

Condorcet. Filosofía y Política

ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ

Universidad de Alcalá de Henares, Madrid

Introducción

Uno de los aspectos que resultan más fascinantes al abordar la figura de Condorcet es su peculiar situación en la historia. Una situación que por una parte resulta difícil, intempestiva, al quedar Condorcet en solitario como gran representante del legado de las Luces y asistir a la dura confrontación de ese legado con el torbellino revolucionario a partir de 1789. Pero por otro lado cabe considerarle como una figura privilegiada que pone en conexión esos dos universos entre los que existen tantas complicidades: la Ilustración y la Revolución francesa.

Es, en efecto, un hecho bien conocido que las grandes figuras de la Ilustración fueron desapareciendo en los años anteriores a la Revolución. Así, los dos máximos referentes del movimiento ilustrado, Voltaire y Rousseau, mueren en 1778, Turgot en 1781, D'Alembert en 1783, Diderot en 1784, D'Holbach el mismo año del estallido revolucionario, en 1789. Sólo a Condorcet, entre las grandes figuras, le está reservado el destino de enfrentarse a los acontecimientos revolucionarios, hasta su muerte en 1794.

Pero, además, la relevancia de Condorcet no se limita a establecer un puente entre la Ilustración y la Revolución, sino también entre los grandes representantes del movimiento ilustrado y los Ideólogos, para los que Condorcet venía a suponer una especie de «hermano mayor», ofreciéndoles una serie de orientaciones y directrices que van a incidir profundamente sobre esa especie de epígonos de la Ilustración. También desde este punto de vista es importante la figura de Condorcet dado que contribuye a configurar ese período final, escasamente estudiado, pero que merecería ser mejor conocido aunque no fuera más que por el hecho de que sirve para llenar el vacío que existe entre las grandes figuras de la Ilustración y la naciente cultura decimonónica.¹

Después de varios años de descuido, la obra de Condorcet es objeto de un estudio más atento a partir de los años setenta. Destaquemos a este respecto dos

trabajos excelentes: el de R. Reichardt² y, de una forma especial, el de K.M. Baker,³ que constituye el estudio de conjunto más riguroso existente hasta la fecha. Pero va a ser la conmemoración del segundo centenario de la Revolución francesa la que va a consolidar definitivamente el interés por la obra condorcetiana. En las múltiples publicaciones aparecidas con motivo de esta conmemoración, de una forma o de otra sale a relucir la aportación del último gran representante de la Ilustración, arrojando nueva luz sobre muchos aspectos de su obra polifacética. Destaquemos al menos dos importantes aportaciones. Cabría mencionar en primer lugar el Coloquio internacional sobre Condorcet celebrado en 1988 en el que se abordan una serie de aspectos fundamentales de su obra: matemáticas, filosofía, educación, economía, filosofía política.⁴ En segundo lugar resulta imprescindible referirse al riguroso estudio biográfico de E. y R. Badinter, obra ilustrativa no sólo para conocer mejor las peripecias existenciales de nuestro autor sino también para formarnos una idea más precisa del alcance de su obra. El estudio lleva un sugestivo subtítulo: *Un intelectual en política*.⁵ El éxito de la obra ha contribuido de una forma importante a difundir el conocimiento de Condorcet.

Bastan las simples referencias anteriores para caer en la cuenta de que nos encontramos actualmente en condiciones de aproximarnos de una forma más rigurosa a la obra del último gran ilustrado, en su conjunto. Por ello al cumplirse el segundo centenario de su trágica muerte, quisiéramos ofrecer, desde la nueva perspectiva creada, una aproximación a su pensamiento filosófico-político, a modo de pequeño homenaje a quien, en circunstancias harto difíciles, supo batirse en pro de una sociedad abierta, no totalitaria. Tal como ocurre con frecuencia en una época tan politizada como la Ilustración, también el abordamiento de lo político en Condorcet es doble. En un sentido amplio cabría decir que la mayor parte de la filosofía ilustrada tiene en definitiva una finalidad política en la medida en que trata de implantar un nuevo modelo de sociedad frente al *status quo*. En segundo lugar, la problemática política es objeto de un análisis explícito más o menos riguroso, bajo el influjo de la relevante obra de Montesquieu, tempranamente aparecida en la historia de la Ilustración. En cuanto filosofía militante, la filosofía condorcetiana tiene, lo mismo que la época en que está inserta, una finalidad política.⁶ Pero a la vez va a convertir la temática política en un objeto de meditación constante. En 1790 va a poder afirmar al evaluar su trayectoria intelectual: «Desde hace aproximadamente treinta años, raro ha sido el día que he pasado sin reflexionar acerca de las ciencias políticas».⁷

Dado que la Revolución significa una línea divisoria en tantas cosas, vamos a dividir nuestra aproximación al pensamiento condorcetiano también en dos partes: su período prerrevolucionario y el revolucionario, a pesar de tantos vínculos de continuidad que también existen entre uno y otro.

1. Filosofía y política en el período prerrevolucionario

1.1. Condorcet y su inserción en el movimiento ilustrado

Ante una época tan sensible en lo relativo a su identidad ideológica como es la Ilustración, Condorcet es uno de los autores que nos ofrecen una visión más ajustada de la misma, tal como cabe advertir en su visión retrospectiva llevada a cabo en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. La Ilustración vendría a ser un proceso de «mundanización» de la razón, de difusión del saber y de toma de conciencia crítica en sectores cada vez más amplios. «En Europa se formó muy pronto una clase de hombres menos ocupados todavía en descubrir o profundizar en la verdad que en propagarla.»⁸ Se trataba en primer lugar de destruir los prejuicios imperantes, los errores populares, aunque sin excluir el ensanchar el ámbito de los conocimientos humanos, tarea después de todo no menos necesaria para contribuir a la difusión de los principios ilustrados. Fue preciso echar mano de una sofisticada estrategia para que la propagación de las Luces no fuera reprimida demasiado expeditivamente. En definitiva, más que mostrar la verdad sin tapujos era preciso contentarse con dejar el placer de «adivinarla», de leer entre líneas, en una especie de guerra civil ideológica con los enemigos de las Luces. Frente al cúmulo de obstáculos con los que tuvo que enfrentarse, la Ilustración adopta como «grito de guerra» esta especie de trinidad ideológica: razón, tolerancia, humanidad.⁹ He aquí ciertamente un lema que incidirá profundamente en el quehacer de Condorcet, si bien ello ocurre en el horizonte de las últimas décadas del siglo, cuando la Ilustración considera haber ganado la batalla ideológica a las fuerzas que arropaban al Antiguo Régimen, dejando atrás lo que se puede calificar como su época heroica.

Cabe considerar a D'Alembert, Turgot y Voltaire como los tres padres espirituales¹⁰ a través de los que Condorcet se vincula al universo ideológico ilustrado. Ciertamente su estrecha relación con Turgot, su principal mentor en política, merece un tratamiento aparte. Pero previamente es preciso hacer alguna consideración sobre su relación con los otros dos destacados exponentes del espíritu ilustrado.

D'Alembert fue consciente de que Condorcet era el intelectual más destacado de su generación y no dudó en ofrecerle su apoyo en todos los sentidos. Condorcet fue sensible a todo ello y así lo va a reconocer cuando escriba más adelante un importante *Elogio* de D'Alembert, como miembro de la Academia de Ciencias. La amistad con D'Alembert, basada en un común celo por el estudio, es considerada por Condorcet como uno de los «mayores bienes» que la fortuna le habría deparado.¹¹

La pasión por las matemáticas, la relevancia concedida a la ciencia en el conjunto de la cultura humana y a su capacidad de influjo en la sociedad eran

sin duda importantes puntos comunes entre ambos pensadores, que engrosan de una forma destacada la corriente científica de la Ilustración. De ahí también se van a derivar otros rasgos comunes a los dos: la pasión por la verdad, por el rigor y su desconfianza y recelo respecto al imperio de las pasiones y de la demagogia. En conexión con esto, D'Alembert ofrece tempranamente, en 1752, su visión del intelectual ilustrado en su conocido *Ensayo sobre la Sociedad de las gentes de letras y de los Grandes* en el que reivindica la independencia y la libertad del intelectual frente a los poderosos. Asumiendo una nueva dignidad, la República de las letras ha de disponerse a ejercer su magisterio sobre el resto del país.¹²

Aunque D'Alembert no podía ser el *maître à penser* en la esfera política, muchos de sus enfoques van a desempeñar un papel relevante en el futuro pensamiento político y pedagógico de Condorcet. Por otro lado, a pesar de su inhibición teórica y de su retraimiento en lo relativo a la intervención en los asuntos del mundo, D'Alembert no dejaba de ofrecer a los ojos de Condorcet la imagen de un buen ciudadano. En efecto, un buen ciudadano, observa Condorcet, se interesa abiertamente por la felicidad, se rebela contra quienes obran el mal o lo permiten, respeta a quienes detentan la autoridad, pero también los somete a crítica, combate los errores y prejuicios que pueden perturbar la paz o atentar contra los derechos de los hombres, en definitiva buen ciudadano es quien ilustra a los hombres acerca de sus derechos y de sus verdaderos intereses, contribuyendo así a su «felicidad común»: tal fue «constantemente D'Alembert, mal ciudadano para el hombre poderoso y corrupto, pero buen patriota a los ojos de los ministros justos e ilustrados, así como a los ojos de la nación».¹³

No obstante, Condorcet con el paso del tiempo va a ir más lejos que su ilustre maestro. Así desde el horizonte del mencionado *Elogio* no vacila en considerar que el pensamiento del gran ilustrado quizá se haya mantenido dentro de unos límites demasiado estrechos. Quizá estando acostumbrado a verdades demostradas y formadas a partir de ideas simples y determinadas con precisión, no haya estado en condiciones de ser lo suficientemente sensible a «verdades de otro orden». Condorcet está pensando en la esfera de la razón práctica, en las ciencias que tratan de orientar al hombre acerca de cómo «se debe obrar». En este ámbito es preciso contentarse con «probabilidades más o menos fuertes». Con ello Condorcet apunta a una de las cuestiones centrales de su pensamiento político: cómo escoger proposiciones probables, y de una forma especial cómo saber evaluar su grado de probabilidad.¹⁴

Al insistir tanto en los límites del espíritu humano como lo hizo D'Alembert, se corre el peligro de abandonar a la duda y a la incertidumbre cuestiones que son básicas para la felicidad humana, dejando así involuntariamente el campo demasiado libre para que los ambiciosos y manipuladores sin escrúpulos presenten como verdaderos sus caprichos y prejuicios. Sin embargo, la posición

de D'Alembert ofrecía otros aspectos positivos, que Condorcet no duda en hacer suyos, como la tolerancia. D'Alembert sería tolerante tanto por «filosofía» como por «temperamento». En última instancia, se le mostraba como un modelo de espíritu abierto y antidogmático: pocos hombres habría «con menos prejuicios que D'Alembert».¹⁵

Otro punto de convergencia entre D'Alembert y Condorcet consistía en la amistad con Voltaire y en la aceptación de su magisterio como el principal referente de las Luces. Por ello uno de los episodios más gratificantes de la vida de Condorcet fue la visita que realiza en 1770, acompañado precisamente de su valedor D'Alembert, a Ferney, la residencia de Voltaire. Las dos semanas de conversaciones pasadas allí fueron estimulantes para los tres, pero de una forma especial tuvieron que serlo para el joven Condorcet —contaba entonces 27 años— que es objeto de aceptación y reconocimiento por parte de la máxima autoridad del movimiento ilustrado.¹⁶ Voltaire quiere ver en sus visitantes, sobre todo en Condorcet, el futuro de la Ilustración, el futuro de la causa por la que llevaba tantos años combatiendo. «Veréis grandes días, los protagonizaréis: esta idea consuela el final de los míos», les escribe el día de su partida.¹⁷ No era la primera vez, ciertamente, que Voltaire hacía referencia al futuro «revolucionario» que las jóvenes generaciones tendrían la suerte de contemplar y protagonizar con el triunfo de las Luces. En una conocida carta de 1764 manifestaba: «Todo lo que veo arroja las semillas de una revolución de la que no tendré el placer de ser testigo... Los jóvenes tienen suerte. Verán grandes cosas».¹⁸ Condorcet pertenece a la generación aludida, aunque la Revolución de la que será testigo y protagonista difiere considerablemente de la que se figuraba Voltaire.

