación política es considerada no ya *ex parte principis*, sino *ex parte civium*.

Para que pudiese producirse esta inversión del punto de vista, de la que nace el pensamiento político moderno, era necesario que fuese abandonada la teoría tradicional que en otra ocasión he definido como modelo aristotélico, según la cual el hombre es un animal político que nace en un grupo social, la familia, y perfecciona su propia naturaleza en un grupo social superior, por sí mismo autosuficiente, que es la *polis*, y se considerase, si bien con una hipótesis racional que no tenía en cuenta, intencionalmente, el origen histórico de la sociedad humana, al individuo por sí mismo, fuera de todo vínculo social y con mayor razón político, en un estado, como el estado de naturaleza, en el cual no hay todavía constituido poder alguno superior a los individuos y no existen leyes positivas que impongan esta o aquella acción y, por tanto, es un estado de perfecta, aunque sea hipotética, libertad e igualdad. Era necesario que se presupusiese la existencia de un estado anterior a toda forma organizada de sociedad, un estado originario, que por su originalidad debiese ser considerado como el lugar de nacimiento y el fundamento del estado civil, no ya un estado natural como la familia u otro grupo social, sino artificial, conscientemente, intencionalmente, construido por la unión voluntaria de los individuos naturales.

Sintéticamente, desde que los individuos eran considerados como miembros originarios de un grupo social natural, como la familia que era un grupo organizado jerárquicamente, no nacían ni libres, ya que estaban bajo la autoridad paterna, ni iguales, porque la relación entre padres e hijos es una relación entre su-

perior e inferior. Sólo con la hipótesis de un estado originario sin sociedad ni estado, en el que los hombres viven sin otras leyes que las leyes naturales que no son impuestas por una autoridad externa sino que son obedecidas en conciencia, se puede sostener el audaz principio contraintuitivo y claramente antihistórico de que los hombres nacen libres e iguales, como se lee en las palabras con las que la Declaración inicia solemnemente: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», palabras que serán repetidas tal cual, un siglo y medio después, en el artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: «Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos.» En realidad los hombres no nacen ni libres ni iguales. Que los hombres nazcan libres e iguales es una exigencia de la razón, no es una constatación de hecho ni un dato histórico. Es una hipótesis que permite invertir radicalmente la concepción tradicional según la cual el poder político, el poder sobre los hombres llamado *imperium*, procede de arriba a abajo y no viceversa. Según el mismo Locke, esta hipótesis debía servir para «entender bien el poder político y derivarlo de sus orígenes». Y era, se entiende, un origen ideal y no histórico.

Cómo se ha llegado a este vuelco de perspectiva, sólo cabezas privilegiadas lo pueden esclarecer, y quizá sólo para plantear hipótesis más que para aclarar de forma exhaustiva. Se trataría nada menos que de dar cuenta del nacimiento de la concepción individualista de la sociedad y de la historia que es la antítesis radical de la concepción organicista, según la cual, repitiendo una afirmación de Aristóteles, que será recogida por Hegel, el todo (la sociedad) es anterior a sus partes. Derribando esta relación entre el todo y las partes, según la concepción individualista de la sociedad y de la historia, el individuo viene antes, la sociedad viene después. La sociedad está para el individuo no el individuo para la sociedad. También este principio se encuentra solemnemente afirmado en la Declaración en el artículo 2, donde se enuncian los cuatro derechos naturales que el hombre posee originariamente, y se afirma contextualmente que «el fin de toda asociación política es la conservación» de estos derechos. En una concepción orgánica de la sociedad el fin de la organización política es la conservación del todo. No hay sitio en ella para derechos que no sólo la preceden sino que pretenden sin más permanecer fuera, antes que someterla a las propias exigen-

cias. La misma expresión «asociación política» es totalmente extraña al lenguaje del organicismo: «asociación» se dice de una formación social voluntaria, derivada de un acuerdo. Aunque la expresión «contrato social» no aparezca en la Declaración, la palabra «asociación» lo presupone. En una concepción orgánica de la sociedad las partes están en función del todo; en una concepción individualista el todo es el resultado de la libre voluntad de las partes.

No será nunca suficientemente subrayada la importancia histórica de este giro. De la concepción individualista de la sociedad nace la democracia moderna (la democracia en el sentido moderno de la palabra), que debe ser correctamente definida no como venía definida por los antiguos, el «poder del pueblo», sino como el poder de los individuos tomados uno a uno, de todos los individuos que componen una sociedad regida por algunas reglas esenciales entre las que está aquella fundamental que atribuye a cada uno, a la vez que a los demás, el derecho a participar libremente en la toma de decisiones colectivas, o bien de las decisiones vinculantes para toda la colectividad.

La democracia moderna reposa sobre la soberanía no del pueblo, sino de los ciudadanos. El pueblo es una abstracción que ha sido usada a menudo para cubrir una realidad muy diversa. Se ha dicho que después del nazismo la palabra *Volk* se ha convertido en impronunciable. ¿Y quien no recuerda que el órgano oficial del régimen fascista se llamaba *El Pueblo de Italia*? No querría ser mal interpretado, pero también la palabra *peuple* después del abuso que de ella se hace durante la Revolución Francesa se ha convertido en sospechosa: el pueblo de París derriba la Bastilla, realiza los estragos de septiembre, juzga y ajusticia al rey. Pero, ¿qué tiene que ver este pueblo con los ciudadanos de una democracia contemporánea? La misma equivocación se escondía en el concepto de *populus romanus* o en el de pueblo de las ciudades medievales, que imponía entre otras la distinción entre *popolo grasso* y vulgo. A medida que la democracia real se ha ido desarrollando, la palabra «pueblo» se ha vuelto cada vez más vacía y retórica, aunque nuestra Constitución, también ella, enuncia el principio de que «la soberanía pertenece al pueblo». En una democracia moderna quien toma las decisiones colectivas, directa o indirectamente, son siempre y solamente los ciudadanos *ui singuli*, en el momento en el que meten la pape-

leta en la urna. No es un cuerpo colectivo. Si no fuese así, no habría justificación alguna para la regla de las mayorías, que es la regla fundamental del gobierno democrático. La mayoría es el resultado de una suma aritmética donde aquello que se suma son los votos de los individuos aislados, de aquellos que la ficción de un Estado de naturaleza prepolítico ha permitido concebir como dotados de derechos originarios, entre los cuales está el de determinar con su libre voluntad las leyes que les afectan.

