

CONFERENCIA

El principio olvidado: fraternidad y política contemporánea

Prof. Antonio Maria Baggio

Premisa

La Revolución francesa de 1789 enarbola, entre las numerosas “consignas” que se sucedieron unas a otras en los cinco años que transcurrieron desde la convocación de los Estados generales a la reacción termidoriana, también la célebre frase “Libertad, igualdad, fraternidad”. Pero tal consigna será asumida como oficial solamente por la República revolucionaria de 1848 y, después de numerosos acontecimientos históricos que alternan su olvido con momentos de fulgor, se impone, finalmente, hacia el final del Ochocientos. A excepción del paréntesis constituido por la República de Vichy ha sido siempre el lema oficial de la República francesa.

La Revolución de 1789 permanece, sin embargo, como punto de referencia histórico de gran relevancia, porque durante su curso, por vez primera en época moderna, la idea de la fraternidad es utilizada políticamente, a través de su unión con los otros dos principios que caracterizan a las democracias contemporáneas: la libertad y la igualdad.

Mientras que estas últimas han conocido una evolución que las ha llevado a volverse verdaderas categorías políticas, capaces de expresarse sea como principios constitucionales que como ideas que guían movimientos políticos, la idea de la fraternidad no ha tenido una suerte análoga. Sin embargo, a partir de las celebraciones por el bicentenario de la Revolución francesa, y particularmente en estos últimos años, la idea de la fraternidad ha encontrado un creciente interés.

Los estudios en este campo deben enfrentar no sólo la situación de olvido de la fraternidad, sino también remover los “escombros” que obstaculizan el campo de estudio y que fueron producidos por interpretaciones restringidas de la fraternidad en estos últimos dos siglos, contribuyendo a generar una especie de desconfianza con respecto a la idea misma.

Por ejemplo, la fraternidad fue vivida – y lo es todavía – en la forma de un vínculo sectario, en el ámbito de organizaciones secretas – como la masonería – que tratan de potenciar la red propia de poder económico y político.

Otro modo de entender la fraternidad - que la trastorna - es su interpretación como fraternidad de clase: la historia de la segunda mitad del Novecientos nos ofreció casos en los cuales, en nombre de una proclamada fraternidad, algunos regímenes políticos negaron a otros la libertad o, aún peor, los invadieron para reafirmar una formal fraternidad: fue el caso de Hungría o de Checoslovaquia, cuyas aspiraciones fueron atajadas por los tanques de las naciones “hermanas”.

Estas interpretaciones de la fraternidad tienen en común el hecho de ser excluyentes, es decir, de eliminar algunos grupos humanos del ámbito de la fraternidad, es decir, niegan la dimensión universal y la idea de la fraternidad refiriéndola a sujetos “parciales”, como pueden ser la secta, la clase, la nación, la raza. La fraternidad ha ido, en cambio, adquiriendo en el curso de la historia, un significado universal, llegando a identificar el sujeto al que puede referirse plenamente: el sujeto “humanidad”, el único que garantiza la completa expresión también de los dos principios de libertad y de igualdad.

La fraternidad ha tenido una cierta, aunque parcial, aplicación política a través de la idea de “solidaridad”. Ha habido un reconocimiento progresivo de los derechos sociales, en algunos regímenes políticos, que han dado origen a políticas asistenciales, es decir, a políticas que tratan de realizar la dimensión social de la ciudadanía. En realidad, la solidaridad da una aplicación parcial a los contenidos de la fraternidad; pero ésta, creo yo, tiene un significado específico, que no es reducible a todos los otros significados, aunque sean buenos y positivos, a través de los cuales se trata de darle una aplicación. Por ejemplo, la solidaridad permite que se haga el bien a otros aún manteniendo una posición de fuerza, una relación “vertical”, que va del fuerte al débil; la fraternidad presupone, en cambio, la relación horizontal, el compartir los bienes y los poderes.

Podemos decir que la fraternidad asume una dimensión política adecuada sólo en el momento en el que entra en el criterio de la decisión política, contribuyendo a determinar el método y los contenidos de la política misma, y logra influir además sobre el modo con el que son interpretadas también las otras categorías políticas, como la libertad y la igualdad.

Según mi parecer, existe hoy la percepción de una especie de “déficit” de la reflexión política, de una impotencia, al menos parcial, al enfrentar los problemas aún por resolver de las democracias. Estas últimas, de hecho, han dado una cierta realización a los principios de libertad y de igualdad, pero está a la vista de todos que están aún muy lejos de su plena realización. Y no tomamos en consideración aquí otro importante aspecto del problema: el equilibrio mundial en cuyo interior la libertad y la igualdad se han aplicado a los sistemas industrial-democráticos, no es del todo libre y justo; al contrario, los costos de tales sistemas – y, por lo tanto,

también los costos necesarios para mantener la libertad y la igualdad – están sostenidos al menos en parte a través de un sistema internacional de subordinación económica y política en el que son los países pobres quienes alimentan a los ricos. La plena realización de los dos principios – que son principios universales, es decir, tienen que ver con toda la humanidad –, por lo tanto, necesitaría una profunda transformación del entero aparato planetario, y no puede limitarse tan sólo a los países industrial-democráticos más avanzados.

La pregunta que ha empezado a surgir, en distintas formas, en la reflexión politológica, puede ser formulada del siguiente modo: la problemática realización de la libertad y de la igualdad, también en los países democráticos más desarrollados, ¿no podría deberse precisamente al hecho de que la idea de fraternidad ha estado, a nivel político, prácticamente desatendida? En otros términos, los tres principios del “tríptico” francés podrían ser comparados a las patas de una mesa: son necesarias las tres para que se detenga.

Responder a la pregunta sobre la fraternidad requiere, hoy, un empeño coral y profundizado por parte de los estudiosos y, al mismo tiempo, una disponibilidad a la experimentación por parte de los operadores políticos: ninguna de las dos acciones se puede improvisar, ni conjeturar a priori. Pero sí es posible comenzar a estructurar tal investigación, a través de un atento trabajo de reconstrucción histórica, que puede valerse de estudios ya disponibles. Estudios útiles, pero no suficientes, porque están animados, generalmente, por intereses históricos. La novedad de nuestros días, en cambio, está precisamente en la nueva necesidad que origina la pregunta: ¿la fraternidad puede convertirse en la tercera categoría política, junto con la libertad y la igualdad, para completar los fundamentos de la democracia?

En las páginas que siguen quisiera trazar algunas pautas de investigación en esta dirección, sirviéndome de la reconstrucción histórica – historia de hechos pero sobre todo de ideas – para tratar de adquirir algunos instrumentos útiles para enfrentar el problema.

1. El distintivo republicano francés en la revolución de 1789

1.1 1789

La revolución de 1789 inicialmente enfocó solamente el primer principio del tríptico: la libertad; y, sin embargo, este era, al inicio, el punto de referencia para todos aquellos que querían cambiar la situación. La ley del 22 de diciembre de 1789, por ejemplo, imponía todavía el juramento sobre “la Nación, la Ley, el Rey”. Los franceses, después del '89, aprendieron poco a poco a sentirse libres, pero mientras duró la monarquía, no se sentían del todo iguales; hasta el golpe de Estado del 10 de agosto de 1792, que destronó a Luis XVI, estaba vigente un régimen basado en las diferencias patrimoniales que confería el derecho de voto sólo a mitad de la población, relegando a la otra mitad en una clase inferior de ciudadanos.

Es posible conocer los principios de referencia del primer año de la Revolución a través de las insignias, enarboladas durante las manifestaciones públicas, que lanzaban los lemas, las consignas, las ideas que guiaban la acción. Desde este punto de vista, las banderas asumidas en 1790 por los distritos de París nos procuran mucha información: en ellas estaban escritos los que, según los varios distritos, constituían los principios síntesis de la revolución. Sobre sesenta que el historiador Alphonse Aulard revisó, una sola bandera recordaba la fraternidad, la del distrito de Val-de-Grâce: “Vivir como hermanos bajo el imperio de las leyes”. Ninguna hablaba de igualdad, mientras que es recurrente la libertad, la unión, la ley, la patria, el rey¹. Una referencia oficial a la fraternidad la encontramos, en 1790, en la fórmula del juramento de los diputados a la Federación: el 4 de julio de 1790 la Constituyente decreta que ellos deberán jurar “permanecer unidos a todos los franceses a través de nexos indisolubles de fraternidad”.