En cualquier caso los acontecimientos están lejanos todavía y lo más pertinente parece resaltar la incidencia del legado volteriano en el proceso de autoconfiguración en que se halla sumido el pensamiento condorcetiano. En la correspondencia con Turgot no omite comentar la impresión que le produjo el ilustre anfitrión: «He encontrado a Voltaire tan pletórico de actividad y de ingenio que uno estaría tentado a creerle inmortal si un poco de injusticia con Rousseau y una excesiva sensibilidad en lo relativo a las tonterías de Fréron, no nos hicieran caer en la cuenta de que es un hombre».¹⁹

Condorcet no duda que Voltaire es el mayor escritor de la nación, de la misma manera que años más tarde al redactar las *Memorias sobre la instrucción pública* no va a vacilar en considerarle como el mayor historiador moderno. Por ello al margen de tantas referencias dispersas, Condorcet ha considerado oportuno escribir una *Vida de Voltaire* a modo de homenaje al principal inspirador de las Luces. Al comienzo de dicha obra aparece clara toda la relevancia que concede a la misma. En efecto la vida de Voltaire debe ser: 1) la historia de los progresos que las distintas artes debén a su genio; 2) la del influjo que ha ejercido sobre las opiniones del siglo; 3) finalmente la de la guerra sostenida a lo largo de toda una vida contra los prejuicios imperantes.²⁰ Esta atención explí-

cita a la obra volteriana se completa con las *Notas sobre Voltaire* redactadas con motivo de la edición de sus *Obras completas*, a partir de 1784.²¹

Voltaire se presenta no sólo como el gran escritor y el gran historiador sino como el intelectual comprometido, que da en este sentido un paso más allá de D'Alembert, aunque ello implique a veces, tal como le escribe a Turgot, que algunos escritos volterianos hayan de ser considerados no tanto de un «filósofo» cuanto de un «apóstol».²² Por ello si D'Alembert ofrecía un modelo de buen ciudadano, Voltaire no es sólo el mayor escritor del país sino uno de los hombres más altruistas y uno de los «mejores ciudadanos». Se podía ser el mejor escritor y al mismo tiempo luchar en favor de las víctimas de la injusticia, de los ideales de una humanidad ilustrada: «si la virtud consiste en hacer el bien y en amar la humanidad con pasión, ¿qué hombre ha sido más virtuoso?».²³ Por ello después del contacto con Voltaire, Condorcet no duda en dedicar una parte de su tiempo a la investigación del «bien público», de forma que la actividad científica tenga una proyección social, contribuyendo a la racionalización y a la mejora de la sociedad.²⁴

En tercer lugar cabría mencionar la conexión de Condorcet con el movimiento enciclopedista. También aquí la figura de D'Alembert aparecía como mediadora debido a su importante aportación en los primeros años de la *Enciclopedia*. Ciertamente, por su edad, Condorcet ha de ser considerado como un enciclopedista de la segunda generación, pero también cabe decir que es el más «enciclopédico» de todos los enciclopedistas debido a la universalidad de su saber, que de alguna manera ya queda simbolizada por su doble pertenencia a la Academia de ciencias y a la Academia francesa.

A pesar de todas las precauciones y convencionalismos, la *Enciclopedia* fue como una *machine de guerre* contra el universo ideológico del Antiguo Régimen.²⁵ En efecto, no deja de constituir a su manera un gran capítulo de la filosofía militante ilustrada que pretendía, tal como señalaba Diderot, cambiar la «forma común de pensar», para alumbrar así un nuevo tipo de ciudadano. Condorcet se hace eco de las polémicas generadas, según las que los enciclopedistas vendrían a constituir una especie de secta que se propone «destruir la moral y quebrantar los fundamentos de la paz pública», de forma que todos a quienes se les aplicaba el nombre de enciclopedista o de filósofo vendrían a ser necesariamente malos ciudadanos.²⁶ Para Condorcet, por el contrario, la *Enciclopedia* constituía «el más bello monumento que haya ideado jamás el espíritu humano».²⁷ Afortunadamente el honor de haber dado a Europa ese monumento resarce a Francia de la vergüenza de haberla perseguido. Por lo demás a la hora de defenderse y aglutinarse, los enciclopedistas encuentran naturalmente en Voltaire a una especie de jefe, en atención a su «edad, su celebridad, su celo y su genio».²⁸ La *Enciclopedia* y Voltaire son así reivindicados conjuntamente.

No pudiendo haber intervenido en la primera edición de la *Enciclopedia*, Condorcet va a tener, no obstante, alguna oportunidad posterior. Así, cuan-

do el editor Panckoucke se propuso ofrecer una edición de la obra, completa y puesta al día, Condorcet va a formar parte del nuevo equipo, colaborando con D'Alembert en la parte matemática. Y otro tanto ocurrirá cuando el mismo editor proyecte publicar la llamada *Enciclopedia metódica*, es decir, por materias. Sólo que entonces —1781— D'Alembert ya no estará en condiciones de colaborar realmente, de forma que, como señalan E. y R. Badinter, «sólo Condorcet encarnará todavía todo el espíritu de la primera generación».²⁹

1.2. Turgot y Condorcet

No obstante, el referente político fundamental va a ser Turgot. No resulta fácil exagerar el influjo que éste va a ejercer sobre Condorcet. En realidad se trata del eficaz complemento del magisterio de D'Alembert. Si éste había sido en primer lugar el *maître à penser* en lo relativo a la ciencia, Turgot lo va a ser en o referente a la ciudad, a los entresijos del poder, quedando así perfilada, a partir de ahora, la bipolaridad fundamental del pensamiento condorcetiano: ciencia y política. Los influjos políticos recibidos a través de diversos canales, van a asumir ahora una configuración mucho más precisa.

Son conocidas las consideraciones de Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución* cuando aborda la cuestión de la naturaleza de la filosofía política de los hombres de letras en la Francia de la Ilustración. Privados de responsabilidad y de poder, pero apasionados por los asuntos públicos, los hombres de letras habrían elaborado una política «abstracta y literaria».³⁰ Tal afirmación no es desde luego arbitraria debido al consabido divorcio existente entre el Poder y la *intelligentsia* a lo largo del siglo de las Luces. Hoy sin embargo se tiende a relativizar tal abismo en la medida en que a pesar de las dificultades existentes se percibe con mayor claridad que la teoría política aparece íntimamente referida a la realidad social y política y debido a que se tiene más en cuenta la participación, en mayor o menor medida, en los asuntos públicos, de autores como Montesquieu, Mably, Helvetius, Voltaire... y, especialmente, Turgot.³¹

Ciertamente el nombramiento de Turgot como ministro de Luis XVI supone un hito tanto por lo que atañe, en general, a las difíciles relaciones de las Luces con el Poder, como por lo que se refiere a la configuración del pensamiento de Condorcet, en particular. Turgot es sin duda el ilustrado de mayor relieve que durante un tiempo ocupa un lugar destacado en el Poder. A través del ministro ilustrado las Luces y el Poder alcanzaron una aproximación que no volverá a ser alcanzada hasta la llegada de la Revolución.³² Turgot por un lado se le presentaba al movimiento ilustrado como una cierta realización del viejo sueño del rey-filósofo, de la soñada reconciliación de la Razón con el Poder. Sirva como testimonio el siguiente fragmento de una carta de Condorcet a Voltaire, del 22 de julio de 1774, a raíz del nombramiento de Turgot: «No le podía ocurrir nada más feliz a Francia y a la razón humana. Jamás ha entrado en el

consejo de un monarca un hombre que reuniera hasta este punto la virtud, el valor, el desinterés, el amor del bien público, las luces y el celo por difundirlas». El nuevo ministro personificaba a la vez uno de los rasgos más peculiares del pensamiento ilustrado, a saber, el maridaje entre reformismo y utopía.³³ Turgot estaba lejos de ser un «revolucionario» en la acepción actual del término, aunque sí un reformista convencido, que aspiró a que la monarquía francesa llevara a cabo lo que en palabras de Mme. de Staël cabría denominar un «pacto razonable» con el espíritu del siglo.³⁴ Por otro lado, como buen ilustrado, consideraba la perfectibilidad indefinida como uno de los rasgos definitorios de la especie humana,³⁵ que le abría un horizonte de utopía.

Lo esencial de las concepciones reformistas de Turgot está contenido en el escrito *Memoria sobre las municipalidades*, que constituye una especie de memorándum para Luis XVI, publicado en 1775 por Dupont de Nemours en base a una serie de conversaciones mantenidas con Turgot,³⁶ que partiendo de la exposición de un problema administrativo, termina abordando con gran lucidez los males de fondo que aquejaban al Antiguo Régimen. Se trata de un diagnóstico con el que se va a sentir identificado Condorcet.

Turgot ve en el seno del Antiguo Régimen un conglomerado caótico, invertebrado. La causa última del mal es que la nación carece de una «Constitución», es decir, de la debida estructuración y unificación. La sociedad del Antiguo Régimen es una sociedad compuesta de diferentes «órdenes» mal ensamblados entre sí y de un pueblo cuyos miembros sólo mantienen entre sí unos vínculos precarios, de forma que cada uno vive absorbido por sus intereses particulares y casi nadie toma en consideración sus deberes y obligaciones para con los demás. El resultado no puede ser otro que un conflicto permanente de aspiraciones y de iniciativas que no se han sometido nunca a la regulación de la «razón» y de las «luces recíprocas», de modo que ante esta situación caótica, la persona del rey se ve obligada a decidir acerca de todo, bien por «sí misma», bien por sus «mandatarios».³⁷ En definitiva, se trataba, a juicio de Turgot, de un conglomerado caótico e insolidario que sólo podía apuntalar su unidad sobredimensionando la persona del rey.

En su esfuerzo por regenerar la monarquía, Turgot habría intentado, tal como escribe Condorcet en su *Vida de Turgot*, hacer nacer en una monarquía aquel espíritu público, el gusto de ocuparse de los asuntos públicos, que se consideraba exclusivo de los sistemas republicanos.³⁸ Para ello sería preciso, en primer lugar, muy en el espíritu de la Ilustración, echar las bases de un nuevo sistema educativo. Se necesitaba en Francia «dar una educación nueva a todo un pueblo, de proporcionarle nuevas ideas a la vez que se le convocaba para nuevas funciones».³⁹ Era preciso educar al pueblo haciendo de él una colectividad ciudadana que tome conciencia de, y se comprometa con los asuntos públicos. El lograr este nuevo tipo de educación, que dé una renovada cohesión al conjunto social, aparece así como uno de los primeros cometidos del poder político.

Como buen ilustrado, Turgot propugnaba una política de la verdad y de la razón. Según escribe Condorcet, Turgot «manifestaba el deseo de atacar los abusos en su raíz, y de no tener más política que la voluntad de conformarse a la verdad y a la justicia».⁴⁰ En una especie de intelectualismo político-moral, que va a hacer suyo Condorcet, Turgot considera tarea primordial «conocer la verdad» para conformar a ella «el orden de la sociedad» como única fuente de la «felicidad pública», la *politique du bonheur*, tan peculiar del movimiento ilustrado. De ahí el apremio en difundir las luces en el pueblo. En una nación donde la mayoría fuera verdaderamente ilustrada y libre de prejuicios, sólo se podrían implantar leyes «justas y sabias». No habría por tanto posibilidades auténticas de regeneración al margen del triunfo de los principios ilustrados que deben posibilitar un nuevo tipo de educación.