Eliminad la concepción individualista de la sociedad. No conseguiréis justificar la democracia como una forma de gobierno. A través de las distintas doctrinas antiindividualistas han pasado todas las doctrinas reaccionarias. Se lee en Edmund Burke: «Los individuos desaparecen como sombras; sólo la sociedad permanece fija y estable.» De Maistre declara perentoriamente: «Someter al gobierno a la discusión individual significa destruirlo.» Lamennais de la misma manera afirmaba: «El individualismo destruyendo la idea del deber de obediencia destruye el poder y la ley.» Al contrario, no existe ninguna Constitución democrática que no presuponga la existencia de derechos individuales, es decir, que no parta de la idea de que primero viene la libertad de los ciudadanos aisladamente considerados y después el poder del gobierno que los ciudadanos, mediante su libertad, constituyen y controlan.

El debate de la elaboración de la Declaración duró en la Asamblea Nacional quince días, del 11 al 26 de agosto. Fueron presentados varios proyectos, uno por uno, para cuya coordinación fue nombrada una comisión de cinco miembros el 12 de agosto. Después de tres días, en nombre de la comisión Mirabeau presenta una redacción de 19 artículos recogidos de veinte proyectos distintos. El 18 de agosto se produce una fuerte contestación. Este primer texto es apartado y es adoptado el proyecto anónimo elaborado por la Sexta Comisión de la Asamblea. Después de otros incidentes de recorrido que hacen a la discusión fatigosa y caótica, el debate sobre cada uno de los artículos se desenvuelve entre el 20 y el 26 de agosto. Los 24 artículos son poco a poco reducidos a 17, el último de los cuales, el relativo a la propiedad sagrada e inviolable, es aprobado el 26.

Los problemas preliminares a resolver eran tres: 1) si era o no oportuna una declaración; 2) si reconocida la oportunidad, tenía que aparecer por sí sola o como premisa de la Constitución,

y en este caso tenía que haber sido devuelta; 3) si, una vez acogida la idea de su aparición independiente, no tenía que ir acompañada, como el mismo abad Gregoire reclamaba, de una declaración de deberes. Prevalció la opinión intermedia. Y fue la elección justa. La Declaración aprobada como texto aislado, separado de la futura Constitución, tendrá una vida autónoma y, es necesario reconocerlo, gloriosa. Pasará a la historia con la denominación resonante (para bien y para mal) de los «principios del 89».

Que los constituyentes fueron conscientes de cumplir un acto históricamente relevante resulta del preámbulo que precedió a la enunciación de los artículos. En éste, la necesidad de la declaración se funda en el argumento de que «el olvido y el desprecio de los derechos del hombre son la causa de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos». El artículo fundamental es el segundo, en el que vienen expresa y taxativamente enunciados estos derechos: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

La Declaración ha estado sometida repetidamente a críticas formales y sustanciales. En cuanto a las primeras, no es muy difícil descubrir contradicciones y lagunas. Comenzando por los cuatro derechos enunciados, sólo el primero, la libertad, es definido, pero es definido en el artículo 4 como «el poder de hacer todo aquello que no daña a los demás», de donde deriva la regla del artículo siguiente según la cual «la ley no puede prohibir más que las acciones dañosas para la sociedad». En el artículo 5, en cambio, es definida implícitamente como el derecho de hacer todo aquello que no está prohibido ni obligado, definición clásica por la que la libertad es entendida negativamente como *silentium legis*, o bien como el espacio libre debido a la falta de leyes imperativas, negativas o positivas. Esta segunda definición, a diferencia de la primera, es implícita, porque el texto se limita a decir tortuosamente que «todo lo que no es prohibido por la ley no puede ser impedido, y nadie puede ser obligado a hacer lo que ésta no ordena». Las dos definiciones se diferencian porque, mientras la primera define la libertad de un individuo respecto a los demás individuos, la segunda define la libertad de los individuos respecto al poder del Estado. La primera está limitada por el derecho de los demás a no ser dañados, y refleja el clásico *principium iuris* del *neminem laedere*; la segunda se fija ex-

clusivamente en el posible exceso de poder por parte del Estado. En realidad, la primera más que una definición de la libertad es una definición del delito; la segunda es una definición de la libertad, pero sólo de la libertad negativa. La libertad positiva, es decir, la libertad como autonomía, es definida implícitamente en el artículo 6, donde se dice que la ley, siendo la expresión de la voluntad general, «todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación».

La propiedad no tenía necesidad de ser definida: a ella se refiere sólo el último artículo que establece un principio general del Derecho absolutamente obvio, como es que la propiedad siendo un derecho sagrado e inviolable no puede ser limitado sino por razones de utilidad pública. La seguridad no es definida, pero será definida en el artículo 8 de la Constitución de 1793. Los temas relativos a la seguridad son afrontados en los artículos 7, 8, 9 y 10, que reasumen los principios generales relativos a la libertad personal, o *habeas corpus*. La libertad personal es históricamente el primer derecho que los súbditos de un Estado han reclamado y obtenido su protección desde la Carta Magna, considerada generalmente como el fundamento de los *Bill of Rights*. Pero es necesario distinguir bien la libertad personal de los otros derechos naturales: la primera es el fundamento del Estado de Derecho, fundado sobre el principio del *rule of law*, los segundos son el presupuesto del Estado liberal, o bien del Estado limitado. El blanco de la primera es el poder arbitrario; de la segunda, el poder absoluto. Que el poder tienda a ser arbitrario cuanto más absoluto es no quiere decir que el uno y el otro respecto a los medios para combatirlos susciten el mismo problema. El gradual reconocimiento de las libertades civiles, por no hablar de la libertad política, es conquista posterior en relación con la protección de la libertad personal. Por si acaso, es en las relaciones del derecho de propiedad donde la protección de la libertad personal se pospone. La esfera de la propiedad ha sido siempre más protegida que la esfera de la persona. No era necesaria una norma de la Declaración para proclamar la propiedad como derecho sagrado e inviolable. También en los Estados absolutos la seguridad de la propiedad ha sido siempre mayor que la de las personas. Uno de los grandes temas de los *philosophes* fue la reforma del Derecho penal, es decir, del Derecho

del que depende la mayor o menor libertad de la persona.