Sólo con el juramento cívico en agosto de 1792 la igualdad su une oficialmente a la libertad: “Juro ser fiel a la Nación y mantener la Libertad y la Igualdad, o morir defendiéndolas”; esta fue, de hecho, la expresión oficial y más duradera de la revolución, impresa en las mismas monedas, que parecía decir lo esencial de la Francia revolucionaria; un “distintivo” que se mantuvo durante toda la época del Consulado y en los primeros años del Imperio, encabezando la correspondencia de varias administraciones y los documentos oficiales.

Sin embargo se trataba de una praxis, no de una obligación; no existió nunca una ley que impusiera tal distintivo “doble” – ni ningún otro – en el territorio nacional ni por parte de la Constituyente, ni de la Legislativa, ni de la Convención.

La palabra “fraternidad”, junto con sus adjetivos, tenía ya una notable circulación en 1790, aunque los contenidos que se le atribuían variaban². La idea que prevalecía era la de una fraternidad que uniera a todos los

¹ Aulard F.A., *La Devise “Liberté, Egalité, Fraternité”*, en *Études et leçons sur la Révolution Française*, Sixième Série, Félix Alcan Éditeur, Paris 1910, p. 13. En todas las notas que siguen, si no se menciona explícitamente una edición italiana, los textos son citados de la edición original con mi traducción. En algunos casos – particularmente para documentos difíciles de encontrar – la nota al pie se refiere a la colocación de la Bibliothèque Nationale de France (sigla BNF, seguida por los códigos de colocación).

² Marcel David da algunos ejemplos en *Fraternité et Révolution française 1789 – 1799*, Aubier, Paris 1987, pp. 64-76.

franceses, es decir, que caracterizara las relaciones entre los ciudadanos, predominantemente entendida en el sentido del sentimiento patriótico, y no sin fuertes elementos equívocos, en un periodo en el que la Revolución estaba apenas al inicio del conflicto que habría ensangrentado sucesivamente a sus clases. Debemos a Camille Desmoulins el primer testimonio de su aparición junto a los otros dos principios del tríptico, con ocasión de la Fiesta de la Federación el 14 de julio de 1790, describe a los soldados-ciudadanos que se abrazan prometiéndose libertad, igualdad, fraternidad. Describe los preparativos de la fiesta, la contribución espontánea de los trabajadores de París, hombres y mujeres, en la construcción del altar para el juramento cívico; llegan al champ-de-mars, “cantando juntos el estribillo ya bien conocido de una nueva canción, *ça ira, ça ira*; sí, *ça ira* repiten quienes les escuchan”³. Llegan también de las aldeas, jóvenes entusiastas y veteranos tullidos. Con su lista infinita de oficios y de situaciones, Desmoulins describe al pueblo, que es el sujeto de la fiesta. “Llega un joven, se quita el abrigo, lanza sobre él sus dos relojes, toma un azadón y se va a trabajar lejos. ¿Y sus dos relojes? -¡Oh! No se tiene desconfianza de los propios hermanos. - Y este depósito, dejado sobre la arena y sobre las piedras, es tan inviolable cuanto un diputado de la asamblea nacional”⁴.

Los tres principios, por lo tanto, circulaban juntos ya en 1790; pero es necesario esperar al final del año para verlos recogidos formalmente en el tríptico en una ocasión política oficial de la que exista, además de testimonios personales, también una documentación escrita. En su discurso sobre la organización de la guardia nacional del 5 de diciembre de 1790, Robespierre presenta un proyecto de decreto que, en el artículo 16, describe el distintivo de la misma guardia: “Llevarán sobre el pecho estas palabras grabadas: El pueblo francés y, encima, Libertad, Igualdad, Fraternidad. Las mismas palabras estarán escritas en sus banderas, que llevarán los tres colores de la nación”⁵. La interpretación que Robespierre da a la fraternidad anticipa ya la idea de una fraternidad, nacional ciertamente, pero patriótica en el sentido anti-aristocrático a la cual Barère, cuatro años más tarde, dará plena expresión. Se deduce de la descripción que él hace de la Guardia Nacional, pensada sobretodo como garantía contra el despotismo y guardiana de la Revolución. Por lo demás, el texto no profundiza la idea de la fraternidad, no da una exposición que justifique el papel que Robespierre le confiere en el tríptico.

El discurso que el marqués de Girardin dirigió al Club de los Cordeleros el 29 de mayo de 1791, con relación a la constitución de las fuerzas armadas, tuvo probablemente un mayor impacto sobre la opinión pública: “El pueblo francés – dijo –, que quiere como base de su Constitución la Igualdad, la Justicia, y la universal Fraternidad, ha declarado que nunca atacará a ningún pueblo”. Publicando el discurso, el Club de Cordeleros lo acompañará con una “opinión” propia, en la que declara, refiriéndose al uniforme: “Se necesita, por consiguiente, que el uniforme nacional pueda convenir igualmente a todas las facultades de los ciudadanos; que, por eso, sea sencillo, sólido y de un mismo color, con una placa sobre el corazón que lleve estas palabras: Libertad, Igualdad, Fraternidad”⁶. El club envió el discurso de Girardin a todas las asociaciones patrióticas, a los departamentos y a las municipalidades, con la petición de adherir a él. He aquí que se explica uno de los instrumentos de difusión del tríptico.

Sin embargo, los discursos de Robespierre y de Girardin no son flores en el desierto. Para comprender donde hunden sus raíces es necesario observar a los movimientos que agitan la política revolucionaria desde la base, que explican mejor el papel de la fraternidad. Desde este punto de vista, resultan particularmente interesantes las “sociétés populaires”. Ellas, en el periodo 1790-1791, son muy distintas de las del bienio sucesivo. En 1790 el club de Jacobinos (o “Club des Amis de la Constitution”) es todavía mayoritariamente burgués, aún acogiendo en su interior también a personalidades políticamente democráticas, como Robespierre; pero el Club admitía sólo a los ciudadanos activos, y desarrollaba las propias actividades predominantemente en función de la Asamblea Nacional, para preparar las deliberaciones que los propios diputados habrían adoptado.

En cambio, el club de los Cordeleros acogía también a ciudadanos pasivos y a mujeres, sus trabajos y debates tenían un carácter mucho más público; y es precisamente aquí que encontramos una elaboración política de la idea de la fraternidad. La orientación política de los Cordeleros era francamente democrática:

³ Desmoulins C., *Révolutions de France et de Brabans*, Keip Verlag, Frankfurt am Main 1989, t. III, pp. 456-457. El periódico de Desmoulins fue publicado semanalmente entre el 28 de noviembre de 1789 y el 12 de diciembre de 1791, en la forma tipográfica de los panfletos.

⁴ *Ibid.*, p 467.

⁵ Robespierre M., *Discours sur l'organisation des gardes nationales*, (“annexe” a la sesión del 5 de diciembre de 1790), en *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M.J.Mavidal (...) et de M.E. Laurent (...) Première série (1789 à 1800)*, t. XXI, p. 249. El discurso, en realidad, no fue pronunciado; fue entregado sólo el texto escrito que tuvo difusión al interno de las sociedades jacobinas.

⁶ *Discours sur l'organisation de la Force Publique*, Par René [sic] Girardin, Commandant de la garde nationale d'Eménonville, De l'imprimerie du Creuset, rue St Martin, n° 219, Paris [1791], pp. 6-7. La propuesta formal del tríptico no pertenece al discurso de Girardin, sino al *Opinión* del Club, aun cuando esta dice que la Société [des amis des Droits de l'homme et du citoyen] está “pénétrée des principes du discours”; por eso enviará el texto a todas las sociedades patrióticas y a los departamentos y municipalidades del imperio (p.3).

fueron ellos quienes favorecieron, a partir de 1790, el nacimiento de “Sociétés populaires” que tenían como principal objetivo la instrucción civil y política del pueblo. Aulard indica el periodo entre julio de 1790 y enero de 1791; el reglamento de la “Société populaire de la section de la fraternité”, una de las más antiguas, data al 10 de julio de 1790⁷. Entre estas sociedades encontramos también las “Sociétés fraternelles des deux sexes”, en las cuales se reunían non sólo hombres y mujeres, sino también burgueses y proletarios. Es gracias a ellas que comienza a difundirse la idea del sufragio universal; muy pronto, de hecho, estas sociedades no se limitan tan sólo a la formación – generalmente vespertina y dominical – del pueblo, sino que vigilan y denuncian a los funcionarios, y publican comunicados.

