

«DERECHOS DEL HOMBRE» Y «DEBERES DEL CIUDADANO» EN LA ENCRUCIJADA: LOS LENGUAJES POLÍTICOS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL ABAD DE MABLY

Nere Basabe

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.- II. EL DEBATE POLÍTICO.- 1. Las Declaraciones de Derechos de 1789.- 1.1. *Estado de naturaleza y sociedad.*- 1.2. *La naturaleza del hombre y del ciudadano.*- 1.3. *Derechos y deberes.*- 2. El debate en 1793.- 2.1. *La dicotomía Naturaleza/sociedad y Hombre/Ciudadano.*- 2.2. *Los deberes del ciudadano.*- 3. La Declaración de Deberes de 1795.- III. EL DEBATE INTELECTUAL.- 1. Otros textos.- 2. Los *Derechos y deberes del Ciudadano* del abad de Mably.- IV. CONCLUSIÓN: LOS LENGUAJES POLÍTICOS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Resumen: En el contexto de redacción de las “Declaraciones de derechos” del proceso revolucionario francés, la posible inclusión en las mismas de los deberes no dejó de suscitar vivos debates. Semejante postulado parecía chocar abiertamente con la tradición del derecho natural moderno que consagraban dichas Declaraciones, y sin embargo, son numerosos los ejemplos y antecedentes de una tradición de “deberes del ciudadano” que evidencian la coexistencia y síntesis de dos lenguajes políticos: liberalismo y republicanismo.

Abstract: The inclusion of duties in the French revolutionary “Declaration of Rights” gave rise to a harsh discussion. Such a tradition seemed indeed opposite to the one of natural rights adopted by those Declarations, and nevertheless, a lot of projects including “citizen’s duties” were published at that time, proving the coexistence and synthesis of liberal and republican political discourses.

Palabras clave: *lusnaturalismo, republicanismo, Declaraciones de derechos, Francia, siglo XVIII.*

Key Words: *lusnaturalism, republicanism, Declarations of rights, France, 18th Century.*

I. INTRODUCCIÓN

La Revolución francesa fue definida como “la primera revolución fundada sobre la teoría de los derechos de la humanidad”, tal y como lo expresó Robespierre en el famoso discurso del 8 Termidor. De 1789 a 1795, en plena convulsión de los acontecimientos políticos, se sucedieron hasta cuatro

versiones distintas de Declaraciones de derechos del hombre, y aunque la historiografía ha tendido tradicionalmente a oponer las dos fases de la Revolución, y concretamente los dos textos constitucionales de 1789 y 1793 (uno liberal, el otro jacobino), hoy se reconoce una predominante unidad intelectual en el proceso revolucionario, en el que los derechos del hombre, por lo demás, habrían constituido una pieza eminente del dispositivo¹, y en el que como veremos, las tensiones y antagonismos habrían estado presentes desde el primer momento.

Los Derechos se declaran, no se constituyen, porque se los supone preexistentes: los hombres *nacen* libres e iguales en derechos, con lo que se impone la idea de que los derechos son anteriores a su reconocimiento, que hunden sus raíces en la *naturaleza*. El acto de “declarar” se presenta pues como la constatación de un estado de hecho primero, que se limitarían a restablecer arrancándolo del olvido o el desconocimiento; un movimiento revolucionario que pretende, de alguna forma, que el profundo cambio político en vías de experimentación reside en la propia naturaleza, tal y como rezaba una famosa expresión de la época: “la Nación no ha hecho más que recuperar sus derechos”². Las Declaraciones norteamericana y francesa vienen así a representar la consagración definitiva, en su forma jurídica, de la larga trayectoria del pensamiento filosófico iusnaturalista.

Pero estas declaraciones representan igualmente la ruptura definitiva entre el derecho natural clásico y el moderno, por el que se establece la universalidad teórica del Hombre en tanto que realidad práctica del individualismo (en la medida en que la igualdad de derechos reconoce el derecho a la desigualdad: talentos, capacidades, propiedad), para el que la sociedad no es sino un medio al servicio de los individuos. La constatación de la diversidad humana y la consecuente imposibilidad de defender la existencia de certezas morales iba a llevar, en el siglo XVIII, a la idea de que la sociedad no se sostiene por un imperativo directamente derivado e inherente a la naturaleza humana, sino exclusivamente por el imperio de la ley, que ya no es ni divina ni natural, sino humana y positiva³. De ahí el carácter formal y éticamente neutro que toman los derechos enunciados en las Declaraciones, propio del derecho natural moderno: mientras que en el derecho natural clásico la normatividad de los actos legales y morales se definía a partir de una idea previa de “buena vida”, es decir, una vida virtuosa de los ciudadanos, el derecho formal moderno había roto con aquella perspectiva a partir de Hobbes⁴, quien privilegió la conservación de la propia vida como bien supremo,

¹ Marcel Gauchet, «Droits de l’homme», en F. Furet y M. Ozouf (eds.), *Dictionnaire critique de la révolution française. Idées*, Flammarion, París, 1992, p. 122.

² Lucien Jaume, *Les Déclarations des droits de l’homme (du débat 1789-1793 au Préambule de 1946 ; textes présentés par...)*, Flammarion, París, 1989, p. 46, y *Le Discours jacobin et la démocratie*, Fayard, París, 1989, p. 240. El presente trabajo ha contraído una deuda impagable con el profesor Lucien Jaume, tanto por sus trabajos aquí citados, que recogen muchos de los textos que serán analizados a continuación, como por sus recomendaciones y orientaciones personales.

³ Noelia González Adánez, “Los lenguajes de la Ilustración: reflexiones sobre los discursos político-filosóficos en el setecientos”, en *Cuadernos Dieciochistas*, nº 2, 2001, p. 216.

⁴ J. Habermas: *Théorie et pratique*, Payot, París, 1975, T. I, p. 111 (cap. 2: «Droit naturel et révolution»).

y pese a la vía intermedia ensayada por los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII (como por ejemplo la obra del genovés Burlamaqui *Principes du Droit Naturel*, 1717). Porque en la filosofía clásica la sociedad no constituía un medio al servicio del individuo, sino el lugar en el que el hombre realizaba su naturaleza orientada hacia el bien moral y político, y donde el valor absoluto no era la vida, sino ese bien y esa idea de vivir con justicia –por encima incluso de la propia vida, tal y como ejemplariza el caso de Sócrates. El carácter formal de los nuevos derechos, en cambio, venía a justificar que la ley positiva –que no es sino su correlato- prohíba y limite, pero nunca prescriba; no impone ningún ideal absoluto que deba ordenar la vida de los hombres, ni en su ámbito privado ni en su vida como ciudadanos; guarda silencio sobre los fines comunes que hayan de seguirse, y justifica así la existencia de una “esfera neutra”, en palabras de Habermas, personal y arbitraria, en la que cada ciudadano puede, en tanto que individuo privado, perseguir sus propios fines. La finalidad inmediata de los primeros constituyentes no era otra que la de reaccionar contra las barreras o limitaciones que levantaba ante el individuo la antigua sociedad estamental, y tal propósito encajaba bien en la idea de unos “derechos naturales del individuo”, identificados con esa esfera neutra a la que el individuo privado podía contribuir libremente con su opinión. El iusnaturalismo moderno venía a confluir así con la ideología liberal que había comenzado a emerger en el siglo precedente.

Porque el lenguaje liberal se desarrolla con fuerza en este momento de la tardo-Ilustración, especialmente en torno a esa idea de los derechos, tanto que hay quien señala que el liberalismo político puede ser definido y reducido a una “ideología de los derechos”⁵: un proyecto destinado a refundar la moralidad y la vida social sobre la base de principios normativos de tipo racional y universal, y apoyado en la noción moderna de individuo, que lleva aparejadas las nociones de libertad (vinculada al reconocimiento de la pluralidad religiosa y la defensa de una esfera individual propia) e igualdad (como proceso de homologación del estatus jurídico que experimentan los sujetos). El liberalismo político, sobre premisas iusnaturalistas, justifica además las bases de la autoridad en el consentimiento de aquellos que se subordinan a la misma, y así, el individuo se constituye como un límite a la acción del Estado, siendo el único fin de éste propiciar los medios al ciudadano para la búsqueda de su propia felicidad: en la Declaración de Derechos de 1789, el individuo se concibe como lo principal, y la comunidad, como lo secundario; un lenguaje jurídico alentado por la Ilustración que constituye el núcleo central de la narrativa liberal.

En ese contexto, el nuevo modelo de libertad se basa en la defensa de los derechos, entendidos como “espacio para la realización de los ideales de la razón”⁶. La consagración de la Razón, cúspide del movimiento ilustrado, en tanto que medio para proceder al logro de los fines, y en última instancia, identificada con el puro cálculo (lo que es justo lo es porque resulta útil), parece mantener no obstante una relación tensa y compleja con la cuestión de los

⁵ González Adánez, “Los lenguajes de la Ilustración”, *op. cit.*, p. 209. El discurso iusnaturalista se asimila así en este momento al liberalismo: “el lenguaje liberal constituye, de alguna forma, una derivación “no prevista” del lenguaje iusnaturalista” (p. 211).

⁶ *Ibid.*, p. 215.

valores y la moralidad⁷. Los redactores de la Declaración se mueven así en la ambivalencia ante el problema que se les presenta: ¿cómo puede contribuir la felicidad de cada uno a la felicidad pública?, es decir, ¿cómo crear un bien común a partir de intereses concurrentes? ¿Y cómo orientar al ciudadano hacia ese bien común? ¿Cuál ha de ser pues la relación entre lo público y lo privado? ¿Cuáles serán las competencias específicas del ciudadano? ¿La Declaración ha de permanecer neutra, formal, o debe tener un contenido moral?

Detrás de estas cuestiones subyace un grave problema filosófico al que los constituyentes tendrán que hacer frente: la tensión entre lo natural y lo social, el hombre y el ciudadano, el individuo y el Estado o, particularmente, la relación entre derechos y deberes: ¿había que hablar en una Declaración de derechos también de *deberes*? Y, más allá de las insuficiencias teóricas, los acontecimientos políticos imprimirán cada vez mayor urgencia a estas cuestiones; inextricables de su contexto histórico de formación, las Declaraciones constituyen así el punto de convergencia entre una cierta corriente de ideas (el derecho natural moderno) y un acto político de toma de la soberanía, inscribiéndose en la visión liberal de la ciudadanía pero engendrando al mismo tiempo una serie de dificultades en lo que respecta a la preeminencia de la ley soberana sobre los derechos individuales: convocada inicialmente a la dura tarea de defender el orden constitucional, más tarde el gobierno republicano, la Revolución se debatirá entre la inspiración liberal primera y los encantos de una moral de contenido republicano⁸; y la limitación liberal del Estado tendrá que vérselas, cada vez más, con la extensión republicana de la soberanía.

Más allá de la idea de evolución progresiva, se impone la posibilidad de una doble interpretación de las Declaraciones de derechos: una de carácter liberal, según la cual el individuo goza de autonomía frente a los poderes y las leyes gracias a la consagración de un derecho natural siempre esgrimible frente al derecho positivo y donde los derechos se entienden en el sentido de libertades, y una interpretación de carácter republicano, que consagra la soberanía y le otorga poder para garantizar, e incluso crear, nuevos derechos colectivos y solidarios. Si bien la tentación de atribuir la primera interpretación a la Declaración de 1789, y la republicana a la de 1793, persiste todavía, lo cierto es que, tal y como ha señalado Marcel Gauchet, la mirada retrospectiva ha endurecido en exceso la oposición de lenguajes y de intenciones presentes en los textos de derechos; las opciones resultan divergentes, es cierto, pero el campo intelectual en el que se desarrolla el debate permanece idéntico, y los elementos en él discutidos se hallaban ya presentes todos desde el primer momento, tales como los derechos sociales, que ya estaban presentes en la mitad de los proyectos de 1789, o los deberes⁹, núcleo del presente trabajo: los deberes, que no fueron constitucionalizados hasta 1795 y que por lo tanto han sido a menudo interpretados como un retroceso coercitivo y moralizador del gobierno de Termidor, llevaban sin embargo largo tiempo ocupando la

⁷ La cuestión de la difícil relación entre “interés” y “virtud” y su debate ha sido excelentemente estudiada por John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

⁸ Jaume, *Les Déclarations*, *op. cit.*, p. 39.

⁹ Gauchet, “Droits de l’homme”, *op. cit.*, p. 121.

actualidad política y, habiendo sido debatidos de forma encendida en el seno de la Asamblea desde las posiciones más diversas, y pese a ser formalmente rechazados, marcaron de forma indeleble ya el texto adoptado en 1789¹⁰.

II. EL DEBATE POLÍTICO

1. El debate en 1789

Durante el proceso de redacción de la Declaración de derechos de 1789 (desde el 11 de julio, día en que La Fayette leyó públicamente su proyecto de Declaración, hasta la aprobación del texto final el 26 de agosto, pasando por la creación de un Comité de Cinco, encargado de redactar una síntesis final, el 12 de agosto), se discutieron en la Asamblea Constituyente al menos treinta proyectos diferentes (entre ellos, dos de Sieyès), emanados de las treinta comisiones creadas para tal propósito. En sus diferencias, o sus pequeños matices, pueden observarse esas tensiones que marcaron el debate desde sus inicios, en torno a temas principales como la concepción del estado de naturaleza y de sociedad, la categoría de hombre y la de ciudadano o la necesidad eventual de enfrentar esos derechos a unos posibles deberes.

1. 1. Estado de naturaleza y sociedad

Mirabeau, en su calidad de ponente del Comité de los Cinco encargado de redactar una síntesis de los proyectos presentados, comenzó su discurso del 17 de agosto reconociendo un problema inmediato al que, en su tarea, habían tenido que enfrentarse: la gran dificultad de distinguir aquello que “pertenece a la naturaleza del hombre” de las “modificaciones” recibidas “en una u otra sociedad”¹¹.

La sociabilidad o insociabilidad de la naturaleza humana constituye uno de los debates principales del iusnaturalismo moderno: frente a autores como Hobbes o Rousseau, que plantean un estado primigenio marcado por un individualismo belicoso, otros como Grotius, Pufendorf o Locke habían defendido la teoría de un estado de naturaleza armónico, regido por una ley natural que proviene de Dios e impulsa a velar por la conservación de todo el género humano. Autores como Burlamaqui (*Principes du droit naturel*, 1717),

¹⁰ Una historia de las Declaraciones se puede encontrar, además de en la obra ya citada de Lucien Jaume, en la de Stéphane Rials, *Textes constitutionnels français*, (cap. 1), PUF, París, 1987. El contenido republicano de la Declaración de 1789 ha sido estudiado por Johnson Kent Wright, “Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen”, en François Furet y Mona Ozouf (dirs.), *Le siècle de l’avènement républicain*, Gallimard, París, 1993, pp. 127-164: Wright se centra allí en las nociones de soberanía nacional, gobierno democrático y separación de poderes, aunque no menciona el aspecto de los deberes. Para una bibliografía más general acerca de la cuestión de los derechos y deberes, y pese a que no constituye una aproximación histórica sino sistemática, ver: Carl Wellman (ed.), *Rights and Duties*, Routledge, Nueva York, 2002 (6 vols.), especialmente el vol. 1, *Conceptual analyses of rights and duties*.

¹¹ Discurso de Mirabeau, 17 de agosto 1789, en *Archives Parlementaires (AP)*, tomo VIII, p. 438.

cuyas ideas heredaría posteriormente Puffendorf, habían hablado de una “sociedad natural”, obra de Dios, haciendo de la sociedad misma el estado de naturaleza original (aunque en la versión moderna, la sociabilidad es de carácter utilitarista, no se produce ya por mero amor al prójimo). Pero la teoría del contrato social, núcleo de este nuevo derecho natural, supone en la práctica el triunfo de la visión individualista, y de la concepción de la sociedad, por tanto, como un producto secundario y artificial. La soberanía viene a legitimarse así artificialmente, dado el convencionalismo de la propia vida social; en la separación neta entre naturaleza y sociedad se produce igualmente la ruptura metafísica entre hombre y ciudadano tal y como la presenta Rousseau en su *Contrato social*, y que parece alejarse definitivamente de la visión clásica aristotélica, de esa vida social como prolongación dinámica de las potencialidades de la naturaleza humana, y del hombre entendido tradicionalmente como *zoon politikon*, ese animal social, gregario, que ahora se ha convertido en un lobo para sí mismo, a la manera hobbesiana.

Dos visiones de la naturaleza humana tan dispares difícilmente podían crear un suelo estable sobre el que construir filosóficamente un sistema de derechos. Porque, ¿cuál es el origen de esos derechos? ¿Se dan ya en la naturaleza, o son fruto de la unión social? El debate se desplaza del estado de naturaleza a la cuestión de la naturaleza humana, tal y como ocurre en la Declaración de Condorcet¹², para el que los « verdaderos derechos del hombre » provienen del hecho de que es un ser sensible, capaz de razonamientos y de ideas morales, lo cual no deja de crear una ambigüedad con respecto a esos derechos, que poseen, por un lado, una finalidad moral, orientada, según una visión teleológica, a la organización del progreso de las sociedades, mientras que, por otro lado, responden a la necesidad primera (evitar el sufrimiento y perseguir la felicidad), lo que significa no considerar a la sociedad más que como un medio para esas necesidades primarias, desde un punto de vista utilitarista y contractualista que hace de la sociedad una convención: el contrato, para Condorcet, se vuelve obligatorio, tanto para la sociedad como para el individuo, puesto que es “el efecto de una voluntad unánime determinada por el interés común”¹³.

El carácter aporético de su fundamento hace que, cada vez, y sin mayor profundización en el debate, las diferentes Declaraciones distingan, ya en sus títulos, entre “derechos del hombre” y “derechos del hombre en sociedad”, como es el caso de los textos de La Fayette o de Sieyès¹⁴: y aunque la Declaración de este último del 12 de agosto se ocupa sólo, explícitamente, de

¹² Condorcet, *Déclaration des droits, par M. le Marquis de Condorcet*, Ph. D. Pierres, Versailles, s/f. [1789]. En esta Declaración Condorcet recuperaba postulados de su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

¹³ Condorcet, «Réflexions sur les pouvoirs et instructions à donner par les provinces à leurs députés aux États Généraux. 1789», en *Œuvres complètes de Condorcet*, T. IX, Heinrichs, París, 1804, pp. 261-284.

¹⁴ Sieyès, “Déclaration des droits de l'homme en société », 12 de agosto 1789 (*AP*, VIII, pp. 422-424); La Fayette, «Motion pour une déclaration des droits», 11 de julio 1789 (*AP*, VIII, p. 222), publicado también con el título *Motion de M. de Lafayette sur les droits de l'homme, et de l'homme vivant en société, 1789*: este texto, bajo la influencia de Jefferson y de carácter netamente iusnaturalista (aunque reconoce el bien común como el objetivo del gobierno), constituyó el punto de partida de la Constituyente y sirvió de inspiración para todos.

esos “derechos del hombre que vive en sociedad”, reconoce el origen de estos en la naturaleza, de la que se reciben tanto las necesidades más imperiosas como los medios para satisfacerlas (art. 1), mientras que la sociedad encuentra sólo su origen en la “libre convención de todos los asociados” (art. 4), que apuestan por la unión desde una perspectiva utilitarista, puesto que la experiencia les ha mostrado que sólo en sociedad alcanzan el mayor estado de bienestar (art. 2).

La tensión entre esos derechos del hombre natural y esos derechos del hombre en sociedad se muestra, sin embargo, en toda su extensión a la hora de tratar el derecho por antonomasia, el de la libertad. Así, también Laffon de Ladebat¹⁵ reconoce un estado de naturaleza, en el que se da la libertad natural. Pero esta libertad natural sólo pertenece al hombre que vive solo en medio de la naturaleza, recalca en el art. 3; la libertad del hombre en el estado social, por el contrario, encuentra sus límites en el equilibrio de derechos de todos los miembros de la sociedad (art. 6), por lo que sus derechos del hombre serán, igual que para Sieyès, los “derechos del hombre en sociedad” (art. 28), donde encuentran –y este es un aspecto fundamental–, a diferencia del estado de naturaleza, sus límites (grieta por donde, como veremos, empieza a colarse el pensamiento de los deberes). Otro proyecto anónimo del mismo periodo, firmado por un miembro de la Asamblea, se limita no obstante a reconocer que, “por su naturaleza”, todo hombre es libre, y que todo hombre en sociedad conserva sus derechos; las leyes de la sociedad, por tanto, no deben hacer otra cosa que mantenerlos y reglar su uso, pero nunca limitarlos¹⁶. Pero la contradicción más flagrante en torno a la noción de libertad natural o convencional probablemente sea la que incluye el proyecto del Comité de los Cinco que tuvo por ponente a Mirabeau y que, si bien establecía en su artículo 1º que la libertad “no tiene más límite que la consciencia de quien la ejerce”, añadía después que “la libertad del ciudadano consiste en no estar sometido más que a la ley” (art. 6)¹⁷. En la Declaración final del 26 de agosto se establecería (art.5) que “todo lo que no está prohibido por la ley, está permitido”, pero la naturaleza de la libertad, natural o socialmente otorgada, no quedaría finalmente definida, pese al debate que le precedió: en la sesión del 21 de agosto el obispo de Langres pedía que se explicitase que se trataba de una “libertad civil”, y Rhédon, de una “libertad convencional”¹⁸. Éste iba a ser sólo uno de los rostros de la problemática en torno a la limitación del derecho natural por el derecho positivo, o como decía Rousseau, del establecimiento de la libertad por las leyes.

El proyecto de Marat, probablemente del 23 de agosto¹⁹, es de inspiración netamente hobbesiana y asimila, como hará el texto de Sinety que

¹⁵ Laffon de Ladebat, *Déclaration des droits de l'homme*, 13 de agosto 1789, s/l. Miembro de la Real Academia de Burdeos, Laffon de Ladebat ofreció este texto a la Constituyente junto con otro por la abolición de la esclavitud.

¹⁶ Anonyme, *Projet de déclaration des droits par un membre de l'Assemblée nationale*, s/l., s/f. [1789].

¹⁷ *Projet de Déclaration des droits de l'homme en société*, AP, VIII, pp. 438-439, y Baudouin, París, s/f., [1789].

¹⁸ Cit. en Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁹ Marat, *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un plan de Constitution juste, sage et libre*, Buisson, París, 1789.

veremos más tarde, la tesis del egoísmo natural del hombre. Reconoce así el carácter ilimitado del derecho natural, en el que los derechos civiles, surgidos del pacto social, no son más que derechos naturales “reconvertidos”: sólo se renuncia al derecho natural para volver a reencontrarlo socializado. Pero el pacto crea también la obligación de respetar los derechos de los otros, lo que, en última instancia, confiere su carácter sagrado a los derechos: no supone una limitación, por lo tanto, sino su consagración. Los apartados que forman la Declaración de Marat siguen así un orden lógico, que va de los derechos del hombre (I), pasando por el establecimiento de las sociedades (II), a los derechos del ciudadano (III) y a sus deberes (IV). En el primero de los apartados, explica que los derechos tienen su origen en las necesidades del hombre, pero, matiza, si son ilimitados, acaban conduciendo al estado de guerra. Surge así el pacto (apartado II), y la sociedad que ha de reglamentar esos derechos “derivados de los de la naturaleza”: los miembros de la sociedad deben prohibirse recíprocamente todo aquello que podría disolver a ésta; se renuncia a los derechos naturales, nos dice, para poder disfrutar de los derechos civiles.