Además de la libertad personal, la Declaración contempla en el artículo 10, muy contestado, la libertad religiosa, en el artículo 11 la libertad de opinión y de prensa. No están previstas ni la libertad de reunión ni mucho menos la libertad de asociación, que es la última libertad en ser conquistada y es de ella de donde nace la sociedad pluralista de las modernas democracias. Dos artículos contemplan los derechos y deberes fiscales. El artículo 16 proclama el extraño principio según el cual una sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada y la separación de poderes no es establecida no tiene Constitución: aquí es evidente la inspiración del célebre capítulo del *Esprit des Lois* sobre la libertad de los ingleses. Esto no quita que la afirmación sea teórica e históricamente insensata: confunde «Constitución» con «buena Constitución», o mejor, Constitución considerada buena en un determinado contexto histórico. (Pero incluso Aristóteles había llamado *politeia*, es decir, Constitución, a la mejor forma de gobierno.)

Queda por decir todavía alguna cosa sobre el derecho de resistencia que había sido presentado en muchos de los proyectos de declaración, como si fuese algo obvio. Tan poco obvio, por otro lado, que el artículo 7 afirma que todo ciudadano *appelé ou saisi* en base a la ley debe obedecer al instante y se hace culpable por la «resistencia». En realidad, el derecho de resistencia es un derecho, suponiendo que se pueda llamar correctamente derecho, distinto de los demás: es un derecho no primario, sino secundario, cuyo ejercicio se produce sólo cuando los derechos primarios, esto es, los derechos de libertad, de propiedad y de seguridad, han sido violados. Al derecho de resistencia recurre el individuo como *extrema ratio*, en última instancia, para protegerse contra la fallida protección de los derechos primarios, y, por consiguiente, no puede ser a su vez tutelado, y debe ser ejercido por su cuenta y riesgo. En rigor, ningún gobierno puede garantizar el ejercicio de un derecho que surge propiamente en el momento en el que la autoridad del gobierno disminuye y entre Estado y ciudadano se instaura una relación no ya de Derecho, sino de hecho, en la que tiene vigencia el derecho del más fuerte. Los constituyentes se habían dado cuenta perfectamente de la contradicción. Pero, como explica Lefèbvre, la inserción del derecho de resistencia entre los derechos naturales era debido al

temor de un nuevo asalto aristocrático, y, por consiguiente, no era otra cosa que la justificación póstuma de la caída del Antiguo Régimen.

Las críticas sustanciales a las que han sido sometidos los derechos naturales son ciertamente más graves que las formales. Estas críticas son de dos órdenes. Unas consideran su insignificancia o vacuidad o superficialidad a causa de su propia abstracción y pretendida universalidad. Una de las más duras sentencias de condena viene planteada rápidamente por el primer adversario de la revolución, Burke: «Nosotros no nos dejamos llevar de nuestros sentimientos para rellenarlos artificialmente, como pájaros embalsamados en un museo, de paja y trapo e insípidos fragmentos de cartas exaltantes de los derechos del hombre.» De esto se hará eco un siglo después Taine: los artículos de la Declaración «no son más que dogmas abstractos, definiciones metafísicas, axiomas más o menos literarios, esto es, más o menos falsos, a veces vagos, a veces contradictorios, susceptibles de varios significados opuestos».

Paradójicamente, la crítica que fue dirigida a la Declaración por Marx y por toda la tradición del marxismo teórico fue exactamente de signo opuesto: los artículos que consignan ciertas libertades y no otras a derechos naturales y exaltan la propiedad como sagrada e inviolable no son demasiado abstractos, sino acaso demasiado concretos, expresión claramente ideológica no de principios universales, sino de los intereses de una determinada clase, la burguesía, que se disponía a sustituir a la clase feudal en el dominio de la sociedad y del Estado.

Ninguna de las dos críticas llegan muy lejos. Los derechos pueden parecer abstractos en su formulación, pero en realidad, como dijo desde el comienzo Mirabeau, debían ser interpretados cada uno como un concretísimo acto de guerra contra antiguos abusos de poder ya no soportados. De esto se hizo eco más de un siglo después Salvemini: «Cierto, abstracta y metafísica es la primera de las Declaraciones; y es asimismo discutible que se pueda hablar de “derechos naturales” del hombre... Pero cuidémonos bien en no perder de vista el espíritu de la Declaración deteniéndonos a criticar pedantescamente su letra. Cada uno de los derechos... significa en aquel momento la abolición de una serie de abusos intolerables y corresponde a una necesidad urgente de la nación.» Incluso la crítica marxista no se centraba en

el aspecto esencial de la proclamación de los derechos: eran la expresión de la demanda de límites al abuso de poder del Estado, una demanda que si en el momento en el que fue hecha podía ser útil a la clase burguesa, conservaba un valor universal: repásese incluso solamente el primero de los artículos que se refieren a la libertad personal: «Nadie puede ser acusado, arrestado o detenido sino en los casos determinados por la ley, etc.» (es el artículo que consagra el principio del «garantismo», *nulla poena sine lege*), y medítese sobre aquello que ha sucedido en los países en los que son, o han sido hasta ahora, evidentes las consecuencias funestas del desprecio de este principio, cuya universalidad, una vez puesta en duda, golpea indiscriminadamente tanto a los burgueses como a los proletarios.