El proyecto educativo debía ir acompañado por una reforma administrativa con vistas a la descentralización y a la articulación racional de la sociedad. Defiende la implantación de una serie de asambleas organizadas en un sentido ascendente o jerárquico, desde las más básicas hasta la asamblea nacional o bien «Municipalidad general del reino». Los criterios para ser elegido en las mismas ya no serían los imperantes en la sociedad del Antiguo Régimen, que se consideran obsoletos e inoperantes: «Los grandes, el pontífice, el magistrado ocuparían un escaño lo mismo que el hombre del pueblo según hubieran sido elegidos por la comunidad, el cantón, la provincia» escribe Condorcet en la *Vida de Turgot*.⁴¹ En lugar de los viejos criterios se tomarán como referentes más bien las nuevas realidades y sensibilidades económicas. Se trataría en este sentido de formar asambleas de propietarios, de ciudadanos propietarios, que a juicio de Turgot ofrecerían una base objetiva para preocuparse por la buena marcha de los asuntos públicos, en contraste con el artificialismo y la arbitrariedad de los criterios vigentes en la sociedad del Antiguo Régimen. Con ello confiaba poder alcanzar tres objetivos: 1) lograr una mejor repartición de los impuestos, 2) contribuir a una mejor gestión de los asuntos públicos, y 3) conseguir aunar el principio de representación con su aversión hacia las grandes asambleas populares. Se plantea así un debate que, como es sabido, va a penetrar en el corazón mismo de la Revolución.⁴² A pesar de todas sus limitaciones, el proyecto de Turgot poseía la virtualidad de conceder a la Nación un mayor grado de racionalización y vertebración en el horizonte de una reforma operada con la ayuda de las Luces.

Durante su mandato, Turgot eligió a toda una serie de colaboradores provenientes del campo ilustrado: Dupont de Nemours, Morellet, Condorcet..., lo que alimentaba la ilusión de que por fin se iniciaba el reinado de los filósofos y de la racionalidad científica. En este intento de diálogo con el Poder, el ámbito científico y filosófico no sólo intentaba ofrecer una mayor eficacia basada en toda una serie de conocimientos técnicos, que hacían posible una mayor funcionalidad política, sino que aspiraba, además, a ofrecer a ese Poder la posibilidad de una nueva fuente de legitimidad, en cuanto intento de racionalización y mo-

dernización de los principios de la vida política.⁴³ Aunque no privativa de ellos, tal fue de una forma especial la pretensión de Turgot y sus colaboradores.

La ilusión, sin embargo, no iba a durar demasiado tiempo. Los obstáculos encontrados, la falta de apoyos, van a pesar lo suficiente como para que Luis XVI no retrase demasiado el cese del ilustrado ministro, poniendo así en evidencia las inercias, la impotencia del Antiguo Régimen. Condorcet, más allá de su cargo de Inspector general de las Monedas, se mostró fiel y apasionado asesor del ministro que busca su consejo y asesoramiento en multitud de cuestiones, y sólo en alguna oportunidad llega a reprochar a su amigo y consejero el mostrarse «demasiado impaciente» y no estar en condiciones de sopesar en determinadas ocasiones lo que «las circunstancias hacen posible».⁴⁴ Pero en cualquier caso, los dos años que duró el ministerio de Turgot, han constituido para Condorcet, como acertadamente escriben E. y R. Badinter, «la ocasión de descubrir que no hay gran política meditada en el despacho de un ministro íntegro que no esté a expensas de las pasiones, de los prejuicios y, sobre todo, de los intereses contrapuestos de los hombres: es para su patrón y para él el amargo descubrimiento de la experiencia del poder».⁴⁵ Por ello compara Condorcet la decepción que le produjo el cese de Turgot con el despertar de un bello sueño que había durado muy poco. A pesar de su pasión por la ciencia y la filosofía admite que le resulta demasiado frío trabajar con vistas a la fama y al renombre personal después de haberse hecho la ilusión, durante un tiempo, de haber trabajado en favor del «bien público». Precisamente en la correspondencia con Turgot no deja de manifestarle, a modo de homenaje, que le es deudor del «amor» que pueda sentir por el «bien público».

Pero aunque privado del anhelado soporte institucional, Condorcet ya no abandonaría esa pasión por el público, sumándose, como quizá ningún otro, a toda una serie de movimientos emancipadores y liberadores que constituyen el legado positivo de las Luces. Si en este punto es importante el estímulo recibido de Turgot, también lo es en otro sentido complementario, a saber, en el intento de perfeccionar la ciencia de la política: «¿Por qué, se pregunta en su *Vida de Turgot*, la política, fundada como todas las otras ciencias, sobre la observación y el razonamiento, no se va a perfeccionar a medida en que se les conceda a las observaciones un mayor grado de finura y de exactitud, y al razonamiento una mayor precisión, profundidad y exactitud?».⁴⁶ Tal va a ser uno de los objetivos fundamentales de un Secretario de la Academia de ciencias, que va más allá del ámbito académico para poner el saber al servicio de la sociedad.

1.3. *La Revolución americana*

Sin embargo, entre la experiencia ministerial de Turgot y el estallido revolucionario de 1789, se produce un acontecimiento histórico que va a ser estimulante para los militantes ilustrados y que de alguna manera les va a resarcir del

desenlace decepcionante del diálogo entre las Luces y el Poder en Francia. Ya Turgot se preguntaba por los medios adecuados para hacer la revolución de América útil a Europa.⁴⁷ Por su parte Condorcet alude repetidas veces a los acontecimientos producidos al otro lado del Atlántico, y todavía en el *Bosquejo* va a volver sobre el asunto ofreciéndonos su visión definitiva sobre el mismo.

Sea suficiente aquí con aludir al escrito *Del influjo de la Revolución americana sobre Europa* (1786), escrito dedicado a un personaje tan relevante en este período como es La Fayette. La independencia de las colonias americanas no es un trasunto particular sino que tiene repercusiones sobre la humanidad en su conjunto, pero especialmente sobre Europa y, más concretamente, sobre Francia. Los filósofos llevaban bastante tiempo reflexionando y escribiendo sobre la dignidad del hombre y acerca de sus derechos, pero faltaba verlos encarnados en la vida de un pueblo. Refiriéndose al horizonte emancipador de la Ilustración, Condorcet alude a una expresión de Voltaire según la cual el género humano habría perdido sus títulos, pero Montesquieu los habría reencontrado y se los habría devuelto. A esto añade Condorcet: «pero no es suficiente con que estén escritos en los libros de los filósofos y en el corazón de los hombres virtuosos; es preciso que el hombre ignorante o débil pueda leerlos en el ejemplo de un gran pueblo. América nos ha dado este ejemplo».⁴⁸ Por encima de las diferencias de clima, de costumbres y de constitución se eleva a modo de gran espectáculo la reorganización de un pueblo en el que los derechos del hombre son respetados como un modelo en el que pueden contemplarse los demás pueblos. A un defensor de la sociedad abierta como es Condorcet no deja de resultar fascinante la visión de América como tierra de asilo, en la que cualquier hombre, con independencia de su religión, de su pensamiento, de sus principios, puede estar seguro de encontrar acogida. América se presenta así como patria de las libertades y la vieja Europa no podrá menos de sacar consecuencias beneficiosas de su contemplación. Libertad de prensa tan encumbrada por un autor que ejerció también de periodista como medio eficaz para difundir la verdad, libertad religiosa, libertad de pensamiento, libertad de comercio aunque subsisten ciertos impedimentos... Todo ello conducía en definitiva a la consideración de América como patria de la tolerancia —«el dogma más querido por los americanos»— en contraste con la inercia y el oscurantismo peculiar del Antiguo Régimen. Por ello dentro de este horizonte civilizatorio también el «derecho bárbaro de la guerra» se trasmuta para convertirse más bien en el coraje de defender la patria y de romper las cadenas que atentan contra la libertad. No se trata por tanto de un militarismo como un fin en sí y que grava onerosamente la sociedad a la que mira con desdén, en definitiva de los «prejuicios guerreros» de Europa, sino más bien de aunar pacifismo y coraje cívico en defensa de la independencia y la libertad. También en este campo las Luces han de generar un movimiento civilizatorio.

Si para Hegel América se perfila como el país del futuro, para Condorcet

cabría decir, a modo de compendio, que sirve para hacer plausible aquella tesis que el autor ilustrado colocaba en el núcleo mismo de las Luces. La perfectibilidad de la especie humana y su capacidad de progreso, que en América sería superior al de Europa.⁴⁹ Por supuesto que la sociedad americana muestra también sus sombras, como es por ejemplo la persistencia de la lacra de la esclavitud, pero cabe esperar del progreso de las Luces su paulatina superación. Por ello no duda en concluir Condorcet refiriéndose al «noble y emotivo espectáculo que este nuevo pueblo ofrece al universo». Sin embargo, será preciso esperar al estallido de la Revolución en Francia para que la Revolución americana alcance su definitiva ubicación en el universo condorcetiano.

Cabría recordar finalmente las relaciones de Condorcet con tres figuras conspicuas que al otro lado del océano dan cumplida cuenta de la asimilación de las ideas ilustradas y que configuran la Revolución americana bien sea a través de sus ideas bien a través de su actividad política. Se trata de B. Franklin, Th. Paine y Th. Jefferson. Los tres visitaron además Francia bien en el período prerrevolucionario bien durante la Revolución. Franklin estuvo en Francia desde 1776 hasta 1785 y despertó gran atención en los medios intelectuales. Condorcet le conoce personalmente a partir de 1777 y le expresa su reconocimiento tanto como sabio como filósofo humanista. Después de su muerte en 1790 le dedica uno de sus *Elogios*.⁵⁰ Th. Paine, que defiende más abiertamente un ideal de gobierno democrático y republicano, está presente en la Francia revolucionaria y la defiende frente a las críticas de Burke. Participa en los debates revolucionarios y tanto él como Condorcet van a coincidir como diputados de la Convención, cayendo a la vez ambos en desgracia durante el Terror. Por último, Th. Jefferson, que asimila ejemplarmente el espíritu cosmopolita de la Ilustración, habiéndose formado tanto en los representantes del liberalismo inglés como en los ilustrados franceses e incluso en los autores italianos de la época, como Beccaria, simboliza los ideales de la Revolución americana y es uno de sus dirigentes más conspicuos, también viaja a Francia, donde es embajador entre 1785 y 1789, relacionándose con espíritus afines como Condorcet.⁵¹ Durante un tiempo parece haber funcionado el eje Filadelfia-París,⁵² si bien pronto se va a tomar conciencia de la especificidad del movimiento revolucionario francés.