El proyecto de Thoret²⁰, diputado por Berry, distingue entre “derechos absolutos” y “derechos relativos” debido a ese desdoblamiento de la naturaleza humana, y va más allá: en su artículo 21 establece que, en caso de conflicto de intereses, “el todo es más grande que la parte”, expresión de gran éxito en los escritos posteriores de 1793 (aparece por ejemplo en los del jacobino Étienne Barry). Semejante anticipación de la subordinación individual a los intereses de la nación (art. 21), del sacrificio de la propiedad, la libertad o la vida a la patria (art. 22), de la obligación de ser útil a la sociedad o de anteponer el interés general (art. 24) y servir al “interés del Estado” (art. 25), hacen pensar en el ulterior principio de salvación pública, e introduce además un derecho que entrará inmediatamente en el corazón del debate: el derecho a la asistencia del Estado (art. 25). El derecho a la asistencia iba a aparecer a partir de entonces en numerosos proyectos, como el del diputado de Grenoble Pison du Galland; así lo fundamentaba Sieyès en una de sus alocuciones, en la que defendía que los derechos sociales venían a asegurar la plenitud de los derechos naturales en el seno del estado social: las ventajas que se extraen del estado social no se limitan a la protección de la libertad individual, sino que los ciudadanos tienen derecho, además, a todos los bienes de la asociación, como la instrucción o la asistencia pública: “los ciudadanos puestos en común tienen derecho a todo lo que el Estado pueda hacer en su favor”²¹. La sociedad como tal comienza a tener derechos, y así se incluirá en la sesión final de la discusión del 26 de agosto el artículo 15, por el cual la sociedad tiene derecho de inspección sobre los poderes constituidos; no se trata aún de un verdadero derecho social, ni aparece aún el derecho de asistencia, que no penetrará con fuerza en el debate hasta 1793; tampoco Thoret es ningún jacobino radical, y su propuesta sigue emparentada con las tesis de los juristas monárquicos del absolutismo.

²⁰ Thoret, *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Versailles, 13 de agosto 1789.

²¹ Sieyès, *AP*, VIII, cit. en Gauchet, « Droits de l'homme », *op. cit.*, p. 132.

En este breve repaso de algunos de los textos discutidos en la Asamblea, hemos visto cómo se pasa de la defensa a ultranza de la libertad y los derechos naturales del hombre frente a la sociedad y los poderes políticos, a su extremo opuesto. Desde el primer momento del debate, algunos como Malouet ya habían señalado que, si bien los norteamericanos se habían podido permitir tomar al hombre tal como es en el seno de la naturaleza y presentarlo en su soberanía primitiva (debido a la relativa igualdad reinante en una sociedad nueva), en un “gran imperio”, por el contrario, resultaba necesario situar al hombre, que viene de una condición dependiente, en sus justos límites, más que en la extensión de su libertad natural²². Cuando el proyecto de síntesis redactado por el Comité de los Cinco y presentado por Mirabeau no fue aprobado, la Asamblea decidió regresar al proyecto de la Sexta Comisión como texto de base para el debate²³. En el artículo 4º de esta Declaración se establecía que la necesidad de mantener la igualdad de derechos, en medio de la desigualdad de medios, es el origen de la formación de la sociedad. La aprobación de la Constitución en agosto de 1791, por su parte, encabezada por la Declaración de 1789, se vio precedida de un vivo debate sobre la posibilidad de modificar aquella Declaración en relación a eso que luego serán llamados “derechos sociales”, y que quedaron finalmente incluidos no en el cuerpo de la Declaración, sino en el Título I de la Constitución (en la sección de “garantías”).

1. 2. *La naturaleza del hombre y del ciudadano*

El desdoblamiento del individuo en hombre y ciudadano, su doble naturaleza, aparece íntimamente vinculada a la difícil relación entre naturaleza y sociedad. La aspiración primera de los diputados del 89, la de proteger al individuo, se enfrenta entonces a dos problemas: ¿cómo construir ciudadanos partiendo de hombres? ¿Cómo articular la actividad cívica dirigida a la cosa pública con la búsqueda de la felicidad privada? Los propios principios de la revolución exigían que el orden social y constitucional fuera fruto de la acción de los hombres, pero para ello los franceses debían llegar a saberse ciudadanos, ser conscientes de sus derechos y sus deberes. La constitución del ciudadano supone su integración en la esfera de lo público: para Bodino, el señor, al tratar con sus iguales sobre asuntos que conciernen a todos, se convertía en ciudadano; y más tarde Rousseau recordaba la diferencia entre los dos modos de ciudad, el burgo (la “*ville*”), habitado por burgueses, y la *cité*, que sólo se compone de ciudadanos. La disolución del universo de dependencias y privilegios propio del Antiguo Régimen, estructurado por lazos orgánicos, motivaba la urgencia de erigir un nuevo modo de relación entre individuos que respetase sin embargo su desvinculación e independencia primordial: tal iba a ser el reino de la ley²⁴. Frente a las órdenes del Antiguo Régimen, se apela al individuo considerado en su simple forma atómica; pero frente a este individuo identificado con el interés particular, se esgrimirá por doquier la soberanía de la voluntad general: tal iba a ser el sentido de las controversias que alimentan todo el periodo, y que llevarán, en última instancia,

²² Malouet, sesión del 1 de agosto, *AP*, VIII, cit. por Marcel Gauchet, *ibid.*, p. 125.

²³ *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen discuté dans le sixième Bureau de l'Assemblée nationale*, Baudoin, París, 1789 (*AP*, VIII, pp. 431-432).

²⁴ Gauchet, «Droits de l'homme», *op. cit.*, p. 129.

a la indefinición de la categoría de ciudadano que, en su versión moderna, se mueve entre el “interés” y la “virtud”.

En los inicios de la Revolución, la idea de ciudadanía permanece envuelta en opacas ambigüedades: Sieyès, en *¿Qué es el Tercer Estado?*, marcaba la distinción entre público/privado, si bien a menudo amenazada por el primado del interés general sobre el particular (situando al ciudadano por encima del individuo u hombre privado). En sus proyectos de Declaración de 1789, la independencia de los derechos individuales con respecto a la voluntad general resulta sólo teórica, porque es además esta misma voluntad general la que expresa esos derechos por vez primera. Rousseau había establecido los fundamentos de la ciudadanía, esa desnaturalización del hombre, en la obediencia a las leyes como libertad, en esa convicción de buscar también el bien de uno mismo cuando se busca el bien de todos: pero esa síntesis rousseauiana entre lo individual y lo universal exigía virtud, por lo que ya no se trataría tanto del individuo sino del sujeto moral. Sieyès, sin embargo, iba a rechazar tajantemente semejante compromiso moral, que se le antoja puro y vano voluntarismo: vincular los destinos de la sociedad a los esfuerzos de la virtud, nos dice, es conocer mal a los hombres²⁵. Para el iusnaturalismo liberal (la visión que se impone en los Estados Unidos), el juego de intereses en la sociedad moderna basta para establecer el bien general, al que tenderá siempre la voluntad mayoritaria, disolviendo el conflicto de intereses antagónicos; y sin embargo, Sieyès se ve obligado a admitir también que no todos los intereses son aceptables. Al ciudadano francés se le exigirá entonces una perspectiva universalista, por encima de sus intereses privados, una conversión inmediata de la particularidad en decisiones válidas para todos²⁶.

La distinción entre hombre y ciudadano aparece ya en algunos de los Cuadernos de Quejas enviados a los Estados Generales. Así, en el texto enviado por la circunscripción de Nemours²⁷ (texto de inspiración fisiócrata que lleva la impronta de Dupont y que adelanta muchos de los contenidos de la futura Declaración), se habla de “*derechos naturales y sociales del hombre y del ciudadano*” en su preámbulo (introduciendo ya las dos distinciones que aquí estamos tratando: natural/social, hombre/ciudadano). La sociedad tiene por único objetivo, se establece allí, la conservación de todos los derechos, pero también aparece en la misma la noción de “asistencia gratuita”, y se observa que el individuo se encuentra en *deuda* con la sociedad por el mismo hecho de haber nacido y crecido en ella, así como por todo el auxilio recibido desde su infancia: en el artículo 2 se establece que todo hombre debe su auxilio a otros hombres (con lo que estaría a su vez anticipando el derecho de asistencia o auxilio antes mencionado en los casos de Thoret o Sieyès). Otro cuaderno contemporáneo, el de la circunscripción de Mantes y Meulan²⁸, escrito bajo los auspicios de Condorcet, se limita a hablar en cambio de hombres, sin hacer alusión a ciudadanos, y afirma la igualdad entre derechos civiles y políticos, surgidos de unos derechos naturales fundados en la universalidad de la razón,

²⁵ Cit. en Jaume, *Le Discours jacobin*, op. cit., p.168.

²⁶ *Ibid.*, p. 221.

²⁷ « Remontrances, moyens et avis que le tiers état du bailliage de Nemours charge ses députés de porter aux États généraux », 1789 (AP, IV, pp. 161-163).

²⁸ « Cahier de la noblesse des bailliages de Mantes et de Meulan », 1789 (AP, III, p. 661)

por lo que los principios de la política equivaldrían a los de la moral, teniendo ambos por base la razón. El cuaderno del tercer estado de París²⁹, por su parte, llama la atención al ocuparse antes de los “derechos de la nación” que de los del individuo-ciudadano.

La Declaración de derechos de Condorcet de 1789 nada nos dice sobre las condiciones de ciudadanía: en la advertencia inicial habla a los “ciudadanos”, pero cuando utiliza la expresión entera, se refiere siempre a “derechos del hombre o de los hombres”. Los derechos de Condorcet derivan no sólo de su naturaleza como hombres, eso sí, sino también de las “relaciones que se establecen entre ellos”; sólo en el último apartado (“De la igualdad”) se habla explícitamente de “derechos de los ciudadanos”: su art. I establece que “todo ciudadano debe disfrutar en condiciones iguales del derecho de ciudadanía”³⁰. Esta ambigua indefinición, como veremos, iba a mantenerse incluso en el texto final del 26 de agosto, aunque muchos antes trataron de despejarla.

Uno de los problemas mayores que se presenta en la relación entre hombre y ciudadano es la cuestión de la universalidad: el proyecto-síntesis del Comité de los Cinco, presentado por Mirabeau, pretendía responder a las circunstancias, pero evadiéndolas al mismo tiempo para llegar hasta el universal, la naturaleza permanente del hombre: reconocía así, como veíamos antes, la dificultad de enunciar unos derechos del Hombre diferenciado del ciudadano. Mirabeau ya había presentado un año antes otro proyecto de Declaración, dirigido en aquella ocasión a los patriotas holandeses en lucha contra los austriacos, donde había adelantado esa idea de universalidad, al dirigirse a “toda la especie humana, bajo cualquier clima”³¹. La “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana” de Olympe de Gouges, por su parte, supone la primera denuncia seria contra el pretendido universalismo de los Derechos (de unas mujeres que, como apunta su autora irónicamente en el preámbulo, carecían de derechos pero sí podían ser castigadas, anticipando su propio final en la guillotina). Olympe de Gouges critica en su texto el individualismo que impregna la Declaración de 1789, y opta por un sentido de libertad vinculado a la justicia, a la manera antigua (lo justo entendido como dar a cada uno lo que le corresponde)³².

Las Declaraciones de derechos, partiendo de un principio de protección del individuo frente a la esfera pública, van a sufrir paulatinamente un “recubrimiento del hombre por el ciudadano”³³, ante la urgencia de establecer un fundamento para la soberanía: a partir de unos supuestos derechos inherentes al individuo, se pretenderá establecer las condiciones de legitimidad

²⁹ «Déclaration du tiers état de Paris *intra muros*» (AP, V, p. 281)

³⁰ Condorcet, *Déclaration des droits*, *op. cit.*

³¹ Mirabeau, «Projet de Déclaration des Droits», en *Aux Bataves, sur le Stathoudérat*, s/l, 1788. Holanda tendría finalmente su primera Declaración diez años después, en 1798.

³² Art. 4: «La liberté et la justice consistent à rendre tout ce qui appartient à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de la femme n'a de bornes que la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose; ces bornes doivent être réformées par les lois de la nature et de la raison», en Olympe de Gouges, *Les droits de la femme. [Dédiés] à la reine, o Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, s/l, s/f. [1791].

³³ Jaume, *Les Déclarations*, *op.cit.*, p. 56.

del poder político, una soberanía que, en su ejercicio, convierte al hombre en ciudadano. El ciudadano es por lo tanto una realidad social y no natural, que sólo se da tras la firma del contrato y en la práctica de la soberanía (lo que daría lugar, en última instancia, a la diferenciación entre “derechos naturales” y “derechos civiles o políticos”) y que irá tomando todo el protagonismo. Llama la atención por lo tanto ver cómo Robespierre iba a sostener la tesis contraria: que se es directamente ciudadano por naturaleza; el 23 de octubre de 1790, en un debate en la Asamblea sobre los derechos políticos, cuando Defermon exigía restringir el título de ciudadano a los “capacitados” (a los que podían pagar determinado impuesto), Robespierre le respondió con fuerza: “el hombre es ciudadano por naturaleza; nadie puede arrebatarse ese derecho, que es inseparable de su derecho a existir sobre la tierra”³⁴; a lo que el diputado André replicó a su vez: “se es hombre por naturaleza, y ciudadano, por la ley”³⁵. El ciudadano de 1789, para sus redactores, venía a fundar y legitimar así una Constitución censitaria, pese a que la experiencia histórica apuntaba, cada vez más, a que era portavoz de dinámicas más democráticas.

El proyecto de Sieyès de julio de 1789 había distinguido entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos (que no forman parte activa en la formación de los poderes públicos, puesto que no contribuyen a la empresa social), referencia censitaria que se mantuvo en el texto final y que provocó el ataque de Robespierre a los constituyentes, por estar violando, a través de esta discriminación, el *derecho natural* que decían tener como principio de referencia³⁶. También la Declaración de Laffon de Ladebat, en su artículo 35, había establecido una definición del ciudadano como individuo capaz de contribución financiera³⁷. En su segunda declaración, del 12 de agosto³⁸, Sieyès introdujo a su vez una doble concepción del individuo como « propietario » y como « ciudadano ». El individuo-propietario es todo aquel que tiene como primer derecho la propiedad de su propia persona, categoría general de los derechos de la que derivan todos los demás (especialmente el de propiedad, por la transformación de la materia por parte de nuestro cuerpo que la trabaja); de la propiedad de la propia persona deriva igualmente la libertad, porque “es libre quien tiene garantizado no ser perturbado en el ejercicio de su propiedad personal, ni en el uso de su propiedad real”. El individuo-ciudadano, mientras tanto, se caracteriza como “hombre protegido por las leyes”, y su mayor derecho es el de la seguridad, ese derecho a no ser perturbado, con lo que se aproxima a la definición de libertad de los modernos que acuñaría más tarde Constant, mientras que se aleja de la concepción del ciudadano de Rousseau, dotado de virtud y que participa en el ejercicio de la soberanía: para Sieyès, todo hombre es ciudadano, y todo ciudadano está protegido, pero no todo ciudadano es “activo”; sólo los que tienen probado

³⁴ Robespierre, *Œuvres de Robespierre*, T. VI, “Discours (1789-1790)”, PUF, París, 1950, p. 553.

³⁵ Cit. en Jaume, *Les Déclarations*, *op. cit.*, nota 9, p. 340.

³⁶ Robespierre, “Discours sur le marc d’argent”, abril de 1791, en *Œuvres*, *op. cit.*, T. VIII, p. 161 y ss.: en este discurso Robespierre enfrenta los principios del derecho natural a las restricciones impuestas por la Constituyente.

³⁷ Art. 35: « C’est la contribution aux dépenses publiques qui constitue essentiellement le citoyen », (Laffon de Ladebat, *Déclaration*, *op. cit.*).

³⁸ Sieyès, «Déclaration des droits de l’homme en société», 12 de agosto 1789 (*AP*, VIII, pp. 422-424).

interés y capacidad para con la cosa pública participarán en la elaboración de la ley.

La concepción de la ciudadanía y sus derechos alcanza en 1789 formas muy variadas, que van más allá del ejercicio de la soberanía, la participación en la elaboración de la ley o la capacidad impositiva. La Declaración de Thoret a la que hacíamos alusión antes distingue por ejemplo entre “persona privada” y “persona pública”, así como entre “derechos absolutos” (inherentes a la persona) y “derechos condicionales” (necesitan de la voluntad y de un establecimiento, por lo que provienen de las convenciones o el reglamento de la sociedad). La distinción entre persona privada y persona pública parecería un equivalente de la distinción entre hombre y ciudadano, pero en el artículo 8 despeja el malentendido, al especificar que una persona privada es hombre y ciudadano al mismo tiempo³⁹. En Thoret la distinción hombre/ciudadano no está tanto relacionada con la oposición natural/social (en ningún momento evoca el “derecho natural”, sólo hay en su Declaración una alusión a la “ley natural”), sino como con la de público/privado, que le lleva incluso a afirmar que existen “delitos privados” (de orden moral) que no incumben a la ley (art. 13), y que sin embargo deben ser sancionados. No hay en él intención de una naturaleza del hombre universal como tal, y al contrario que la moral kantiana, la razón no nos impone primar el respeto al otro, si eso conlleva sacrificios de nuestras inclinaciones sensibles; por eso, igual que harán otros muchos, confía a la religión el tribunal moral de esos delitos “secretos” que escapan a la ley (a la religión y la ley natural, arts. 14 y 15), con lo que prefigura ya la religión civil de Robespierre. También el texto que ulteriormente se tomaría como base para el debate final, el proyecto de la Comisión Sexta, se haría eco de esta proposición, retomándola al pie de la letra en su art. 16. Rousseau, por lo demás, ya había separado en el *Contrato Social* “la religión del hombre y del ciudadano”: la religión del ciudadano, declarada por el Estado, se aplica al hombre con ciertos límites, es decir, cuando los delitos del hombre privado hubiesen vuelto ilusoria su conducta cívica. Y en la línea de Thoret, si el apartado primero de la Declaración de Marat se ocupaba de los derechos del hombre, el tercero se ocupa de los “derechos del ciudadano” como distintos a los del hombre: no recoge aquí, curiosamente, los típicos derechos civiles (libertad de opinión, de circulación, etc.), ni tampoco los políticos (participación en la soberanía), sino otros de carácter más social, que suponen correctivos a la desigualdad (derecho a la subsistencia, a la alimentación, al alojamiento, a los cuidados...). Porque, tal y como afirma en esta tercera parte, “los derechos civiles de cada individuo no son, en verdad, más que sus derechos naturales, compensados por los de los otros individuos, y limitados en el punto en que comenzarían a dañarse”⁴⁰. De ahí resulta la obligación que cada cual se impone a respetar los derechos del prójimo, y a asistirle, porque si se abandona al ciudadano a la miseria y la desesperación, éste regresa al estado de naturaleza, y entonces recuperaría su derecho a apoderarse de las ventajas que desee a mano armada.

³⁹ Art. 18: «Dans toute association, il y a égalité de droits entre personnes privées, parce que tous sont hommes et citoyens, et que ces droits ne peuvent dériver que de la qualité d'homme et de celle de citoyen» (Thoret, *Projet de déclaration*, op. cit.).

⁴⁰ Marat, *Projet de déclaration*, op. cit.

La separación entre público y privado llega así al corazón del dispositivo de la Declaración de 1789, como el lugar donde se representa una tensión⁴¹. La ciudadanía en tanto que *actividad viva*, y no simple posesión de derechos, sugería el compromiso del individuo en el debate público, pero esto casaba mal con el relativismo de todas las opiniones. En el texto finalmente aprobado en agosto se filtra la distinción entre hombre y ciudadano, a través de la articulación que fija la igualdad ante la ley (la ley tiene como límite los derechos naturales del hombre, y garantiza esos derechos impulsando libertades públicas en sociedad). Más allá, sigue no obstante sin especificar en ningún momento cuál sea la diferencia entre ambos sujetos. Pese a la promesa de su título, que reza “del hombre y del ciudadano”, y atendiendo a los escasos artículos en los que se utiliza la voz ciudadano en vez de la de hombre, lo que constituye específicamente al ciudadano sería: a) la participación en la formación de la voluntad general (directamente o a través de sus representantes) y en la soberanía (art. 6); b) la contribución pública (art. 14). Esta relación velada pone de manifiesto, en la práctica, el alcance de la ciudadanía, limitada a la capacidad impositiva (alusión velada también en el art. 6: “según sus capacidades”). Sieyès había hablado ya de una diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos, pero atendiendo a esta estricta lectura restringida, no todos los hombres son ciudadanos: hay unos derechos comunes a todos los hombres y unos específicos para una parte de esos hombres, los ciudadanos. La Declaración de 1789 constituyó por lo tanto más una definición de los *derechos* que se poseen que un aliento a la práctica cívica cotidiana⁴², y por ahí le llegarían gran parte de las críticas.

1. 3. *Derechos y deberes*

Las tensiones irresueltas entre el hombre natural y el estado social, la naturaleza del hombre y del ciudadano hallan su correlato en la conflictiva noción de “deberes”, cuya inclusión o no en la Declaración fue ya objeto de controversia en 1789, y de encendida polémica en el 93. ¿Había que hablar en la Declaración de Dios y de los *deberes* del hombre? Tal es el título aproximado de una obra anónima aparecida en 1789, panfleto que acababa respondiendo negativamente, al negar todo contenido moral como ajeno a los derechos naturales: la conservación de esos derechos es la única medida para el bien y el mal, lo justo o lo injusto, el vicio o la virtud⁴³. Los ponentes del Comité de constitución anunciaron así el 27 de julio que la Constitución estaría precedida de una Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, pero que ésta no incluiría una declaración de deberes; con ello respondían a aquellos que, en distintas ocasiones, habían tratado de completar –o sustituir– la declaración de derechos por otra de deberes a lo largo del verano del 89. Y es de destacar que tales propuestas provenían en las más ocasiones de diputados miembros del clero o de monárquicos del tipo más tradicional.

⁴¹ Jaume, *Les Déclarations*, *op. cit.*, p. 39.

⁴² Jaume, *Le Discours jacobin*, *op. cit.*, p. 224.

⁴³ «La conservation des droits naturels et sacrés de l’homme, voilà pour tous les États la loi première et fondamentale (...). Il n’y a point d’autre mesure précise du bien et du mal, de l’honnête et du deshonnête, du juste et de l’injuste, du vice et de la vertu. Tout ce qui s’éloigne de cette théorie est préjugé, fausse philosophie», en *Examen de cette question: Doit-on parler de Dieu et également de religion dans une déclaration des droits?* (cit. en Jaume, *Les Déclarations*, *op. cit.*, nota 28, pp. 343-344).