La sociedad fundada el 2 de enero de 1790 por Claude Dansard resulta de particular relevancia. La idea de fraternidad juega un papel importante, porque gracias a ella se reúnen categorías que, antes, vivían separadas, y se desarrolla la idea del sufragio universal que necesita del concepto de pueblo; la fraternidad, en este caso, consiente que se formule *la idea misma de pueblo*, realidad más amplia y múltiple que la de nación. Aulard subraya el papel político de tales sociedades, en cuanto enseñan al pueblo sus derechos: las “Sociedades fraternas de los dos sexos [...] jugaron un papel muy importante en la elaboración de la democracia y de la República”⁸. Pero hay que subrayar que tal protagonismo se realiza a través de la idea de la fraternidad, que caracteriza la composición de las asambleas de las sociedades popular-fraternales.

Es en estas sociedades que comienza también la revolución lingüística: adoptan el “tú” en lugar del “usted”; sustituyen “señor” y “señora” con “hermano” y “hermana”⁹; Aulard refiere que Richard Chaix d’Est-Ange propuso sustituir las expresiones feudales como “su humilde servidor”, con las de “devotísimo ciudadano” o “afeccionadísimo hermano”; es interesante la equivalencia entre ciudadano y hermano: *la fraternidad introduce una más amplia idea de la ciudadanía*¹⁰, de carácter universal, mientras que, entonces, estaba limitada tan sólo a los ciudadanos activos; también los trabajadores domésticos son admitidos en estas sociedades; según Mme Robert-Keralio, la fraternidad permite reconocer también a los empleados domésticos como hombres¹¹. El programa de las *sociétés fraternelles* no es todavía socialista ni feminista; ni siquiera llegan a pronunciar el término “república”; sus objetivos son la abolición del régimen basado en las diferencias patrimoniales y el sufragio universal.

No trascurre mucho tiempo antes de que las semillas lanzadas por las “sociedades fraternas” maduren. En abril de 1791 Robespierre, atentísimo a la percepción de lo nuevo, hace publicar un “discurso a la Asamblea nacional”¹², en el cual sostiene el sufragio universal y hace un verdadero y auténtico “elogio del pueblo”: un sujeto político nuevo, el pueblo precisamente, que resulta más amplio y plural con respecto a la burguesía que, hasta entonces, había asimilado a la Nación a sí misma. Es con este gesto de Robespierre que empieza el abandono, por parte de los Revolucionarios, del desprecio con el que los *philosophes* habían siempre tratado al pueblo; y se adquiere en cambio la costumbre, en las publicaciones revolucionarias, de elogiar a los pobres.

Como se ve, la idea de la fraternidad, en el periodo 1790-1791, sostiene el avance del proceso de democratización brindando el cimiento a la definición de pueblo y a la superación de las divisiones debidas al patrimonio. Por lo tanto, el discurso que Robespierre dirige a la Asamblea sobre la guardia nacional, y el de Girardin al Club de los Cordeleros sobre el mismo argumento, no deben considerarse el inicio de la idea de fraternidad, que ellos toman del ambiente de las sociedades populares.

Es necesario esperar hasta 1793 para encontrar una decisión del directorio del departamento de París, que vuelve popular el distintivo, imponiendo, en una determinada circunstancia, su uso a los ciudadanos. Tras propuesta de Momoro (que fue cordelero y probablemente conocía el discurso de Girardin), se invita a todos los propietarios o principales inquilinos de casas de París, a “colgar en la fachada de sus casas, en letras grandes, estas palabras: Unidad, Indivisibilidad de la República; Libertad, Igualdad, Fraternidad, o la Muerte”. El decreto se implementó, no sólo en París, sino, probablemente, también en otros distritos de la provincia.

Dadas estas premisas, ¿por qué el tríptico, completado con la fraternidad, no se impuso definitivamente en toda Francia y, en cambio, cayó muy pronto en desuso?

El hecho es que la fraternidad, en el curso de la Revolución, se expresa a través de dos funciones sucesivas: la primera, aquella de unir, es decir, dar a la nueva nación una idea central entorno a la cual constituirse; la segunda, aquella de dividir, conforme se iban volviendo explícitas dos interpretaciones distintas de la fraternidad.

Por cuanto se refiere al primer aspecto, se debe partir del hecho que la ambición central de la Revolución fue la de crear un hombre nuevo. He aquí el motivo del esfuerzo pedagógico de los revolucionarios, que asumen

⁷ Reglamento que se puede consultar en BNF Lb 40/2439.

⁸ Aulard F.A., *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République (1789-1804)*, Librairie Armand Colin, Paris 1903, p. 94.

⁹ “Mercure national”, 23 de abril de 1791.

¹⁰ “Bouche de Fer”, 9 de marzo de 1791.

¹¹ “Mercure national”, 22 de febrero de 1791.

¹² Se puede consultar en BNF Le 37/1991^a.

deliberadamente la tarea de dar una formación colectiva, de precisar un “espíritu público” o una “conciencia pública” capaz de crear una unidad entre los ciudadanos que han logrado ser individualmente libres y por lo tanto están separados. Es por esto, explica Mona Ozouf, que se verá a los revolucionarios “retomar de la tradición cristiana la promesa de unidad que el sentimiento de fraternidad conlleva, para darle una versión laica y voluntarista, que se experimenta en la construcción común de la nación”¹³. Es ella, la fraternidad, la que une, la que se expresa en las Fiestas de la Federación y que Desmoulin describió.

Por lo que se refiere al segundo aspecto, en realidad, según Ozouf, en la unidad de pueblo de la Fiesta convivían dos interpretaciones distintas de la fraternidad: “una voluntaria y construida, objeto de una conquista inédita”¹⁴; la otra, en cambio, es recibida como un regalo originario y es la idea de fraternidad presente constantemente en los sermones, en las cartas y en las publicaciones de la Iglesia patriota, la cual, a través de la fraternidad, se refiere a la Iglesia primitiva, en contraposición con la Iglesia potente y rica del periodo: es tarea de la Revolución, según los sacerdotes patriotas, devolver a la Iglesia las condiciones originarias de igualdad y fraternidad indicadas por el Evangelio, que veía, precisamente, a todos los hombres como miembros de una sola familia, unida por vínculos de fraternidad.

Esta idea de fraternidad es muy diferente de la del juramento del Juego de la Pelota, en cuanto debe ser redescubierta, más que inventada. Es recibida en la relación del hombre con Dios, no puede ser objeto de un contrato y precede a la libertad y la igualdad: “los primeros discípulos del Salvador – explica el sacerdote patriota Lamourette – fueron todos hermanos, amigos, iguales y libres”. Sin embargo, los sacerdotes patriotas entienden esta fraternidad también en sentido dinámico, capaz de empujar hacia la más plena realización de la igualdad efectiva, y no solamente formal. Las dificultades surgen, más bien, con respecto a la libertad, mucho menos subrayada por Lamourette y por la Iglesia patriótica. El hecho de que la fraternidad sea entendida como originaria, y que preceda a los otros principios, no está en sí en contradicción con la interpretación dinámica e innovadora de la fraternidad. Pero, en realidad, los únicos que teorizaron la síntesis de los dos significados fueron precisamente los sacerdotes; no encuentro en otro sitio una análoga reflexión teóricamente fundada y no sentimental.

La idea misma de fraternidad tiene contenidos que comprometen. Necesariamente la fraternidad es recibida; ¿cómo podría no serlo? ¿Y cómo podría no presuponer una idea de paternidad? Si se quiere separar la fraternidad de la paternidad, falta el principio regulador de la autoridad, y nace una especie de “fraternidad conflictiva” de los hermanos sin padre: es precisamente lo que sucedió en el curso de la Revolución, cuando el padre-rey fue asesinado y los revolucionarios jacobinos tuvieron que renunciar, a un cierto punto, dramáticamente pero coherentemente, a la idea de fraternidad.