La otra crítica más radical, y también más seria, se refiere al fundamento filosófico de aquel documento que parte de la premisa de que existen derechos naturales. Pero, ¿existen verdaderamente estos derechos? La afirmación de estos derechos es la misma consecuencia del dominio del pensamiento iusnaturalista durante dos siglos, de Grocio a Kant. Pero todas las principales corrientes filosóficas del siglo XIX, si bien desde distintos puntos de vista y con distintas motivaciones, se mueven en el ataque del iusnaturalismo, tienen como punto de partida el rechazo del Derecho natural y como punto de llegada su sustitución por un fundamento del Derecho, distinto de la naturaleza originaria del hombre.

La primera crítica cerrada filosófica, no ya solamente política, de los derechos naturales, así como son concebidos en la cabeza de los constituyentes franceses, hecha en nombre del utilitarismo, se lee en las *Anarchical Fallacies* de Bentham: feroz crítica de esta fantástica invención de derechos que no han existido nunca, puesto que el Derecho, para Bentham, es el producto de la autoridad del Estado. *Non veritas sed auctoritas facit legem*. Pero la autoridad de la que habla Bentham no es un poder arbitrario; existe un criterio objetivo para limitar, y por tanto controlar, la autoridad, y es el principio de utilidad, que ya Beccaria, en quien se apoya Bentham, había expresado en la fórmula «la felicidad del mayor número». No menos contrario a admitir derechos naturales es el historicismo, sea en la versión más estrictamente jurídica de la Escuela Histórica del Derecho que hace derivar el Derecho del Espíritu del pueblo, de todo pue-

blo, por lo que todo pueblo tiene su Derecho y la idea de un Derecho universal es una contradicción *in terminis*, sea en la versión filosófica de Hegel (que era, sin embargo, adversario de la Escuela Histórica en lo que se refiere a la necesidad de una codificación en Alemania), para el que la libertad y la igualdad son tan poco naturales que son, más bien, «un producto y un resultado de la conciencia histórica» y mientras que son mantenidas en la forma abstracta «son de las que no dejan surgir o destruyen la concreción, es decir, la organización del Estado, una Constitución y un gobierno en general».

La negación del Derecho natural encuentra finalmente su expresión más radical en el positivismo jurídico, que es la doctrina dominante entre los juristas desde la primera mitad del siglo pasado hasta el final de la Segunda Guerra Mundial y en el que concuerdan los dos mayores juristas alemanes de la primera mitad de siglo, que no obstante son contemplados habitualmente como representantes de dos visiones antitéticas del Derecho y de la Política, Hans Kelsen y Carl Schmitt. Para el positivismo jurídico los pretendidos derechos naturales no son sino derechos públicos subjetivos, «derechos reflejos» del poder del Estado, que no constituyen un límite al poder de éste, anteriores al nacimiento del mismo Estado, sino que son una consecuencia, al menos en la célebre y conocida doctrina de Jellinek, de la limitación que el Estado se impone a sí mismo.

No hay duda de que el antiiusnaturalismo prolongado, pluriargumentado y reincidente, haya dejado señal. Difícilmente hoy se podría sostener sin correcciones teóricas o astucias prácticas la doctrina de los derechos naturales tal y como fue sostenida en los siglos pasados. Se puede sostener que no existe otro Derecho que el Derecho positivo sin rechazar la exigencia de la que nacieron las doctrinas del Derecho natural, que expresaron en distintas formas exigencias de corrección, de integración y de cambio del Derecho positivo. A estas exigencias se les da una fuerza particular al presentarlas como «derechos», aunque no son derechos en el sentido propio de la palabra, en el sentido en el que por «derecho» los juristas entienden una pretensión garantizada por un poder superior, capaz de obligar por la fuerza a los recalcitrantes, aquel poder común que no existe en el estado de naturaleza soñado por los iusnaturalistas.

Con todo, a pesar de la crítica antiiusnaturalista, las procla-

maciones de los derechos del hombre y del ciudadano no sólo no han disminuido en la era del positivismo jurídico, sino que se han enriquecido cada vez más con nuevas exigencias hasta comprender los llamados derechos sociales, y hasta desmenuzar al hombre abstracto en todas sus posibles especificaciones, de hombre y mujer, de niño y viejo, de sano y enfermo, dando lugar a una proliferación de cartas de derechos que presentan como estrecha y del todo inadecuada la afirmación de los cuatro derechos de la Declaración del 89.

En definitiva, las cartas de derechos han extendido su propio campo de validez desde los Estados nacionales al sistema internacional. En el Preámbulo del Estatuto de las Naciones Unidas emanado después de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial se afirma que deberán de ahora en adelante ser protegidos los derechos humanos fuera y por encima de los Estados «si se quiere evitar que el hombre se vea compelido en última instancia a rebelarse contra la tiranía y la opresión». Tres años después fue solamente aprobada la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, a través de la cual todos los hombres de la Tierra, convirtiéndose idealmente en sujetos del Derecho internacional, han adquirido una nueva ciudadanía, la ciudadanía mundial, y en cuanto tal se convierten potencialmente en titulares del derecho a exigir el respeto de los derechos fundamentales frente a su propio Estado. En aquel áureo opúsculo que es *La paz perpetua*, Kant traza las líneas de un Derecho que va más allá del Derecho público interno y del Derecho público externo, y que llama «Derecho cosmopolita». Es el Derecho del futuro que debería regular no ya el Derecho entre Estados y súbditos, ni el Derecho entre Estados, sino entre los ciudadanos de los distintos Estados, un Derecho que para Kant no es «una representación fantástica de mentes exaltadas», sino una de las condiciones necesarias para la consecución de la paz perpetua en una época de la historia en la que «la violación del Derecho producida en un punto de la Tierra es conocida en el resto».