Pese a provenir de los representantes más conservadores de la Asamblea, la idea de deberes que cunde en el 89 no es ya la medieval: no reposa sobre un fin intrínseco de la existencia humana orientada hacia Dios, y por lo tanto sometida al respeto de toda persona, en la que se manifiesta la presencia del Creador; aún menos se trata de un deber de justicia: para Tomás de Aquino el ciudadano no podría ser justo consigo mismo si antes no lo era con respecto a los otros y sobre todo a Dios (la idea de justicia, por su parte, no aparecerá en las Declaraciones hasta 1793, y esencialmente entre los montañeses, vinculada a la virtud). ¿De qué se habla entonces en 1789 cuando se discute sobre los deberes? Ante todo, de una correlación, una correlación entre mi derecho y el mismo derecho del otro, que yo percibo subjetivamente como un “deber”. Así lo evoca el abad Grégoire, uno de sus principales defensores, en el debate del 4 de agosto: “Derechos y deberes son correlativos, son paralelos; no podemos hablar de unos sin hablar de los otros; y del mismo modo que no pueden existir los unos sin los otros, representan ideas que los abarcan a ambos. Son el lado activo y pasivo de una misma acción”⁴⁴. No poseo deberes, por lo tanto, sino por la existencia del prójimo, cuyos derechos me son exteriores; mis derechos son primitivos, mientras que los deberes son secundarios (me pongo en el lugar del otro a través de la reflexión y llego a la conclusión: “no hagas al otro lo que no deseas que te hagan a ti”). Esta máxima de contenido negativo, prohibitivo más que prescriptivo, y que se aleja por tanto de la fórmula evangélica (“ama al prójimo como a ti mismo”), contará con gran éxito en las diversas propuestas para una Declaración, y marcará el sentido de los deberes como “deber de no hacer”, que irá cobrando cada vez más importancia en las sucesivas declaraciones.

Los deberes aparecían evocados en el proyecto de Declaración de Condorcet, pero en aquella ocasión correspondían sólo al poder político, en calidad de límites⁴⁵; también la Declaración de Sieyès del 12 de agosto hablaba de obligación en relación a la función pública, cuyo ejercicio “no es un derecho, sino un deber” (art. 32). No es que Sieyès ignorara, por lo demás, las obligaciones que pesan sobre el ciudadano, pero juzga que la reciprocidad con respecto a los semejantes es máxima suficiente: los deberes lo son en tanto que reconozco al otro los mismos derechos que poseo yo, por lo que, en puridad, no hay sino derechos, que en todo caso toman el aspecto de deberes desde una perspectiva subjetiva y en el espacio interpersonal; la creación de una sociedad regida por normas individualistas sigue siendo por lo tanto posible⁴⁶. Así, cuando, tras rechazar el texto de síntesis presentado por el Comité de los Cinco, se decide volver al proyecto inicial de la Comisión Sexta, se impone la perspectiva de Sieyès, y un texto que, a diferencia del anterior, ya no menciona los deberes en su preámbulo (como sí lo hacía el texto del Comité de los Cinco, y cuya redacción pasaría en líneas generales a la aprobada finalmente), porque “el hombre, nacido para ser libre, no se somete al régimen

⁴⁴ Discurso del abad Grégoire, *AP*, VIII, p. 340.

⁴⁵ «...et l'exposition de ces droits annonce à la fois les devoirs et les limites du pouvoir social qui n'a d'autorité légitime que pour les maintenir» Condorcet, *Déclaration des droits*, *op. cit.*

⁴⁶ Gauchet, «Droits de l'homme», *op. cit.*, p. 131.

social y político sino para defender mejor sus derechos”⁴⁷. Pero incluso si se partía de semejante programa de máximos, tampoco aquel texto liberal podía renunciar a los deberes, que aparecen así implícitamente en su articulado: el reconocimiento de los derechos de los otros en el estado de sociedad es un deber (art.7), y de esta reciprocidad necesaria resulta, entre los hombres reunidos, la doble relación entre derechos y deberes (art. 8); las leyes se establecen a su vez para mantener esta doble relación, objetivo de toda sociedad (arts. 9 y 10).

El proyecto anónimo de un “miembro de la Asamblea nacional”, probablemente redactado en agosto y que prefigura muchos de los aspectos de la ulterior Declaración definitiva, es llamativamente consciente sin embargo de la tensión entre derecho natural y positivo, y así explica, por un “encadenamiento de ideas”, que “si ha comprendido bien el objetivo de una declaración de derechos”, ésta debe conducir al hombre de su estado primitivo al estado de ciudadano, derivar de los derechos naturales aquellos que se adquieren en la sociedad, vincular las obligaciones contraídas a las ventajas que se extraen, y de ahí, volver “sus derechos más preciosos y sus obligaciones, más sagradas”⁴⁸. Para este diputado, tal y como él mismo explica, los deberes resultan de los derechos de los demás, de ese límite que surge en sociedad. Su Declaración muta además de sujeto, pasa de hombre a ciudadano, cuando habla de deberes, como el de que el ciudadano debe obedecer a la ley y a sus órganos: en este texto, los derechos corresponden pues al hombre, y los deberes, al ciudadano. Algo semejante ocurría en la Declaración de los derechos de la mujer de Olympe de Gouges, donde la participación en la formación de la voluntad general, más que un derecho, es un deber⁴⁹, así como en el Proyecto de la Comisión Sexta (arts.11 y 12)⁵⁰.

Esos deberes no se limitarán al ámbito de la ciudadanía, sino que amplían su campo de acción y afectan tanto al orden privado como a la vida social en la Declaración, de inspiración económica y social, de Laffon de Ladebat. En su preámbulo advierte que la Declaración de derechos que se plantea la Asamblea no puede concebirse sino en relación a los “principios elementales del orden social”, para lo que habría que calcular “todas las combinaciones de relaciones posibles que el hombre puede establecer con sus semejantes, para seguir la cadena inmensa de sus derechos y sus deberes”⁵¹. También en este texto los deberes aparecen como correlato de los derechos, tal y como se establece en el artículo 15: “En el orden social, cada derecho impone un deber, y cada deber otorga un derecho”. Esas obligaciones, que son un “principio sagrado” tal y como sentencia en el siguiente artículo, tienen lugar tanto en el ámbito privado (hacia la compañera, el padre, los hijos) como en el del ciudadano (obligaciones para con “todos los miembros del cuerpo social”);

⁴⁷ *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen discuté dans le sixième Bureau de l'Assemblée nationale*, Paris, Baudoin, 1789. Y AP, VIII, pp. 431-432.

⁴⁸ Anónimo, *Projet de déclaration des droits par un membre*, op. cit.

⁴⁹ Art. 6: «La loi doit être l'expression de la volonté générale ; toutes les citoyennes et citoyens doivent concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation», en Olympe de Gouges, *Déclaration de droits de la femme*, op. cit.

⁵⁰ *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen discuté dans le sixième Bureau*, op. cit.

⁵¹ Laffon de Ladebat, *Déclaration des droits de l'homme*, op. cit.

el orden social, por su parte, debe impedir tanto la violación de los derechos como asegurar el cumplimiento de los deberes (art. 17). Por último, llama la atención, frente a los frecuentes intentos de inmutabilidad y universalidad, la concepción relativista que de los derechos y deberes se hace Laffon, de los que dice, su combinación varía sin cesar, del mismo modo que cambian las relaciones entre los hombres.

El proyecto de Thoret, al que ya hemos aludido en varias ocasiones, presenta una extensa articulación entre derechos y deberes. Para este diputado, tampoco hay derechos sin deberes “correlativos” (arts. 4 y 5), pero va más allá: los deberes “no son puramente negativos”⁵², uno no debe solamente “abstenerse” de perjudicar al prójimo, sino que su preocupación debe ser también la conservación de los derechos de ese otro (arts. 6 y 7), aunque, eso sí, sin llegar al sacrificio de los propios intereses (art. 8); tal sacrificio no está en “la naturaleza del hombre”, y sería sobrepasar el objetivo de “toda asociación”, que no es sino la felicidad de cada asociado (art. 1). La preocupación no pertenece a la persona privada, aunque también se dé en ella: atañe a la persona pública y a la iniciativa legisladora, nos dice, por lo que parece que Thoret concibe un *deber del ciudadano* y no del hombre, en sintonía con el legicentrismo de la Declaración definitiva; “si la sociedad viene a procurar nuevos derechos al hombre, le impone igualmente obligaciones que no tenía en el estado de naturaleza” (art. 23). Se pierde en libertad lo que se gana en seguridad, por tanto, y esta vez sí, el sacrificio exigido al asociado para con la patria puede alcanzar sus bienes o su propia vida si la vida en común así lo demanda (art. 22): lo que se exige en el ámbito público va mucho más allá de lo que el prójimo puede privadamente esperar; a cambio, los sacrificios del ciudadano imponen a su vez obligaciones y deberes al Estado: entre ellas, el deber de hacer felices a sus ciudadanos (art. 26).

Pero sin duda el proyecto de declaración más destacado en lo que a la cuestión de los deberes se refiere es el del conde de Sinety, diputado de la nobleza de Marsella. Su declaración, en la que expone con vigor los “motivos para sumar a la Declaración de derechos del hombre otra de deberes del ciudadano”⁵³, si bien no muy rigurosa desde el punto de vista intelectual⁵⁴, llamó mucho la atención, contando con la adhesión tanto del alto clérigo como de los moderados o conservadores. Presenta un cuadro en dos columnas, una para los derechos y otra para los deberes (la columna de los derechos coincide con ese proyecto presentado por el Sexto Comité que fue tomado el 19 de agosto para la discusión final), con lo que se subraya esa idea de correlación; a cada derecho, corresponde un deber, y así lo explica en la introducción: el artículo del deber contiguo al artículo del derecho al que corresponde viene a “limitar su ejercicio, reglamentar y modificar su uso”. La presencia del otro se asimila aquí a la presencia social: es por lo tanto de orden jurídico, no moral, y

⁵² Thoret, *Projet de déclaration*, op. cit.

⁵³ Sinety, *Exposition des motifs qui paraissent devoir déterminer à réunir à la Déclaration des droits de l'homme celle des devoirs du citoyen*, Baudouin, Versailles, 4 de agosto 1789.

⁵⁴ Se podría esgrimir como inconveniente la gran asimetría entre ambas columnas (la democracia directa aparece por ejemplo como hipótesis en los derechos, desaparece en la columna de deberes), y el hecho de que no todo lo que figuran como deberes son realmente tales (muchos de ellos son simples prohibiciones).

sus deberes son normativos, no metafísicos. No figuran así deberes hacia uno mismo (lo que sí sería necesario en una democracia en la que el ciudadano es al mismo tiempo autor y súbdito de las leyes, y donde la libertad consiste en obedecer la ley que uno mismo se ha prescrito), son sólo meros deberes “hacia los semejantes y la sociedad”, simple limitación de un derecho ilimitado.

Sinety parte de esa desconfianza hobessiana hacia “la inclinación natural del hombre al egoísmo” que también hallábamos en Marat, y por eso teme que el conocimiento exclusivo de los derechos pueda conducir al hombre hacia el egoísmo (“demasiado concienciado de sus derechos personales, pronto desprecia los de la sociedad”); una declaración de derechos aislada, sin deberes, nos dice en el preámbulo, sería propia de la naturaleza (pero naturaleza equiparada en esta ocasión a la ley de la jungla), y constituye por tanto un peligro. Para poder conjurar esa amenaza, haría falta estar dotado de virtudes patrióticas (que lleven al bien público, y a estar dispuesto a sacrificios individuales útiles a la felicidad social), o haber recibido de la naturaleza una inteligencia suficiente (la moral republicana y la razón natural del iusnaturalismo se unen aquí en una misma argumentación). Como esto no se da en todos los casos, ha de introducirse también la ley de la sociedad, la del “*homme-citoyen*”: la ley que limita los derechos del hombre, y los deberes del ciudadano que implican algunos sacrificios (como el de los privilegios).

La exposición de los deberes del ciudadano de Sinety se empapa sin duda del lenguaje republicano más clásico, relacionando esos deberes con la virtud, el vínculo social, el bien público, el patriotismo o el heroísmo⁵⁵: instruir al hombre en sus deberes de ciudadano, recordándole al mismo tiempo sus derechos naturales, logrará inculcar en el corazón de los franceses la virtud de “la gloria de ser ciudadano”. En lo que respecta al contenido de esos deberes que prescribe, llama la atención así el vínculo con la idea religiosa: en el artículo 1º, al derecho de autoconservación opone el deber de conocimiento íntimo del Ser Supremo que lo ha creado; en el art. 11 describe la religión como “el freno más poderoso”, útil al orden social, y en el art. 12, si bien reconoce como derecho la libertad de conciencia religiosa, establece como deber paralelo el respeto absoluto al culto público⁵⁶ (del mismo modo, a la libertad de comunicación de pensamientos se opone, en el artículo 13, la prohibición legal de escritos peligrosos o calumniosos). Destaca asimismo la relación de la libertad y el bienestar con el patriotismo y el cumplimiento de los deberes hacia los conciudadanos (art. 2), el acceso a los empleos públicos vinculado a la

⁵⁵ «...inspirons à tous les Français cette vertu bienfaisante qui fait la gloire et la sûreté des empires, qui unit tous les citoyens par le lien social, ce dévouement généreux au bonheur public, ce patriotisme enfin, germe fécond de toutes les vertus sociales, et qui, dans tous les siècles et chez toutes les nations, a produit les actions les plus héroïques» (en Sinety, «Préambule», *Exposition des motifs*, *op. cit.*). El ideario republicano, pese a lo que pueda parecer, no permanece relegado en 1789 a textos más o menos extravagantes y heterodoxos como éste de Sinety, sino que empapa el contenido de la propia Constitución de 1791, que establecía por ejemplo fiestas nacionales para conservar el recuerdo de la Revolución y mantener “la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, la patria y las leyes”.

⁵⁶ Este deber de respeto al culto público introducido por Sinety reaparece en el texto de la Comisión Sexta (art. 17), base para la Declaración final, aunque no se verá consagrado hasta el decreto de Robespierre del culto al Ser Supremo del 18 floreal (1794).

virtud y el patriotismo (siendo toda mancha en el honor o escándalo motivo de exclusión, art. 7) o la importancia de la ley (art. 6). Y si la igualdad está impresa en la misma naturaleza (“derecho” del artículo 5), sólo el vínculo social, que protege al débil y establece deberes de asistencia mutua, humanidad y fraternidad, puede contrarrestar la desigualdad (“deber” del artículo 5). Por último, concluye en su artículo 16 (garantía de derechos y separación de poderes como fundamento del orden constitucional) afirmando que, por encima incluso de la Constitución, es el patriotismo de todos el principal garante de la felicidad de cada individuo.

El proyecto de declaración de derechos del hombre y el ciudadano de Marat también incluía al final del texto un apartado consagrado a los “deberes del ciudadano”: de los más tradicionalistas a la extrema-izquierda, el tema de los deberes iba calando en todas las filas. Marat justifica por lo demás la existencia de los deberes como consecuencia del pacto social, que supone un compromiso recíproco entre la sociedad y cada uno de sus miembros para respetar los derechos de los demás y que así los míos también sean respetados (pero no sólo para el respeto de los derechos; esta máxima de reciprocidad sirve igualmente para el auxilio y la protección). Del mismo modo que en los textos anteriores, los deberes se presentan en el proyecto de Marat en el último apartado, como un corolario: los deberes son del ciudadano y no del hombre, porque “en el estado de naturaleza, no hay deberes que cumplir”⁵⁷. Los deberes del ciudadano de Marat se mueven por lo demás en el ámbito de lo esperado (así como en el ideario republicano clásico): el respeto al soberano, la obediencia a las leyes, el tributo al Estado, la asistencia a los necesitados y oprimidos, y la “abnegación a la patria”.

El proyecto del Comité de los Cinco presentado por Mirabeau el 17 de agosto y finalmente rechazado incluía, aunque sin desarrollo teórico, algunos deberes parciales, tales como el “deber riguroso” de economizar en la administración y el gasto público (art. 15), o los deberes del ejército; resulta igualmente llamativo el artículo 17, que trata sobre la igualdad civil, y donde se explica que ésta no consiste en la igualdad de propiedades y distinciones, sino en el hecho de que todos los ciudadanos están obligados a someterse a la ley por igual. El artículo 4, por su parte, establecía “el bien común de todos, y no el interés particular de un hombre o una clase”, como el fin de toda asociación política. Y en su Preámbulo, y cuya redacción se conservaría prácticamente intacta en la Declaración final, se mencionaban igualmente los derechos y deberes: con las mismas palabras que permanecerían después en el texto adoptado el 26 de agosto, se dice aquí que la Declaración se realiza para “recordar en todo momento a todos los miembros del cuerpo social sus derechos y sus deberes”⁵⁸. Esta introducción, un tanto abrupta, de los deberes (y que no contará con un desarrollo posterior) contrasta con lo expuesto inmediatamente antes acerca de los derechos, a los que sí se dota de una base teórica y una descripción; los deberes, en cambio, se podría decir que salen de la nada para volver a ella, como si se dieran por supuestos y

⁵⁷ Marat, *Projet de déclaration*, op. cit.

⁵⁸ *Projet de Déclaration des droits de l'homme en société*, en AP, VIII, pp. 438-439, y Baudouin, París, s/f., [1789].

evidentes, lo cual no se entiende si no se toman en consideración los debates previos en la Asamblea.

Esos debates habían sido protagonizados por una serie de ideas recurrentes: puesto que ya no se trata de hablar del hombre en el estado de naturaleza sino del individuo en sus vínculos con la sociedad, no basta con establecer sus prerrogativas, hace falta también hablar de las constricciones inherentes a la coexistencia entre semejantes. Al recelo conservador por el desorden social se unió la sensibilidad religiosa, que no dejará de jugar un papel central en el debate. Pero el campo de los deberes no es sólo reducto de la oposición más reaccionaria⁵⁹, y así, el representante más progresista del clero, el abad Grégoire al que antes hacíamos mención, acabará erigiéndose en el abogado más fervoroso de esos deberes del hombre, que apuntan a un mayor problema de fondo: ¿pone la sociedad necesariamente límites a la libertad natural del hombre? Muchos autores, como Rousseau o Sieyès, habían reconocido que, al entrar en sociedad, el hombre sacrifica una parte de su libertad, pero para reencontrarla, como libertad civil, más plenamente cumplida. A esta tesis se enfrentan los defensores de los deberes, que creen en la necesidad de un contrapeso a los derechos, porque el vínculo social es imposible sin obligaciones que frenen la independencia primitiva; su deducción a partir de los derechos resulta insuficiente, hace falta algo más que los derechos de los individuos para crear una sociedad, cuyos límites y constricciones respondan a otro tipo de legitimidad y no sean meramente derivativos. La proposición Camus por la inclusión de deberes resultaría finalmente derrotada en las votaciones⁶⁰, imponiéndose las posturas más individualistas de un Sieyès; desde el punto de vista táctico o de oportunidad, defender los deberes del hombre o del ciudadano representaba en aquel momento un paso atrás hacia el conservadurismo, una cesión a las posturas del clero y los más monárquicos⁶¹.

Fórmula de compromiso para muchos, la Declaración de 1789 carece así de todo contenido moral o normativo: el carácter formal y neutro que imprimía al derecho natural, evitando a toda costa cualquier prescripción al hombre y al ciudadano con respecto a los fines que deben ser perseguidos en la comunidad, sería a la larga juzgado como insuficiente y mistificador⁶². Porque la paradoja de esta redacción es que los intereses de los dos bandos enfrentados acabarían encontrándose en sus límites: así, la preocupación de los moderados por contener y balizar el ejercicio de los derechos individuales confluirá con la voluntad de los patriotas por socializar el derecho natural, del mismo modo que la necesidad de traducir la autonomía de los individuos en poder político chocará abiertamente contra el esfuerzo de preservación de los

⁵⁹ Gauchet, "Droits de l'homme", *op. cit.*, p. 130. Un primer deber en el que sí parecía darse un amplio consenso "moderado" era el deber de obediencia a la ley (art. 7, tomado de Sieyès y Malouet y discutido en la sesión del 22 de agosto) como correctivo al derecho de resistencia a la opresión, lo que despertó vivas protestas. Pero también Rousseau había establecido la obligatoriedad de obedecer siempre a la voluntad general...

⁶⁰ La votación, el 20 de agosto, tuvo un resultado de 430 votos a favor y 570 en contra (*AP*, VIII, p. 341). Una primera votación a mano alzada no había dado un resultado concluyente.

⁶¹ Jaume, *Les Déclarations*, *op. cit.*, p. 38.

⁶² Jaume, *Le discours jacobin*, *op. cit.*, p. 238.

derechos a través de la limitación del poder⁶³. La preocupación por los deberes deja su huella profunda en el texto definitivo, seguirá presente en todo el proceso revolucionario y cobrará cada vez más protagonismo⁶⁴.

2. El debate en 1793

La insurrección del 10 de agosto de 1792 provoca la caída de la monarquía y las primeras elecciones por sufragio universal: es el comienzo de la Convención, que se plantea entre sus tareas más urgentes la redacción de una nueva Constitución, a ratificar por el pueblo, y que nuevamente incluiría una Declaración de derechos. Este periodo iba a estar marcado por la lucha entre girondinos (predominantes en la fase de la redacción de la primera Declaración, entre septiembre de 1792 y junio de 1793) y montañeses (a partir del 2 de junio de 1793), lo que iba a dar lugar a dos proyectos de Declaración de derechos sucesivos: la Gironda, que al final de su mandato (29 de mayo) había logrado aprobar una Declaración de 30 artículos (redactada por el Comité de Constitución de los Ocho, encabezado por Condorcet y en el que también participaron hombres como Sieyès o Thomas Paine) verá cómo ésta es sustituida por otra Declaración en menos de dos semanas, de inspiración jacobina y destinada a encabezar la Constitución del año I. La Convención emprendió asimismo una gran tarea de traducción y edición de todos los trabajos recibidos que, en palabras de Lanjunais, fueron “más de trescientas memorias o proyectos impresos o manuscritos”⁶⁵: destaca el de Condorcet del 15 de febrero de 1793, aunque también se recibieron otros de procedencia extranjera, como ingleses o uno suizo; y entre todos ellos arrecia nuevamente el diálogo en torno a la naturaleza y la sociedad, el estatuto del ciudadano o el papel de los deberes.

2. 1. La dicotomía Naturaleza/Sociedad y Hombre/Ciudadano

Entre los redactores de la Declaración de 1789 se había dado ya una tendencia, si bien todavía tímida y minoritaria, a negar la existencia de un estado natural primitivo, así como de derechos naturales efectivos y reconocibles en un estado pre-social (es el caso por ejemplo del diputado Crénière, influenciado por Rousseau). Esa tendencia había ido creciendo hasta 1793, momento en el que desemboca en un voto mayoritario (vinculado a los girondinos) por la supresión de toda referencia al derecho natural –entendido como resultado de un estado de naturaleza: la Declaración girondina del 29 de mayo de 1793 no contiene invocaciones al derecho natural, y se habla ahora sólo de “derechos del hombre en sociedad”. Robespierre y, con él, el resto de la Montaña, lucharían para recuperar la referencia al derecho natural (junto con la evocación al Ser Supremo, también eliminada). La voluntad de espíritu

⁶³ Gauchet, “Droits de l’homme”, *op. cit.*, p. 135. Este autor concluye que, finalmente, la inspiración liberal deriva fácilmente en tentación autoritaria, bajo los mismos presupuestos.

⁶⁴ « Mais l’objection chassée par la porte revient par la fenêtre. Théoriquement conjurée, la préoccupation de ces limites à assigner aux droits marquera en fait profondément le texte final. Le fantôme des devoirs ne quittera plus les droits » (Gauchet, « Droits de l’homme », *op.cit.*, p. 131).