Y es lo que se explicita en 1794 en el discurso de Barère contra los “banquetes patrióticos” organizados en las vías públicas, que se habían ido multiplicando para persuadir a la población a “fraternizar”. Hablando en nombre del Comité de salud pública, Barère, habiendo visto a aristócratas y a moderados infiltrarse en los banquetes, declara: “El vino precioso que les ofrecen no es más que opio; quieren adormecerlos en lugar de fraternizar. Sin duda, llegará una época, y nosotros nos alegraremos, llegará una época afortunada en la cual los ciudadanos franceses, no componiendo más que una única familia, podrán establecer comidas públicas para cimentar la unión de los republicanos y dar lecciones generales de fraternidad y de igualdad; pero ciertamente no será en el momento en el que un tribunal revolucionario juzga a los conspiradores, en el que los comités de vigilancia deben espiar a los traidores, en el que los ciudadanos deben observar a todos los enemigos de la patria, sino cuando la Revolución esté hecha por completo, los espíritus estén seguros sobre la libertad, la población depurada y las leyes sean respetadas [...] Fraternicemos entre patriotas y no cejemos en nuestro odio vigoroso contra los aristócratas [...] La fraternidad debe ser concentrada durante la Revolución entre los patriotas reunidos por un interés común. Los aristócratas, aquí, no encontrarán nunca una patria y nuestros enemigos no podrán ser nuestros hermanos”¹⁵.

Es evidente que la fraternidad, bajo el Terror, se alejaba totalmente de su verdadero significado: se emplean así las palabras de Chamfort, según el cual el tríptico, asociado a la expresión “o Muerte”, no significaba más que: “Sé mi hermano, o te mato”. Ciertamente, comenta el historiador Alphonse Aulard, éste no era el significado originario, que pretendía en cambio declarar la disponibilidad a morir por defender la libertad, “pero no hay duda de que bajo el Terror las palabras: o Muerte, fueron interpretadas también, y sobretodo, en el otro sentido, en el sentido de una amenaza de muerte contra los aristócratas”¹⁶. De hecho, con la caída del Terror, se desarrolló un movimiento de opinión que obligó a borrar de los documentos la gran parte de las frases que

¹³ Ozouf, M., *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris 1989, p.9.

¹⁴ *Ibid.*, p.18.

¹⁵ *Archives Parlementaires. De 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*. Fondé par MM. Mavidal et E.Laurent. Première série (1787 à 1799). Tome XCIII du 21 messidor au 12 thermidor an II (9 juillet au 30 juillet 1794), Éditions du CNRS, Paris 1982. Séance du 28 Messidor An II (Mercredi 16 juillet 1794), pp. 222-225.

¹⁶ Aulard F.A., *La Devise “Liberté, Égalité, Fraternité”*, cit. p.23.

asociaban a la fraternidad con la muerte: la fraternidad, en el interior de la “Gran Revolución”, había cumplido su ciclo.

1.2 Las raíces cristianas de los principios del tríptico

¿Qué originó que se “respiraran” en el ambiente, por así decirlo, los tres principios de “libertad, igualdad, fraternidad”? Y, sobretodo, ¿quién los había unido, creando una extraordinaria síntesis cultural y política? Resulta imposible indicar – aunque existieran – un nombre, un día, una hora; el tríptico, en su expresión política, es más bien la creación colectiva de una época. Pero podemos indicar con suficiente precisión algunos autores que brindan las premisas y llegan hasta a enunciarlo, aún sin hacer de él una bandera política.

En efecto, encontramos los tres principios en las obras de algunos autores católicos a partir del Seiscientos: los tres principios se colocan uno junto al otro y hunden sus raíces en la tradición de los Padres de la Iglesia. He aquí, entonces, que Antoine Arnauld propone, en 1644, una traducción del *De moribus ecclesiae catholicae* de San Agustín, en el que se lee que la Iglesia reúne a los hombres en *fraternidad*, que los religiosos viven la *igualdad* porque no tienen propiedad y que los fieles “viven en la caridad, en la santidad y en la *libertad* cristiana”¹⁷.

Pero la mayor contribución la ha dado seguramente François Fénelon, en sus *Aventuras de Télémaco*, que tuvieron gran difusión en el Setecientos; publicadas parcialmente en mayo de 1699, algunas copias manuscritas, probablemente copiadas a escondidas, circulaban ya en octubre del año precedente. Así Fénelon describía a los habitantes de la mítica Bétique: “viven todos juntos sin dividir las tierras, cada familia es gobernada por su propio jefe, que es su auténtico rey [...] Todos los bienes son puestos en común [...] Así, no tienen absolutamente ningún interés por sostener a unos contra otros, y se aman todos con un *amor fraterno* que nada ofusca. Es la supresión de las vanas riquezas y de los falsos placeres, lo que les conserva esta paz, esta unión y esta libertad. Ellos son *todos libres* y *todos iguales*”¹⁸. El prestigio de Fénelon transmite a lo largo del Setecientos esta combinación de principios que constituye una verdadera y auténtica bomba de efecto retardado, destinada a estallar en la época sucesiva: es, en efecto, una fórmula que deja entrever la posibilidad de un orden social distinto, organizado desde abajo, que Fénelon ciertamente no se propone, pero del cual planta los presupuestos culturales.

La competencia con los filósofos estaba ya muy encendida, como atestigua la obra del abad Claude Fleury, contemporáneo de Fénelon, que hablando de la primera comunidad cristiana en Jerusalén, escribe: “He aquí un ejemplo sensible y real de esta igualdad de bienes y de esta vida común que los legisladores y los filósofos de la antigüedad habían mirado como el medio más apropiado para volver felices a los hombres, pero sin poder alcanzarlo”¹⁹. Y explica que un legislador como Licurgo y un filósofo como Platón no alcanzaron su objetivo porque tenían a su disposición solamente las amenazas o los razonamientos, mientras que, para realizar la igualdad, era necesaria la gracia de Cristo, “que puede cambiar los corazones y sanar la corrupción del pecado”²⁰. Para Fleury, la fuente de la comunión era, precisamente, “la caridad, que volvía a todos hermanos, y los unía en una sola familia, donde todos los niños eran nutridos por el mismo padre”²¹. Y el abad de Notre Dame d’Argenteuil repite en varios momentos, en su obra *Costumbres de los Israelitas y de los Cristianos*, que es la fraternidad lo que caracteriza a estos últimos.

1.3 La acción de los Ilustrados

Por lo tanto, son los cristianos quienes introducen en el circuito de la cultura europea los principios del tríptico. La sucesiva operación de los ilustrados es muy sencilla; acogen tales principios, tomándolos del cristianismo, pero tratando de cimentarlos, en primer lugar, sobre la cultura pagana pre-cristiana. Se ve con claridad en la célebre carta de 1755 de Voltaire, en la cual exalta las dotes helvéticas: “¡La libertad! He visto a esta orgullosa diosa / repartir con igualdad todos su bienes / descender hasta Morat con uniforme de guerrillera, / las manos manchadas de la sangre de los fieros austriacos / y de Carlos el temerario... / Los estados son iguales y los hombres son hermanos”²².

¹⁷ *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris 1977, XI, pp. 577, 580, 582; citado por Quantin, J.-L., *Liberté, égalité, fraternité. Alle origini religiose del motto repubblicano: alcuno fondamenti da Fénelon a Condorcet*, en *La rivoluzione francese*, “Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio”, 106, julio-agosto 1989, p.60.

¹⁸ *Les aventures de Télémaque*, en *Oeuvres de Fénelon*, Archevêque de Cambrai, publiées d’après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes; avec un grand nombre de pièces inédites, Tome XX, Paris, de l’Imprimerie de J.A. Lebel, 1824, p. 170.

¹⁹ *Moeurs des Israélites et des Chrétiens*; par M. l’Abbé Fleury, Prête, Prieur d’Argenteuil, Confesseur du Roi, Les Libraires Associés, Paris 1810, p. 213.

²⁰ *Ibid.*, p. 214.

²¹ *Ibid.*, p. 215.

²² Voltaire, *Œuvres*, édit. Moland, t. X, p. 364.