La Revolución Francesa ha sido exaltada y maldecida, juzgada como obra divina para unos, para otros diabólica. Ha sido justificada e injustificada de varias maneras: justificada, porque, pese a la violencia que la ha acompañado, transformó profundamente la sociedad europea; injustificada, porque incluso un fin bueno no santifica todos los medios, o peor cuando el fin mismo

no es bueno, o bien aunque hubiese sido bueno no fue nunca alcanzado. Pero, sea cual sea el juicio sobre los sucesos, la Declaración de derechos queda como una piedra milenaria. El mismo Furet, que ha contribuido con sus estudios y con su interpretación a sugerir la idea de que la Revolución concluyó ya hace tiempo, admite que «la manifestación más espectacular de la restitución del contrato social fue la Declaración de derechos del hombre» porque constituyó «la base del nuevo vivir juntos». De ello se dieron cuenta, por otro lado, los mismos protagonistas y los mismos contemporáneos. El 8 de agosto Dupont de Nemours dijo: «No se trata de una Declaración de derechos destinada a durar un día. Se trata de la ley sobre la que se fundan las leyes de nuestra nación y las de las otras naciones y que debe durar hasta el final de los siglos.» A finales del 89, Pietro Verri escribe en la *Gazzetta di Milano*: «Las ideas francesas sirven de modelo a los demás hombres. Hasta que los derechos del hombre fueron establecidos entre las montañas de los Alpes, entre los pantanos de los Países Bajos, y en la isla de Gran Bretaña, estos sistemas tenían poca influencia en la muchedumbre de los otros Reinos. Ahora la luz está repuesta en el corazón de Europa; no puede (...) por menos que fluya sobre los otros gobiernos.»

Se ha dicho al comienzo que la Declaración del 89 había sido precedida de la americana. Ciertísimo. Pero fueron los principios del 89 los que constituyeron durante un siglo y más una fuente ininterrumpida de inspiración ideal para los pueblos en lucha por su libertad, y al mismo tiempo el principal objetivo de escarnio y de desprecio por los reaccionarios de todas las confesiones y facciones, burlándose de «la apología de la rimbombante palabrería de la Revolución Francesa, Justicia, Fraternidad, Igualdad, Libertad». El significado histórico del 89 no había escapado a Tocqueville, que fue el primer gran historiador en refutar la imagen que la Revolución había tenido de sí misma: «El tiempo en el que fue concebida la Declaración fue el tiempo de entusiasmo juvenil, de arrogancia, de pasiones generosas y sinceras, de las que, a pesar de cualquier error, los hombres guardarían eterna memoria, y que, por mucho tiempo todavía, turbará los sueños de aquellos a quienes los hombres quieren dominar o corromper.»

En uno de tantos documentos contrarrevolucionarios de Pío VI, contemporáneo de los sucesos, se llama «derecho mons-

truoso» al derecho de libertad de pensamiento y de prensa, «deducido de la igualdad y de la libertad de cada hombre» y se comenta: «No se puede imaginar nada más insensato que establecer una tal igualdad y una tal libertad entre nosotros.» Cerca de dos siglos más tarde, en un mensaje al secretario de las Naciones Unidas en el trigésimo aniversario de la Declaración Universal, Juan Pablo II aprovechaba la ocasión para mostrar «su constante interés y solicitud “por los fundamentales derechos humanos, cuya expresión encontramos claramente enseñada en el mensaje del Evangelio”». ¿Qué mejor prueba del camino victorioso recorrido por este texto en su historia secular? Al final de este camino parece ya producida, por encima de las insensatas y estériles banderías, la reconciliación del pensamiento cristiano con una de las más altas expresiones del pensamiento racionalista y laico.

X

Kant y la Revolución Francesa

Nunca como en estos tiempos en los que la voluntad ciega de poder que ha dominado la historia del mundo tiene a su servicio medios extraordinarios para imponerse, el honor del clérigo puede ir separado de un renovado sentido de responsabilidad en el doble significado de la palabra, por el que ser responsable quiere decir, de un lado, darse cuenta de las consecuencias de las propias acciones, del otro, responder de nuestras acciones frente al prójimo; en otras palabras, evitar, en un sentido, refugiarse en la ética pura de las buenas intenciones («Haz lo que debas y ocurra lo que sea»), en otro, evitar encerrarse en el espléndido aislamiento («Desprecio el sonido de vuestra arpa que me impide escuchar la voz de la justicia»).

A medida que nuestro conocimiento se extiende, y continúa extendiéndose a una velocidad vertiginosa, la comprensión de

quiénes somos y hacia dónde vamos se hace cada vez más difícil. Pero al mismo tiempo es más necesaria por la grandeza insólita de las amenazas que conlleva. Esta diferencia entre la exigencia urgente de abarcar en su totalidad el conjunto de los problemas que deben ser resueltos para evitar catástrofes sin precedentes, y la creciente dificultad de dar respuestas sensatas a todas las demandas que nos permitirían alcanzar la visión global que podría asegurar un pacífico y feliz desarrollo de la humanidad es una de tantas paradojas de nuestro tiempo, y además una de las razones de las angustias en las que se encuentra el estudioso que ha confiado eminentemente en el ejercicio de la inteligencia esclarecedora y en no despreciar ningún intento para afrontar el desafío a la razón que proviene de las pasiones incontroladas y del conflicto mortal de intereses.

Al final de uno de mis últimos discursos había creído poder expresar este «malestar» del hombre de razón (permítaseme no utilizar la palabra «intelectual», ya desgastada por el largo uso no siempre correcto y que demasiadas veces ha sido asignado a la tarea presuntuosa e inasequible de encontrar el hilo de Ariadna para salir del laberinto), hablando de la ambigüedad de la historia¹. La historia, a pesar de las apariencias, ha sido siempre ambigua, porque ha dado respuestas distintas según quién la ha interrogado y en qué circunstancias. Pero hoy, después de la extenuación de la idea de progreso, la desaparición de un mito como ha sido dicho, es más ambigua que nunca. Entre las dos interpretaciones opuestas que han dominado en el siglo pasado, aquella interpretación triunfalista hegeliana según la cual la historia es la realización progresiva de la idea de libertad (hegeliana y, podemos tranquilamente añadir, marxiana: la historia como paso del reino de la necesidad al reino de la libertad) y la catástrofica nietzscheiana, según la cual la humanidad se dirige hacia la edad del nihilismo, hoy nadie querría, ni consideraría tampoco de utilidad aventurarse a predecir, ni siquiera a apostar, cuál de las dos está destinada a verificarse. El mundo de los hombres se dirige hacia la paz universal, como había previsto Kant, o hacia la guerra exterminadora, ¿por esto ha sido acuñada, en oposición al pacifismo, uno de los ideales del siglo que creía en el progreso, la palabra exterminismo? ¿Hacia el reino de la libertad a través de un constante y cada vez más amplio movimiento de emancipación, de los individuos, de las clases y de los

pueblos, o bien hacia el reino del Gran Hermano, descrito por Orwell?