1.4. *A la búsqueda de la ciencia en lo político*

A pesar de las decepciones que le produjo el desenlace del experimento de Turgot, Condorcet va a hacer gala hasta el final de una impenitente fe ilustrada. La experiencia americana es después de todo una sólida garantía de que los principios ilustrados no son pura quimera. Hay un documento de comienzos de los años ochenta bien revelador del vigor de ese ideal ilustrado. Se trata del importante Discurso de recepción en la Academia francesa. Inmerso en el mundo de la ciencia, Condorcet ve en ella una confirmación del triunfo de la razón,

de la victoria de la Verdad: «Testigo necesario del progreso de las Ciencias, veo cada año, cada mes, cada día por así decirlo, marcados igualmente por un descubrimiento nuevo y por una invención útil. Este espectáculo, a la vez sublime y consolador, se ha convertido en un hábito de mi vida y en una parte de mi felicidad».⁵³ También las ciencias del hombre, a pesar de su juventud, están llamadas a un desarrollo similar al de las Ciencias físicas. Aunque su marcha sea más lenta, no por ello dejan de ser menos eficaces, debido a que mediante su desarrollo es posible crear para las futuras generaciones, más felices, un nuevo sistema educativo y un nuevo sistema legal que hagan mucho más fácil la práctica de la virtud. Condorcet no se deja seducir por la invitación rousseauiana a echar una mirada hacia atrás como contrapunto de la alienación presente, sino que lo mismo que el maestro Voltaire se siente feliz de haber nacido en el siglo ilustrado.

Tal como había opinado ya Turgot, Condorcet comparte la idea del progresivo perfeccionamiento de las ciencias morales y políticas y la de su influjo en el bienestar de la humanidad. En realidad hasta la llegada de la Revolución, Condorcet estará ocupado en perfeccionar el concepto de ciencia política heredado de Turgot. Tal es el caso de dos minuciosos estudios, a saber, el *Ensayo sobre la aplicación del análisis a la probabilidad de las decisiones expresadas a través de la pluralidad de los votos* (1785) y el *Ensayo sobre la constitución y las funciones de las asambleas provinciales* (1788). El primer ensayo constituye un análisis meticuloso, aunque quizá falto de operatividad, de matemática social, de aplicación del cálculo a las decisiones políticas con vistas a lograr decisiones «conforme a la razón». Resulta indiscutible que en el corazón no sólo de la filosofía política de Condorcet sino también de su acción se encuentra el concepto de «verdad».⁵⁴ Como veremos, va a permanecer fiel hasta el final a este ideal político. El representante ilustre de la Academia de ciencias siempre abrigó la esperanza de poder llevar, también a la vida política, el imperio de la verdad y la razón. La ley, escribe en las *Cartas de un burgués de New Heaven a un ciudadano de Virginia*, no ha de regular la acción de los individuos conforme a sus opiniones o su voluntad sino de acuerdo con una «regla común».⁵⁵ No se trata tanto de encontrar contrapesos a los diversos intereses y pasiones imperantes sino más bien de obtener de los ciudadanos que sus decisiones sean «conformes a la verdad».⁵⁶ Si la vida política ha de desarrollarse en el marco de unas instituciones representativas,⁵⁷ Condorcet se pregunta acerca de qué grado de probabilidad de que las decisiones tomadas en una asamblea o tribunal sean verdaderas se requiere para que dichas decisiones hayan de ser aceptadas por el resto de la sociedad. ¿Podrá el *homo suffragans* alcanzar la dignidad de la verdad?⁵⁸ Racionalista y amante de las matemáticas como Descartes, Condorcet se coloca en las antípodas del fundador del pensamiento moderno al aceptar la capacidad para llegar a la verdad a través del sufragio.⁵⁹ Por supuesto, el problema se encuentra en Condorcet en íntima conexión con los progresos de las

Luces y de la instrucción en la sociedad. Pensando en un país como Francia en el que una minoría importante ha alcanzado un nivel adecuado de Ilustración, pero donde la mayoría no lo ha logrado todavía, Condorcet se esfuerza en buscar una mediación entre la minoría culta y la masa popular, con vistas a lograr decisiones «conforme a la verdad». Así lo manifiesta al final del *Discurso preliminar* del *Ensayo* de 1785: «De este modo, suponiendo que en una sociedad exista un gran número de hombres ilustrados y sin prejuicios, y suponiendo que el derecho del gran número que no posee suficientes luces, se limite a escoger a aquellos que considera más instruidos y más sabios, y en los cuales por consiguiente los ciudadanos delegan el derecho de pronunciarse sobre los objetos acerca de los que ellos mismos no estarían en condiciones de decidir, se puede llegar a una seguridad suficiente de alcanzar decisiones conforme a la verdad y a la razón».⁶⁰ A pesar de la evolución de su pensamiento, esta bipolarización entre la soberanía popular y el problema de la representación se hallará hasta el final en el centro del proyecto político condorcetiano. La fidelidad a los principios de la Ilustración ha de ser la guía segura en el horizonte político.

La segunda obra, *Ensayo sobre las asambleas provinciales*, constituye una especie de última versión del ideal político que Condorcet heredó de su maestro Turgot, antes de la irrupción del torbellino revolucionario. El tema de las asambleas provinciales había cobrado nueva actualidad en el período final del Antiguo Régimen cuando Calonne, antiguo colaborador de Turgot, vuelve a plantear su viabilidad con vistas a encontrar salida a la situación política. La obra de Condorcet, a pesar de su falta de operatividad, puede ser considerada como la aportación más importante a dicho tema.⁶¹ También Condorcet quiere hallar una articulación de la sociedad del Antiguo Régimen que obedezca a nuevos criterios de racionalización. También él hace una última propuesta de reforma antes de que sobrevenga la Revolución.

Sus planteamientos siguen siendo censitarios, pero en todo caso cabe observar una evolución hacia el punto de vista que va a defender más adelante en el período revolucionario. La verdadera ciudadanía sigue vinculada al cordón umbilical de la propiedad: «Dado que un país es un territorio circunscrito por límites, se debe considerar a los propietarios como los únicos verdaderos ciudadanos».⁶² Pero la racionalidad de la acción política no es algo correlativo a la propiedad poseída. Aunque la sigue considerando como un criterio «natural», no acepta que exista proporcionalidad entre la propiedad y la racionalidad. Condorcet no podía menos de mostrarse sensible a la crítica según la que se sacrificaba «el gran número de ciudadanos pobres al pequeño número de los ricos». Por ello trata de apurar la lógica del enfoque que defiende entonces al conceder el derecho de ciudadanía incluso a la propiedad más reducida. En todo caso la propuesta de Condorcet tenía el mérito de cuestionar los criterios organizativos del Antiguo Régimen, que todavía se harán valer en la convocatoria de los Estados generales. Frente al arbitrario régimen de privilegios, los representantes

ilustrados del pueblo basarán su legitimidad en el hecho de haber sido elegidos expresamente para ello.

Siguiendo la diferenciación establecida por K.M. Baker cabría afirmar que el proyecto político de Condorcet se sitúa en el horizonte del discurso elaborado por los fisiócratas y los ministros de Luis XVI, especialmente por Turgot. En el período final del Antiguo Régimen este discurso propondría «argumentos reformistas que aspiraban a aumentar la uniformidad administrativa, la igualdad de derechos civiles y del régimen tributario, y preconizaba la representación de los intereses de los diversos elementos de la sociedad. Por el cauce de las asambleas provinciales, los propietarios terratenientes participarían en la dirección racional del gobierno local». ⁶³ Es un discurso que cree en el progreso de las Luces, de la civilización y que va en la línea de la libertad de los modernos.

Frente a éste está el que cabe denominar discurso de la voluntad, con toda su carga de promesas y amenazas y que aparece concretado en obras como las de Rousseau y Mably, que encuentran su punto de inspiración en la ciudad antigua. De aquí saldrán poderosos estímulos para propugnar la voluntad nacional y notables dificultades para asumir el concepto de representación. Según leemos en el *Contrato social*, «la idea de los representantes es moderna», mientras que, por el contrario, «entre los griegos, cuanto tenía que hacer el pueblo lo hacía por sí mismo». ⁶⁴ Estos dos discursos no van a ser los únicos en esa especie de encrucijada que es la Revolución, pero, aunque sometidos a toda una serie de presiones y metamorfosis, van a desempeñar un papel de primer orden a lo largo de la misma.

2. Filosofía y política en el período revolucionario

2.1. Condorcet y la Revolución

No obstante, la circunstancia más llamativa de Condorcet es, como queda ya apuntado, la de haber participado en la Revolución como el portavoz cualificado del legado de las Luces. Es bien comprensible que en la recepción de su obra este aspecto sea el que ha suscitado mayor atención, tal como atestiguan los estudios clásicos de F. Alengry ⁶⁵ y de L. Cahen, ⁶⁶ entre otros. Esta dimensión de su vida y su obra ha sido también objeto de una especial consideración con motivo de la conmemoración del segundo centenario de la Revolución, siendo considerado Condorcet como una de las *vedettes* del mismo. ⁶⁷

La regeneración de la monarquía, la reforma desde arriba no fue posible y entonces sobrevino el estallido revolucionario, la revolución desde abajo. Acontecimiento que, según escribe Tocqueville, por un lado había sido ampliamente preparado y, por otro, paradójicamente, había resultado imprevisible: «Nada más propio para inducir a la modestia a los filósofos y a los hombres de Estado que la historia de nuestra Revolución, porque jamás hubo acontecimiento más

importante, con raíces más remotas, mejor preparado y menos previsto». ⁶⁸ Ampliamente preparado, sin duda, tanto por la «predicación filosófica» que había configurado la atmósfera ideológica del siglo como, en sentido contrario, por la inercia e incapacidad del Antiguo Régimen para propiciar una verdadera reforma política. Pero a la vez inesperado, pues los filósofos no eran «revolucionarios» en la acepción actual, dado que en su mayoría, haciendo una combinación de utopía y pragmatismo, no pretendían trastocar el orden social de un modo violento sino más bien, tal como señalaba J.J. Mounier, aspiraban a «protegerlo contra los cataclismos *modernizándolo y reformándolo*». ⁶⁹ En este horizonte no resultaba fácil prever la inminente irrupción del «volcán subterráneo» (Mme. de Staël) que amenazaba a Francia.

Pero una vez sumidos en el torbellino revolucionario resultaba inevitable buscar alguna respuesta satisfactoria a los hechos ocurridos. También Condorcet en su *Bosquejo*, al ofrecer una panorámica de su siglo, trata de situar la Revolución en su horizonte de inteligibilidad, tomando ya la suficiente distancia y perspectiva hacia la misma. Después de evocar los combates ideológicos del siglo, escribe Condorcet: «comparando la disposición de los espíritus, cuyo bosquejo he trazado, con este sistema político de los gobiernos, resultaba fácil prever que era inevitable una “gran revolución”». ⁷⁰ No obstante, Condorcet sigue tomando de una forma flexible el concepto de revolución y no lo identifica necesariamente con la idea de una ruptura violenta. ⁷¹ En efecto, en su mirada retrospectiva, acepta como viables dos soluciones: o bien el pueblo, por sí mismo, establecía aquella serie de principios basados en la «razón» y la «naturaleza» que la filosofía le había ido mostrando, o bien los gobiernos se decidían a prevenirlos y adaptaban su marcha a las opiniones del pueblo. Ambas opciones tenían sus ventajas y desventajas. La primera de esas revoluciones sería «más rápida y completa», pero también más tormentosa y cruenta; la otra sería más lenta, pero también más tranquila y pacífica. Pero las circunstancias no dejaron lugar sino a una opción: «La corrupción y la ignorancia de los gobiernos prefirieron el primer medio. Y el triunfo rápido de la razón y de la libertad ha vengado al género humano». ⁷²

Una vez producida la Revolución americana, en Europa la Revolución tenía que comenzar por Francia dado que era a la vez el pueblo «más ilustrado y uno de los menos libres, aquel en que los filósofos tenían el máximo de luces verdaderas, y el gobierno la ignorancia más insolente y más profunda». La filosofía y el pueblo van a ser los dos soportes fundamentales de la dinámica revolucionaria: «La filosofía dirigió sus principios y la fuerza popular destruyó los obstáculos que podrían detener sus movimientos». ⁷³ En ese estado de excepción que es la Revolución, Condorcet sigue reivindicando el magisterio peculiar de su siglo, el magisterio filosófico. Después de todo la misma Revolución parecía dar el beneplácito a tal enfoque al hacer trasladar los restos de Voltaire y de Rousseau al Panteón en una especie de búsqueda de una nueva legítimi-

dad, rindiendo homenaje a las dos máximas expresiones —aunque antagónicas— de las Luces.