⁶⁵ Cit. en Jaume, *Les Déclarations*, *op. cit.*, p. 220.

universalista guía, por lo demás, a los hombres de la Convención a la hora de redactar la nueva Declaración; tal y como afirmó Barère ante la asamblea, “La Constitución de una República no puede ser obra de algunas mentes; debe ser obra del espíritu humano”⁶⁶.

La naturaleza de los derechos y su origen estarán pues en el centro de la discusión en esta primera fase. Sospechoso ahora de potencialidades “socializantes”, el derecho natural se convierte en la diana de diputados de la Gironda como Rabaut Saint-Étienne o Lasource; Salle llega incluso a denunciar que la idea de derecho natural es demasiado equívoca: “oigo hablar de derechos naturales, pero ignoro lo que son. En el estado de naturaleza no hay más que ventajas adquiridas por la fuerza”⁶⁷, y el girondino Blaviel, autor de dos proyectos, rechaza igualmente la idea de unos derechos obtenidos por el estado de naturaleza: los derechos naturales del hombre se han perdido, ya no quedan más que los del “hombre social”, y por ese motivo opina que la Declaración no debe escribirse hasta después de la Constitución⁶⁸. Junto con Blaviel, son muchos los diputados (Lehardy, Rouzet, Salle, Isnard, Ducos, Carnot...) que rechazan toda discusión “metafísica” sobre el derecho natural previa a la proclamación de una Constitución republicana. Frente a ellos, el proyecto inicial de Condorcet, presentado el 15 de febrero de 1793, defendía la necesidad de una Declaración que precediese al texto constitucional; y reconocía todavía la existencia de unos derechos naturales, aunque de forma indirecta, al afirmar que “el objetivo de toda reunión de hombres en sociedad es el mantenimiento de sus derechos naturales, civiles y políticos, base del pacto social”⁶⁹. Finalmente, Vergniaud somete a voto, que se aprueba por unanimidad, el abandono “*de toda distinción entre lo natural y lo social*”, así que el art. 1 de Condorcet ha de ser corregido, y pasa a hablar ahora de “derechos del hombre en sociedad”⁷⁰. En cualquier caso, al no ser aprobada tampoco en su forma enmendada la Declaración propuesta por el Comité de Constitución encabezado por Condorcet, se crea un nuevo Comité de Análisis encargado de revisar todas las propuestas que lleguen a la Convención. Miembros de este Comité de Análisis serán los diputados Romme o Harmand, que responden severamente y con sus propios proyectos al primer texto debatido, dando así inicio a la primera ofensiva montañesa.

El texto presentado por el montañés de tendencia hebertista y materialista Gilbert Romme (futuro co-autor del calendario republicano y de panfletos próximos a la “virtud romana”), pese a titular su proyecto solamente como “derechos en sociedad”, reconocía la existencia de unos derechos

⁶⁶ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁷ *Ibid.*, nota 84, p. 367.

⁶⁸ En su Preámbulo, el diputado girondino Blaviel afirma: «J'ai suffisamment démontré que l'homme, dans l'état de nature, ou bien hors société, n'a que des facultés; et que dans l'état social, il n'a de droits que ceux déterminés par l'acte d'association» (y por eso, no son derechos del hombre, sino de los pueblos, porque no surgen hasta que no hay asociación política). Blaviel, *Projet de déclaration des droits des peuples pour servir de base à la Constitution française* (AP, LXVII, pp. 246-248).

⁶⁹ Condorcet, *Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, 15 de febrero 1793 (AP, LVIII, pp. 601-602). Su mismo título apunta a esa complejidad de la naturaleza de los derechos.

⁷⁰ AP, LXII, p. 281.

naturales fundamentados en la *necesidad* humana: “tengo derecho a todo lo que necesito”⁷¹. Al reunirse en sociedad, los hombres ponen en común todos sus derechos naturales, siendo los derechos sociales “la parte que vuelve a cada cual en esa puesta en común”. De esos derechos en sociedad, o derechos sociales (pero que equivalen en la práctica a lo que hoy entendemos como derechos naturales o civiles) se ocupa la mayor parte de su Declaración (sección primera). Su compañero Harmand, por su parte, hará su caballo de batalla de la “igualdad natural”, esa que hipotéticamente se da en un estado de naturaleza primitivo, para reclamar una “igualdad de hecho”, política y social, dando pie así al gran debate de la Convención⁷².

Los montañeses, en su defensa de los derechos sociales, se esfuerzan por inscribirlos en el ámbito de la “naturaleza”. Para el jacobino Garnier de Saintes convertir el derecho natural en derecho constitucional y leyes positivas significa alienarlo, afirma en respuesta al artículo 30 de Condorcet, que reconocía el derecho de resistencia sólo por medios legales: “Este derecho se encuentra inscrito en la naturaleza, y acabaréis con él el día en que le otorguéis un modo legal (...). El derecho de insurrección no puede ser nunca legal, puesto que la ley no podrá jamás modificar lo que existe en la naturaleza”⁷³.

En el debate de la primavera de 1793 Robespierre defiende (el 24 de abril) el derecho natural y sitúa las “leyes eternas de la naturaleza” por encima de las convenciones de los hombres⁷⁴; advierte contra la artificiosidad social, generadora de riqueza y corrupción: “la igualdad de derechos ha sido establecida por la naturaleza; la sociedad, lejos de amenazar esa igualdad, no hace sino garantizarla contra el abuso de la fuerza”⁷⁵. Pero al mismo tiempo arremete contra el derecho de propiedad, negándolo como derecho del hombre; la propiedad es sólo una convención social, sometida al poder legislador, y que no acarrea además ningún principio moral: “a ojos de toda esa gente [los diputados de 1789], la propiedad no conllevaba ningún principio de moral. ¿Por qué vuestra Declaración de derechos se empeña en presentar el mismo error? Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre y el más sagrado (...), habéis dicho con razón que tiene por límite los derechos del otro; ¿por qué no se ha aplicado entonces el mismo principio a la propiedad, que es una institución social? (...) Vuestra Declaración parece hecha no para los

⁷¹ Romme, *Projet du Comité de l'analyse ou Commission des Six*, 17 de abril 1793 : *Déclaration des droits de l'homme en société, des droits de la société sur ses membres, et de ceux des nations entre elles* (AP, LXII, pp. 267-268): «Les droits de l'homme sont donc ses titres à disposer des facultés qu'il a reçues de la nature et de tout ce qu'il acquiert par l'exercice de ces facultés, pour sa propre conservation et son bien-être» (p. 264).

⁷² Harmand, *Opinion du 13 avril 1793* (AP, LXII, pp. 275-276). Publicado bajo el título: *Quelques idées sur les premiers éléments du nouveau contrat social des Français...*, Imprimerie nationale, París, s/f. [1793].

⁷³ AP, LXIII, p. 113.

⁷⁴ En su Preámbulo, Robespierre afirma: «les lois humaines qui ne découlent point des lois éternelles de la justice et de la raison ne sont que des attentas de l'ignorance et du despotisme contre l'humanité»; el art. 3 afirma, a su vez: «L'égalité des droits est établie par la nature», y en el art. 38 vuelve a definir la naturaleza como «legislador del universo» (Robespierre, «Opinion du 24 avril 1793» [AP, LXIII, pp. 197-200]. Publicado con el título de *Discours de Maximilien Robespierre...*, Imprimerie nationale, París, s/f).

⁷⁵ Cit. en Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., p. 220.

hombres, sino para los ricos, los acaparadores, los agiotistas y los tiranos”⁷⁶. La cuestión de la propiedad, para este revolucionario, debería vincularse igualmente a la idea de un derecho de contenido moral, incluso comunitario, para lo que propone cuatro artículos, en los que retira a la propiedad su fundamento de derecho natural para inscribirlo entre los derechos sociales; sólo el derecho a la existencia sería, pues, fundamental, mientras que la propiedad quedaba relegada a una institución secundaria y por lo tanto reglamentable. Sin embargo, la Montaña no le seguirá en este planteamiento radical de negación del derecho de propiedad, e incluso otros miembros de la montaña como Carnot, alineándose con los presupuestos girondinos, van a negar la existencia del hombre y sus derechos en el estado de naturaleza: “En el estado de naturaleza, los derechos del hombre son indefinidos pero, en la mayoría de las ocasiones, son también derechos ilusorios... En ese estado todo pertenece al más fuerte (...); no hay pues ni libertad, ni igualdad, ni propiedad, ni medio de resistir a la opresión”, asegura en su preámbulo⁷⁷.

La referencia al derecho natural volvería más tarde a la discusión, pero el texto girondino final, aprobado el 29 mayo, sólo hará referencia a los derechos puramente civiles: es una “Declaración de derechos del hombre en sociedad” (como lo será la del año III), por lo que será fuertemente contestada. En su artículo 1º se establece que esos “derechos del hombre en sociedad” incluyen la garantía social⁷⁸.

Pese a la polémica y el intento de negación, la noción de “naturaleza” había comenzado en todo caso a tomar, a manos de la Montaña, el sentido que le dará el gobierno del año II: un estado de bondad y transparencia, destruido por la civilización del siglo XVIII y a reinstaurar por el gobierno revolucionario. Los jacobinos idealizan un estado de naturaleza primitivo, justo y feliz: “naturaleza regenerada” y “hombre nuevo”, pasarán a convertirse en las nuevas voces de mando, y encontrarán respuesta en el culto del Ser supremo y los deberes del hombre que la Convención habrá de instaurar en la primavera de 1794; a partir del 2 de junio de 1793, la exigencia de un contenido ético de los derechos, la vuelta con fuerza de la noción de deberes, marcan la reviviscencia de una cultura religiosa, que aparece primero como crítica al egoísmo y llamamiento a la primacía del interés general, sobre el trasfondo de la problemática del derecho natural. Así Billaud-Varenne, diputado jacobino por París en la Convención, había afirmado: “las primeras leyes, la únicas que no atentan contra la razón ni la justicia, y que son capaces de dirigir el corazón del hombre por los caminos de la virtud, son las leyes de la naturaleza. Estas han sido visiblemente dictadas por el Ser Supremo, puesto que cada individuo lleva su impronta en el fondo de su alma”⁷⁹. El cordelero Varlet, autor de la “Declaración *sans-culotte*” (excluido de la Asamblea y juzgado por extremista)

⁷⁶ Robespierre, «Opinion du 24 avril 1793», *op. cit.*

⁷⁷ Carnot, *Déclaration des droits du citoyen*, 10 de marzo 1793 (*AP*, LXII, pp. 335-337). A medio camino, el texto de Momoro, (*De la Convention nationale... Déclaration des droits*, s/l., s/f.), que recoge la idea de que “los derechos naturales son indefinidos”, para afirmar que la libertad no halla por tanto más límite que “aquello que perjudica evidentemente al otro” (art.6).

⁷⁸ «Déclaration des droits de l’homme en société», llamada “girondina”, 29 de mayo 1793 (*AP*, LXV, pp. 579-580).

⁷⁹ Billaud-Varenne, *Le dernier coup porté aux préjugés et à la superstition*, 1787 (cit. en Jaume, *Le discours jacobin*, *op. cit.*, p. 249)

leída el 8 de junio ante la asamblea de la comuna de París, reclamaba la democracia directa extrema, puesto que concebía el ejercicio de la soberanía como el primer derecho del hombre (art. 7). Su preámbulo comenzaba afirmando que los principios de la naturaleza, siendo ésta siempre una e invariable, forman el Código universal que debe gobernar a los hombres, compuesto por derechos “tan antiguos como el mundo”⁸⁰. Otro miembro activo de los jacobinos, Boissel, autor en 1789 de un *Catéchisme du genre humain* y marginalizado por sus ideas comunistas, convierte metafóricamente a la Naturaleza en la madre amamantadora que ofrece al hombre sus derechos, expresión del instinto de supervivencia⁸¹. Boissel expone los derechos del hombre en su nacimiento, en su educación, en la edad viril y en la vejez: los derechos se fundan en la necesidad, la naturaleza no nos hace nacer ni con conocimiento ni con reglas seguras para la conducta, nacemos como bestias, pero a diferencia de éstas, la naturaleza no ha dado al hombre más que la capacidad de perfectibilidad; aprende primero de las bestias, luego de su madre, y transcurren siglos hasta que logra salir del embrutecimiento. El hombre porta, desde su nacimiento, un germen de egoísmo, pero la naturaleza ha grabado también en los hombres el sentimiento de no hacer a los demás lo que no quieras que te hagan a ti (art.7, Tit. III); a través del progreso y la perfectibilidad, por último, desarrolla un tercer sentimiento, el de hacer por su semejante lo que quisiera para él mismo, “único verdadero principio de las acciones morales y sociales, y único fundamento de la civilización y de toda asociación moral y política” (art. 8, Tit. III).

Tras la victoria montañesa, y en menos de un mes desde la última, se aprobaba una Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (24 de junio). Obra de un comité de redacción en torno a Héroult, y formado por jacobinos o exaltados como Saint-Just (el único miembro no jacobino es Ramel), consagraba en su Preámbulo, esta vez sí, los “derechos naturales del hombre”⁸². Esta Declaración contestaba la concepción del derecho natural expuesta en declaraciones anteriores, proponiendo un nuevo contenido: un nuevo derecho del hombre y el ciudadano que buscará a partir de ahora reprimir todo rastro de particularidad, para poder regenerar al “hombre corrupto”; tal es el nuevo sentido del derecho natural, que se convertirá, a partir de la primavera de 1794, en una naturaleza a regenerar, en un sentido más arcaizante y alejado del derecho natural y de la realización de los derechos del hombre (porque la naturaleza a la que se alude ahora es la del corazón, los sentimientos, la de una bondad primitiva que pretende ser restaurada por la vía artificialista). La “democracia” (nombre que toma el nuevo gobierno

⁸⁰ Varlet, *Déclaration solennelle des droits de l'homme dans l'état social*, «l'an premier de la vérité, 1793, 2º de la République française», s/l. El exaltado Varlet, uno de los pocos en reivindicar el regreso al mandato imperativo, proponía asimismo unos derechos sociales que ya habían sido prefigurados en 1789 por Marat.

⁸¹ «La nature a placé les droits de l'homme naissant dans le sein de la mère et dans l'instinct mécanique de l'enfant, qui le porte à en extraire, avec sa bouche, une excellente nourriture qu'elle ne peut garder sans douleur et qu'elle prend plaisir à lui donner» (Boissel, *Les entretiens du Père Gérard, sur la Constitution politique et le gouvernement révolutionnaire du peuple français...*, 17 de junio 1793 [AP, LXVI, pp. 631-632], art. 2 del Tit. II: «des droits de l'homme à sa naissance»).

⁸² “Déclaration des droits de l'homme et du citoyen”, llamada “montagnarde”, 24 de junio 1793 (AP, LXVII, pp. 143-145).

revolucionario) será entonces la única capaz de reconciliar al ciudadano con el hombre, es decir, con la naturaleza⁸³, dando fin a la escisión.

La ideología revolucionaria exalta al individuo como piedra de toque del nuevo edificio social y político, frente a la antigua sociedad corporativa; pero semejante postulado atomista engendraba diversas aporías difíciles de resolver: la idea, defendida por Sieyès, de que el juego de intereses desembocaría en el interés general, chocaba con el contenido virtuoso de la ciudadanía esgrimido por Rousseau y que recuperarán los jacobinos. La referencia al derecho natural venía a ofrecer, en ese sentido, un fundamento filosófico para la ciudadanía, no sólo protegiendo sus derechos, sino favoreciendo también su iniciativa.

La relación entre hombre y ciudadano enarbolada en la Declaración de derechos de 1789 será cuestionada por la Convención; el artículo primero de la Declaración montañesa proclamaba que el fin de toda sociedad es la felicidad común: el derecho natural evoluciona así hasta supeditar la felicidad privada de los particulares al bien común, y tal evolución aparece atravesada por la inflexión que el jacobinismo iba a dar a la concepción del ciudadano⁸⁴. La transformación del hombre natural en ciudadano capaz de considerar el interés general de la sociedad iba a erigirse como la cuestión crucial, a la que se responde con la educación como medio principal para crear “ciudadanos”, porque la nueva ciudadanía no puede limitarse a la conciencia de ciertos derechos y deberes, a la posesión de un “derecho de igualdad”, abstrayéndose de toda exigencia moral. Esta exigencia, por el contrario, pasa ahora al primer plano con los jacobinos, que convierten al pueblo en sujeto unitario, cualitativo y no cuantitativo, identificado con el principio del bien: formado de ciudadanos, sí, pero concebido como sujeto moral colectivo e indivisible.

El individuo, por su parte, tantas veces evocado en el discurso jacobino, no constituye sin embargo una noción clara, sino una fuente permanente de ambigüedades y contradicciones⁸⁵: entidad indispensable en el nuevo orden y fuente del interés particular, será como tal objeto de todas las sospechas. Por ese motivo se verá progresivamente empañado por el ciudadano, pero que, sometido a la unanimidad del pueblo y la norma de la virtud, tampoco quedará claramente establecido en su individualidad y capacidad de iniciativa. Billaud-Varenne planteaba la oposición entre “individuos” que se aíslan y “ciudadanos” que se unen, y apuntaba igualmente que el hombre, en contacto con la sociedad, pierde su naturaleza primera, y el individuo se ve reemplazado por el ciudadano⁸⁶.

El primero de los proyectos presentados ante la Convención en el mes de febrero, cuyo autor fue Condorcet y su ponente Gensonné, incluía la noción de “derechos políticos”, y aunque no recogía las condiciones de ciudadanía, en

⁸³ Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., pp. 237-238 y 246-247.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 258.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁶ Billaud-Varenne, *Le dernier coup porté*, op. cit., citado por Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., pp. 218 y 250. El profesor Lucien Jaume apunta a la influencia del jansenismo en toda esta línea de pensamiento.

la práctica, el concepto de ciudadano se vuelve en su texto intercambiable con el de hombre. En el informe previo sobre el nuevo pacto social había dejado constancia de la imposibilidad de separar a un pueblo, haciendo de su mitad ciudadanos, que lo serían todo, y exigiendo a la otra mitad su abdicación en virtud de la ley: porque la voluntad de la naturaleza, al hacerlos hombres, es que permanezcan todos iguales (arts. 1 y 7)⁸⁷: la igualdad pasa a convertirse así en un derecho natural de primer rango, que otorga a todos los mismos derechos, incluidos los políticos; todos son ciudadanos y tienen derecho así a concurrir en el ejercicio de la soberanía (art. 27). Con esa categoría aparece en otros textos de la época, como en el proyecto de Varlet, en el que se dice que los hombres de todos los climas nacen, son y deben permanecer libres e iguales en derechos (art. 4)⁸⁸. La libertad, por su parte, aparecía en el proyecto de Condorcet como un derecho en su doble acepción moderna, negativa (art. 2), tanto como en la positiva de sumisión a la ley (art. 3). El proyecto de Condorcet, guiado por su optimismo filosófico y su fe en la perfectibilidad de la razón humana, exponía no obstante la autoformación del ciudadano en tres fases: la instrucción pública⁸⁹, el desarrollo de la vida asociativa y, finalmente, el ejercicio directo de una parte de la soberanía; la ciudadanía no es para él, por lo tanto, una cualidad absoluta, reductible a la simple igualdad de derechos. Condorcet se apoya no en la virtud del ciudadano, sino en su capacidad de juzgar⁹⁰, que le viene de la naturaleza: el derecho natural en Condorcet, por lo tanto, implica una moral, al reconocer la dignidad del hombre.

Para los jacobinos como Romme, todo hombre se convierte en ciudadano al consentir su reunión con el cuerpo social (art. 1), y añade además que todos los ciudadanos son miembros del cuerpo soberano (art. 10), sin distinciones⁹¹, mientras que el proyecto de Harmand distingue entre Derechos del Hombre (en el estado de naturaleza, asimilados al deseo y las necesidades, pero donde falta el derecho de igualdad de hecho porque se impone la fuerza, arts. 1 y 2) y Derechos del Ciudadano: la asociación política tiene por único objetivo luchar contra la desigualdad natural (art. 3), la condicionalidad en la participación de la elaboración de la ley a la sumisión a la misma (arts. 6 y 14), y una definición explícita del ciudadano (aunque igualmente abierta): es ciudadano todo aquel que, domiciliado desde un tiempo determinado por la ley en el territorio que ocupa la nación, es admitido a participar de las ventajas y las cargas que implica la asociación (art. 13)⁹², lo que en la práctica deja el estatuto de ciudadanía a la voluntad de establecimiento de los poderes públicos.

⁸⁷ Condorcet, *Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, op. cit.

⁸⁸ Varlet, *Déclaration solennelle*, op. cit.

⁸⁹ El art. 5 de Varlet establecía igualmente la educación, la instrucción y la predicación de la moral pública como “deudas sagradas de los Estados hacia todos sus ciudadanos”.

⁹⁰ Para Lucien Jaume, de hecho, el proyecto de Condorcet presenta la única concepción racional del ciudadano en democracia acuñada en este periodo (*Le discours jacobin*, op. cit., p. 231).

⁹¹ Romme, *Projet du Comité de l'analyse*, op. cit..

⁹² Harmand, *Opinion du 13 avril 1793*, op. cit. La declaración de Harmand, por último, reconoce la instrucción pública y la asistencia como una “deuda sagrada de la sociedad” (art. 23), y el deber de que todos los ciudadanos concurren a la garantía social (art. 25).

Y mientras Robespierre preguntaba retóricamente y con acritud si acaso el ciudadano podía ser sólo alguien que calcula sus intereses mientras espera de la sociedad las ventajas que le garantiza la declaración de derechos⁹³, Roederer, intentando conciliar a Helvetius con la doctrina del interés de Adam Smith en su famosa teoría de la “simpatía” portadora de desinterés, trataba de establecer el origen de los principios morales en la misma naturaleza⁹⁴. Lo que subyace sin embargo en este planteamiento es una confusión entre lo público y lo privado, porque la entidad llamada “individuo” cubre de forma indistinta tanto al hombre en su vida privada como al ciudadano en su actividad pública, sin llegar a concebir claramente el paso de uno a otro, en el que la particularidad de los intereses debería convertirse en la generalidad de la opinión pública. En ausencia de esta mediación, los derechos naturales y los derechos civiles corren el riesgo de disociarse por entero. Varlet, consciente de esta disyuntiva entre el hombre y el ciudadano, explicaba en su alocución al pueblo *sans-culotte* que, “siendo hijo único de una madre viuda, y sensible patriota, a pesar de que era el único consuelo de mi madre, siempre quise ser ciudadano antes que hijo”⁹⁵. Y frente a las reivindicaciones crecientes de protagonismo del ciudadano y del aumento de sus competencias, llama la atención la afirmación de Saint-Just: “todo el mundo quiere gobernar, pero nadie quiere ser ciudadano”⁹⁶; porque la ciudadanía, como veremos, también implica obligaciones, ausentes en el estado de naturaleza.

La Declaración del montañés Carnot, miembro del Comité de salvación pública, habla exclusivamente de derechos y de deberes del *ciudadano*, no del hombre, puesto que éste, explica en su preámbulo, ya no existe tal y como era en el estado de naturaleza. El pacto, que él llama “natural”, impone el deber de ayudar a sus semejantes (sin perjudicarse a uno mismo, eso sí), y el hombre ha consentido ese pacto y ha entrado en sociedad no para restringir sus derechos, sino precisamente para ampliarlos; porque en sociedad se adquiere un nuevo derecho imposible en el estado de naturaleza: *el derecho de benevolencia*, aquel que se adquiere al convertirse en ciudadano relativo a la protección social y el auxilio de los demás miembros de la sociedad. A cambio, “la sociedad tiene derecho a exigir”, una fórmula que se convertirá en el *leitmotiv* de su texto⁹⁷.