Pero más en general: ¿tiene todavía algún sentido plantearse el problema del sentido de la historia? ¿Qué significa plantearlo sino constatar que en el movimiento histórico existe una intencionalidad, entendida como dirección consciente hacia un fin? ¿Pero cómo se puede dar respuesta a esta pregunta sobre el fin de la historia sino buscando un diseño preestablecido atribuido a un sujeto colectivo, sea la Providencia, la Razón, la Naturaleza, el Espíritu universal? ¿Pero quién hoy, en el ámbito de un pensamiento roto como el que caracteriza la filosofía contemporánea, desconfiado respecto a las ideas generales, temeroso, a mi parecer con razón, de comprometerse con visiones demasiado generales, puede todavía creer en un sujeto universal que no es sino una de las posibles formas de antropomorfización de la historia, es decir, de atribución de facultades o poderes propios del hombre a un sujeto, en este caso la Humanidad, la Razón universal, distintos del hombre individual, a través de una extrapolación, de tipo analógico, que no ofrece ninguna garantía de veracidad y que permite solamente una reconstrucción del curso histórico puramente conjetural, por usar una expresión kantiana? Pero una historia completamente conjetural, derivada toda ella de indicios y no de hechos comprobados, sería, advierte el mismo Kant, como «trazar el argumento de una novela» o de «un simple juego de la imaginación». Lo que no excluye que se puedan hacer conjeturas sobre el curso de una historia, con tal de que se tenga pleno conocimiento de que mediante conjeturas se puede colmar una laguna de nuestra documentación entre una causa lejana y un efecto cercano, pero sería absolutamente ilusorio, y por consiguiente vano, reconstruir la historia entera de la humanidad ².

Distinta de la historia conjetural es para Kant la historia profética que tiene un plan más ambicioso, que es el de descubrir la tendencia de desarrollo de la historia humana, bien sea estacionaria o proceda de mal en peor o de bien en mejor (y para Kant, como se sabe, la respuesta justa es esta última), pero no tiene pretensión alguna, como querría tener la historia conjetural, de veracidad. A diferencia de la historia empírica, que es la de los historiadores, la profética, que es la historia de los filósofos, no procede por causas, de una causa a su efecto en una ca-

dena ininterrumpida salvo la superación de las lagunas a través de las conjeturas, sino que busca descubrir en un evento extraordinario no tanto la causa de un acontecimiento, subsiguiente, cuanto un indicio, una indicación, un signo (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) de una tendencia de la humanidad considerada en su totalidad³. Sólo la historia profética (o filosófica), no la historia empírica, más enriquecida que la historia conjetural, puede desafiar, si no resolver, la ambigüedad del movimiento histórico, y dar una respuesta a la pregunta sobre si la humanidad está en constante progreso hacia mejor.

Lo que la historia profética puede hacer es presagiar aquello que podrá suceder, pero no preverlo. La previsión es la tarea de una historia hipotética, de una historia que enuncia sus proposiciones en la forma «sí, entonces», en una relación entre condiciones y consecuencias, pero no está en condición de establecer con certeza si se verifican las condiciones de las que necesariamente deberían derivar ciertas consecuencias. El evento extraordinario, en cambio, que es el punto de partida de la historia profética, ha sucedido realmente. Aquello que convierte alguna vez en problemática este tipo de historia es la falta de significado del evento extraordinario elegido, que puede influir sobre la credibilidad de la predicción.

Si Kant había tenido razón en indicar el evento revelador de la tendencia de la humanidad hacia mejor es una pregunta que podemos dejar sin respuesta. Aquello que hoy, en el bicentenario de la Revolución, y del estruendo que ha venido creciendo continuamente hasta el aturdimiento (y estamos sólo al principio) en torno al acontecimiento de hace doscientos años, puede suscitar nuestro interés de descendientes es que el gran filósofo contemporáneo de aquellos sucesos hubiese encontrado en la Revolución Francesa el evento extraordinario, el *signum pronosticum*, en el que basar su presagio sobre el futuro de la humanidad.

Las páginas conocidísimas de Kant sobre la Revolución Francesa se encuentran en una de sus últimas obras, publicada en 1798, cuando los años de la tempestad que había revuelto al mundo, y durante la cual había caído la cabeza del Rey, crimen detestado por Kant, eran ya lejanos. El escrito, titulado «Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor», está incluido en la obra *El conflicto de las facultades*, de la que constituye la segunda parte dedicada al conflicto de la facultad filo-

sófica, en el que Kant veía representado el espíritu crítico, y que sin embargo veía dominada por la reacción, y donde anidaban los complacientes enemigos de la revolución. Como ha sido escrito por un reconocido comentarista: «La fe de Kant en el progreso indefinido de la humanidad, en la íntima racionalidad de la historia, en el triunfo último de la libertad y de la paz con la justicia (...) no fue sacudida siquiera por los desórdenes de Francia, por las continuas guerras de aquellos años, por el pesimismo difundido y alimentado por los juristas y por los hombres de Estado. Le parecía que sólo el filósofo (...) estaba en condiciones de entender las respuestas sonoras de la historia, de medir el grado de desarrollo que estaba por alcanzar la humanidad, de vislumbrar el curso futuro de los sucesos, de indicar las directrices para las reformas civiles y políticas»⁴. El ensayo había estado prohibido porque en él se hacía la apología de la revolución. Y se publicó sólo a la muerte de Federico Guillermo II, producida en 1797, eliminadas algunas restricciones de la libertad de prensa.