Como es sabido, la filosofía ilustrada no representa un apacible capítulo de filosofía académica y sistemática sino más bien el de una peculiar filosofía militante, comprometida con la marcha de la historia, vuelta por tanto hacia el «mundo». Pero la Revolución no podía menos de radicalizar y violentar, llevándola al límite, esta peculiaridad de la filosofía de las Luces. Cabría referirse a la Revolución, tal como hace Habermas, como a una especie de realización política de la filosofía, de modo que el tópico de los jóvenes hegelianos acerca de la realización de la filosofía ya habría sido anticipado, si bien en circunstancias más dramáticas, por los revolucionarios franceses.⁷⁴ Condorcet es el símbolo de esta confrontación entre la herencia ilustrada y la dinámica revolucionaria, de sus desencuentros y frustraciones, pero también del ideal irrenunciable que aspira a redimir el Poder mediante la Razón.

Desde un principio se compromete con el destino de la Revolución, a pesar de que está en desacuerdo con la convocatoria de los Estados generales. Sin embargo no va a ser elegido representante en esta oportunidad: «los Nobles me consideraron demasiado popular. Y los no nobles demasiado moderado». Pero ya en 1789 entra en la Asamblea municipal de París y es nombrado, primero, miembro, y después, presidente del comité encargado de redactar el estatuto municipal. Diputado más tarde de la Asamblea legislativa, es miembro del Comité de instrucción pública, y presenta el famoso *Informe* sobre la reforma de la misma. Finalmente es elegido diputado de la Convención y presenta el Plan de Constitución llamada «girondina». Aparte de eso interviene activamente en clubs y sociedades, como la famosa «Sociedad de 1789». Mediocre orador en un período histórico en el que la retórica y la elocuencia campaban por sus fueros en las tribunas públicas, Condorcet fue por el contrario un gran periodista político que llevó a cabo un ingente trabajo con vistas a orientar y a encauzar el proceso revolucionario.⁷⁵

A pesar de sus fracasos, Condorcet quiso intervenir en la marcha de la Revolución como heredero de las Luces. Particularmente revelador de su autointerpretación como filósofo en la Revolución nos parece aquel texto, reproducido por L. Cahen, en el que agradece a sus electores que le hayan elegido diputado en la Legislativa. Condorcet interpreta así el sentido de dicho voto: «Señores, dignaos recibir el homenaje de mi respetuosa gratitud. Habéis querido sin duda honrar en mí la memoria de los hombres ilustres de los que tuve la dicha de ser amigo y de compensarles, en un discípulo que amaban, de todo lo que hicieron para preparar, acelerar el reino de la razón y la verdad. Fiel a sus principios, es conservando la independencia absoluta de mis opiniones, poniendo todo mi cuidado en buscar la verdad, toda mi política en decirla, como me esforzaré en responder a esta muestra tan honrosa de vuestra confianza».⁷⁶ Precisamente en el momento en que asumía un mayor grado de responsabilidad en

la marcha de la Revolución, Condorcet no duda en situarse en el horizonte de la Ilustración, y en reafirmar su decisión de llevar a cabo una política acorde con ese legado. Pero al margen de lo ilusorias que hayan podido ser sus pretensiones, la excepcionalidad de la situación revolucionaria exigía un ingente esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias, un esfuerzo que no cabe discutirle a Condorcet. Nadie mejor que Brissot supo hacer justicia a esta faceta del filósofo ilustrado, cuando éste es atacado por los jacobinos: «filósofo, se ha hecho político; académico, se ha hecho periodista; noble, se ha hecho jacobino».⁷⁷ El más señalado heredero de las Luces está lejos de contemplar la Revolución como una bella alma.⁷⁸ Extremó su compromiso hasta caer víctima del Terror.

Nos vamos a limitar aquí a abordar brevemente tres cuestiones que condensan lo fundamental de la aportación de Condorcet a ese proceso revolucionario: el problema de los derechos humanos, la instrucción pública y, finalmente, el proyecto constitucional presentado a la Convención.

2.2. *Condorcet y los derechos humanos*

Aunque laboriosa, la Declaración de los derechos del hombre constituye una de las primeras tomas de decisión importantes por parte de la Revolución, quedando consagrada, a modo de las nuevas «tablas de la ley», como uno de los símbolos más representativos del movimiento revolucionario,⁷⁹ como uno de sus logros más indiscutibles. El preámbulo de la Declaración de 1789 manifiesta enfáticamente toda la relevancia que los miembros de la Asamblea nacional conceden a la cuestión, al afirmar que «la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos».

Aunque Condorcet no pudo tomar parte como diputado de la Constituyente junto a Sieyès, Mirabeau, Mounier, La Fayette y otros, vivió sin embargo profundamente el problema. Tanto antes como durante la Revolución cabe considerar a Condorcet como un verdadero abanderado de los derechos humanos. Difícilmente se podría encontrar a otro pensador de su siglo que haya vivido tan apasionadamente esta cuestión. Desde muy pronto se presenta como una especie de abogado de los oprimidos y se afana en ayudar a una humanidad sufriendo.⁸⁰ A lo largo de su vida ha luchado contra la discriminación de las mujeres, protestantes y judíos; contra la esclavitud de los negros, contra la pena de muerte... Paradójicamente, señala, el pueblo en el que han vivido los Montesquieu, Voltaire, Turgot, Malesherbes, D'Alembert... está lejos de haber solucionado positivamente el problema de los derechos humanos. Por el contrario, la nación se ve obligada todavía a solicitar no ya «una legislación digna de un pueblo ilustrado» sino incluso «el disfrute de los primeros derechos de la humanidad».⁸¹ Eso constituía por el contrario uno de los mayores atractivos que la Revolución americana ofrecía al resto de la humanidad. América presentaba «el

espectáculo de un gran pueblo en el que los derechos humanos son respetados». De ahí que Condorcet rinda reiteradamente homenaje a la labor pionera de los americanos. El autor de la primera declaración de derechos, propiamente tal, la de Virginia, es acreedor «del reconocimiento eterno del género humano», escribe en *Ideas sobre el Despotismo*.⁸²

Si cuando se produce la Revolución, uno de los referentes fundamentales de su política racional lo constituya la necesidad de elegir representantes ilustrados, el otro consistía en postular una adecuada declaración de derechos.⁸³ Por ello al anunciarse la convocatoria de los Estados generales se apresura a escribir: «Es preciso en primer lugar conocer bien los derechos naturales del hombre en toda su extensión, los de la libertad, de la propiedad, de la igualdad que son tan desconocidos incluso en todas las naciones que osan alardear de ser libres».⁸⁴ Antes de elaborar una Constitución es preciso promulgar una Declaración de derechos, dado que el fin de toda Constitución es garantizar que los ciudadanos conserven «el ejercicio más pleno de todos sus derechos naturales».

En el emblemático año de 1789 publica dos textos complementarios sobre el tema: *Ideas sobre el Despotismo y Declaración de derechos*. Estos últimos serían precisamente el antídoto del despotismo. En el primero de los escritos quiere llamar la atención contra una concepción demasiado simplista y reduccionista de la realidad del despotismo, que tendría en cuenta tan sólo las formas más explícitas y directas del mismo. Sin embargo, sus fuentes pueden ser múltiples, pues puede originarse en el poder legislativo, en el gobierno, en los ministros de la religión, en los tribunales y hombres de leyes, en el ejército, en los hombres de negocios e incluso en las masas populares. Condorcet traza a su manera una microfísica del Poder. Con quien se muestra más comprensivo es con la forma de despotismo mencionada en último lugar. El despotismo de las masas es menos un despotismo en sí mismo que el «agente de otro poder». En buena medida este despotismo existe debido a la utilidad que esperan sacar de él los otros poderes despóticos.⁸⁵ A lo largo del período revolucionario, Condorcet tendrá hartas ocasiones de encontrarse con este fenómeno.

Entre los frutos más nefastos del sometimiento de los pueblos al despotismo está que los hombres se habitúan y se familiarizan con sus cadenas,⁸⁶ de forma que se requiere un aprendizaje de la libertad para saber reconocerla y defenderla. Condorcet volverá en más oportunidades sobre esta cuestión. Así, por ejemplo, en *De la naturaleza de los poderes políticos en una nación libre* (1792) observa melancólicamente: «Los hombres se han habituado de tal forma a obedecer a otros hombres que la libertad es para la mayoría el derecho de no someterse sino a amos elegidos por ellos mismos. Sus ideas no van más allá, aquí se detiene el débil sentimiento de su independencia».⁸⁷

De ahí la importancia de la difusión más amplia y más profunda de los principios ilustrados y, en concreto, de un mejor conocimiento de los derechos

del hombre que, a modo de eficaz «mapa sideral», sean capaces de guiar al hombre en el descubrimiento y vivencia de la libertad. Por ello, haciendo acto de fe ilustrada, no se cansa de reiterar la trascendencia de una adecuada declaración de derechos, quizá «la obra más útil» que cabe ofrecer a los hombres «de todos los países», en cuanto base auténtica de todas las sociedades. Una sociedad justa no ha de violar el derecho de un solo individuo.⁸⁸

Condorcet ha ofrecido en reiteradas ocasiones, desde su estudio sobre el influjo de la Revolución americana hasta su proyecto de Constitución, su visión de los contenidos de una declaración de derechos. Sea suficiente aquí con recordar las cinco secciones en que compendia, en su *Declaración de derechos* (1789), su concepción de dichos derechos: 1) la seguridad de la persona; 2) la libertad de la persona; 3) la seguridad de los bienes; 4) la libertad de los bienes; 5) la igualdad natural.

Aunque el proceso revolucionario va a someter todos estos conceptos a una considerable tensión semántica, es significativo que Condorcet considere que sólo tiene necesidad de ser explicado el concepto de igualdad. Estamos en efecto ante uno de los conceptos clave en la dialéctica de la Revolución. La originalidad mayor de la concepción montañesa votada en junio de 1793 reside precisamente en la mayor insistencia en el tema de la igualdad. La igualdad es mencionada ahí en primer lugar, antes que la libertad.⁸⁹ Condorcet, a quien cabe considerar como un liberal-radical,⁹⁰ opina que la igualdad exigida por el derecho natural excluye toda desigualdad que no sea «una consecuencia necesaria de la naturaleza del hombre y de las cosas», la desigualdad que sea el producto arbitrario de las instituciones sociales. Pero por mucho respeto que la Constitución de un país libre muestre hacia los derechos del hombre, siempre subsistirán aquellos géneros de desigualdad cuya causa se encuentre en la «naturaleza misma» como ocurre con las facultades naturales, la desigualdad entre gobernantes y gobernados y también, estima Condorcet, la desigualdad de riquezas, si bien las malas leyes la aumentan mientras que la función de las buenas es reducirlas a sus justos límites.⁹¹ Con razón se puede referir Torres del Moral al «tremendo optimismo» que manifiesta Condorcet en su creencia en la «espontaneidad igualitaria de la naturaleza»⁹² y por lo tanto en su actitud última ante el problema de la igualdad.