Ni la Gironda ni la Montaña introducen, por lo demás, novedades fundamentales en sus respectivas declaraciones, aunque sí llaman la atención algunas evoluciones ideológicas, como el hecho de que la conservación de la vida pasa a convertirse para muchos en supervivencia social y económica, lo que lleva a incluir entre los derechos algunos de tipo social como la asistencia pública, la solidaridad social o la fraternidad. A partir del verano de 1793 la ciudadanía deja de ser una noción en debate: la conformidad con el gobierno revolucionario, que encarna el universal, se le impone y acaba con toda

⁹³ Robespierre, «Opinion du 24 avril», *op. cit.*

⁹⁴ Así lo explicaba en sus conferencias de 1793 sobre esa tentativa de reconciliación entre “moral” y “*amour de soi*” como un “amor por uno mismo bien entendido” (cit. en Jaume, *Le discours jacobin*, *op. cit.*, p. 223).

⁹⁵ Varlet, *Déclaration solennelle*, *op. cit.*

⁹⁶ Cit. en Jaume, *Le discours jacobin*, *op. cit.*, p. 219.

⁹⁷ Carnot, *Déclaration des droits du citoyen*, 10 de marzo 1793 (*AP*, LXII, p. 335-337).

discusión: “los derechos de la *cit * prevalecen sobre los del ciudadano; la salvación pública es la ley suprema”⁹⁸. La noción de ciudadanía toma entonces un contenido simple y evidente, alejado ya de toda argucia con respecto al derecho natural, y abandonando el terreno político a favor de la exaltación moral: disciplina y abnegación –en un contexto general de guerra- serán los rasgos principales del ciudadano, convertido, a partir del año II, en “*soldat-citoyen*”⁹⁹: “todo ciudadano nace soldado”, sentenciaba Carnot en el artículo 7 de su Declaración.

2.2. Los deberes del ciudadano

Si la cuestión de los deberes campaba en el bando más conservador en 1789, será retomada en 1793 por la izquierda, la Montaña, lo que podría parecer, a primera vista, una paradoja. El aporte principal de la doctrina jacobina en lo relativo a la doctrina de los derechos residió principalmente en la crítica del carácter formal de los derechos consagrados hasta entonces, y en la exigencia de su realización efectiva por medios políticos y sociales; pero en una proporción nada desdeñable, los múltiples proyectos de Declaración presentados a la Convención (aquellos trescientos) contenían explícitamente la idea, o el enunciado, de los deberes. Entre ellos destacan los proyectos de los diputados Montréal, Lazare, Carnot, P ni res, Thorillon, Bourgois, Michel Edm  Petit, Barailon, Bohan, Lanthenas, Wandelaincours, Boucheseiche, o Chevret, así como algunos otros panfletos anónimos aparecidos en la época, de título elocuente entre los que cabe destacar la *Déclaration des droits et des devoirs de l’homme* o la *Constitution pour la République française applicable   tous les grands  tats* (ambos de 1793). Robespierre rechazó en todo caso la inclusión de los deberes en la Declaración del 93, tal y como solicitaba la proposición de Raffron¹⁰⁰, pero en el Decreto de la Convención de floreal del año II, en el que se consagraba el culto al Ser Supremo, y aunque no era exactamente una Declaración de derechos, s  incluyó unos deberes del hombre, con lo que estos entraron por primera vez en el sistema constitucional.

En aquel primer proyecto de Condorcet con el que arrancó todo el proceso se insistía, como novedad, en el derecho a la garantía social, noción que aparece hasta cuatro veces en el texto y que se convierte en un derecho natural del hombre, junto con la libertad, la igualdad, la seguridad, la propiedad o el derecho de resistencia a la opresión, tal y como queda recogido en el artículo 1 . El derecho a la garantía social, que hasta entonces sólo había aparecido mencionado como “deuda de la sociedad”¹⁰¹ pero no como derecho, y que parece ir más allá del derecho a la conservación de la vida y la seguridad, suscita encendidos debates en la época: mientras que para los montañeses la mejor garantía social seguía siendo el derecho de insurrección del pueblo contra la violación de sus derechos, Barère, en su alocución del 22

⁹⁸ Carnot, art. 1 , *Déclaration des droits*, *op. cit.*

⁹⁹ Ver Raymonde Monnier, “La noción de ciudadano en Francia de la Ilustración a la Revolución”, en *Historia Contemporánea*, n  28, 2004, pp. 293-310.

¹⁰⁰ AP, LXVII, p. 108.

¹⁰¹ También aparece esta expresión de “deuda sagrada” en el texto de Condorcet, en su art. 24, cuando habla de la asistencia social (Condorcet, *Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, *op. cit.*).

de abril, argumentaba que la garantía social es el *deber* de toda la sociedad hacia el ciudadano; y en el mismo sentido, la Declaración de Condorcet apunta en su artículo 30 que todos los ciudadanos deben contribuir a esta garantía social. En el debate que tiene lugar entre el 19 y el 22 de abril, y en el que comienza a evidenciarse la debilidad girondina, el jacobino Oudot insiste en la noción de “asistencia pública” que, considera, no es una deuda de la sociedad, sino uno de los derechos fundamentales del individuo, por lo que la contribución a la misma se convierte, para aquellos que poseen más de lo necesario para su subsistencia, en un deber¹⁰². El girondino Boyer-Fonfrède, gran propietario, le responde a su vez señalando lo peligroso que sería decidir que la sociedad debe a los individuos los medios para existir porque, en su opinión, eso promovería la mendicidad. En la versión final de la Declaración girondina del 29 de mayo, se definía la seguridad como la protección que la sociedad ofrece a cada persona (art. 9), pero desaparecía la noción de garantía social, retomándose sólo aquélla de la asistencia pública como “deuda sagrada” (arts. 21 y 23)¹⁰³.

A lo largo de esta controversia que atraviesa la primavera de 1793, el *deber* del ciudadano va imponiéndose, por lo tanto, como la obligación de tomar en consideración la supervivencia de los demás miembros de la comunidad, ya sea en forma de “garantía social” o de deber de contribución al gasto público. Robespierre proponía así, en su alocución del 24 de abril, el establecimiento de un impuesto progresivo, como el principio más evidente que se pueda extraer de la naturaleza de las cosas y de la eterna justicia: la obligación de los ciudadanos de contribuir al gasto público de forma progresiva y según la extensión de su fortuna, es decir, según las ventajas obtenidas previamente de la sociedad. Propone para ello un artículo, en el que se afirma el deber de contribución, de forma progresiva, al gasto público, para todo aquel cuyos ingresos excedan lo necesario para la subsistencia (arts. 11 y 12), porque “la sociedad está obligada a contribuir a la subsistencia de todos sus miembros” (art. 10)¹⁰⁴. Tampoco en esta ocasión la Montaña apoyó los planteamientos del jacobinismo más radical, igual que ocurriera con la limitación de la propiedad; la Declaración final montañesa del 24 de junio recoge la felicidad común como finalidad social (art. 1), pero acompañada de una gran indefinición en el plano económico y social, tal y como a menudo le cuestionaría la posterior historiografía marxista.

Otra de las novedades introducidas atañerá a la noción de libertad: en las críticas a lo insuficiente de la definición esgrimida hasta entonces, Barère sentencia que “la moral pública” exige una nueva redacción, por ser la anterior demasiado oscura¹⁰⁵, y Romme reprocha a Condorcet y a la Declaración del 89

¹⁰² «Il est temps que l'homme qui possède au-delà de ce qui lui est nécessaire, apprenne que c'est un devoir pour lui de contribuer sur son superflu à la subsistance de ses concitoyens dont le travail ne suffit pas pour les faire vivre» (AP, LXIII, p. 110).

¹⁰³ «Déclaration des droits de l'homme en société», llamada «girondina», *op. cit.*

¹⁰⁴ Robespierre, «Opinion du 24 avril», *op. cit.* En esta propuesta de Robespierre aparecen además otros deberes: el deber de la sociedad de poner la instrucción pública al alcance de todos los ciudadanos (art. 13), la función pública como un deber (art. 32), y el deber de todo ciudadano de obedecer “religiosamente” a los magistrados y agentes del gobierno (art. 24), artículos que pasarían a la Declaración girondina del 29 de mayo.

¹⁰⁵ Intervención del 19 de abril a la que siguen numerosos aplausos (AP, LXII, p. 707).

no haber dado una definición positiva de la libertad, que no sería otra que el uso de las propias facultades para satisfacer las necesidades¹⁰⁶. La concepción de la montaña de la libertad supone el rechazo a su reducción a poder hacer todo aquello que no prohíba la ley, porque debe contar además con una dimensión ética, tomar en consideración los derechos ajenos en toda su plenitud. En el contexto de los “derechos sociales” (entendidos como requerir de los otros lo que haríamos por ellos) la libertad toma así en consideración el bien del prójimo; a la concepción individualista y materialista de la libertad se le añade una nueva dimensión moral y colectiva, lo que anuncia ya el gobierno montañés del año II. Así aparece en el primero de los artículos de la *Declaración solemne* de Varlet, para quien “la libertad es un ser moral, que preside el orden y la armonía social: la libertad es el principio de todas las virtudes”, y por lo tanto, debe gobernar sobre los tronos¹⁰⁷. La Declaración girondina del 29 mayo, por su parte, y aunque sí introduce la idea de que la conservación de la libertad depende de la sumisión a la ley (art. 8), seguiría por lo demás ciñéndose a la clásica definición negativa: no hacer a los demás lo que no quieres que te hagan a ti (art. 6), que se repite en términos similares en el mismo artículo de la Declaración montañesa del 24 de junio: “La libertad es el poder que posee el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos del otro; tiene por principio la naturaleza; por regla, la justicia; por salvaguarda, la ley; su límite moral se halla en esta máxima: *no hacer al otro lo que no quieres que te hagan a ti*”¹⁰⁸.

Romme critica además en su texto, al igual que muchos otros líderes jacobinos y tal y como habían hecho antes diputados como Sinety, el “amor exclusivo por uno mismo”, lo cual, como sabemos, lleva a la inclusión de los deberes, porque “respetar los derechos del prójimo, al perseguir los propios, es un deber, y ejercer las facultades para aliviar sus necesidades, es una virtud”¹⁰⁹. Lo que en principio titula como “derechos sociales” (Sección III: “Derechos civiles y sociales”), concebidos como correctivo a las desigualdades, acaban convirtiéndose así, en la práctica, en una articulación de deberes, bajo la fórmula de “la sociedad tiene el derecho de exigir”: exigir a sus miembros el desempeño de una profesión útil (art. 3), exigir la contribución con su fuerza, su inteligencia, su industria o su fortuna a la defensa común, la prosperidad

¹⁰⁶ Romme, *Projet du comité de l'analyse*, op. cit.

¹⁰⁷ Varlet, art. 1, *Déclaration solennelle*, op. cit.

¹⁰⁸ Esta formulación exitosa aparecía por primera vez en el proyecto de Declaración de Robespierre del 24 de abril, quien trataba de conciliar el punto de vista moderno de los derechos subjetivos (« ejercer todas las facultades ») con la exigencia clásica de justicia hacia el otro. Encuentra por lo demás su origen en una interpretación vulgarizada de un pasaje del Sermón de la montaña: “Todo lo que quieras que los hombres hagan por ti, haz lo mismo tú por ellos, porque ésa es la ley de los profetas” (Mateo, VIII, 12). La fórmula vulgarizada –y expresada en negativo, “no hagas” en vez de “haz”- fue introducida por los girondinos en su Declaración (art. 5, modificando el texto de Condorcet), como concesión a la Montaña y atendiendo a la crítica de Romme (Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., p. 243). No puede obviarse, además, su cercanía al imperativo categórico kantiano, con lo que queda clara la limitación moral del derecho de libertad introducida en este momento.

¹⁰⁹ «Celui qui, au milieu de ses semblables n'exerce ses facultés que pour lui, ne fait point partie du corps social: ne faisant rien pour les autres, les autres ne lui doivent rien (...) qui vit pour soi seul est contre tous; qui vit pour tous, a toute la société pour lui. (...) Respecter les droits d'autrui en poursuivant les siens, c'est un devoir; exercer ses facultés pour le besoin d'autrui, c'est une vertu» (Romme, *Projet du comité de l'analyse*, op. cit.).

general y la garantía de todos los derechos (art. 4), o incluso la exigencia privada al ciudadano de que se ocupe de sus hijos o padres indefensos (art. 7). La cuarta y última sección, por su parte, se ocupa de los derechos de la nación –idea de unos derechos colectivos que desde luego no es nueva, pero que en 1793 toma especial fuerza, llegando a imponerse a veces a los derechos individuales. Así aparecía por ejemplo en la Declaración de Varlet, para quien “las naciones no forman sino una única familia”, por lo que se deben reciprocidad en su asistencia hospitalaria, dada la necesidad de vivir unidos (art. 2)¹¹⁰. Y también la de Blaviel toma la forma de una Declaración colectiva, en la línea de un internacionalismo jacobino igualmente presente en la intervención de Robespierre del 24 abril, donde la fraternidad se presentaba como un deber¹¹¹: Blaviel afirma así que la Declaración de los derechos de los pueblos, solemnemente proclamada por el pueblo francés, producirá necesariamente el efecto que se espera en vano de la Declaración de derechos del hombre, puesto que los derechos del hombre (que son siempre “derechos del hombre en el estado social”, recalca), varían tanto como lo hacen los gobiernos bajo los que se desarrollan, mientras que los derechos de los pueblos no pueden cambiar jamás, porque son siempre y en todas partes los mismos¹¹². La Declaración de los pueblos de Blaviel consta de doce artículos, y al final aclara en una nota que “la declaración de los derechos respectivos de los pueblos implica necesariamente la declaración de sus deberes respectivos”.

Otro de los puntos fuertes del debate en la Convención tuvo lugar en torno al problema del derecho de resistencia a la opresión, íntimamente ligado al derecho de libertad, que Condorcet y los girondinos trataron de atenuar limitándolo a medios legales. Romme responde a esta tentativa que la insurrección es un derecho “religioso y sagrado que emana de la soberanía del pueblo” (art. 19), y una vez apuntado ese carácter religioso y sagrado, el salto a la resistencia como deber no tardará en producirse: así ocurre en la Declaración de Varlet, donde se establece que, llegado “cierto estado de cosas”, la insurrección universal se convierte en la única “salvaguarda de la independencia, el más legítimo de los derechos y el más santo de los deberes” (art. 22)¹¹³, y sobre todo, en el exitoso artículo 29 de la Declaración de Robespierre, que dice textualmente “cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, para el pueblo y para cada porción del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de sus deberes”¹¹⁴. El cordelero Momoro se expresa de forma aún más tajante en su Declaración, donde ya sólo es un deber, y no un derecho: “la resistencia a la opresión legitima la insurrección como el más santo de los deberes, y entonces la

¹¹⁰ Varlet, *Déclaration solennelle*, *op. cit.*

¹¹¹ «Le comité a encore absolument oublié de rappeler les devoirs de fraternité qui unissent tous les hommes et toutes les nations», reprochaba Robespierre, en su «Opinion du 24 avril», *op. cit.*, y establecía en su declaración este primer artículo: «Art.1 : Les hommes de tous les pays sont frères, et les différents peuples doivent s'entraider selon leur pouvoir, comme les citoyens du même État».

¹¹² Blaviel, *Projet de déclaration des droits des peuples pour servir de bases à la Constitution française*, *op. cit.*

¹¹³ Varlet, *Déclaration solennelle*, *op. cit.*

¹¹⁴ Robespierre, «Opinion du 24 avril 1793», *op. cit.* Este artículo, como veremos, se conservaría idéntico en la Declaración montañesa de junio.

salvación pública se convierte en la ley suprema” (art. 4)¹¹⁵ –aunque también nos dice que los ciudadanos llamados ante la ley deben obediencia (art. 6). Como consecuencia de toda esta discusión, los girondinos acaban cediendo, y así se introduce en la Declaración del 29 de mayo el siguiente artículo, que añade una corrección al legalismo inicial de la propuesta de Condorcet: “en todo gobierno libre, los hombres deben disponer de un medio legal para resistir a la opresión; y cuando ese medio resulta impotente, la insurrección se convierte en el más sagrado de los deberes” (art. 29) –aseveración que abre la vía para la insurrección del 2 de junio, y se consagra definitivamente en la Declaración del 24 de junio.

Ese mismo año, en Génova, se adoptaba ya la primera Declaración de deberes. En Francia, sin embargo, y pese a las alusiones parciales que hemos ido destacando, su consagración definitiva aún tendría que esperar (al Decreto del 18 floreal primero, y definitivamente a la Declaración de 1795): la Declaración del 24 junio de 1793 se expresa aún en términos de derecho natural, aunque eso sí, con un deslizamiento de su sentido, en el que se impone la felicidad común como objetivo de la sociedad, por encima de la felicidad individual, y en el que la libertad adquiere un nuevo contenido de tipo moral –lo cual implicaría, a la larga, la desaparición de la frontera entre lo público y lo privado, pero no ya como mediación, sino como ampliación de la esfera de lo público y supeditación del ámbito privado, que viene a relegar a la anterior legitimación del individualismo social y de la suspensión de toda finalidad ética. El regreso de esa finalidad ética, de la felicidad pública como objetivo prioritario, hacía sin embargo imprescindible la noción de deberes, como correlato de orden social y moral –a la manera de Sinety una vez más– a los derechos; así lo expresaba Varlet en su Preámbulo: para que los hombres reunidos en sociedad tengan constantemente presentes en el espíritu sus deberes, “inseparables de sus derechos”, son necesarias leyes justas, benévolas y duraderas, que garanticen tanto los derechos de cada individuo como la felicidad pública¹¹⁶. Su fundamentación se apoyará en la noción del *contrato social*, no ya como doctrina del individualismo, sino como verdadera legitimación de contenido moral de ecos rousseauianos: “el ejercicio de los derechos de cada hombre en la sociedad halla sus límites determinados por el contrato social”, afirma Varlet en su artículo 12; el contrato social debe oponerse a la inmovilidad de la función pública (art. 26) y aplicarse a la defensa del hombre débil frente al poderoso (art. 28), etc. Y en términos más explícitos aún aparece en la Declaración de Carnot: “el pacto natural, nudo y esencia de todo el cuerpo social, consiste en que cada cual debe ayudar a sus semejantes (...). Este pacto, así como todo acto convencional, asegura a las partes contratantes ventajas, y les impone obligaciones; esas ventajas constituyen lo que llamamos *derechos del ciudadano*, y esas obligaciones o deberes componen lo que llamamos la *moral universal*”¹¹⁷. La Declaración de derechos, sigue afirmando Carnot, es por lo tanto la misma que la Declaración de

¹¹⁵ Momoro, *De la Convention nationale... Déclaration des droits*, s/l, n/f.

¹¹⁶ Varlet, *Déclaration solennelle*, op. cit.

¹¹⁷ Carnot, *Déclaration des droits du citoyen*, op. cit. Estando los derechos de la *cité* por encima de los del ciudadano (art. 1), los deberes que recoge esta Declaración corresponderán consecuentemente a los deberes de la sociedad, y no a los de los individuos que la integran (art. 10).

deberes, “puesto que los derechos de cada cual son los deberes de todos, y de forma recíproca, los derechos de todos constituyen el deber de cada cual”. Así, concluye, se establece una identidad entre Declaración de derechos, Pacto Social y Moral Universal, que acaban siendo la misma cosa: la noción de contrato social introduce de esta forma la obligatoriedad en el corpus de los derechos.

En el momento en que se debatía la nueva Constitución jacobina, Robespierre rechazó aquella inclusión de deberes en la Declaración que proponía el diputado Raffron, tal y como vimos; un año después, sin embargo, en su discurso *Sobre las relaciones entre las ideas religiosas y morales con los principios republicanos*, enumeraba una catálogo de virtudes que respondía, en la práctica, al mismo objetivo. El Decreto del 18 floreal del año II (primavera de 1794), confiaba al Estado y al culto al Ser Supremo la tarea de moralizar la sociedad, y aunque no constituye en puridad una Declaración, sí incluía una lista explícita de deberes del hombre: “queremos sustituir en nuestro país el egoísmo por la moral, el honor por la probidad, las costumbres por los principios, la decencia por los deberes. (...) Queremos, en una palabra, cumplir con la voluntad de la naturaleza y los destinos de la humanidad, y mantener las promesas de la filosofía”¹¹⁸, exponía al principio de su discurso. Considerando que la obra maestra del edificio social sería la creación de un “instinto rápido” en lo relativo a la moral que, sin necesidad de la mediación del razonamiento, condujese a hacer el bien y evitar el mal (instinto rápido, que vendría, en última instancia, a sustituir los principios del derecho natural por una formulación religiosa más antigua¹¹⁹), Robespierre establecía el reconocimiento de la existencia del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma (art. 1), y que su culto constituía *la práctica de los deberes del hombre* (art. 2), situando en el primer rango de esos deberes el “rechazo a la mala fe y la tiranía, la obligación de socorrer a los necesitados, de respetar a los débiles, defender a los oprimidos y hacer por los demás todo el bien que se pueda, sin ser injusto con nadie” (art. 3).

La evolución, a primera vista sorprendente, que lleva a los jacobinos de la exaltación de los derechos naturales del hombre a la enunciación de sus deberes, venía a expresar su preocupación por la búsqueda de un universal trascendente concebido como modelo con el que el ciudadano podría identificarse inmediatamente. Semejante transición se comprende así en el contexto de la evolución jacobina en materia de concepción de la naturaleza: esta lista de deberes corresponde a la concepción salvadora del “hombre nuevo”. El culto al Ser Supremo viene a sostener, en ese sentido, la exigencia al ciudadano de concebirse a sí mismo a través del Estado revolucionario, encarnación del universal y reflexión sobre sí misma de la sociedad. De esta forma, el principio de la búsqueda de la felicidad, que no puede ser sino felicidad común, no pasa ya entonces por los derechos del hombre y el ciudadano, sino por sus *deberes*, desde una visión teológico-política del

¹¹⁸ Robespierre, «Projet de décret faisant suite au discours du 18 floréal an II (7 mai 1794)», en *Œuvres de Maximilien Robespierre*, op. cit., T. X, pp. 462-464 (publicado previamente por la Imprimerie nationale, París, s/f.).

¹¹⁹ Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., p. 253.

Estado; y el hecho de desembocar en el culto al Ser Supremo se presenta finalmente como la culminación de la ideología jacobina¹²⁰.

3. La Declaración de Deberes de 1795

La Francia posterior al Terror vino a evidenciar una cultura política profundamente influenciada por los modelos de la antigüedad clásica, que va mucho más allá del recurso retórico para convertirse, según la famosa expresión de Lucien Febvre, en un verdadero “utillaje mental”¹²¹. La Declaración termidoriana del año III se presenta finalmente, y de forma explícita por vez primera, como de derechos y deberes, aunque una larga discusión en la Convención termidoriana había enfrentado a partidarios y detractores de la enunciación de los deberes (el proyecto primitivo, de la Comisión de los Once, no los incluía).