Un parágrafo es titulado «De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano». El hecho es «la revolución de un pueblo lleno de espiritualidad» que, a pesar de haber acumulado miserias y crueldad como para inducir a un hombre bien intencionado a no intentar el experimento una segunda vez, sin embargo ha encontrado en los espíritus de los espectadores una participación de aspiraciones que alcanza el entusiasmo, definido como «participación en el bien con pasión, que se refiere siempre y solamente a aquello que es ideal, a lo que es puramente moral» y no puede tener otra causa que «una disposición moral del género humano»⁵.

El punto central de la tesis kantiana, y sobre el cual deseo llamar la atención, es que tal disposición moral se manifiesta en la afirmación del derecho —un derecho natural— que tiene el pueblo de no ser impedido por otras fuerzas a darse una Constitución civil que él cree buena. Esta Constitución no puede ser para Kant sino la republicana, es decir, aquella cuya bondad consiste en ser la única Constitución capaz de evitar por principio la guerra. Para Kant la fuerza y la moralidad de la Revolución radican en la afirmación de este derecho del pueblo de darse libremente una Constitución en armonía con los derechos naturales de los individuos, de tal forma que los que obedecen las leyes

deben ser también los legisladores. El mismo concepto de honor, propio de la antigua nobleza guerrera, se desvanece frente a las armas de quienes tenían la mirada puesta en el derecho del pueblo al que pertenecían.

Algunas de las ideas expresadas habían sido anticipadas, y más ampliamente expuestas, en dos escritos precedentes: *La idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *La paz perpetua*. El primero, compuesto en 1784, y por consiguiente algunos años antes que la Revolución, pasó inadvertido para los contemporáneos, que sí conocieron y comentaron, como Fichte y Hegel, el segundo; fue después, junto con todos los escritos kantianos de filosofía de la historia, combatido en el ámbito del historicismo, desde Dilthey a Meinecke, cuando vieron en la historia con objetivos, en la concepción teleológica de la historia, una revisión de la filosofía antihistoricista del iluminismo. Fue revalorizado finalmente sólo al principio de nuestro siglo por algunos filósofos socialistas de inspiración kantiana ⁶. La crítica, dirigida principalmente al problema de la legitimidad de la filosofía de la historia, a las aporías propias de la filosofía kantiana, y a la mayor o menor coherencia respecto a las otras obras del mismo Kant, terminó por dar menor importancia al tema central de la obra, que había sido ironizado por Hegel pero que hoy es más actual que nunca, de la tendencia de la historia humana hacia un orden jurídico mundial. Este tema, resumido en el uso del término-clave *Weltbürgertum*, y de ordenamiento cosmopolita, era de origen estoico, pero venía transferido por Kant desde una concepción naturalista de la historia a una finalista.

Kant sabía bien que el resorte del progreso no es la calma sino el conflicto. Sin embargo, se había dado cuenta que había un límite por encima del cual el antagonismo habría sido excesivamente destructivo y habría sido necesario un autodisciplinamiento del conflicto hasta la constitución de un ordenamiento civil universal. En una época de guerras incesantes entre Estados soberanos, observaba lúcidamente que la «libertad salvaje» de los Estados ya constituidos, «por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en los armamentos, por las devastaciones subsiguientes a las guerras y todavía más por la necesidad de mantenerse constantemente en armas, impide, de un lado, el pleno y progresivo desarrollo de las disposiciones naturales, del otro, por los males que derivan, obligará a nuestra especie a buscar

una ley de equilibrio entre muchos Estados para su misma libertad antagónica, y a establecer un poder común que a tales leyes dé fuerza, hasta hacer surgir un ordenamiento cosmopolita de seguridad pública»⁷.

Todavía más inadvertido fue para los críticos de la filosofía de la historia kantiana que esta idea de la «cosmópolis», por la que todo hombre es potencialmente ciudadano no sólo de un Estado sino del mundo, había tenido un desarrollo en el escrito *La paz perpetua* (1795). Uno de los aspectos menos estudiados de este escrito es la introducción por parte de Kant, junto al Derecho público interno y al externo, que era división tradicional, de una tercera especie de Derecho que él llama *ius cosmopoliticum*. Como es sabido, de los tres artículos definitivos del imaginario tratado por una paz perpetua, el primero, según el cual la Constitución de todo Estado debe ser republicana, pertenece al Derecho público interno; el segundo, por el cual el Derecho internacional debe fundarse sobre una federación de Estados libres, pertenece al Derecho público externo. Pero Kant añade un tercer artículo que dice así: «El Derecho cosmopolita debe estar determinado por las condiciones de una universal hospitalidad»⁸.

¿Por qué Kant considera tener que añadir a los dos géneros de Derecho público tradicionales, el interno y el externo, un *tertium genus*? Porque, además de las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos y las del Estado y los otros Estados, considera que se deben tomar en consideración también las relaciones entre todo Estado y los ciudadanos de los otros Estados, o, inversamente, de los propios ciudadanos con los otros Estados. De donde derivan dos máximas: respecto a la primera relación, el deber de hospitalidad o bien el derecho (Kant subraya que se trata de un derecho y no solamente de un deber meramente filantrópico) de un extranjero que llega a territorio de otro Estado a no ser tratado por esto de forma hostil; respecto a la segunda relación, «el derecho de visita perteneciente a todos los hombres, es decir, el de entrar a formar parte de la sociedad universal en virtud del derecho común a la posesión de la superficie de la tierra, sobre la cual, siendo esférica, los hombres no pueden esparcirse aislándose en el infinito, sino que deben en última instancia resignarse a encontrarse y a coexistir». De estos dos derechos de los ciudadanos del mundo derivan dos deberes de los Estados: del primero, el deber de permitir al ciudadano extran-

jero entrar en el propio territorio, y, por tanto, la condena de los habitantes de las costas de los Estados bárbaros que se apoderan de las naves que atracan y convierten en esclavos a los naufragos; del segundo, el deber del huésped de no aprovecharse de la hospitalidad para transformar la visita en conquista, y, por tanto, la condena de los Estados comerciales europeos que con el pretexto de establecer estaciones de comercio introducen tropas que oprimen a los indígenas. (No será inútil recordar que Hegel, que se había burlado de las fantasías de la paz perpetua kantiana, justificó la expansión colonial.)