Por lo demás, también en este asunto quiere evitar todo dogmatismo inmovilista, incompatible con una «sociedad abierta». Por ello defiende que la mejor manera de formular una declaración de derechos satisfactoria consiste en incitar a mentes ilustradas a que por separado ofrezcan su propia concepción de los mismos. Además conviene dejar la puerta abierta para que en el futuro sea posible añadir nuevos artículos según los hombres vayan tomando una conciencia más profunda de la naturaleza de sus derechos, a la luz del progreso de las Luces.⁹³

2.3. La instrucción pública

Es ocioso insistir en la centralidad de la educación en el discurso ilustrado y asimismo en su circularidad y mutua implicación respecto al problema político. Montesquieu ya había centrado el problema al establecer que «las leyes de la educación deben ser relativas a los principios del gobierno». La *Enciclopedia*, Diderot, Helvetius, Rousseau, La Chalotais..., cada uno desde su propia perspectiva, vienen a dar testimonio de esta realidad. Más en concreto, por lo que se refiere al principal referente político de Condorcet, Turgot, ya hemos visto cómo en su proyecto de reforma de la monarquía desempeñaba un papel fundamental la educación pública.

Tal vinculación se va a prolongar a lo largo de la experiencia revolucionaria. La utopía de la regeneración, de la búsqueda del hombre nuevo que habría de surgir del proceso revolucionario hacía ineludible la centralidad del problema educativo.⁹⁴ Pero durante la Revolución dicho problema no suele reducirse al problema de la escuela sino que tiende a abarcar la praxis social en su conjunto. Se trata, como escribe Baczkó, del sueño de «una *sociedad pedagógica* que ejercería sus funciones a través de todas sus instituciones y que se convertiría toda ella en una gigantesca escuela».⁹⁵ Desde su propio horizonte, Condorcet va a hacer suyo, en parte al menos, este planteamiento. La legislación y la instrucción pública son las «dos partes esenciales» del orden social.⁹⁶ No obstante, de su concepción pedagógica sólo nos vamos a fijar en su relación con la política. Una política de la razón y de la verdad ha de tener como presupuesto fundamental una buena instrucción pública que ilustre al pueblo acerca de sus derechos y obligaciones. No es concebible el triunfo de la Revolución sin que la instrucción desempeñe un papel primordial. No sin motivos se ha podido afirmar que las concepciones pedagógicas de Condorcet constituyen su contribución más importante durante el período revolucionario,⁹⁷ y, a la vez, en términos generales, que dichas concepciones pertenecen a lo más notable y a lo intelectualmente más sólido del aluvión de textos acerca del problema educativo, surgidos a lo largo de todo el período revolucionario.⁹⁸

Preocupado desde siempre por el problema educativo,⁹⁹ es en la Revolución cuando se decide a dar forma a su concepción del mismo. Publica primeramente en 1791 sus cinco *Memorias sobre la Instrucción pública*, que constituyen algo así como una visión en detalle de la misma. Después, como diputado de la Legislativa redacta su *Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la Instrucción pública*, que será presentado a la Asamblea en abril de 1792. Los nuevos horizontes revolucionarios estimulan a Condorcet a formular sus concepciones acerca de un problema tan eminentemente ilustrado como es la educación. Se trataba, como queda dicho, de viejas preocupaciones, pero cuya realización parecía demasiado ilusoria en aquellas circunstancias concretas.

La Revolución ha supuesto un profundo viraje en estas expectativas. El final de la quinta Memoria es todo un homenaje a los nuevos horizontes revolucionarios: «Un feliz acontecimiento ha abierto de repente una carrera inmensa a las esperanzas del género humano: *un solo instante ha supuesto un siglo de distancia* entre el hombre de hoy y el de mañana».¹⁰⁰ La Revolución supone a los ojos de Condorcet una radical aproximación al reino de la verdad, que, frente al oscurantismo y al despotismo, es la única soberana digna de los «pueblos libres». El proceso revolucionario se muestra así como la realización de los sueños ilustrados. La Revolución, como es sabido, ha sido un gigantesco banco de pruebas, un complejo laboratorio donde se ha intentado explorar los límites de lo posible en el ámbito sociopolítico. Por supuesto que había profundas discrepancias entre los protagonistas a la hora de evaluar esta cuestión, pero incluso un autor tan ponderado como Condorcet se deja llevar por este entusiasmo. La Revolución sería acreedora del agradecimiento de la humanidad por haber hecho «posible todo lo que la filosofía había osado concebir respecto a la felicidad de los hombres».¹⁰¹ Los sueños de la Ilustración y las realizaciones revolucionarias serían así solidarias a los ojos de Condorcet. El problema educativo tendría en este caso un valor ejemplar.

Sin embargo, las profundas diferencias entre los revolucionarios a la hora de concebir la nueva sociedad van a encontrar, como cabe suponer, su fiel reflejo en el ámbito educativo. Es revelador en este punto la fascinación que va a ejercer en un sector el modelo ofrecido por una ciudad antigua mitificada, especialmente Esparta y la Roma republicana. Robespierre y Saint-Just en el plano político y Peletier de Saint-Fargeau y Rabaut Saint-Étienne en el plano pedagógico han sucumbido a esa fascinación. De ahí el conocido tópico de la dimensión arcaizante de la Revolución. Condorcet, por el contrario, se sitúa claramente en el horizonte de las libertades de los modernos, y más que en Esparta prefiere inspirarse en la *Nueva Atlántida* de Bacon.¹⁰² Más que arrojar miradas arcaizantes es preciso esforzarse por dar a los franceses una instrucción propia del «siglo XVIII».

Desde esta perspectiva Condorcet distingue entre «instrucción» y «educación», que sería más bien de orden privado. Para Condorcet la educación pública debe limitarse a la instrucción, queriendo obviar así el despotismo educativo ofrecido por la ciudad antigua en la que los «jóvenes ciudadanos» recibían una educación acorde con su condición de «hijos de la república», atentando así contra la libertad individual. Condorcet es perfectamente consciente por otra parte de la fascinación que dicho modelo sigue ejerciendo en muchos autores de su tiempo: «Varios filósofos han trazado el cuadro de instituciones semejantes».¹⁰³ El mismo Robespierre llega a afirmar más tarde que «sólo la patria tiene el derecho de educar a sus hijos».¹⁰⁴ Condorcet opina por el contrario que los antiguos no llegaron a concebir las libertades del hombre moderno y que por ello los principios de la ciudad antigua no pueden ser aplicados a las «naciones modernas».

Su modelo educativo insiste en la potenciación del individuo ilustrado como baluarte contra la charlatanería y la manipulación. Pero, a la vez, la difusión de una mejor instrucción habría de ser considerada como un medio particularmente eficaz para crear aquella igualdad de que la sociedad es susceptible. De ahí la universalidad de la misma, abarcando tanto a hombres como a mujeres. En un momento en que la politización de la vida se está tornando más radical, Condorcet rompe una lanza a favor de la autonomía de los individuos y por consiguiente también de su instrucción frente a los peligros de absorción por el Poder.

Los poderes públicos han de ayudar a los individuos a defenderse del error, que es siempre un «mal público», a hacerles sentir toda la fuerza de la verdad, pero no tienen el derecho de decidir «dónde reside la verdad, o dónde se encuentra el error».¹⁰⁵ Es el Poder quien se ha de someter a las Luces, no al revés. Teniendo en cuenta las dificultades de todo tipo para que el Poder se sitúe en el nivel que ha alcanzado el saber, se ha de evitar que imponga a las nuevas generaciones sus puntos de vista como algo intangible y sacralizado, a modo de «verdades eternas», de forma que la instrucción se convierta más bien en adoctrinamiento, en domesticación de los individuos. Tan en serio se toma la autonomía de la cultura frente a los poderes públicos que ni siquiera la Constitución de la nación ha de enseñarse como algo intangible e inmovible sino más bien como un «hecho» al que deben someterse, ciertamente, todos los ciudadanos, pero que fácilmente puede contener insuficiencias e incluso contradicciones y que por lo tanto resultaría abusivo tomarla como algo absoluto. Más bien ha de ser tomada como una etapa en el proceso de perfeccionamiento de las instituciones humanas.

Pero a pesar de la insistencia en la autonomía de la instrucción, y la libertad individual en la búsqueda de la verdad, Condorcet incluye también en el proyecto formativo de las nuevas generaciones la *formación cívica*. Al fin y al cabo su horizonte político es el de la política de la verdad, de la razón. Es sobre todo en el *Informe* donde insiste más sobre esta cuestión.¹⁰⁶ Las ciencias morales y políticas, leemos en dicho texto, han de ser consideradas como «una parte esencial de la instrucción común».¹⁰⁷ Condorcet comparte la idea de Platón de que las buenas leyes son aquellas que los ciudadanos aman más que a su propia vida. Pero esas leyes no pueden apoyarse en la tiranía, en una fuerza ajena a la voluntad popular. Es preciso por el contrario saber aunar el amor a las leyes con el seguir siendo verdaderamente libres, la pasión por la libertad y la disposición al compromiso con las leyes y normas de la Ciudad. Condorcet postula una sumisión crítica a las leyes, de forma que sin dejar de amarlas, los individuos sean capaces de «juzgarlas». Aquí reside la virtualidad de una auténtica formación cívica. Bajo la luz de la razón, el ciudadano ilustrado ha de ser libre y comprometido a la vez. El único poder al que Condorcet no rehúye someterse es el de la razón.

Cerrando el círculo de su discurso pedagógico-político, Condorcet observa que una de las primeras ventajas de la reforma de la instrucción consistirá en la «unión de la filosofía con la política», llevando la filosofía a la política o más bien «confundiéndolas». Condorcet llega aquí al clímax de su discurso político-pedagógico. Desde su horizonte ilustrado sólo cabría distinguir dos formas fundamentales de política, la de los «filósofos», que se apoya sobre el derecho natural y la razón, y, por otra parte, la de los «intrigantes», la de los manipuladores que la basan en sus intereses, aunque los disfrazan a menudo con vistas a hacerlos plausibles ante la consideración popular. Pero no sólo el egoísmo y la cortedad de miras de quienes ponen sus intereses por encima del bien público son objeto de crítica por parte de Condorcet. Ante su mirada racionalista no gozaban de mucha más simpatía aquellos que remitiéndose a una presunta «iluminación interior» creen poder sacudirse el «pesado» yugo de la razón, a la que en definitiva detestan. Al hacer estas consideraciones, Condorcet parece ya tener conciencia clara de que las convulsiones revolucionarias constituirían un caldo de cultivo favorable para el surgimiento de «iluminados» de todo tipo. Contra ellos se iba a estrellar su impenitente fe ilustrada.

En principio, las concepciones pedagógicas del futuro inspirador de la escuela republicana van a tener que esperar. La Convención va a rechazar el *Informe* condorcetiano, alegando que para ser buen ciudadano no se requería tanto ciencia cuanto virtud. El proyecto de Condorcet aparecía excesivamente intelectualista, elitista y corporativista a un movimiento jacobino que deseaba inspirarse en los modelos ofrecidos por la ciudad antigua. Tal como escribe R. Darnton, los panfletistas jacobinos «como revolucionarios culturales, deseaban abolir la “aristocracia del espíritu” a fin de crear una República de las Letras igualitaria dentro de una República igualitaria».¹⁰⁸ Y ¿quién mejor que Condorcet simbolizaba esa aristocracia espiritual? Comenzaba así una serie de «revoluciones culturales» cuyo balance provisional constituye un problemático timbre de gloria para la Historia contemporánea.