Pero ya antes del proyecto constitucional, durante la primavera de 1795, vieron la luz diversas declaraciones de deberes, entre las que sin duda destaca la obra del diputado François Lanthenas, *Nouvelle déclaration de la morale républicaine, ou des devoirs de l'homme et du citoyen* (París, 1795). Lanthenas, intermediario entre girondinos y montañeses (fue expulsado de las filas jacobinas en diciembre de 1792), había criticado ya el proyecto de Declaración de Condorcet de febrero de 1793, aduciendo que la República no podía prescindir de una “moral revolucionaria”. Miembro del Comité de instrucción pública de la Convención, y considerando la amenaza que podía representar la exaltación jacobina de la virtud, contestaba igualmente el voluntarismo de una opción moral que pretendía prescindir de la inteligencia. Pero resulta significativo que, después de todo, en su proyecto no encuentra más vías para la formación del ciudadano que el culto religioso, gracias al ministerio sobre las almas que la Iglesia monopolizaba desde hacía siglos; anticlerical declarado, Lanthenas estimaba no obstante que el modelo de lo universal era religioso, con lo que convergía con el Decreto de floreal de Robespierre: así se había producido la transición de la moral natural tal y como la entendía Condorcet a la religión natural de efectos revolucionarios. Bajo el Directorio, Lanthenas se mantuvo fiel a esas ideas que había avanzado durante la tormenta revolucionaria: publicó entonces una *Propuesta de Religión civil para el vínculo de las Repúblicas*, y especialmente esa *Declaración de deberes del hombre, de principios y máximas de la moral universal*, que presentó a la Convención inicialmente en agosto de 1793 (y que recuperaría dos años después), y con la

¹²⁰ *Ibid*, pp. 252-253. Lucien Jaume subraya la influencia religiosa en el jacobinismo, por encima del modelo de la Antigüedad: su concepción de la naturaleza sería así más cristiana que griega.

¹²¹ Andrew Jainchill, *Reimagining politics after Terror. The Republican Origins of French Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 2008, p. 10. Este autor apunta incluso que la influencia del republicanismo clásico fue más importante durante el periodo posterior al Terror que en ningún otro momento de la Revolución (“it was only after the Terror that the political culture of the Revolution can be said to have fallen within the mainstream of the early modern European classical-republican tradition”), frente a lo defendido por autores como Keith Baker (“Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”, en *Journal of Modern History*, vol. 73, nº 1, 2001, pp. 32-53), que ven el Terror como el momento de su apogeo.

que pretendía contrarrestar ya entonces los efectos de una Declaración exclusiva de Derechos¹²².

A la hora de encarar la redacción de una nueva Constitución, las elites de Termidor se empaparon del lenguaje y las lecciones de la tradición clásico-republicana moderna. Privilegiaron así las lecciones de la experiencia histórica sobre los postulados teóricos, desarrollando en los debates argumentos contextuales e historicistas; renunciaron igualmente al recurso al derecho natural o cualquier otro marco pre-político, definiendo los derechos como leyes políticas o sociales. Pierre-Claude-François Daunou, el principal arquitecto de la nueva Constitución de 1795, escribía así en un manuscrito, en el marco de las discusiones de la Comisión de los Once, que “no desearía el establecimiento de ningún sistema basado en el estado de naturaleza”¹²³. Aparece entonces en el debate el tema, clásico por excelencia del lenguaje republicano, de la necesidad de un legislador y un ciudadano virtuoso: Boissy d’Anglas, en el debate en torno al proyecto presentado por la Comisión de los Once apuntaba así que la más perfecta constitución no serviría para nada con un “legislador sin talento y sin virtud”¹²⁴. Por ese motivo se afanaron en establecer requisitos materiales y morales para el ejercicio de la ciudadanía activa, para adquirir esos “derechos del ciudadano” (los requisitos materiales, sin embargo, siempre habían presentado obstáculos teóricos, puesto que, tal y como había argumentado Paine ante la Convención, la propiedad no se traducían necesariamente en un interés por el bien común, sino tan solo en intereses particulares). Las elites termidorianas se mostraron pese a todo firmes defensoras de que sólo la posesión podía asegurar la independencia y la virtud necesarias para la participación política¹²⁵. Pero lo que resulta destacable es que, más allá del típico requisito pecuniario, aparecía esta vez el requisito moral: un hombre sólo es verdaderamente independiente, argumentaba nuevamente Boissy d’Anglas, cuando no necesita de nadie que le ilustre acerca de cuáles son sus deberes o cuáles deben ser sus ideas; el alfabetismo, la capacidad de leer por sí mismo erigida en “sexto sentido”, debía ser un requisito más, sin el cual ningún hombre podía llamarse verdaderamente ciudadano¹²⁶. La virtud, por tanto, y frente a los postulados de un Robespierre que, en su discurso sobre la virtud, asignaba ésta como innata a la naturaleza humana (alejándose en la práctica de los usos del republicanismo clásico), no era para los termidorianos una cualidad humana pre-política, sino algo adquirido a través de la instrucción, las instituciones y la ley.

¹²² AP, LXX, pp. 619 y ss.; *Convention nationale. Déclaration des devoirs de l'homme, des principes et maximes de la morale universelle*, Imprimerie Nationale, París, 1793; *Nouvelle déclaration de la morale républicaine... et Projet de loi pour la promulguer et lier par elle les opinions religieuses et les cultes au soutien de la République*, Imprimerie Nationale, París, año III; *Religion civile proposée aux républiques pour lien des gouvernements représentatifs*, Imprimerie Nationale, París, año III.

¹²³ Pierre-Claude-François Daunou, “Observations sur la manière de rédiger une déclaration des droits”, 1795, BNF, Nouv. Acqu. Fr. 21891, f. 3.

¹²⁴ Boissy d’Anglas, *Projet de constitution pour la République française, et discours préliminaire prononcé par Boissy d’Anglas, au nom de la Commission des onze, dans la séance du 5 messidor an III*, 1794, s/l., pp. 27-28.

¹²⁵ Jainchill, *Reimagining politics after Terror*, op. cit., p. 46.

¹²⁶ Boissy d’Anglas, *Projet de constitution pour la République française*, op. cit., pp. 30-31.

La cuestión de si los derechos son de carácter natural o social ocupó pues buena parte del debate constitucional, llegando finalmente a una conceptualización post-política de los mismos, en línea con la concepción clásica republicana¹²⁷. Aunque Defermon exigió la necesidad de una mención al “hombre previo a la sociedad”, es decir, a la teoría de los derechos naturales (y con él otras voces como las de Guyomar o Jean-Phillipe Garran), la Convención rechazó finalmente enzarzarse en toda discusión acerca de la relación entre naturaleza y sociedad. Lanjunais, que defendía la existencia de desigualdades en la sociedad, consideraba que bastaba con establecer unos derechos en sociedad, precisamente por esa desigualdad, y sin necesidad de apelar a naturaleza teórica alguna. Lanjunais declaraba así inane todo debate sobre si los hombres nacían realmente libres e iguales, puesto que ello llevaría a la Convención a la necesidad de definir qué es lo previo a la sociedad –y la propia necesidad de incluir o no una Declaración de derechos como preámbulo a la Constitución quedaba en el aire. Y aunque Daunou sí reconocía la existencia de unos derechos en la naturaleza, consideraba que estos eran tan escasos, que en la práctica sólo contaban los adquiridos por convención, es decir, una vez entrado en sociedad¹²⁸. Pese a todo, la proposición de Defermon para la inclusión de una Declaración de derechos fue finalmente adoptada y remitida a la Comisión constitucional de los Once para su redacción¹²⁹; pero como resultado de las posturas de Lanjunais, la Declaración adoptaría finalmente el título de “derechos del hombre *en sociedad*”, sin invocar, tal y como hicieron sus predecesoras de 1789 y 1793, los derechos naturales.

El lenguaje de los derechos sociales reemplazaba así pues al del iusnaturalismo, en una forma de razonamiento argumentativo contextual, relacional y alejado de toda razón abstracta y ahistórica: el punto de partida de los nuevos derechos sociales se establecía por lo tanto en el contexto de las relaciones del sujeto con los demás, y la heteronimia relacional iba a prevalecer ahora sobre la autonomía individual de la primera Declaración, porque el núcleo ya no es el individuo hipotético, libre y autárquico del estado de naturaleza, ni sus derechos naturales *universales*, aplicables a cualquier tiempo y lugar¹³⁰. La nueva concepción de los derechos queda así circunscrita a un determinado tiempo, espacio y modo relacional, donde los derechos adquieren su carácter de tales y su legitimidad sólo a través del acuerdo político, social e histórico específico del que surgen, tal y como lo concebía, una vez más, Lanjunais: “el hombre nacido en Ispahán no espera poder reclamar el ejercicio de los derechos que la Constitución de los Estados Unidos garantiza a los norteamericanos”¹³¹. Este rechazo termidoriano de toda transcendencia¹³², que para autores como Jainchill encuentra sus raíces precisamente en la tradición

¹²⁷ Jainchill, *Reimagining politics after Terror*, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁸ *Réimpression de l'ancien Moniteur (RM)*, vol. XXV, pp. 498-499 y 219.

¹²⁹ *RM*, vol. XXV, pp. 157-158.

¹³⁰ Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, pp. 276-283. Gauchet explica la universalidad de los derechos de 1789 como consecuencia lógica de las circunstancias, puesto que sus autores carecen todavía de legitimidad democrática, por lo que optan por presentarse como simples intermediarios de unos principios evidentes en todo tiempo y lugar (Gauchet, “Droits de l'homme”, *op. cit.*, p. 127).

¹³¹ Cit. en Jainchill, *Reimagining politics after Terror*, *op. cit.*, p. 55.

¹³² Así lo llamó Claude Nicolet, *L'idée républicain en France. 1789-1924: essai d'histoire critique*, Gallimard, París, 1982, p. 29.

clásico-republicana de los derechos, es la base sobre la que precisamente van a poder aparecer por primera vez, y sólo ahora, también los deberes.

La Declaración de derechos propuesta inicialmente por la Comisión de los Once de julio de 1795, aunque incluía la felicidad común como objetivo de la sociedad (art. 1), consagraba los derechos del hombre en sociedad (art. 2) y establecía la obligatoriedad de responder ante la ley (art. 8), no hacía mención alguna a los deberes¹³³. La campaña por la inclusión de los deberes empezó sin embargo de forma inmediata, cuando Mailhe, el primer diputado en tomar la palabra, señaló lo que para él eran los peligros inherentes a una declaración de derechos no complementada por una relación de deberes: la amenaza de la “esclavitud de la anarquía”; solicitó entonces que se añadiese una referencia a los deberes, con el fin de acotar en los ciudadanos la “imprudente persecución de sus pasiones”. En su discurso, Mailhe se preguntaba también cuál era el propósito de una declaración de derechos semejante, si convertirse en obligatoria o presentar tan solo una “serie brillante de abstracciones filosóficas”, pues si los derechos podían ser invocados, reclamados e infringidos a voluntad, al albur de las pasiones o intereses circunstanciales y a falta de obligación alguna, carecía de sentido la propia declaración e incluso resultaba perniciosa. Sólo los deberes podían garantizar la verdadera libertad, que no es sino aquella que se halla en sociedad; Mailhe distinguía así pues entre hombre, que sólo lo es en el estado de naturaleza, y ciudadano, una vez alcanzado el estado social. En el estado de naturaleza la independencia del hombre causa sufrimiento a los demás, nos dice, todos son a ratos víctimas, a ratos tiranos¹³⁴, con lo que, implícitamente, estaba apuntando al hecho de que la libertad del ciudadano heterónimo en sociedad es mayor que la del individuo autónomo en la naturaleza.

La propuesta de Mailhe de añadir una declaración de deberes fue apoyada por varios miembros de la Convención, aunque no suficientes para su aprobación inmediata, que sólo se logró finalmente un mes después, el 13 de agosto, en el debate de revisión de la Declaración de derechos inicial. El tercero de los artículos de deberes propuestos, que definía la probidad como compuesta de virtudes públicas y privadas, fue objeto de una gran discusión, pues algunos diputados, como Jean-Baptiste Quirot, denunciaron lo que parecía más propio, a su entender, de un tratado moral que de una declaración de deberes del ciudadano hacia su patria. Finalmente este artículo fue sustituido por su redacción definitiva: “nadie puede ser un buen ciudadano si no es buen hijo, buen padre, buen hermano, buen amigo y buen esposo” (art. 4)¹³⁵, cuyas palabras remitían textualmente al *Émile* de Rousseau, implicando en la práctica la desaparición de las fronteras entre lo público y lo privado (recordemos la polémica en torno a los “delitos secretos” evocados por Thoret o Sinety, o el dilema que planteaba, en el extremo opuesto, Varlet en su

¹³³ «Projet de la Commission des Onze pour la Constitution de l'an III» – 5 messidor año III / 23 de junio 1795, publicado como *Projet de Constitution pour la République française, présenté par la Commission des Onze, dans la séance du 5 messidor, an III*, Imprimerie du Bureau central, París, s/f. (esta Declaración apareció igualmente en el *Supplément au Journal des Débats*, nº. 1002).

¹³⁴ *RM*, vol. XXV, pp. 148-149.

¹³⁵ *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, 5 fructidor, año III (22 de agosto 1795), publicado en *RM*, vol. XXV, p. 565.

Declaración de los *sans-culottes*, entre ser un buen hijo o un buen ciudadano). Cuando en el artículo 1 se estableció que el objetivo de la sociedad era el bien común (igual que recogía la Declaración de 1793), Pierre Boissier reclamó inmediatamente en el debate una definición de ese “bien común”, porque algunos, como Lanjunais, temían que ese “bien común” podría ser invocado para justificar insurrecciones: en los diversos momentos en los que los conservadores abanderan la causa de los deberes, en 1789 como en 1795, a lo que estaban reaccionando era a ese derecho inalienable y natural a la insurrección, al que querían poner coto a toda costa.

La Declaración de deberes de agosto de 1795 que acompaña a la Declaración de derechos supone probablemente la mayor novedad de la Constitución del año III: su contenido viene a explicitar las obligaciones de la población hacia la sociedad y el cuerpo político, y se presenta como un contrapeso a las libertades individuales establecidas en la Declaración de derechos, “una suerte de comentario o antídoto”, en palabras de Thibaudeau¹³⁶. Sus derechos eran exclusivamente “derechos del hombre en sociedad” (art. 1), y sus deberes (una Declaración que incluía nueve deberes) establecían tanto obligaciones para los legisladores (art.1) como para sus ciudadanos: los deberes son aquí del hombre y del ciudadano, y se deducen de dos principios “grabados por la naturaleza en todos los corazones” (art. 2)¹³⁷, con lo que los deberes vendrían a ser, curiosamente, *naturales*, frente a unos derechos *sociales*. Esos principios son, en la práctica, la máxima anteriormente ya enunciada en diversas ocasiones, aunque como novedad, esta vez en su doble naturaleza negativa y positiva: “no hagas a los demás lo que no quisieras que te hiciesen a ti” y “haz en todo momento por los otros el mismo bien que desearías recibir de ellos”. De ahí se desprende que todos deben a la sociedad defenderla, servirla, vivir sometido a la ley y el respeto de sus órganos (art. 3), y que todo ciudadano debe sus servicios a la patria y al mantenimiento de la libertad, la igualdad y la propiedad, siempre que la ley le llame para su defensa (art.9); todo aquel que viole la ley, se declara en guerra contra la sociedad (art. 6): pese a la doble máxima antes expuesta, en la práctica, los deberes recogidos aquí no son tanto deberes interpersonales, como deberes individuales para con la totalidad de la sociedad. En su núcleo aparece así la interdependencia entre virtudes privadas y públicas¹³⁸, tratando de orientar la disposición moral de los ciudadanos hacia el bien común, a través del énfasis clásico-republicano en la instrucción, y el logro de la reconciliación final entre “el hombre y el ciudadano”¹³⁹.

¹³⁶ Antoine-Clair Thibaudeau, *Mémoires sur la Convention et le Directoire*, Baudoin frères, París, vol. I, p. 180.

¹³⁷ *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, 5 fructidor, *op. cit.*

¹³⁸ Además del art. 4 antes recogido, en que el buen ciudadano se identifica al buen padre, buen hijo, etc., el art. 5 insiste en que “nadie puede ser hombre de bien si no es sincero y religioso observante de las leyes”.

¹³⁹ Jainchill, *Reimagining politics after Terror*, *op. cit.*, p. 56.

III. EL DEBATE INTELECTUAL

Más allá del debate parlamentario, el debate se extendía también en la opinión pública, y el nuevo contexto político propició la implosión de una miríada de panfletos y declaraciones –declaraciones de derechos que muchas veces incluían también menciones expresas a los deberes- de diversa índole. Y podríamos decir que la inclusión en el debate del tema de los deberes precede incluso a los acontecimientos de 1789, aunque sólo entonces pudieran ver la luz muchas de estas obras. Nos referimos principalmente a la obra de Gabriel Bonnot de Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen* (escrita en 1758 pero publicada en 1789, de la que nos ocuparemos seguidamente con más detalle), pero sin duda no es la única: ya la famosa obra del iusnaturalista Samuel Pufendorf, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (1673), hacía alusión en su título a esos deberes¹⁴⁰. Unos deberes del ciudadano que, según Pufendorf, derivan de las luces de la razón (deberes del hombre que le inclinan a la sociabilidad), de la Revelación (deberes del cristiano) y de las Leyes civiles (deberes del súbdito de un Estado)¹⁴¹. Y de ellos derivarían, a su vez, tres ciencias: el Derecho Natural, la Teología Moral y el Derecho Civil: el Derecho Natural, por tanto, el que aquí nos ocupa, hallaría su raíz en los deberes, no en los derechos, y esta es la estela que seguirán los siguientes autores.

1. Otros textos

La Science, ou Les droits et les devoirs de l'homme, es el título de una obra publicada en 1774 y atribuida al Marqués de Mirabeau, padre¹⁴². Su noción de “naturaleza” designa un orden general, que basta con favorecer liberándolo de los obstáculos de la reglamentación. Ese orden general es sin embargo un estado natural de desigualdad, mientras que naturaleza del hombre consiste en la búsqueda de los medios que sirvan al disfrute y a la felicidad (estos presupuestos de Mirabeau influirían de forma destacada en la Declaración de 1789). El libro, dividido en cuatro partes (correspondientes a cuatro estadios progresivos: vida natural del hombre, vida agrícola, vida social y vida política) se presenta como un curso de instrucción popular en el que se designa como “gran ciencia del hombre” el conocimiento de ese orden natural establecido por Dios, por lo que constituye un tratado iusnaturalista en toda regla, claro y sencillo, redactado en forma de diálogo. Ahora bien, ese orden de la naturaleza, que no es sino la conservación de los seres y que viene impuesto por la necesidad, impone deberes, más que derechos: comer, dormir, descansar, vestirse, son así el deber del hombre, “el primero de todos”. Y cubrir esas necesidades, impone, por encima de todo, el *deber* de trabajar¹⁴³.

¹⁴⁰ Traducida al francés por vez primera en 1707 como *Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle, traduits du latin de feu Mr. le baron de Pufendorf, par Jean Barbeyrac... avec quelques notes du traducteur*, H. Schelte, Amsterdam, 1707.

¹⁴¹ Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, *op.cit.*, pp. XXI-XXII.

¹⁴² *La Science ou Les droits et les devoirs de l'homme, par L. D. H. [l'ami des hommes] ouvrage en IV parties...*, Chez François Grasset et Comp., Lausanne, 1774.

¹⁴³ «Le travail est donc un devoir. Tout se réduit donc pour l'homme à un devoir? Oui, et ce *devoir*, qui est le travail, est la racine de tous ses autres devoirs, et a pour objet premier, naturel et nécessaire, la satisfaction de ses besoins qui est son premier *droit* et le principe de tous ses autres droits» (Mirabeau, *la Science ou Les droits et les devoirs de l'homme*, *op. cit.*, pp. 6-7).

Derechos y deberes, por lo tanto, se presentan en la obra de Mirabeau como las dos caras de una misma moneda, indesligables entre sí, pero que la naturaleza establece “en colaboración, nunca en oposición”¹⁴⁴, y donde a cada deber corresponde un derecho (“los derechos son la medida de los deberes”)¹⁴⁵. La aceptación de tal deber (obedecer el orden de la naturaleza creado por Dios, es decir, conservar la vida y trabajar para la subsistencia) constituye así la raíz para los demás derechos: “el derecho y el deber se suceden, forman un círculo cuya continuación perpetúa la vida humana”; “el orden circular de los derechos y los deberes multiplicados es siempre sencillo y está sujeto a las mismas reglas naturales”¹⁴⁶, un círculo que se retroalimenta, sí, pero en el que el deber, tal y como se subraya en la página siguiente, marcha primero. En el estado natural y agrícola, para asegurarse el disfrute regular de los derechos de subsistencia, hay que someterse primero al deber de trabajar (la tierra): la naturaleza otorga pues los derechos, pero también prescribe los deberes, que son por tanto *naturales*. Y la vida social subsiguiente, la vida de los hombres en sociedad, queda precisamente definida como las relaciones continuadas entre sus derechos y sus deberes respectivos, y es por lo tanto de origen natural y no una mera convención: “la vida social, indispensable para la prosperidad humana, es una institución de la naturaleza, y de ningún modo convención arbitraria entre los hombres”¹⁴⁷. Derechos y deberes no varían por lo tanto en el estado social, y permanecen idénticos al estado de naturaleza, del que no es sino su consecuencia y reflejo: el deber sigue siendo perseguir nuestro interés por el trabajo, y el derecho, disfrutar libremente de los resultados de ese trabajo. Tratar de extender los derechos sin ampliar los deberes (lo que vendría a ser disfrutar sin trabajar) es atentar contra el orden natural. Derechos y deberes, intereses, y en fin, la moral, derivan en última instancia del mundo físico, y las virtudes morales se fundan en esa relación entre derechos y deberes que es el mundo social, por lo que Mirabeau concluye estableciendo la identidad entre virtud e interés¹⁴⁸, síntesis perfecta de los dos lenguajes políticos que conviven en el siglo XVIII, el republicanism y el liberalismo. El orden político, por último, lleva esa relación de derechos y deberes al campo de la autoridad y la obediencia: no hay ciudadano todavía, y sólo se habla aquí de súbditos, a los que corresponden, eso sí, deberes y derechos igual que al gobernante.

En 1789 se publicaba póstumamente la obra *Devoirs du Prince et du Citoyen* del pastor protestante, fallecido cinco años antes, Court de Gébelin, con la intención explícita de inspirar a los redactores de la Declaración de derechos. Precursor del ocultismo, francmasón y defensor de la causa de la independencia norteamericana, Court de Gébelin era conocido por una obra publicada quince años antes, *Le monde primitive*, donde recuperaba el mito clásico de una primitiva edad de oro. El estado de naturaleza existe pues para él, y es incluso un ideal al que tender; la sociedad es igualmente natural,

¹⁴⁴ *Íbid*, p. 52.

¹⁴⁵ *Íbid.*, p. 165.

¹⁴⁶ *Íbid.*, pp. 7 y 116.

¹⁴⁷ *Íbid.*, pp. 58.