Se desarrolla, contemporáneamente, una fuerte batalla contra la Iglesia y su autoridad: es más, los principios del tríptico, como sucede con Condorcet, se vuelven contra la Iglesia. Pero, casi siempre, quien sale perdiendo es el principio de fraternidad: esta última es de origen demasiado claramente cristiano para ser “enmendada” completamente y, pasando de los cristianos a los Ilustrados, pierde su centralidad: la reflexión política ilustrada toma como punto de referencia la ciudad antigua, en la que se pueden encontrar referencias – en los límites de la cultura de la época - a la libertad y a la igualdad, pero ciertamente no a la fraternidad. Ya Jean-Jacques Rousseau había criticado al cristianismo porque, subrayando la idea de la fraternidad universal, disminuía la cohesión cívica: la fraternidad, según él, debía dirigirse solamente a los ciudadanos y contribuir, desde la educación de los niños, a reforzar la unión *dentro* del Estado²³.

Es, por lo tanto, una fraternidad que se detiene frente a las fronteras de los Estados, pero que conoce también otros dos límites que no logra superar. Antes que nada, el del interés egoísta e individualista, como atestigua la visión pesimista del hombre que inspira el Código Napoleónico, cuya cultura de fondo expresa actitudes fundamentales de la Ilustración heredada de la generación de los “idéologues”, donde los comportamientos generosos y desinteresados se miran con desconfianza y los hermanos, dentro de la familia, se consideran forasteros²⁴.

En segundo lugar, la fraternidad, junto con los otros dos principios del tríptico, sufre la gran prueba histórica que, desde fuera, revelará en mayor grado la Revolución Francesa a sí misma: el desafío lanzado a Francia por sus esclavos. La Gran Revolución no reconocerá a los Negros el derecho de aplicar, en Haití, los mismos principios que valían en París.

2. La Revolución negra

2.1 La situación de Haití al estallar la Revolución

En 1791 los esclavos negros de Haití se rebelaron, y a través de una larga lucha llegaron a la proclamación de una república independiente en 1804. La Revolución haitiana, bajo muchos aspectos, puede considerarse como la otra cara de la Revolución francesa. A pesar de la remoción histórica, en amplia escala, todavía vigente en Europa, Haití tuvo una importancia excepcional y un valor modélico para todo el movimiento anticolonialista de América Latina, el cual aprovechó de las guerras napoleónicas que tenían ocupadas a las potencias europeas para iniciar el proceso de la propia independencia.

La particularidad de Haití se explica fácilmente: fue la primera República Negra. Toussaint Louverture, el más importante cabecilla de la revolución haitiana, junto con los otros esclavos, realizó lo que Michel-Rolph Trouillot ha llamado “lo impensable”²⁵, lo que la cultura europea no podía admitir ni siquiera en teoría: medio millón de esclavos importados de África se rebela a los propios padrones; combate por 13 años hasta librarse militarmente y políticamente de la influencia de tres grandes potencias europeas; logra además derrotar al cuerpo de expedición mandado por Napoleón; se decide a convertirse en un pueblo y logra crear su propio Estado independiente.

En Haití la situación de los esclavos era insoportable; basta pensar que las ceremonias fúnebres eran motivo de fiesta para parientes y amigos del difunto, a quien la muerte había librado de las cadenas. Era, además, muy consistente el fenómeno del “marronage”, es decir esclavos que huían y se volvían forajidos. Los esclavos estaban preparados para la rebelión, pero no tenían idea de cómo actuarla.

“Tres fuerzas – explica James -, los propietarios de Santo Domingo, la burguesía francesa y la burguesía inglesa prosperaban gracias a la devastación de un continente y al abuso brutal de multitudes. Hasta que se mantuvieron en equilibrio, el tráfico infernal siguió adelante, y así habría durado hasta hoy. Pero no hay nada, por cuan productivo que sea, que pueda durar para siempre. Sobre el mismo impulso del propio desarrollo, los cultivadores de las colonias, los burgueses franceses e ingleses, estaban generando tensiones internas e intensificando las rivalidades externas, provocando ciegameamente explosiones y conflictos que habrían fragmentado la base misma de su dominio y creado posibilidades de emancipación”²⁶.

Los esclavos aprovecharon la ocasión. La lucha en Santo Domingo se había desencadenado entre los propietarios blancos y los propietarios mulatos, que pedían acceder a los derechos políticos de los que gozaban los blancos y que les eran negados, a pesar de su condición de prosperidad económica. ¿Y los esclavos? “Habían

²³ *Lettres écrites de la montagne, Première lettre*, III, en *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, III, Gallimard, Bruges 1964, p. 261.

²⁴ Cf. El importante estudio de Martin X., *Mitología del Codice Napoleone*, en “Revista internacional de los derechos del hombre”, 1995, pp. 606 – 615.

²⁵ M.-R. Trouillot, *Penser l'impensable: la Révolution haïtienne et les horizons intellectuels de l'Occident*, en AA.VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince, 1995, pp. 399-416.

²⁶ C.L.R. James, *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the Santo Domingo Revolution*, (II ed., rev.), Vintage Books, New York 1989, pp. 25.26.

escuchado – continúa James – de la revolución y la reconstruyeron a su propia imagen: los esclavos blancos en Francia se había levantado, habían dado muerte a sus padrones y ahora estaban gozando de los frutos de la tierra. Esta interpretación era, de hecho, profundamente inexacta, pero había captado el espíritu de la situación. Libertad, igualdad, fraternidad. Antes del final de 1789 hubo revueltas en Guadalupe y Martinica. Al inicio de octubre, en Fort Dauphin, uno de los futuros centros de la insurrección de Santo Domingo, los esclavos se habían puesto en movimiento y, de noche, organizaban reuniones masivas, en los bosques. En el Sur, al ver los enfrentamientos entre sus padrones a favor y en contra de la revolución, habían manifestado cierta inquietud. En algunas plantaciones aisladas hubo levantamientos. Todos fueron reprimidos sangrientamente. La literatura revolucionaria estaba circulando entre ellos. Sin embargo, el ejemplo dado por los colonos influía con mayor fuerza que todos los tratados revolucionarios que hubieran podido encontrar el camino a las colonias. De Wimpffen les preguntó si no tenían temor de discutir siempre de libertad e igualdad frente a sus esclavos. Pero las pasiones eran demasiado violentas para poder ser refrenadas. Su rápido recurso a las armas, los linchamientos, los asesinatos y mutilaciones de mulatos y de enemigos políticos, estaban mostrando a los esclavos en qué modo la libertad y la igualdad se vencían o se perdían”²⁷.

2.2 La Francia revolucionaria y la aportación económica de las colonias

En 1789, el primer artículo de la *Declaración de los derechos del hombre*, bandera de la revolución francesa, había proclamado: “todos los hombres nacen libres e iguales para la ley”. La revolución haitiana da un contenido efectivo al “todos”, incluyendo también a los negros. ¿Por qué los revolucionarios franceses no la reconocen?

Existe, antes que nada, un motivo económico. La trata de negros y la economía esclavista en las colonias se había vuelto, a lo largo del Setecientos, una de las bases fundamentales de la economía francesa y siguió siéndolo también durante la Revolución. La isla de Santo Domingo, el primer importante punto de llegada de Cristóbal Colón, estaba dividida a la mitad entre los españoles (parte oriental) y los franceses (el Haití actual). En el fatídico 1789 a los puertos de la Isla llegan 1 578 naves mercantiles. La colonia representa dos tercios de los intereses comerciales de Francia.

Precisamente esta clase de comerciantes, la llamada “burguesía marítima”, en la cual los negreros tienen un papel importante, llega al poder en 1789, a través de la revolución en las distintas ciudades francesas, y también en París sus representantes se cuentan entre los protagonistas. Los comerciantes combaten el despotismo monárquico y feudal, pero no cuestionan el que ellos mismos ejercen sobre las colonias.

En los primeros tres años de la revolución francesa, según el cómputo del historiador Jean-François Bizot²⁸, los negreros de Nantes y Bordeaux transportan a cien mil africanos reducidos a la esclavitud, en 500 naves. La Asamblea nacional declara “culpable de crimen contra la Nación a cualquiera que intente organizar la oposición contra cualquier rama del comercio con las colonias, directa o indirectamente”. La trata de negros, considerada “comercio nacional”, es incentivada: hasta 1793 los negreros reciben un premio de 60 francos por cada africano deportado.