2.4. Condorcet y el proyecto constitucional

La concepción de Condorcet acerca de la legislación, y más en concreto acerca del proyecto constitucional, tiene que estar en sintonía con lo indicado anteriormente, acerca de su universo pedagógico. Sin duda Condorcet va evolucionando, inmerso en el proceso revolucionario. Cabría referirse así a su temprana aceptación del republicanismo¹⁰⁹ y del sufragio universal. Pero con el paso del tiempo, también se va a ir sintiendo abrumado por el imperio de las pasiones e intereses, por el surgimiento de facciones y actitudes demagógicas y fanáticas bien distantes ciertamente del legado ilustrado que él se esforzaba en poner al servicio de la Revolución. Sin duda, en las difíciles circunstancias en que le ha tocado vivir, también ha tenido que pagar su tributo al vértigo revolucionario,¹¹⁰

pero pensamos que supo superar la prueba con gran dignidad. De hecho su pensamiento político, a pesar de los cambios constatables, seguirá reflejando sus tesis básicas acerca de una sociedad abierta, con capacidad de autocrítica, que trata de mediar entre las minorías más ilustradas y los intereses populares.

Nombrado diputado de la Convención, va a formar parte ahora del Comité constitucional que pretende dar su Carta magna a la nueva República. Junto con Condorcet van a colaborar además autores como Sieyès, Brissot, Paine y Danton, entre otros. No obstante, la aportación fundamental va a ser la de Condorcet.¹¹¹ Éste, siempre venerador del imperio de la ley, cifraba grandes esperanzas en la elaboración de una Constitución republicana como marco común que sirviera de cohesión y orientación frente a todas las tendencias disgregadoras de la Revolución. Así lo señala explícitamente en su escrito *Lo que los ciudadanos tienen derecho de esperar de sus Representantes* (1793): «La adopción de una Constitución tendría la ventaja preciosa de ofrecer a los ciudadanos, a los soldados, un punto fijo que les serviría de referente en medio de las divisiones, de las querellas que la diversidad de opiniones, el conflicto de intereses y del amor propio continúan produciendo».¹¹²

Sin embargo, la gravedad de la situación no le va a impedir seguir defendiendo el derecho del pueblo a revisar, reformar o cambiar la Constitución, pues una generación no tiene derecho a someter a sus leyes a las generaciones futuras.¹¹³ Si la obsesión de Condorcet de elaborar una política de la verdad nos puede resultar intempestiva, como fruto de la ingenuidad y del dogmatismo de la Ilustración, la insistencia por el contrario en el carácter imperfecto, inconcluso de nuestro conocimiento nos vuelven a reconciliar con él: «Los amigos de la verdad son quienes la buscan, y no quienes se vanaglorian de haberla encontrado».¹¹⁴ De ahí la receptividad que ha mostrado hacia el problema de la convocatoria de «convenciones» con vistas a examinar o reformar la Constitución para ir perfeccionando la «ciencia de la libertad». El establecimiento de estos mecanismos es un avance que hace justicia a la libertad de los modernos; forma parte, en concreto, del legado de la Revolución americana, siendo desconocida por el contrario por los «pueblos antiguos».

Esto quiere decir a la vez que Condorcet rechaza la idea de una religión civil que, heredada de la ciudad antigua, van a hacer suya tanto Rousseau como Robespierre. Condorcet manifiesta reiteradas veces su oposición a este tipo de legitimación, en cuanto sacralización de la política, que obstaculiza su discusión racional y su capacidad de revisión constante. Por ello ya en las *Memorias sobre la Instrucción pública* rechaza esa especie de «religión política» que nos conduciría a venerar como intangible un texto político: «La finalidad de la instrucción no consiste en hacer admirar a los hombres una legislación ya acabada sino en hacerlos capaces de valorarla y de corregirla».¹¹⁵ Por ello rechaza tanto el modo de proceder de los antiguos legisladores que presentaban, «en nombre de los dioses», las Constituciones al entusiasmo del pue-

blo como los intentos coetáneos de redactar «catecismos políticos», a modo de compendios de una nueva religión. Es bien significativo lo que escribe a este respecto, en 1793, en la presentación del *Journal de l'Instruction Sociale*, en el que tuvo como colaboradores a Sieyès y a Duhamel: «No exigimos que los hombres piensen como nosotros sino que deseamos que aprendan a pensar por sí mismos. No pretendemos enseñar un catecismo político; se trata de discusiones que sometemos a la consideración de aquellos que se interesan por ellas, y que deben juzgarlas».¹¹⁶ De ahí finalmente la crítica de la degeneración de la Revolución en una nueva religión por obra de Robespierre a quien, de forma harto significativa, llega a considerar en la *Chronique de Paris* del 8 de noviembre de 1792 como un «sacerdote que tiene devotos» aunque matizando que no se trataría propiamente de «un jefe de religión sino de un jefe de secta».¹¹⁷

El *Plan de Constitución* condorcetiano está en sintonía con estos principios. En un momento de gran tensión en el proceso revolucionario, Condorcet busca la mediación, la salvación de lo que hay de legítimo y racional en la Revolución, procurando situarse por encima de las facciones y partidos: «Extraño a todo partido, dedicándome a juzgar las cosas y los hombres con mi razón y no con mis pasiones, continuaré buscando la verdad y diciéndola».¹¹⁸

Teniendo como punto de orientación «los principios de la razón y de la justicia», Condorcet trata de elaborar un proyecto constitucional en el que se articulen la necesidad de la obediencia a las leyes, la necesidad del sometimiento de las voluntades individuales a la voluntad general y al mismo tiempo el imperativo de dejar subsistir en toda su plenitud la «soberanía del pueblo», la «igualdad de los ciudadanos» y el «ejercicio de la libertad natural».¹¹⁹ Ha llegado el momento de proponer una Constitución republicana, que Condorcet confiesa haber estimado siempre como la única conforme a la «naturaleza, a la razón y a la justicia», pero hubo que esperar a los flagrantes desencuentros entre la monarquía y la Revolución para poder proclamarlo abiertamente.

Las dimensiones de la República postulan una Constitución representativa. Condorcet siempre ha defendido la legitimidad y la ineludibilidad del poder representativo, considerando inviable una democracia directa como tal. Sin embargo se ha esforzado en encontrar un justo medio entre la concepción típicamente liberal y las corrientes más radicales de la Revolución. En otras palabras, se ha esforzado por encontrar una mediación entre representación y participación, entre democracia directa y democracia representativa.¹²⁰ Consideraba preciso ir más allá de lo estipulado en la Constitución de 1791 pero siempre rehuía como manipulación y demagogia las tesis jacobinas. Mientras que los jacobinos resaltaban la preeminencia de la «minoría virtuosa» del pueblo como encarnación «moral» de la voluntad soberana, Condorcet se esforzaba por articular mayorías fiables de acuerdo con su matemática social. De ahí su insistencia en que la soberanía popular sólo puede residir en la universalidad del pueblo.

Tal como escribe L. Jaume, en el esquema mediador ideado por Condorcet se trata de buscar una articulación entre el «pueblo» y los «representantes», de forma que la voluntad general nazca del «diálogo constante, o de la colisión, entre los dos términos de la relación política».¹²¹

Condorcet pretendía en última instancia luchar contra el envilecimiento del término revolucionario. Este término no ha de aplicarse sino a las «revoluciones que tienen la libertad por objeto»,¹²² y en consonancia con ello un espíritu revolucionario es aquel que es idóneo para «producir, para dirigir una revolución hecha en favor de la libertad». Por ello en la declaración de derechos que precedía a su *Plan de Constitución*, Condorcet sigue poniendo la libertad en primer lugar, y, de una forma significativa, en esa relación de derechos figura también el de «resistencia a la opresión». De candente actualidad ciertamente. Condorcet no duda en comprometerse con la causa de la libertad en la Revolución, pues ve implicado en ello el destino del género humano: «Serviré la causa de la libertad como un hombre que está profundamente convencido de que la suerte del género humano, durante varias generaciones, dependerá del éxito de la revolución actual».¹²³

El proyecto constitucional constituyó para Condorcet su último combate para dar a la Revolución un cauce de racionalidad, para individualizar todo aquello que debía unir a los verdaderos revolucionarios bajo el imperio de la ley y del derecho, para dar estabilidad y cohesión a una sociedad convulsionada. Las medidas revolucionarias son necesarias, pero la Revolución es una situación de excepcionalidad que necesita ser concluida de un modo adecuado: «Hagamos leyes *revolucionarias*, pero para acelerar el momento en que cesaremos de tener necesidad de hacerlas. Adoptemos medidas revolucionarias, no para prolongar o ensangrentar la revolución, sino para completarla y precipitar su término».¹²⁴

Lo más valioso del proyecto lo constituyen los principios generales que lo inspiran y que contribuyen a hacer del pensamiento condorcetiano una de las aportaciones más válidas a la Revolución. Se observa por doquier una gran preocupación de garantizar la objetividad y la representatividad, pero resulta excesivamente minucioso y complejo como para poder resultar operativo. Producto de una mente familiarizada con la minuciosidad científica, y sin lugar a dudas sinceramente comprometida con el bienestar público, pero que no parece poseer el suficiente sentido político a la hora de plasmar en la realidad los principios básicos que orientan su proyecto. El mismo Condorcet va a reconocer en parte, más tarde, estas deficiencias. Pero tampoco los principios rectores se pondrían a salvo. El proyecto chocó de inmediato con la oposición de los jacobinos, que improvisaron otro proyecto alternativo que fue adoptado por la Convención sin mediar apenas discusión. La pesadilla del Terror ya se dibujaba en el horizonte. Durante un tiempo la Re-pública se va a trasmutar fatídicamente en Re-total, según gráfica expresión de Sieyès. Ello nos conduce al conocido

tópico de las dos formas de comprender la Revolución. A pesar de los intentos mediadores de Condorcet, subsistían problemas de fondo que le separaban del universo jacobino.

Final

A pesar de la gravedad de la situación, Condorcet no se resigna al silencio. Denuncia el plan de Constitución jacobino en su escrito *A los ciudadanos franceses sobre la nueva Constitución*, estableciendo un fuerte contraste entre los dos planes constitucionales presentados a la Convención. El plan jacobino aparece como producto de la precipitación y la demagogia, incapaz de ofrecer las garantías que un texto de tanta relevancia requería. La nueva Constitución es ciertamente menos prolija que el primer proyecto pero ello no es debido a haber «superado» las dificultades sino más bien a haberlas «eludido». Por otra parte, el segundo texto no tendría propiamente como horizonte la nación como tal sino más bien el asegurar el poder de una «asociación particular».

Condorcet se disculpa ante sus lectores por ocultar su nombre. El motivo está al alcance de todos: «la palabra ha cesado de ser libre».¹²⁵ Pero pronto se va a saber quién es el autor. Con razón va a poder escribir Fr. Alengry que, al denunciar la Constitución jacobina, Condorcet firma su sentencia de muerte.¹²⁶ En efecto, la muerte se iba a convertir en un recurso generalizado para dirimir los conflictos políticos.

Tampoco un personaje del prestigio de Condorcet iba a ser una excepción. La Convención decreta su arresto, aunque el filósofo logra vivir escondido durante varios meses que supusieron para él su personal y amargo «descenso a los infiernos».¹²⁷ La Revolución se hace jacobina durante un tiempo, tanto en lo político como en lo cultural. Su intento de revolución cultural conlleva una relectura del legado de la Ilustración en la que descalificación de los filósofos se aúna con la apología de Rousseau. Tal es el caso de Marat, quien en *Los charlatanes modernos* rechaza a los prohombres de la Ilustración como D'Alembert, Voltaire o Diderot por haber atacado a Rousseau. Y por supuesto el de Robespierre, para quien «en general, los hombres de letras se han desprestigiado durante esta Revolución; y para deshonor del espíritu, la razón del pueblo ha corrido sola todos los riesgos».¹²⁸ En concreto su juicio sobre Condorcet no deja de ser mezquino. Después de poner en entredicho su valía intelectual afirma que Condorcet se había trasmutado a lo largo de la Revolución en el «tímido conspirador, despreciado por todos los partidos», a la vez que trabajaría «incesantemente para oscurecer esta luz, con el malvado lodazal, de sus mercenarias rapsodias». Rousseau, por el contrario, aparece encumbrado como «preceptor del género humano» y como «precursor» de la Revolución, que justamente ha llevado sus restos al Panteón. De esta forma la Revolución proyectaba sus propios conflictos sobre la herencia ilustrada.