¹⁴⁸ «L'intérêt ne se réunit-il pas ici au sentiment moral? Toutes [les vertus sociales] partent du devoir qui est notre intérêt, toutes se rapportent à un centre, la *justice*, qui est aussi notre intérêt, et qui assure le droit à tous», *Íbid.*, pp. 82-83.

puesto que el hombre nace para vivir en sociedad¹⁴⁹, y esa sociedad, al igual que en Mirabeau, se funda sobre la relación de derechos y deberes. Los derechos y deberes existen de forma natural: el deber de todo hombre es “conservar la vida y ser feliz”, pero, a diferencia de Mirabeau, este deber primigenio no es la raíz para los derechos, sino la consecuencia lógica, en esta nueva argumentación, de los derechos del hombre. Del mismo modo que en la obra analizada anteriormente el trabajo agrícola ocupa una plaza preponderante entre los deberes, en una lógica propia aún de la fisiocracia¹⁵⁰, y esos deberes en sociedad quedan resumidos de la siguiente manera:

*Dar a cada uno según sus ventajas, y no pretender nada que no se haya alcanzado a través de esas ventajas; en una palabra, respetar la propiedad del otro; a través de esos principios se demuestran los deberes del hijo, del hermano, del esposo, del padre*¹⁵¹.

La estructuración de la obra, y la presentación en ella de los deberes, queda por lo demás circunscrita al orden del Antiguo Régimen, y poco hallamos en ella de ese ciudadano anacrónicamente anunciado en el título de 1789: Court de Gébelin se explaya así sobre los deberes del príncipe para con su pueblo, de los deberes del propietario y de los deberes del notable en la sociedad. En lo que respecta a los deberes del hombre *tout court*, estos se restringen al campo de las obligaciones para con su Creador; comprobamos así una vez más que el campo mental de los deberes guarda una gran deuda con el pensamiento religioso.

En 1789 veía igualmente la luz otro folleto consagrado a los derechos y deberes, obra anónima de un autor que previamente había dirigido un proyecto de unión a la nobleza francesa –tal y como él mismo explica- y que, del mismo modo que la obra de Court de Gébelin, presenta todavía una sociedad orgánica y dividida en nada más y nada menos que siete clases de ciudadanos (los derechos y deberes, por lo tanto, están aún lejos de ser iguales y universales): *Discours sur Les droits, les devoirs et les fonctions des sept classes de Citoyens qui composent le Corps politique* (1789). El fundamento ético del deber reside para este autor anónimo en la máxima cristiana, tantas veces evocada, de *haz por tu semejante lo que te gustaría que éste hiciera por ti*: sitúa a Dios en el origen de tal imperativo, y lo presenta como la virtud fundamental (la relación entre deber y moral, por lo tanto, queda una vez más patente), depositada en cierta clase de ciudadanos (apóstoles de la moral, ministros de la paz, los llama el autor; en una palabra, los hombres de la Iglesia) encargados de inculcarla, a partir de ahí, en el resto de ciudadanos. El

¹⁴⁹ Court de Gébelin, *Devoirs du Prince et du citoyen, ouvrage posthume de Court de Gébelin, pour servir de suite à la déclaration des droits de l'homme*, Chez Devaux, Libraire au Palais-Royal, París, 1789, p. 17.

¹⁵⁰ Aunque la posibilidad de vincular la capacidad material para el ejercicio de la ciudadanía activa a la posesión de la tierra fue todavía ampliamente discutida y rebatida en el debate para la Constitución del año III.

¹⁵¹ Court de Gébelin, *Devoirs du Prince et du Citoyen, op. cit.*, p. 5. La enumeración de los deberes del hijo, hermano, esposo y padre recuerda a lo que posteriormente será el artículo 4 de la Declaración de deberes de 1795, y a su inspiración original, el texto de Rousseau, aunque en este caso, y a diferencia de los otros, los deberes quedan circunscritos al ámbito privado y no son relacionados con el ser ciudadano.

cumplimiento de los deberes, por lo demás, no viene sino a reforzar los derechos, pese a que estos se hayan depositados en su totalidad en la figura del monarca, de forma hobbesiana, mientras que la voluntad de los ciudadanos se somete a la norma del contrato social. Después, matiza: en sociedad, los derechos no son sino condicionales, pues son derechos comunes; pero existen unos *derechos particulares*, como excepción a los derechos comunes, que corresponden de forma distintiva a cada grupo de ciudadanos, y que deben ser claramente establecidos por las leyes¹⁵².

Otro panfleto anónimo, publicado unos meses después, venía a establecer, a la manera de Sinety, un “paralelo de derechos y deberes del hombre”¹⁵³. Este comentario se presenta como una declaración de derechos y deberes, ordenada en 26 artículos, y con un largo preámbulo que arranca con la condición del hombre natural, débil e impotente (al nacer como en la vejez) si no fuese por el auxilio de los otros. La ley de la naturaleza está grabada en el corazón de todos los hombres, pero el *interés* nos lleva a veces a su desconocimiento (en esta ocasión, virtud e interés se oponen, por lo tanto): en un hipotético estado de naturaleza donde el hombre viviese aislado todos serían iguales en derechos y en libertad, pero esto no es posible por la propia debilidad de la naturaleza humana: aparecen así los sentimientos primigenios de amor paterno y respeto filial, “causa primitiva que prueba la desigualdad relativa de derechos y de libertad del hombre”¹⁵⁴. La libertad y la igualdad son, por lo tanto, relativas: al entrar en sociedad, las opiniones siempre chocan con su contrario, y éstas no se neutralizan porque no somos iguales; el fuerte aspira a dominar y el débil sólo busca, todo lo más, esa igualdad de derechos. El autor de este texto muestra aquí una clara influencia de los fisiócratas, y más exactamente de Turgot, quien mantenía que todos los hombres nacen libres, pero no iguales, idea que como hemos visto, también asoma en ciertos proyectos del debate constitucional. La legislación viene pues a mitigar esa desigualdad de partida, no a sancionar la igualdad; y los deberes, en sociedad, cobran más importancia y son más útiles que los derechos; constituyen un “contrapeso” frente al abuso de la libertad y de la desigualdad, frente al amor propio y la tendencia a exaltar la reclamación de la extensión o la “exageración” de derechos menospreciando los deberes, un freno contra el desorden, las insurrecciones y la insubordinación. Si el reconocimiento de derechos frena el abuso y la corrupción del gobierno, el reconocimiento de los deberes pone

¹⁵² *Discours sur Les droits, les devoirs et les fonctions des sept classes de Citoyens, qui composent le Corps politique, Par l'Auteur du Projet d'union proposé à la Noblesse Française, s/l., 1789, p. 28: «Sept classes de Citoyens composent la Nation, dont le Monarque est l'image visible. Dépositaire du droit de tous, le Monarque a le droit suprême. La volonté de chaque Citoyen est subordonnée à l'exécution du Contrat Social, et celle du Monarque au Contrat même. Dans l'état de société, chaque homme n'a qu'un droit conditionnel, et ce droit est le *droit commun*. Les *droits particuliers* sont des exceptions du droit commun; ces exceptions doivent être réglées par les Loix. C'est par une exception du droit commun, que le Monarque même est le Chef de la Nation; à ce titre, il n'appartient exclusivement à aucune classe, il est tout avec toutes; mais tout ce qui n'est pas le Monarque doit être classé, et les droits, les devoirs et les fonctions de chaque classe de Citoyens doivent être distincts. C'est de l'accord de ces droits, unis sans confusion, que résulte l'harmonie sociale. C'est de l'accomplissement des devoirs, que les droits tirent leur force».*

¹⁵³ *Analyse des opinions de... Par Fo... n° 1, § 1er. Parallèle des droits et des devoirs de l'homme, s/l., 1790.*

¹⁵⁴ *Analyse des opinions, op. cit., p. 3.*

límites a los abusos de los gobernados, argumenta de forma paralela. Y citando supuestamente a Sócrates, el autor de este texto llega a afirmar que “*el conocimiento [de los deberes] es el único conocimiento necesario para las naciones*”¹⁵⁵.

En lo que concierne al articulado, los dos primeros están consagrados a la negación de la igualdad y la libertad naturales; por eso se establece en el artículo 4 que a la ansiada igualdad sólo podremos aproximarnos perfeccionando las leyes de la sociedad, y no extendiendo las leyes de la naturaleza: el derecho positivo no sólo no corresponde aquí al derecho natural, sino que se presenta como su contrario. La libertad se adquiere mediante la ley, y persigue el interés público, no el particular (art. 5), puesto que la finalidad de toda sociedad es la felicidad general (art. 9). Los límites aparecen en la propia naturaleza, por lo que también los derechos se hayan limitados (art. 7): esos límites son los deberes, y sólo al cumplir con tales el hombre puede legitimar sus derechos (art. 25); y cómo no, el culto religioso aparece como el primero de esos deberes (art. 8). El último artículo subraya una idea que ya ha ido apareciendo en estas reivindicaciones de deberes: aquélla de que la división de los ciudadanos en clases es indispensable para el buen orden (art. 26).

En ese mismo agitado año de 1789 François-Antoine-Étienne de Gourcy publicaba *Les droits et devoirs d'un peuple libre*¹⁵⁶, obra dividida en nueve capítulos que, con vocación universalista y comenzando con un análisis de los males que asolan a su país y de los medios para remediarlo (“acercar al hombre a la naturaleza, y la naturaleza a la sociedad”¹⁵⁷), acaba consagrando sus últimos capítulos a temas tan bizarros como el matrimonio y divorcio de los clérigos, o la obligatoriedad de que las madres amamanten a sus hijos. En el prefacio, en el que la Libertad habla a la Nación francesa, aquélla afirma que impone a los ciudadanos “deberes sagrados” para asegurar, precisamente, “la posesión de los derechos, su conservación”¹⁵⁸; unos deberes que residen en la observancia de la ley, pero que vienen dictados por la libertad: alejándose de la realidad, afirma que la Declaración de la Asamblea ha establecido sabiamente “los derechos del hombre en sociedad” y “sus deberes como ciudadano”; en ella la tríada de leyes, derechos y deberes, indisociables entre sí, garantizan la libertad y la seguridad individual, así como la conservación de la sociedad y de la propiedad. Finalmente, la extensión de los deberes aparece relacionada con el patriotismo, para recomendar a continuación el modelo de griegos y romanos del que aprender a distinguir el bien del mal, junto con la idea de divinidad (“el culto simple y sincero a Dios, que garantiza la conservación de los hombres, es el primer paso de la naturaleza”¹⁵⁹): el contenido religioso, moral y republicano de los deberes queda pues una vez más en evidencia, en esta ya recurrente asociación de ideas. La instrucción, finalmente, dará a conocer a los hombres su cualidad de ciudadanos y el cumplimiento de sus deberes.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁶ François-Antoine-Étienne de Gourcy, *Les droits et devoirs d'un peuple libre, ou le triomphe de la liberté française*, Imprimerie de Pain, Paris, 1789.

¹⁵⁷ Gourcy, *Les droits et devoirs d'un peuple libre*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 5-6 y 24.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 94.

El mismo Gourcy había publicado poco antes otro libro¹⁶⁰ del que éste es sólo su continuación, y como extenso comentario a los *Droits et devoirs du citoyen* del abad de Mably, obra precursora que marcaría en adelante las líneas maestras de este pensamiento que aúna iusnaturalismo y republicanismos, derechos y deberes.

2. Los Derechos y deberes del ciudadano del abad de Mably

Los *Derechos y deberes del ciudadano*¹⁶¹, probablemente la obra más destacada del ilustrado Gabriel-Bonnot de Mably, no vio la luz hasta treinta y un años después de su redacción, en 1789, ya muerto su autor¹⁶². Las circunstancias en las que esta obra verá la luz y será leída, discutida e interpretada por primera vez son, por lo tanto, muy distintas a las de su concepción, llegando a eclipsar a éstas, como por un efecto de carambola y sucesivas “interferencias”¹⁶³. De hecho, la notoriedad de Mably fue sin duda mayor en tiempos de la Revolución que durante su vida, tanto que Keith Baker ha tildado los DDC de “guión para la Revolución Francesa”¹⁶⁴, una obra

¹⁶⁰ François-Antoine-Étienne de Gourcy, *Des Droits et des devoirs du citoyen dans les circonstances présentes, avec un jugement impartial sur l'ouvrage de M. l'abbé de Mably, par un citoyen ami des trois ordres, auteur de l'État des personnes en France sous les deux premières races de nos rois*, s/l., 1789.

¹⁶¹ Esta obra (en adelante, DDC) ha sido recientemente publicada en España: Gabriel-Bonnot de Mably, *Derechos y deberes del Ciudadano*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010. Una estudio más amplio del mismo se puede encontrar en su Introducción: Nere Basabe, “Introducción: Mably y el derecho a la revolución”, pp. LV-CXI.

¹⁶² Así aparece anunciada su publicación por primera vez en la *Correspondance littéraire* (marzo de 1789, T. XV, p. 413). Keith Michael Baker, tras acusar la minimización a menudo hecha de esta obra por cierta parte de la historiografía, basándose precisamente en su carácter póstumo y tal vez manipulado, apunta a que probablemente pudo haber estado circulando en fechas anteriores (desde 1785, año del fallecimiento del autor) en forma de manuscrito (Baker, “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”, *op. cit.*, p. 38, y en “A Script for the French Revolution: The political consciousness of the abbé Mably”, en *Inventing the French Revolution: Essays in French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 88; artículo publicado previamente en *Eighteenth-Century Studies*, nº 14, 1980). Hans Bödeker y Peter Friedemann apuntan igualmente a que la existencia de esta obra, pese a permanecer inédita, no les era desconocida a sus contemporáneos (Bödeker, Friedemann, *Gabriel Bonnot de Mably. Textes politiques 1751-1783*, L'Harmattan, París, 2008, p. 49).

¹⁶³ Giuseppe A. Roggerone, *L'abbé de Mably, politico della teologia illuminata*, Centro Editoriale Toscano, Florencia, 1991, p. 163; Jean-Marie Goulemot, “Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIe siècle”, en François Furet y Mona Ozouf (dirs.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, París, 1993, p. 55. «L'époque prérévolutionnaire interprète la pensée de Mably autrement que l'époque révolutionnaire» (Harpaz, “Mably et ses contemporains”, *Revue de Sciences Humaines*, 79, 1955, p. 364). Harpaz destaca en su estudio de recepción que el abad, en vida, nunca fue considerado nada parecido a un “revolucionario”, y que todas sus obras contaron de hecho con aprobación de la censura y privilegios del rey.

¹⁶⁴ Título provocativo de su artículo seminal, “A script for a French revolution”, *op. cit.*, e idea que, no obstante, el autor matiza después: “Nor is it my intention to argue that he anticipated the French Revolution, or that the language of 1789 can be found already complete in his work” (p. 105). Existe una versión en italiano de este mismo artículo, publicado en la *Rivista Storica italiana*, 1981.

“visionaria” y “profética” según su biógrafo Kent Wright¹⁶⁵, una “anticipación”¹⁶⁶ en la que algunos autores no dudan en ver “un programa de trabajo para la futura Asamblea, que ejerció una atracción considerable en la de 1789”¹⁶⁷.

El libro aparece precedido de una “Advertencia”, que no es sino la cita de un famoso pasaje del *De Republica* de Cicerón: aquél en que se afirma que la verdadera ley es la recta razón de acuerdo con la naturaleza, universal, invariable y eterna. El propio Mably explicita a continuación que la obra que sigue no es más que un comentario a este pasaje ciceroniano, y que todo aquel que se ocupe de la ley natural o los principios de gobierno debería tenerlo en mente. La elección de esta cita posee una importancia capital: en ella se nos da cuenta de que existen unas leyes naturales y, por lo tanto, existe también una política justa *a priori* y otra que no lo es, independientemente de toda circunstancia. Mably, a la hora de analizar los conflictos institucionales de la década de 1750, recurre al lenguaje político del derecho natural, pero remontándose hasta sus fuentes de la Antigüedad.

La discusión se centra inicialmente en torno al clásico tema de la obediencia y la resistencia política, siendo el tema general de este libro el derecho de insurrección, si el ciudadano debe obediencia incluso a una ley injusta. Un debate que arranca desde la Antigüedad (lo encontramos en el *Critón* de Platón), y que se reactualiza con intensidad al hilo de la Reforma y las guerras de religión de los siglos XVI y XVII¹⁶⁸. También entre los católicos había una tradición importante en lo que respecta a la formulación teórica del tiranicidio, empezando por la escolástica medieval y con algunos jesuitas de la Escuela de

¹⁶⁵ Wright, recuperando la idea del “guión” de Baker, dice del mismo: “...a detailed scenario for a transition from absolute to constitutional monarchy in France, on that proved to be an astonishingly clairvoyant prediction of the actual course of events” (Johnson Kent Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably*, Stanford University Press, Stanford, 1997, p. 6). Bödeker y Friedemann destacan el carácter novedoso de su percepción política, que supo desentrañar antes que nadie las consecuencias de la crisis del Antiguo Régimen (Bödeker, Friedemann, *Gabriel Bonnot de Mably*, *op. cit.*, p. 19).

¹⁶⁶ Ver Michael Schonenscher, *Before the Deluge. Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton / Oxford, 2009.

¹⁶⁷ Jean-Louis Lecercle, “L’insurrection chez Mably: le droit et les moyens”, en Christiane Mervaud y Sylvain Menant (eds.), *Le Siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau* (II), The Voltaire Foundation, Oxford, 1987, p. 610. Lecercle pone igualmente de relieve este carácter visionario en otro de sus textos: “...un politique réaliste, défenseur du Tiers État, qui a eu le mérite d’élaborer trente ans avant tout le monde le programme des premières étapes de la Révolution française » (Lecercle, «Utopie et réalisme chez Mably», en *Studies in Voltaire*, XXVI, Ginebra, 1963, p. 1052). Afirmaciones de este tipo, sin duda frecuentes, chocan nuevamente con la valoración de un autor como Ephraim Harpaz: «il est certain qu’il n’a pas prévu la Révolution et qu’il ne l’a pas préconisée non plus» (*Mably et ses contemporains*, *op. cit.*, p. 351). Sobre el tema de los orígenes ideológicos de la Revolución existen ya diversas obras, desde la primera de Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* (A. Colin, París, 1933), la clásica de Roger Chartier *Les origines culturelles de la Révolution française* (Seuil, París, 1990), o incluso *The religious origins of the French Revolution : from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, de Dale Kenneth Van Kley (Yale University Press, 1996, traducido al francés en 2002), además de la citadas en el presente trabajo, como la de Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, *op. cit.* o la de Michael Sonenscher, *Before the Deluge*, *op. cit.*

¹⁶⁸ Así, si bien Lutero negaba toda posibilidad de derecho de resistencia, formulaciones posteriores (como las de los monarcómanos hugonotes con Du Plessis-Mornay y su *Vindiciae contra tyrannos*) reclamaban tal derecho.

Derecho de Salamanca, como Juan de Mariana, como sus máximos representantes. Frente a ellos estaban aquellos empeñados en establecer los fundamentos teóricos del absolutismo, de Bodino y Bossuet a Thomas Hobbes, quien destaca entre todos ellos por su visión racionalista alejada de la doctrina del derecho divino: si el *Leviatán* ha recibido del pueblo, a través del contrato social por ellos firmado, todos los derechos y todos los poderes de sus súbditos que ahora se concentran en sus manos de manera ilimitada, no ha lugar a la rebelión, porque los súbditos han de considerarse autores también ellos del ejercicio de ese poder, y rebelarse contra el Estado sería como hacerlo contra el pueblo. En el diálogo que establecen los dos protagonistas de este libro, el personaje francés, inicialmente resignado y conformista, justifica la situación presente apoyándose en este género de teorías contractualistas: tanto Grotius, como Pufendorf, Wolff o especialmente Hobbes (asimilados todos a una suerte de hobbesianismo), sitúan al ciudadano sometido a las leyes de la sociedad de la que es miembro. Pero esta primera referencia no constituye sino una ironía, a la que rápidamente se da la vuelta. Se critica así a los defensores conservadores de la tradición moderna del derecho natural que, empeñados en mostrar el estado de naturaleza como un momento a superar por la existencia en comunidad, acaban en la práctica justificando la monarquía absoluta¹⁶⁹. Y frente a esta interpretación del derecho natural, el personaje inglés a través del cual habla Mably reclama el regreso a la rectitud ciceroniana: Stanhope refuta al autor del *Leviatán* presentando su propia concepción del estado de naturaleza, estrechamente vinculada al pensamiento de Locke: la razón y el sentido moral de los hombres son anteriores al estado social, y aquellos otros autores no supieron captar la verdadera naturaleza del hombre. Las leyes existen como apoyo a la razón, insuficiente por sí misma contra las pasiones; una política sabia, por lo tanto, debe basarse en la naturaleza, que ha dado a los hombres la razón y la libertad, y no ir contra ellas¹⁷⁰. La razón, la libertad y la búsqueda de la felicidad constituyen atributos primordiales del hombre, inseparables entre ellos, y en los que se funda la igualdad política de todos los ciudadanos, lo cual conduce a la soberanía del pueblo: los ciudadanos no sólo tienen un derecho fundamental a las reformas políticas, sino que es su deber ejercer tal derecho (porque, a través de la razón, Dios nos guía hacia nuestros deberes); ninguna autoridad legítima puede ser fundada sobre otra base que no sea un “contrato razonable”, y puesto que sólo la razón funda el derecho, el ciudadano tiene derecho a desobedecer toda ley o gobierno injusto, “irracional”. En la cuestión del derecho de resistencia, que propondría las bases teóricas

¹⁶⁹ En el estado de naturaleza los hombres poseían todos los derechos, sin ningún deber; y al formar la sociedad crearon magistrados en manos de los cuales pusieron toda su independencia, por lo que, sea el tipo de gobierno que sea el que se hayan dado, estarán siempre vinculados necesariamente a las leyes de su país. Y, a medio camino, la posición ambivalente de los iusnaturalistas Grotius o Pufendorf, que cuando se ven moralmente forzados a admitir el derecho de resistencia, lo hacen como una excepción, y a los que Mably ataca directamente en su obra: “ont tort de vouloir qu'on attende, pour se soulever contre la tyrannie, que les abus en soient extrêmes” (Gabriel-Bonnot de Mably, *Droits et Devoirs du citoyen*, edición crítica de Jean-Louis Lecercle, Librairie Marcel Didier / CNRS, París, 1972, p. 82); no se puede esperar para la insurrección a que los abusos del poder sean extremos: eso sería, nos dice, como no llamar al médico hasta la hora de la agonía o después de la muerte.

¹⁷⁰ Mably, en definitiva, ataca desde el propio derecho natural todas aquellas doctrinas iusnaturalistas, de Hobbes a los fisiócratas, que se habían valido de esta teoría para legitimar el despotismo (porque la desigualdad, la propiedad privada o la pérdida de libertad no pertenecen al orden de la naturaleza).

para la justificación de las posteriores revoluciones atlánticas, Mably sigue pues la doctrina de Locke y de todo el pensamiento inglés forjado en torno a La Gloriosa: un pueblo no puede y no debe someterse a la esclavitud: hay derechos como el de la vida o la libertad que emanan de la naturaleza y que ningún señor puede alienar, por lo que existe el derecho de resistencia a la tiranía cuando el poder ejecutivo no cumple la misión para la que ha sido elegido, y no gobierna en interés de sus gobernados.