La revolución en la madre patria había naturalmente suscitado mucha inquietud en la colonia: por una parte, los grandes propietarios blancos temían las posibles decisiones de París a favor de los esclavos; por otra, los mulatos libres, a su vez propietarios, aspiraban a gozar de los derechos políticos y a hacerse escuchar en las asambleas coloniales de las que estaban excluidos. Ni los unos ni los otros tenían intención alguna de liberar a los esclavos.

Tampoco la tenía París, donde la Asamblea, en el curso de un debate, se divide en pro y en contra de los propietarios negros, pero, como observa R.A. Plumelle-Urbe, “nadie duda de la necesidad de perpetuar la esclavitud ya que el debate se sitúa a nivel de los medios más eficaces para garantizar su continuidad”²⁹. De los moderados a los radicales, de Barnave a Robespierre, nadie pone en tela de juicio la esclavitud, excepto el reducido puñado de los “Amigos de los negros”, que no logra tener ningún peso político. El 2 de marzo de 1790, la Asamblea nacional aprueba el informe del “Comité colonial” presidido por Antoine Barnave; en él se lee, entre otras cosas: “La Asamblea nacional declara que, considerando a las colonias como una parte del Imperio Francés y deseando hacerlas gozar de los frutos de la feliz regeneración que se ha efectuado, no ha pretendido nunca incluir a las Colonias en la Constitución que ha decretado para el Reino ni someterlas a las Leyes que podrían ser incompatibles con sus costumbres locales y particulares [...] La Asamblea nacional declara que ha decidido no innovar nada en ninguna rama del comercio, sea directo que indirecto, de Francia con sus colonias”³⁰. De 1 200 diputados, 800 estaban presentes y sólo 7 votaron en contra.

²⁷ C.L.R. James, op.cit., pp. 81 - 82.

²⁸ J.-F. Bizot, *Quand les Français étaient négriers*, “Revue Actuel”, 104 (1988), p. 116.

²⁹ R.A. Plumelle-Urbe, *L’esclavage et la traite négrière dans la Révolution française*, en AA.VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince, 1995, p.38.

³⁰ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M.J.Mavidal (...) et de M.E. Laurent (...), Première série (1789 à 1800)*, tomo XII. Assemblée Nationale Constituante. Du 2 mars au

El año sucesivo la Asamblea vuelve sobre el problema y se divide claramente en dos. Por una parte los que sostienen a los colonos blancos que no quieren ninguna modificación al *status quo*. Por la otra, los “Amigos de los Negros”, que quieren introducir los derechos políticos de estos últimos; al decir “Negros”, sin embargo, se refieren a los Negros libres y propietarios, no a los esclavos, cuya condición no se pone en discusión. Desde este punto de vista, la intervención de Robespierre es muy clara: “la conservación de los derechos políticos que ustedes pronuncian a favor de la gente de color propietaria no hará más que fortificar la potencia de los padrones sobre los esclavos. Cuando ustedes habrán dado a todos los ciudadanos de color propietarios el mismo interés, si ustedes no constituyen más que un solo partido, teniendo el mismo interés de mantener a los negros en subordinación, es evidente que la subordinación estará cimentada en manera aún más firme en las colonias. Si, al contrario, privan de sus derechos a los hombres de color [propietarios], crearán una escisión entre ellos y los blancos y será natural que se acerquen entre sí todos los hombres de color [propietarios y esclavos]”³¹.

En el debate interviene también Raymond, representante de una delegación de Negros libres: “Tengo el honor de decirles, Señores, que ellos [los Negros libres] poseen a un cuarto de los esclavos y un tercio de la tierra. Ahora bien, poseyendo ellos propiedades, están interesados en conservarlas y en mantener a los esclavos que tienen [...] Yo creo, Señores, que tuve el honor de demostrarles que la clase de la gente de color es infinitamente más relevante de cuanto haya sido dicho y que es infinitamente más útil de cuanto se haya presentado, que por el interés mismo de los colonos conviene conceder el derecho de ciudadano a los hombres de color por el sólo hecho de que, donándoles más derechos, más comodidades, los harán estar más de su parte; de tal modo que, aún cuando los negros quisieran rebelarse, no lo podrán hacer, porque las personas de color, interesadas en mantenerlos en la esclavitud, se reunirán con los blancos, que no formarán, entonces, más que una misma clase”³². He aquí la fórmula aprobada el 15 de mayo de 1791: “La Asamblea nacional decreta que el Cuerpo legislativo no deliberará nunca sobre el estado político de la gente de color que no haya nacido de padre y madre libres, sin el voto preliminar, libre y espontáneo de las colonias; que las asambleas coloniales actualmente subsistirán; pero que la gente de color nacida de padre y madre libres será admitida en todas las asambleas parroquiales y coloniales futuras, si tienen, además, las cualidades requeridas”³³. Al momento de la aprobación, en Santo Domingo sólo 400 negros libres de 25 mil se beneficiarían de la medida. Es el 5 de mayo de 1791, precisamente el mes en el que el marqués de Girardin pronuncia en el Club de los Cordeleros su célebre discurso, con cuya publicación se propone, por vez primera, el lema “Libertad, igualdad, fraternidad” que se convertirá – para la posteridad – en la bandera de la revolución.

El discurso de Barnave lleva, el 24 de septiembre, a un nuevo decreto, que invalida el del 15 de mayo, estableciendo que las leyes que se refieren al estado político de los Negros, libres o esclavos, serán decididas por las asambleas coloniales, aprobadas por los gobernadores de las colonias y ratificadas directamente por el rey.

La llegada a París de la noticia de la rebelión de los Negros, acaecida en Santo Domingo en agosto, refuerza la tesis de los “Amigos de los Negros” y la Asamblea llegará a aprobar un nuevo decreto, el 4 de abril de 1792, que confiere derechos políticos a los hombres libres de color, separando claramente su causa de la de los esclavos.

Sin embargo la situación cambia nuevamente para responder a los hechos de Santo Domingo, que fueron referidos a la Asamblea el 4 de febrero de 1794 por los diputados de vuelta de la Isla: los esclavos rebeldes, bajo la amenaza de los españoles en Santo Domingo, habían propuesto combatir por los franceses contra los españoles, a cambio de la libertad; los franceses habían aceptado, por temor a los españoles y a los mismos negros, que en el Norte, de hecho ya eran libres. En Saint-Domingue, estas motivaciones habían llevado al decreto de liberación general de Sonthonax del 29 de agosto de 1793, firmado bajo la presión de los negros, ya efectivamente libres. Concluye Plumelle-Urbe: “no se puede establecer seriamente el mínimo nexo entre los principios de la Declaración y el decreto de abolición impuesto por las circunstancias que se concretan cinco años más tarde”³⁴.

14 avril 1790, Société d’Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, Paris 1881, p.13.

³¹ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M.J.Mavidal (...) et de M.E. Laurent (...), Première série (1789 à 1800)*, tomo XXVI. Du 12 mai au 15 juin 1791, Société d’Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, Paris 1881, p.8 (sesión del 12 de mayo).

³² *Ibid.*, pp. 68-69 (sesión del 14 de mayo).

³³ *Ibid.*, p.97.

³⁴ Plumelle-Urbe, *op.cit.*, p.57.

2.3 Los motivos culturales

Sin embargo, no son solamente los motivos de interés económico los que logran que los revolucionarios franceses puedan – paradójicamente – adherir al lema “libertad, igualdad, fraternidad” aún permaneciendo esclavistas; existe también una componente cultural. Hasta aquellos – y son una minoría – que quieren abolir la esclavitud creen de hecho, casi todos, en la inferioridad natural de los pueblos africanos: “los derechos del hombre proclamados por la Revolución francesa – sostiene Laënnec Hurbon – implican una visión euro céntrica del hombre. No se trata de una orientación racista de la Revolución. Pero su anclaje histórico en una región particular del mundo y sobretudo la filiación de la Ilustración, no podían conducir a una dialéctica de la universalidad y de la particularidad, de la identidad y de la alteridad. En esto reside el carácter incompleto e inacabado de la Revolución francesa”³⁵.