En esta relación de reciprocidad entre el derecho de visita del ciudadano extranjero y el deber de hospitalidad del Estado visitado, Kant había prefigurado originariamente el derecho de todo hombre de ser ciudadano no sólo del propio Estado, sino del mundo entero, y se había representado la tierra entera como una potencial ciudad del mundo, precisamente como una cosmópolis⁹. Y sólo con este último tipo de relación, no entre los individuos, no entre Estado e individuos en el interior, no entre Estado y Estado, sino entre Estados e individuos de los otros Estados, Kant cerraba el sistema general del Derecho y representaba completamente el desarrollo histórico del mismo, en el que el ordenamiento jurídico universal, la ciudad del mundo o cosmópolis, representa en el sistema jurídico general la cuarta y última fase, después del estado de naturaleza, donde no existe otro Derecho que el privado, el Derecho entre los individuos, después del estado civil, regulado por el Derecho público interno, después del orden internacional, regulado por el Derecho público externo. Concebido como última fase de un proceso, el Derecho cosmopolita no es para Kant «una representación de mentes exaltadas», ya que en un mundo en el que «en materia de asociación de los pueblos de la tierra (...) se ha logrado progresivamente un signo tal que la violación de Derecho producida en un punto de la tierra es conocida en el resto», el Derecho cosmopolita es «la necesaria coronación del Código no escrito, tanto del Derecho público interno como del Derecho internacional, para la fundación de un Derecho público general y por consiguiente para la realización de la paz perpetua»¹⁰.

Que la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 haya sentado las bases para hacer también de los individuos, y no solamente de los Estados, un sujeto ju-

rídico del Derecho internacional, y haya por consiguiente encauzado el paso a una nueva fase del Derecho internacional del Derecho de todas las gentes al Derecho de todos los individuos, es un punto indiscutible. Esta nueva fase del Derecho internacional ¿no podría ser llamada, en nombre de Kant, Derecho cosmopolita?

En el escrito sobre la paz perpetua Kant no hacía ninguna referencia a la Revolución Francesa. Solamente en su último escrito, desde el que he comenzado, retomando todavía una vez más el tema de la Constitución civil fundada sobre el derecho de un pueblo a legislar, que sola habría podido dar vida a un sistema de Estados de los que habría sido eliminada para siempre la guerra, reconoció en el gran movimiento de Francia el acontecimiento que podía ser interpretado, en una visión profética de la historia, el signo premonitor de un nuevo orden del mundo.

Entre las distintas celebraciones de este evento, puede encontrar dignamente su puesto la interpretación que de éste dio el más grande filósofo de ese tiempo, que es, pues, la única interpretación que guarda el valor perenne, por encima de todas las controversias de los historiadores que se fijan a menudo en los árboles individuales, no logrando ya ver el bosque.

Frente a la ambigüedad de la historia, también creo que uno de los pocos signos, quizá el único, de un movimiento histórico creíble hacia mejor sea el creciente interés de los estudiosos y de las mismas instancias internacionales por un reconocimiento cada vez mayor, y una cada vez más segura garantía, de los derechos humanos.

Un signo premonitor no es todavía una prueba. Es solamente un motivo para no permanecer como espectadores pasivos, y no incitar con nuestra pasividad a aquellos que dicen que «el mundo irá siempre así como ha ido hasta ahora», y de esta forma, repito todavía con Kant, «contribuyen a verificar que su propia previsión se realice»¹¹, es decir, que el mundo vaya efectivamente como siempre ha ido. ¡Ay de los inertes!

NOTAS AL CAPITULO X

¹ «La pace ha un futuro?», discurso pronunciado en el Simposium internacional Ciudad de Lugano sobre «El futuro de la paz y la violencia del futuro» (18-20 de noviembre de 1987). Publicado en *Il Terzo assente*, Edizioni Sonda, Turín, 1989, págs. 188-94.

² I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1876 («Congetture sull'origine della storia», en I. Kant, *Scritti politici e di filosofia del diritto e della storia*, Utet, Turín, 1956, pág. 195). [Hay traducción al castellano, «Comienzo presunto de la historia humana», de E. Imaz, en Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.]

³ I. Kant, *Ob das menschliche Geschlecht in beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797 («Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio», en *Scritti politici*, cit., pág. 218). [Hay traducción castellana, «Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor», de E. Imaz, en Kant, *Filosofía de la historia*, cit.]

⁴ V. Mathieu, «Nota storica», preliminar a *Scritti politici*, cit., pág. 87.

⁵ I. Kant, *Scritti politici*, cit., pág. 219.

⁶ Obtengo estas noticias sobre la fortuna de los escritos kantianos de filosofía de la historia de M. Mori, «Studi sulla filosofia kantiana della storia» en *Rivista di filosofia*, LXX (1979), págs. 115-46.

⁷ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784 («Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico», en *Scritti politici*, cit., pág. 133). [Hay traducción castellana, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», de E. Imaz, en Kant, *Filosofía de la historia*, cit.]

⁸ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1795 («Per la pace perpetua», en *Scritti politici*, cit., pág. 302). [Hay traducción castellana de B. Espinosa, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1967.]

⁹ Ha llamado mi atención sobre el tema del Derecho cosmopolítico en Kant, como símbolo de una nueva fase del desarrollo jurídico del género humano, D. Archibugi, «La democrazia nei progetti di pace perpetua», en *Teoria politica*, VI (1990), núm. 1, págs. 122 y sigs., y «Le utopie della pace perpetua», en *Lettera internazionale*, V, núm. 22, otoño de 1989, págs. 58-59.

¹⁰ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit. (trad. italiana cit., pág. 305).

¹¹ I. Kant, *Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschehen?* («In che cosa consiste el progresso del genere umano verso il meglio?», en *Scritti politici*, cit., pág. 234). Sobre el tema de la relación entre Kant y la Revolución Francesa, últimamente, C. Rosso, «Kant e la rivoluzione francese. Molte rivoluzioni in una», en *Alma Mater Studiorum*, revista científica de la Universidad de Bolonia, II (1989), núm. 2, págs. 65-76.