Locke sólo aparece citado una vez, pese a la indudable deuda que guarda con él¹⁷¹. La idea de una ley natural establecida por Dios y la razón y que todas las leyes civiles deben respetar el abad la encuentra tanto en Locke como en las lecturas de Cicerón; su descripción del estado de naturaleza, por su parte, tampoco difiere del de Locke, e incluso en un tema en el que aparentemente divergen, como es el de la propiedad privada, Mably concede que este derecho se daba ya en el estado de naturaleza y que es fruto del trabajo. Por último, en su confusión entre poderes ejecutivo y judicial, que no distingue con claridad, o al abogar por el sometimiento del ejecutivo al legislativo, parece más apegado a Locke que al propio Montesquieu. Por primera vez, así, un autor francés proponía explícitamente que la transición inglesa del absolutismo a la monarquía constitucional podía actuar como modelo para la recuperación de la “libertad” en Francia: el DDC se presenta en este sentido como el proyecto de una nueva “revolución *whig*” –más comprimida y menos violenta, eso sí, y dirigida por unos agentes políticos conscientes que habrían aprendido de la experiencia y los errores de los pioneros *Commonwealthmen*.

Pero los DDC está lejos de constituir, pese a todo, un texto lockiano en sentido estricto: salta a la vista que el excesivo respeto por la *ancient constitution* y la monarquía no eran del agrado de Mably, y otros aspectos como los detalles de la cuestión de la propiedad privada, la soberanía popular plena o la defensa de la guerra civil parecen estar más cerca de autores radicales como los *levellers* o de la obra de Algernon Sidney, los *Discourses concerning government*¹⁷², que de Locke.

¹⁷¹ «Hobbes auroit pu ravir à Locke la gloire de nous faire connoître les principes fondamentaux de la société...» (Mably, *Droits et devoirs*, *op. cit.*, pp. 16-17). Sí recomienda explícitamente su lectura en *De l'étude de la politique* (1776), así como en su correspondencia privada (ver Baker, “A Script for the French Revolution”, *op. cit.*, nota 9 en p. 322). Y expone más ampliamente su teoría del estado de naturaleza en la obra del mismo año *De la Législation ou principes de loi*. Las traducciones del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* circulaban ampliamente en la Francia de mediados de siglo, con ediciones en 1749, 1754 y 1755: Mably no leía inglés, y sería interesante poder reconstruir cuál de las ediciones del Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil utilizó, ya que la propia recepción de Locke en Francia parece ser la historia de una progresiva “radicalización”, vinculada para algunos a la tradición del republicanismo clásico (Baker, “Transformations on Classical Republicanism”, *op. cit.*, p. 40); una versión “republicanizada” de Locke, consciente de las implicaciones más radicales de la defensa del derecho de resistencia de su *Segundo Tratado*, podemos encontrarla por ejemplo en la edición y traducción de Rousset de Missy *Du gouvernement civil de M. Locke* (Amsterdam, 1755).

¹⁷² Esta obra, publicada en 1698 en Londres por vez primera, contestaba tanto la doctrina de derecho divino de Filmer (obra que provocó igualmente el *Primer Tratado* de Locke) como la defensa racionalista del poder absoluto de Hobbes, y declaraba, citando a Tácito y en un tono exaltado fácilmente identificable con el lenguaje republicano, que el orden y la paz deseada por estos no era más que una “paz de muerte”. La obra de Sidney había sido traducida al francés en 1702, y reeditada en 1755 en cuatro volúmenes (*Discours sur le gouvernement*, traducción

El iusnaturalismo de Mably toma probablemente más sentido, por lo tanto, si, en contra de lo comúnmente aceptado, lo situamos no en la tradición liberal de Locke, sino en su versión republicana a manos de Sidney¹⁷³. El iusnaturalismo continental había venido justificando la autoridad política sobre la hipótesis de un consentimiento previo por parte de los individuos sancionado por un contrato con vistas a la autopreservación; pero aquel contrato no implicaba necesariamente la participación política y, en la práctica, alentaba el poder monárquico y un sentido de libertad como libre disfrute individual de los derechos privados por encima de la participación. Mably atacaba precisamente a aquellos teóricos con su mismo discurso, acusándoles de haber situado la ley por encima de la libertad, y de haber inmovilizado y silenciado la voluntad

de P.-A. Samson, L. et H. Van Dole, La Haya, 1755), obra que sin duda conoció y asimiló Mably inmediatamente antes de emprender la redacción de estos DDC. Mably recomienda de hecho su lectura explícitamente en *De l'étude de la politique* (1776, igual que para el caso de Locke). Acerca de la figura de Sidney, ver: J. G. A. Pocock, "England's Cato: the virtues and fortunes of Algernon Sidney", *The Historical Journal*, nº 37, 1994; la obra ya clásica de Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman* (Harvard University Press, Cambridge 1959), y las más recientes obras de Alan Craig Houston (*Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton University Press, 1991), o de Jonathan Scott (*Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, primera y completa biografía, publicada en Cambridge University Press, 1998, y *Commonwealth Principles: Republican writing of the English Revolution*, Cambridge University Press, 2004). Tan solo existe una monografía en francés dedicada a este pensador británico, de Paulette Carrive: *La pensée politique d'Algernon Sidney 1622-1683: la querelle de l'absolutisme* (Méridiens-Klincksieck, París, 1989), pero desafortunadamente no contamos con ningún estudio todavía que se ocupe de la posible influencia de Sidney en el pensamiento francés, frente a la multitud de estudios que siguen su rastro para el caso norteamericano. Sin embargo, todos aquellos *Commonwealthmen*, de Milton o Harrington a Sidney y Locke, ya habían sido traducidos al francés para mediados de siglo, y autores como Montesquieu habían emprendido la tarea de trasladar sus conceptos clave al contexto francés (conf. Franco Venturi: *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971 y *Europe des lumières: recherches sur le XVIIIe siècle*, École pratique des hautes études, París, 1971), senda que Mably no habría hecho sino continuar (Wright, *A Classical Republican in Eighteenth Century France*, *op. cit.*, p. 80); en palabras de este último autor, la noción de "tradición de republicanismo atlántico" no alcanzará su sentido más completo mientras no se incluya a Francia en la misma, y no se reconozca la Primera República como uno de sus frutos más sobresalientes (p. 19). Baker señala ("Transformations in Classical Republicanism", *op. cit.*, pp. 33-34) a este respecto la significativa ausencia de referencias al republicanismo clásico, o simple pensamiento republicano anterior a la Revolución, en la obra de cabecera de Goulemot "Du republicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIe siècle", *op. cit.* Y, del mismo modo que la influencia del pensamiento republicano inglés en la Francia del XVIII resulta cada día más evidente, Mably acabaría convirtiéndose también en una referencia ineludible para aquellos: así, el contemporáneo de Mably Sabatier de Castres llama la atención sobre la reputación del abad en el extranjero, y destaca especialmente la recepción que de su obra se ha hecho en Inglaterra: "Il est incontestable que M. l'abbé de Mably est un des auteurs français de notre siècle dont les étrangers font le plus de cas. Les Anglais (...) le mettent à la tête de tous les politiques-moralistes de l'Europe" (en el *Journal Encyclopédique*, 1785, t. IV, p. 508).

¹⁷³ La probable influencia determinante en el pensamiento de Mably de la obra de Sidney ha quedado ya apuntada en las obras de Keith Baker o Kent Wright, quien destaca que la propia estructura del pensamiento de Mably es llamativamente similar a la de Sydney, del mismo modo que abundan las referencias a autores y pasajes de la Antigüedad en la obra de Sydney como en la del francés, mientras que resultan apenas inexistentes en la de John Locke: "In fact, Mably's *Droits et devoirs du citoyen* seems much closer in tone to Sidney's classical republicanism than to Locke's *Second Treatise*" (Baker, "A Script for the French Revolution", *op. cit.*, nota 13, p. 323). Y aunque esta otra filiación daría lugar seguramente a una nueva lectura de Mably, un estudio en profundidad queda todavía por hacer.

política con un hipotético pacto en el pasado. El abad criticaba la misma idea de un contrato social (esas “cesiones hechas al soberano por el acto más libre y más auténtico”), porque a los derechos básicos como son la razón, la libertad y la búsqueda de la felicidad nunca se puede renunciar. Por eso se muestra también vivamente crítico con la idea lockiana de ese “consentimiento tácito” - que luego vendría a desmontar de manera más sistemática Hume:

Oigo hablar muchas veces, me dixo Milord, de no sé qué consentimiento tácito, cuya validación no descubro (...). Si el silencio de los Ciudadanos puede pasar por un consentimiento tácito, sólo puede ser en una Nación libre, que tiene Estados, o Dietas, en donde hace conocer su voluntad¹⁷⁴.

Versiones alternativas posteriores del pacto social como la ya clásica de Rousseau iban a apuntar a una radical democratización de esta teoría a través de nociones como la de “voluntad general”, que permitía permanecer libre y racional, salvaguardando la participación permanente de todo el cuerpo social. Y aunque en Mably no encontramos desarrollo de esa clásica figura del iusnaturalismo que es el contrato -salvo apenas cierta pequeña alusión a un “contrato razonable”-, sí está implícitamente presente en los DDC, cuatro años antes de la aparición del *Contrato Social*, esta reformulación del contractualismo sobre la base de la noción republicana de virtud cívica, que reivindica la participación política y una soberanía popular imprescriptible:

El Pueblo en quien reside originariamente el Poder Soberano, el pueblo único y exclusivo autor del Gobierno Político, y distribuidor de Poder confiado en masa o en diferentes partes a sus Magistrados, está pues eternamente en derecho de interpretar su contrato, o por mejor decir sus dones de modificar sus cláusulas, de anularlas, y de establecer un nuevo orden de cosas¹⁷⁵.

Pasaje de los DDC que encontraría precisamente su confirmación en la segunda Declaración de Derechos republicana de 1793, en la que se afirma en su artículo 28: “El pueblo tiene siempre el derecho a revisar, reformar y cambiar la Constitución. Una generación no puede comprometer con sus leyes a generaciones futuras”¹⁷⁶.

La segunda parte del diálogo introduce por lo demás algunos nuevos temas que serán centrales en obras posteriores del abad: primero, la cuestión de la relación entre la moral y la política (desarrollado más ampliamente en las *Entretiens de Phocion*); segundo, la crítica de la desigualdad social y la idea de la comunidad de bienes. Además de la obvia referencia constante a los autores de la Antigüedad o la celebración del “gobierno mixto”, su intensa preocupación

¹⁷⁴ Mably, *Droits et devoirs du citoyen*, op. cit., pp. 86-87. «Leur contrat est donc conditionnel quoique la condition ne soit pas exprimée, et dès lors ils ne sont obligés d’y obéir, qu’autant que le prince de son côté y est religieusement attaché» (p. 75).

¹⁷⁵ Mably, *Droits et devoirs du citoyen*, op. cit., p. 76.

¹⁷⁶ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del año I de la República, votada por la Convención Nacional el 23 de junio de 1793, e incorporada como preámbulo a la Constitución del 24 de junio de 1793, op. cit.

por una política de la “virtud” hacen de Mably, en las más recientes interpretaciones, un exponente destacado de la tradición del humanismo cívico¹⁷⁷.

Si asociamos el republicanismo con un modelo político de república, es cierto que en el siglo ilustrado francés hallaremos escasas reivindicaciones del mismo; tampoco en Mably, quien no preconizaba la instauración de un modelo republicano para Francia, sino todo lo más de una monarquía constitucional. Pero por eso Baker reclama tomar en consideración el republicanismo no como modelo político sino como *idioma*, un lenguaje crítico entre los concurrentes en el siglo XVIII francés, más allá del supuesto monopolio del lenguaje de la Ilustración; lenguaje de oposición y no modelo prescriptivo, por lo tanto, que vendría a ofrecer un diagnóstico más que un ideal¹⁷⁸.

Todos los temas y valores del republicanismo clásico estarían así presentes en este libro de Mably, de la insistencia en la voluntad política y la participación de los ciudadanos en la vida pública al desorden y la contingencia histórica, pasando por el papel desestabilizador de las pasiones sólo contenibles por un orden político que identifique los intereses individuales con el bien público, la necesaria educación en la virtud o la libertad sólo asegurada a través del ejercicio de esa virtud cívica. Este lenguaje republicano del que participa Mably se muestra también especialmente vigilante y receloso del ejercicio despótico del poder y crítico con el egoísmo y la apatía, hasta el punto de defender las bondades de la “guerra civil”. Y del mismo modo tienen aquí las metáforas orgánicas, comúnmente identificadas con el lenguaje republicano, su lugar: las imágenes de vigor y debilidad, salud y enfermedad o vida y muerte del cuerpo político se suceden, así como especialmente la metáfora de la crisis, concepto prestado de la medicina y entendido como punto de inflexión en el que se decide la muerte o la vida, o en términos políticos, momento destacado de contingencia que se convierte en un tiempo para la elección política radical: porque no hay término medio, tal y como reza una de las frases más conocidas de la obra, entre la revolución y la esclavitud. El ficticio personaje inglés, Lord Stanhope, se introduce así en el corazón del absolutismo francés (el palacio de Marly, lugar donde tiene lugar este diálogo) en calidad de portavoz de aquellos *Commonwealthmen* erigidos en modelo de una vida política arraigada en la experiencia del republicanismo clásico y valedor de un proyecto de reforma apoyado en el repertorio más típico del humanismo cívico, la virtud pública y la libertad política.

¹⁷⁷ Los autores de la Antigüedad constituyen para él autoridades en las que apoyar su nueva forma de pensar, y del estudio de la historia clásica extrae implicaciones políticas; su gusto por el clasicismo se deja ver en los propios títulos de sus obras, de las *Observaciones sobre griegos o romanos* a la *Entrevista con Foción* (Wright, “*Conversations with Phocion: The Political Thought of Mably*”, *History of Political Thought*, vol. 13, nº 3, 1992). Por su parte, el concepto de “constitución mixta” (cuyas características principales serían esa presencia de un momento participativo fuerte y la exigencia de una regulación social de la economía y de la propiedad privada, así como la educación política de los ciudadanos, aspectos todos contenidos en los DDC), constituiría una categoría central en el pensamiento político de Mably: “*Des Droits et devoirs du citoyen* could be read precisely as a plea for the application of a classical republican perspective to the French conjuncture of the 1750’s” (Wright, *A Classical Republican in Eighteenth Century France*, *op. cit.*, p. 20).

¹⁷⁸ Baker, “Transformations on the Classical Republicanism”, *op. cit.*, p. 35.

No obstante, si bien su humanismo cívico sostiene un poderoso proyecto para la contestación política y la destrucción del poder despótico, no se desprende del mismo un programa igualmente radical para la transformación social, y se limita, todo lo más, a proponer una “*révolution ménagée*”, moderada, pacífica, apoyada en el poder de los privilegiados, y que constituye, todo lo más, una invitación a la prudencia. La obra concluye, por lo demás, de forma pesimista, dudando de las propias posibilidades de éxito de su propuesta; oscuros presagios que, pese a todo, no deben conducir al desánimo ni la inacción; para que el cuerpo político no se convierta en un cuerpo muerto, un “cadáver”, todo pueblo debe afirmar su libertad constantemente y responder al más mínimo abuso del poder arbitrario, porque, nos dice Mably, la prudencia y la obediencia llevan a la debilidad, y pronto, la inmovilidad conduce a la desaparición (“*le néant*”): el cuerpo político no existe si no actúa¹⁷⁹. Y así se entiende que la insurrección sea no sólo un derecho, sino también un deber: aquel proclamado derecho de resistencia, en un sentido jurídico, adquiere en Mably un sentido de oportunidad política, y se convierte en *deber* de hacer la revolución, puesto que la moral guía la política y la ley natural prescribe la obligación de ejercer nuestros derechos: “añadiré simplemente que es el deber de un ciudadano hacer uso de este derecho. Creo sinceramente que no puede dispensarse del mismo sin traición”¹⁸⁰. Palabras cuyo eco parecen resonar nuevamente en aquella Declaración de derechos del hombre y el ciudadano de junio de 1793, que consagraba en su último artículo (35º), recogiendo tal y como vimos las palabras de Robespierre, la insurrección como el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes.

IV. CONCLUSIÓN: LOS LENGUAJES POLÍTICOS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Las Declaraciones de derechos del hombre y el ciudadano del periodo revolucionario francés constituyen sin duda alguna la culminación de la filosofía iusnaturalista moderna, pero también evidencian los límites e insuficiencias de la misma. Tal y como lo diagnosticaba McIntyre, el proyecto ilustrado es básicamente un proyecto destinado a la creación y desarrollo de una base racional desde la que sea posible emprender la justificación de la moralidad, pero que demuestra la incapacidad de desarrollar exitosamente tal proyecto, porque la moralidad no puede apoyarse en ninguna clase de justificación racional¹⁸¹. El fracaso del proyecto ilustrado residiría por lo tanto en la insuficiencia de la razón como un criterio para la definición de fines, y en última instancia, en la respuesta insatisfactoria del liberalismo a la vida en sociedad, toda vez abandonado el aristotelismo político, para el que la sociedad constituía algo más que un mero acuerdo de voluntades, el único espacio posible para la realización de los fines morales del individuo.

La tensión continua por resolver la dicotomía entre el individuo y la comunidad representa así el campo de batalla donde el lenguaje del

¹⁷⁹ Mably, *Droits et devoirs du citoyen*, op. cit., pp. 41 y 83.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁸¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in moral theory*, Duckworth, Londres, 1981, p. 38.

republicanismo se coloca en abierta oposición al del iusnaturalismo, en la medida en que implica la creencia en una libertad naturalmente posible en el ámbito de la sociedad, donde no hay renuncia ni sacrificio de una libertad primigenia; sólo la idea del cuerpo político compuesto de ciudadanos activos puede dar satisfacción al ideal humano de libertad, pues ésta no se basa exclusivamente en la ausencia de restricciones para la acción, sino en el servicio activo a la comunidad. En esta visión corregida de los excesos a los que conduce el utilitarismo, la libertad negativa necesita de otra positiva, de una “*vita activa*” y del reconocimiento de la soberanía política del individuo, de la actividad de intercambio no como único medio para el enriquecimiento personal, sino también como un ejercicio para la mutua ayuda, práctica que requería a su vez una educación virtuosa, una intervención activa del Estado en defensa de los más débiles y la existencia de una autoridad que promueva el bien común. La tradición republicana viene a reintroducir así la idea de un interés colectivo, de libertad y participación política en la vida de la comunidad; esta implicación depende de la adquisición de una virtud (redefinida a lo largo del XVIII para apuntar a la idea de justicia¹⁸²), y de la existencia de una constitución mediante la cual el pueblo soberano actualiza su consentimiento, los cuales constituyen planteamientos de procedencia ontológica, opuestos en ese sentido a los específicamente liberales¹⁸³. Todos estos aspectos aparecen en más o menos medida, y de forma polemizada, a la hora de encarar la redacción de las Declaraciones de derechos.

La atención al lenguaje político del republicanismo atlántico en el siglo XVIII francés y la Francia revolucionaria ha estado ausente, sin embargo, durante mucho tiempo en la historiografía, a pesar de lo que ya apuntaron algunos de sus críticos coetáneos más destacados como Burke (*Letters on a Regicide Peace*, 1797), Chateaubriand (*Essai sur les révolutions*, 1797) o Constant (*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819). Tal ausencia se está viendo reparada en los últimos años, siguiendo la estela de Pocock, gracias a los trabajos seminales de Keith Baker y, tras él, las recientes investigaciones de Johnson Kent Wright, Skinner, Raymonde Monnier o Andrew Jainchill¹⁸⁴, que pretenden reintegrar la tradición intelectual francesa en el mapa general del “republicanismo atlántico” como miembro de pleno derecho.

Y es que, durante demasiado tiempo, el liberalismo y el republicanismo clásico han sido presentados como dos lenguajes políticos completamente antagónicos y de relaciones problemáticas¹⁸⁵. Y si bien pueden parecer antitéticos en términos rigurosamente formales, en la práctica histórica no cabe duda de que su influencia recíproca fue destacada, produciéndose a través de las fronteras teóricas un frecuente deslizamiento, como dos lenguajes políticos

¹⁸² González Adánez, “Los lenguajes de la Ilustración”, *op. cit.*, p. 225.

¹⁸³ Pocock, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*

¹⁸⁴ Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, *op. cit.*; Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Catherine Larrère, “Libéralisme et républicanisme: Y a-t-il une exception française?”, en *Libéralisme et républicanisme: Cahiers de philosophie de l’université de Caen*, nº 34, 2000; Raymonde Monnier, *Républicanisme, patriotisme et Révolution française*, L’Harmattan, París, 2005; Jainchill, *Reimagining politics after Terror*, *op. cit.*

¹⁸⁵ Anthony Pagden, *The languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, 1987, p. 12.

activos y coexistentes durante la Ilustración –lo que redundaría en la extendida tesis de unas “ilustraciones” en plural, y no sólo por la diversidad y especificidades geográficas. Jainchill va más allá en este sentido, y apunta a que la idea de dos tipos ideales diferenciados en ninguna otra parte aguanta peor el embate de la prueba histórica que precisamente en Francia, donde habrían confluído como en ningún otro lado¹⁸⁶ –algo que precisamente apunta también a la tesis de las propias deficiencias de la conceptualización del republicanismo atlántico, en su versión anglosajona, como un único modelo universalmente aplicable¹⁸⁷. Semejante síntesis discursiva resulta palpable en pensadores posteriores como Constant y Tocqueville, que no pueden entenderse sin la marca de algunos de los temas del republicanismo clásico (la insuficiencia de la libertad negativa, etc.), y lo cual llevaría en última instancia a una respuesta para la especificidad del liberalismo francés¹⁸⁸.

En el contexto de esa síntesis discursiva destaca el lenguaje en que se expresan los derechos del hombre en las distintas Declaraciones, surgido, tal y como señala Michael Freeman, de una combinación de “las tradiciones individualistas de los derechos naturales y del republicanismo cívico”¹⁸⁹. El proceso de conversión del individuo, de mero súbdito a ciudadano, que se lleva a cabo eminentemente a través de los derechos del hombre, fue un proceso unitario que sin embargo se expresó por medio del uso de lenguajes diversos, aglutinados principalmente en las narrativas jurídica y republicana¹⁹⁰, y en el que la reclamación de los deberes, como aspecto indisociable de los derechos, constituye un momento sobresaliente: desde las más diversas perspectivas (conservadoras, religiosas, moralistas, radicales) los *deberes del ciudadano* se proponen como remedio para la insuficiente cohesión social aportada por los *derechos del hombre*.

¹⁸⁶ “French liberalism is best understood as liberal republicanism, a polymorphous synthesis of classical republican and liberal political languages...” (Jainchill, *Reimagining politics after Terror*, *op. cit.*, p. 15).

¹⁸⁷ Así lo ha sabido ver Gabriel Entin para el caso hispanoamericano (concretamente rioplatense), y es ésta la crítica que dirige en su Tesis de Doctorado *La République en Amérique hispanique. Langages politiques et construction de la communauté au Río de la Plata, entre monarchie catholique et révolution d'indépendance*, defendida en la École des Hautes Études de Sciences Sociales de París el pasado mes de junio de 2011.

¹⁸⁸ Conf. Lucien Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, París, 1997.

¹⁸⁹ Michael Freeman, “Human Rights and the Corruption of Government, 1789-1989”, en Peter Hulme y Ludmilla Jordanova (eds.), *The Enlightenment and its Shadows*, Routledge, Londres, 1990, p. 178.

¹⁹⁰ J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985, p. 44.