Hurbon, y muchos otros intelectuales haitianos contemporáneos, subrayan la especificidad de su revolución, que introdujo una real universalidad en los principios de la revolución francesa; universalidad que 1789 no tuvo, porque miraba a la humanidad generalizando un modelo particular de hombre: el europeo. “El modelo cultural occidental – concluye Hurbon – se esconde detrás del universalismo de la Revolución francesa. Se comprende así por qué el derecho de los pueblos y de las culturas debía estar rigurosamente ausente de las preocupaciones de la Revolución francesa”³⁶.

Desde este punto de vista, los Ilustrados, en su batalla contra la cultura de matriz cristiana, acuñada con la marca del “prejuicio”, dan pasos hacia atrás con respecto a la reflexión que la neo-escolástica española había elaborado, rebelándose a los crímenes de la primera ola colonialista: “Los Ilustrados se sirven de la oposición ‘prejuicio/Luces’ para rechazar a la antropología neo-escolástica que, sobre la base de la palabra bíblica que describe al hombre como imagen de Dios, contenía efectivamente – a pesar de su traición por parte de los Conquistadores – la concepción de la igual dignidad de cada hombre”; según Sala-Molins, esta visión que las ‘Luces’ llamaban “prejuicio”, “se encontraba en la imposibilidad dogmática, canónica, de integrar en su esquema lo inacabado, la imperfección, la esclavitud natural de cualquier grupo de hombres viviente en cualquier lugar del planeta”³⁷.

Las ‘Luces’ desarrollan una “antropología nueva, evocando el empirismo, el pensamiento y la experimentación (...) Bajo la influencia de las ‘Luces’, se toma (o mejor dicho, se hierra) en África a la humanidad así como se le encuentra – imperfecta e incompleta o degenerada y de hecho esclavizada – y se programa su perfeccionamiento, su realización y, muy eventualmente, su emancipación”³⁸. “Código negro en la mano, el egoísmo ideológico y el etnocentrismo universal (...) de los Ilustrados es evidente”³⁹. “¿Se recordará, de paso, que la crítica neo-escolástica – como aquella radical y lapidaria de Vitoria, o aquella radical y feroz de Las Casas – de la subyugación de los indígenas, y después de los negros, es hispánica y data del inicio de las grandes masacres? ¿Se recordará que las ‘Luces’ cimientan sobre la lectura hispánica su percepción positiva de la identidad indígena, y que a Francia le harían falta siglos para plantearse el problema de su propia relación con los negros? (...) el tema de la perfectibilidad de la naturaleza es suficiente para que Francia no obstaculice, bajo el pretexto de escrúpulos de conciencia, un soporte jurídico a la exclusión de lo Negro fuera de la humanidad”⁴⁰.

Pero había también quien, como el abad Grégoire – considerado el más convencido propulsor de la liberación de los esclavos –, interpretaba en modo realmente universal los principios de la revolución francesa. Él asociaba a blancos y negros, sin distinción alguna de calidad entre la humanidad de los unos y la de los otros y denunciaba a todos aquellos que “han tratado de corromper a los libros santos, para encontrar en ellos la apología de la esclavitud colonial”. Al contrario, según él se encuentra en la Biblia el fundamento de la fraternidad universal, basada sobre el hecho de ser todos hijos del Padre celestial: “todos los mortales se vinculan, a través de su origen, a la misma familia. La religión no admite entre ellos diferencia alguna”⁴¹.

Es, por lo tanto, recuperando a la fraternidad sobre base bíblica, y confutando el uso ideológico que de ella hacían quienes sostenían a la esclavitud, que Henri Grégoire empieza a superar las fronteras que la revolución francesa había delimitado entorno a sus mismos principios. Ciertamente, no basta, porque el mismo abad Grégoire, en cierta medida, no logra reconocer y aceptar las diversidades culturales; la universalidad de los

³⁵ L.Hurbon, *Comprendre Haïti, Essai sur l'Etat, la nation, la culture*, H.Deschamps, Port au Prince, 1987, p.80.

³⁶ L.Hurbon, *op.cit.*, p.82

³⁷ L.Sala-Molins, *Les misères des Lumières*, en AA.VV., *La Révolution française en Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince, 1995, p.9.

³⁸ L.Sala-Molins, *op.cit.*, p. 8.

³⁹ L.Sala-Molins, *op.cit.*, p. 11.

⁴⁰ L.Sala-Molins, *op.cit.*, p. 9.

⁴¹ Abbé Grégoire, *De la littérature des Nègres ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; sulbid.es de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences les Lettres et les Arts*, Maradan, Paris, 1808.

derechos consiste, para él, en extender a todo el mundo la perspectiva y los contenidos de la revolución francesa. Los negros, según él, tienen necesidad de ser educados e introducidos en la civilización de la revolución.

El abad Grégoire tiene, en ciertos aspectos, una visión universalista completa de la revolución francesa, tanto que pretende aplicarla también en Haití, dando la libertad a los Negros. Pero la emancipación de ellos depende, según él, de la adquisición de la cultura de la Ilustración, de la sustitución de las convicciones religiosas de origen africano con el catolicismo (a través de sacerdotes pertenecientes a la Constitución civil del clero, algunos de los cuales irán a Haití), de la difusión de la lengua francesa que debería eliminar el 'creole'. También la visión de Grégoire, al menos en parte, propone la generalización de un particular. Sin embargo, tiene el mérito de indicar en la fraternidad el camino por recorrer. Sobre todo, lo indican los haitianos, con su obstinado rechazo de homologar su revolución con la francesa. Para llevar a cumplimiento el proyecto de la modernidad se debe no sólo reconocer al otro hombre como igual en abstracto, sino aceptarlo en la especificidad, esto es: reconocer al igual en el diferente. Haití es el testimonio vivo de que la libertad y la igualdad, sin esta fraternidad, se pueden tergiversar en sentido opuesto, y que sólo la fraternidad permite alcanzar lo humano: "Toussaint Louverture y los suyos – escribe Louis Sala-Molins – dan por primera vez al universalismo su sentido pleno, no tanto como concepto cuanto como praxis histórica, porque dan al 'género humano' la extensión que le faltaba: no más esclavos en ningún lugar"⁴².

Toussaint Louverture lanzó una exhortación, el 20 de agosto de 1793, a los esclavos de las plantaciones del norte de Haití: "Campo Turel, 20 de agosto de 1793: Hermanos y amigos, yo soy Toussaint Louverture, mi nombre tal vez se ha hecho conocer entre ustedes. He emprendido la venganza. Yo quiero que la libertad y la igualdad reinen en Santo Domingo. Trabajo para que existan. Únase a nosotros, hermanos, y combatan con nosotros por la misma causa". Toussaint quiere luchar por la libertad y por la igualdad, pero ha entendido que sólo a través de la fraternidad ellas pueden ser alcanzadas y mantenidas. Ciertamente es todavía una "fraternidad de guerra", una fraternidad limitada a los insurrectos, jugada contra un enemigo, todavía no universal; pero su principio ha sido claramente enunciado, su papel claramente intuido.

El caso de Haití muestra en modo ejemplar el papel que la fraternidad ha jugado a menudo en el nacimiento de los Estados, cuando la libertad y la igualdad todavía no existen, y los combatientes luchan sin medir sacrificios y, en cambio, están dispuestos a dar la propia vida, y toda su causa depende de su fraternidad. *La fraternidad por lo tanto funda a los Estados*; aunque después, alcanzada una condición de normalidad, establecido un orden institucional y legal, muy a menudo nos olvidamos de eso. Es entonces que también la libertad y la igualdad pueden hacer crisis.

Haití está ausente de los libros de Occidente porque la fraternidad está ausente en ellos; recordar a Haití significa lanzar un desafío, porque Haití plantea, al inicio de la época contemporánea, el gran tema de la fraternidad, nuevo horizonte político de nuestro tiempo.

La fraternidad es capaz de dar fundamento a la idea de una comunidad universal, de una unidad de distintos donde los pueblos están en paz entre sí no bajo el yugo de un tirano, sino en el respeto de las identidades propias. Y precisamente por esto la fraternidad es peligrosa. He aquí, tal vez, el motivo por el cual, en la mentalidad académica y política común, no se acepta considerarla como una categoría política. Pero la fraternidad – entendida precisamente en su dimensión política – aparece hasta en la correspondencia diplomática del Bronce Tardío.

Es necesario encontrar el coraje de recuperarla, si queremos superar la insuficiencia antropológica de la Ilustración, si queremos encontrar un cimiento más amplio para una idea del hombre que sea capaz de soportar el embate de la Revolución Negra contra el falso universalismo con el que la cultura europeo-occidental interpretaba – y tal vez, todavía hoy interpreta – principios declarados universales.

Tomemos nota, sobre todo, de que la Ilustración no expresa a todo el Occidente; en verdad, el Occidente tiene mucho más que ofrecer a la reflexión sobre el hombre. En particular, existe otra antropología, otra figura del hombre, que puede tal vez abrirnos el camino a una más profunda comprensión de lo que nosotros somos hoy.

Es el hombre como Jesús nos lo presenta. Si miramos a Jesús, no en los momentos de su gloria humana, no cuando hacía milagros y arrastraba a las multitudes, sino cuando, en el vértice de su pasión, se queda solo, rechazado por la tierra y separado del cielo, al punto de gritar: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Jesús ya no tiene ningún vínculo, ni lo ata ningún lazo. Es más, ya no advierte, ni siquiera, la unión con el Padre, tanto que de su boca no sale la palabra "Padre", sino "Dios": no sintiéndose más como el Hijo, Jesús puede llegar hasta cada hombre, en su condición de nulidad, de abandono, de lejanía de Dios.

No todos los hombres se pueden dirigir a Dios, porque no todos tienen fe. Pero cada hombre puede reconocerse en Jesús Abandonado. ¿Quién entre nosotros no se ha sentido nunca abandonado, incomprendido, traicionado, humillado, herido? Con su grito, Jesús Abandonado da voz a cada uno de nosotros; así nos revela la grandeza infinita del hombre que, en el punto más bajo de la propia existencia y reducido a nada, puede en Jesús levantar la cabeza y preguntar el por qué, es decir, el sentido del propio abandono. Jesús abandonado muestra

⁴² L. Sala-Molins, *op.cit.*, p. 17.

cómo lo infinitamente pequeño puede dirigirse al Infinitamente Grande e interrogarlo: la pregunta de Jesús no es rebelión, sino un acto de radical fidelidad, porque nunca le faltó la certeza de que Dios conoce y custodia el significado de la tragedia que él vive, y de la cual le pregunta el sentido.

Recogiendo todo su ser, en la última decisión de su existencia terrena, Jesús abandonado no espera que el Padre le dé respuesta, sino que se vuelve a abandonar a Él, recomponiendo así la unidad. Con este acto conduce de nuevo a los hombres a la unidad con Dios; habiéndolos alcanzado en su lejanía, los lleva consigo. Jesús ha “perdido” su condición de Hijo para que nosotros nos volviéramos hijos de Dios y, de este modo, hermanos entre nosotros. La fraternidad - subraya Chiara Lubich, a quien se debe la profundización de la figura de Jesús abandonado⁴³ - es el vínculo que nos es regalado después de haber sido liberados de todas las demás cadenas de sumisión, de miedo, de esclavitud. Y es la fraternidad la que nos vuelve libres e iguales. Se puede no creer en Dios; sin embargo hay que reconocer que es Jesús el que consiente la introducción de la categoría de fraternidad en la historia de la humanidad. Ella explica cómo los hombres, antes que pertenecer a una raza, a una cultura, a un pueblo, son hermanos: la comunidad humana es la primera comunidad, la que hace posible todas las demás, y la fraternidad es el vínculo que la define.

La categoría de fraternidad tiene, por lo tanto, un explícito fundamento religioso, y es en virtud de él que podemos hablar de libertad y de igualdad: somos libres e iguales porque somos hermanos. El pensamiento moderno ha llegado a comprender a la libertad y la igualdad como categorías políticas, pero - por debilidad, por miedo a sus implicaciones - no ha hecho lo mismo con la fraternidad, que sin embargo es el fundamento de las otras dos. La fraternidad, de hecho, es el principio que regula a los otros dos; al ser vividas fraternamente, la libertad no se vuelve arbitrio del más fuerte y la igualdad no degenera en igualitarismo que oprime.

No debemos rechazar a la modernidad, sino retomar su proyecto, adecuándolo al mismo tiempo a la plenitud de contenidos de los valores por ella proclamados. Debemos aprender de la historia, especialmente de la de los pueblos que menos conocemos y que más han sufrido las consecuencias negativas de las limitaciones del proyecto moderno. Son ellos los que nos revelan - como demuestra el caso de Haití - la verdadera riqueza de lo que proclamamos. Nadie puede conocerse a sí mismo: son siempre los demás, los que completan la visión que nosotros tenemos de nosotros mismos, sea personalmente que como pueblos; son los demás, en distintos modos, los que nos dicen verdaderamente quiénes somos.

Esta reflexión nos invita a caminar en dos direcciones.

Antes que nada, la fraternidad es algo que hay que vivir, porque sólo viviéndola se le puede comprender. Vivirla no es prerrogativa exclusiva de los cristianos, aún cuando haya alcanzado su plena expresión a través de la Revelación cristiana; la fraternidad es una condición humana, que al mismo tiempo nos es *dada*, y por lo tanto constituye un punto de partida, y también hay que conquistar a través del compromiso y la colaboración de todos.

En segundo lugar, se abre delante de nosotros una faena histórica de gran envergadura: releer la historia y el pensamiento políticos a partir de la Revolución francesa, no sólo desde el punto de vista de París - en cuanto nos llevaría a una concepción de la política que inevitablemente resentiría la reducción antropológica ilustrada - sino también desde el punto de vista de Port-au-Prince, para poder construir una nueva visión de la política basada sobre una visión del hombre más completa, capaz de dar vida a nuevas ideas y nuevos modelos políticos que no se impongan con la fuerza, sino que correspondan a las exigencias de los distintos pueblos.

Para lograrlo, resulta necesaria una revisión de las categorías políticas fundamentales del Occidente, que trate de comprenderlas a partir de su raíz histórica y les restituya la riqueza de su origen. Este estudio se debe realizar tras haber interiorizado las instancias que provienen de las demás culturas que, en el curso de la historia, se han sometido a la visión occidental o se han quedado fuera de ella.

Bibliografía indicativa

1. Sobre el “tríptico” francés

Aulard F.A., *La Devise “Liberté, Egalité, Fraternité”* en *Études et leçons sur la Révolution Française*, Sixième Série, Félix Alcan Éditeur, Paris 1910, pp. 1-31.

Roberts J.M., *Liberté, Egalité, Fraternité: sources and development of a slogan*, en “Tijdschrift loor de Studie van de Verlichtings”, anné IV (1976), pp. 329-369.

David Marcel, *Fraternité et Révolution française*, Aubier, Paris 1987.

Quantin J.-L., *Liberté, égalité, fraternité. Alle origini religiose del motto repubblicano: alcuni fondamenti da Fénelon a Condorcet*, en *La rivoluzione francese, “Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio”*, 106, julio-agosto 1989, pp. 59-69.

Antoine G., *Liberté, Egalité, Fraternità ou les fluctuations d’une devise*, Paris 1981.

⁴³ C.Lubich, *El grito*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

Aulard A., *Histoire politique de la Révolution Française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République (1789-1804)*, Librairie Armand Colin, Paris 1903.

Ozouf, M., *Liberté*, in Furet F., Ozouf M., *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, tr. It. Milán 1989, pp. 689-699.

Ibidem, *Egalité*, ibid., pp. 624-637.

Ibidem, *Federazione*, ibid., pp. 54-62.

Martin X., *Liberté, Egalité, Fraternité. Inventario per sommi capi dell'ideale rivoluzionario francese*, en "Rivista internazionale dei diritti dell'uomo", 1995, pp. 586-605.

2. Sobre la fraternidad en particular

Borgetto M., *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1993.

La Puma L., *Fraternité*, en *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e G. Campanili, Ave, Roma 1993.

Ozouf M., *L'homme régénéré*, Paris 1989 (en particular las pp. 11-16 y el capítulo: *La Révolution française et l'idée de fraternité*).

Vovelle M., *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalité sous la Révolution française*, Gallimard, Paris 1992.

Martinelli A., Salvati M., Veca S., *Progetto '89, Tre saggi su libertà, uguaglianza, fraternité*, Il Saggiatore, Milán 1989.