Condorcet al esconderse rápidamente es plenamente consciente de que no se trata tan sólo de un debate ideológico sino de que su vida está seriamente amenazada por la voracidad de un temible Leviatán. Como es sabido, es en estas difíciles circunstancias cuando va a escribir su testamento filosófico, el *Bosquejo*. El apocalipsis del nuevo evangelio, va a escribir L. de Bonald. El filósofo, amenazado y perseguido, redacta su particular *De consolatione philosophiae*, que no deja de evocar asimismo la situación de Sócrates en el *Fedón*. Fracasado en su intervención política, se refugia en sus convicciones filosóficas más profundas y con admirable entereza sabe trascender su circunstancia personal, reafirmando su fe en el proceso de emancipación de la humanidad, a pesar de las desviaciones y fracasos que considera coyunturales. La Revolución, a pesar de todo, sigue constituyendo un momento decisivo en ese proceso. Respecto a todo ello el final del *Bosquejo* tiene carácter verdaderamente antológico. La fe en la humanidad y en su capacidad emancipatoria constituye para el filósofo «un refugio, en el que no puede alcanzarle el recuerdo de sus perseguidores». El racionalista Condorcet sabe elevarse, en una especie de comunión con la marcha de la humanidad, a algo así como «un Eliseo» que la razón «ha sabido crearse»,¹²⁹ a una especie de paraíso acorde con los ideales de la razón.

La confrontación del mayor superviviente de las Luces con la Revolución constituye así una plataforma privilegiada para una aproximación de ambas magnitudes ideológicas. Condorcet desempeñó dignamente el difícil papel que el destino le había deparado. Por supuesto por lo que se refiere a la coherencia y nobleza que supo conceder al debate político. Con razón pudo escribir: «Sea cual fuere el juicio que nuestros coetáneos o la posteridad puedan emitir sobre nosotros, no tendremos que temer el de nuestra conciencia».¹³⁰ Pero también por lo que se refiere al orden ideológico. Ciertamente compartió el intelectualismo, ciertos idealismos e ingenuidades peculiares de la Ilustración, que le impidieron valorar en toda su envergadura las tensiones y conflictos latentes en la sociedad francesa. Abundando en este punto es preciso añadir, además, el excesivo influjo de los parámetros científicos a la hora de pretender racionalizar la sociedad. Pero éstas y otras limitaciones que cabría señalar no pueden ensombrecer todo lo que de positivo intentó aportar al debate político. En efecto, Condorcet supo expresar también los aspectos más positivos del legado de la Ilustración, a los que no hacen justicia exposiciones como la de Adorno y Horkheimer. Hemos destacado en este sentido su defensa incansable de los derechos humanos, su creencia en el valor de la educación para generar una sociedad más civilizada y más justa, su defensa de una sociedad abierta, capaz de autocrítica y de autorreforma, refractaria a la sacralización de lo político, defensora de las libertades y preocupada por generar una mayor igualdad, a pesar de las ingenuidades que se deslizarán respecto a esto último. Hoy estamos en condiciones de hacer más justicia a todos estos aspectos. Aun cuando sigamos discrepando acerca de la valoración filosófico-política de la Revolución,¹³¹ el paso del tiempo ha ido po-

niendo una serie de cosas en su sitio. A pesar de los tributos pagados al *Zeitgeist*, hay también en el último gran representante de la Ilustración una oposición tenaz a que ésta termine convirtiéndose en una nueva forma de «mitología». Fueron otros los que promovieron el culto y la sacralización de la «Razón».

NOTAS

1. S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari, 1968, 6.
2. *Reform und Revolution bei Condorcet*, Bonn, 1973.
3. *Condorcet. From natural philosophy to social mathematics*, Chicago, 1975. (Utilizaremos la versión francesa: *Condorcet. Raison et politique*, París, 1988.) En nuestro país es justo destacar las aportaciones pioneras de A. Torres del Moral.
4. P. Crepel y Ch. Gilain (eds.), *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, París, 1989.
5. Elisabeth y Robert Badinter, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, París, 1988.
6. Cf. J.M. Bermudo, «La Ilustración y la política», en M.^a Xosé Agra Romero y otros (coords.), *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*, Santiago de Compostela, 1992, 36. Nos parecen pertinentes las consideraciones de J. Proust acerca del sentido político de toda contribución de Diderot a la *Enciclopedia*: «La contribución técnica de Diderot a la *Enciclopedia*, incluso su contribución filosófica, sólo tienen un valor técnico o filosófico en un sentido secundario. Todo artículo de Diderot, sea cual fuere su contenido, pretende en primer lugar modificar la opinión del lector para hacer de él un *ciudadano más ilustrado, más útil, y hacer avanzar de este modo una "revolución" necesaria*. De esta forma, todo artículo de Diderot es ante todo político» (*Diderot et l'Encyclopédie*, París, 1962, 6). En términos generales parece bastante acertada la semblanza del *philosophe* que ofrece Chastellux cuando señala que entiende «por Espíritu filosófico el que volviéndose hacia la política y la moral, se ocupa particularmente de la felicidad de los hombres» (cf. R. Reichardt, *op. cit.*, 47).
7. *Oeuvres complètes*, XVI, 33. Salvo indicación en contrario, citamos según la primera edición de las *Obras completas*: París, 1804, 21 vols. En adelante O.C.
8. O.C. VIII, 249.
9. O.C. VIII, 231.
10. E. y R. Badinter, *op. cit.*, 51 ss.
11. O.C. III, 159.
12. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, 26 ss.
13. O.C. III, 152.
14. O.C. III, 115-116.
15. O.C. III, 122.
16. Aunque no era exactamente la situación de Condorcet, que tenía capacidad para brillar con luz propia y no era particularmente «ambicioso», cabría recordar aquí la descripción que hace R. Darnton acerca del talante de muchos jóvenes a finales del Antiguo Régimen: «¡Cuántos jóvenes soñaban, a finales de siglo, con unirse a los iniciados, leer la cartilla a los monarcas, correr en socorro de los inocentes perseguidos y gobernar en la República de las Letras, desde la Academia francesa o desde un castillo como el de Femey! Convertirse en un Voltaire o en un D'Alembert era el género de gloria que tentaba a los jóvenes ambiciosos» («La Ilustración y los "bajos fondos" de la literatura de la Francia prerrevolucionaria», *Revista de Occidente*, n.º 41 [1984], 9).

17. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, 43.
18. Voltaire, *Oeuvres* (ed. Moland), París, 1883-1885, XLIII, 256; cf. C. Rowe, «The Present-Day Relevance of Condorcet», *Condorcet-Studies*, I (1984), 15.
19. *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot 1770-1779*, Ginebra, 1970, 20 (reimpr.).
20. O.C. VI, 3.
21. O.C. VII.
22. *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot*, 15.
23. *Ibid.*, 189.
24. E. y R. Badinter, *op. cit.*, 75.
25. D. Diderot y J. Le Rond D'Alembert, *Artículos políticos de la Enciclopedia* (sel., trad. y estudio preliminar de R. Soriano y A. Porras), Madrid, 1986.
26. O.C. III, 126.
27. O.C. VI, 149.
28. O.C. VI, 149.
29. E. y R. Badinter, *op. cit.*, 65-66.
30. A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, 1969, 186.
31. K.M. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990, 20-22.
32. R. Reichardt, *op. cit.*, 130.
33. Véase especialmente F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turín, 1970.
34. *Considérations sur la Révolution française*, París, 1983, 82.
35. Véase la forma ditirámica como en 1750 se dirige a Luis XV al final de su segundo discurso sobre el progreso, en la Sorbona: «¡Oh Luis! ¡Cuánta majestad te rodea! ¡Qué brillo ha repartido en todas las artes tu mano beneficiosa! ¡Tu feliz pueblo se ha convertido en el centro de la civilización! ¡Rivales de Sófocles, de Menandro, de Horacio, reuníos en torno a su trono! ¡Sabias academias, naced, unid vuestros trabajos para la gloria de su reino!» (Turgot, *Discursos sobre el progreso humano* [trad. de G. Mayos Solsona], Madrid, 1991, 64). Cuando Condorcet escriba su *Bosquejo*, la situación será bien distinta.
36. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, 266 ss.
37. Turgot, *Oeuvres*, IV, París, 1913-1923, 576.
38. O.C. V, 149.
39. O.C. V, 171-172.
40. O.C. V, 155.
41. O.C. V, 164.
42. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, 276 ss.
43. K.M. Baker, *Inventing the French Revolution*, 159.
44. R. Reichardt, *op. cit.*, 139.
45. E. y R. Badinter, *op. cit.*, 115-116.
46. O.C. V, 320.
47. O.C. V, 232.
48. O.C. XI, 249.
49. O.C. XI, 273 ss.
50. E. y R. Badinter, *op. cit.*, 176.
51. Véanse A.B. Urken, «Condorcet-Jefferson: un chaînon manquant dans la théorie du choix social?», en P. Crepel y Ch. Gilain (eds.), *op. cit.*, 107 ss.; E. McAllister, «Condorcet and Jefferson on Education», *Condorcet Studies II* (1987), 87 ss.
52. Cf. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1972, 92-93.
53. O.C. X, 102-103.
54. P. Crepel y Ch. Gilain (eds.), *op. cit.*, 272-273. Tal como escribe K.M. Baker, para

Condorcet «la política no era un trasunto de la voluntad, no era un mecanismo que formula el más grande interés para el mayor número sino el instrumento colectivo que permite descubrir y hacer triunfar la verdad en las cuestiones políticas» (*Condorcet. Raison et politique*, 300).

55. O.C. XII, 4.
56. *Sur les élections et autres textes*, París, 1986, 11.
57. O.C. VII, 116-117.
58. Cf. G.-G. Granger, *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet*, París, 1956.
59. C. Kintzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, París, 1984, 21 ss.
60. *Sur les élections et autres textes*, 168-169.
61. J.-P. Joubert, «Condorcet et les trois ordres», en P. Crepel y Ch. Gilain (eds.), *op. cit.*, 307.
62. O.C. XIII, 18.
63. Fr. Furet y M. Ozouf (eds.), *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, 1989, 338-339, art. *Sieyès*.
64. *Contrato social*, libro III, cap. 15; cf. K.M. Baker, «Representation», en K.M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of modern political culture*, I, Oxford, 1987, 469 ss.
65. *Condorcet, guide de la Révolution française*, París, 1904; *La philosophie politique de la Révolution française dans son expression la plus élevée: Condorcet*, París, 1938.
66. *Condorcet et la Révolution française*, París, 1904.
67. P. Crepel y Ch. Gilain (eds.), *op. cit.*, 529.
68. A. de Tocqueville, *op. cit.*, 25.
69. Fr. Furet y M. Ozouf (eds.), *op. cit.*, 643, art. *Lucas*.
70. O.C. VIII, 18.
71. Cf. K.M. Baker, «Revolution», en C. Lucas (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, II, Oxford, 1988, 41 ss.
72. O.C. VIII, 263.
73. O.C. VIII, 267-268.
74. J. Habermas, *op. cit.*, 92.
75. Puede consultarse a este respecto el documentado estudio de H. Delsaux, *Condorcet journaliste (1790-1794)*, París, 1931, esp. 254 ss.
76. L. Cahen, *op. cit.*, 277.
77. H. Delsaux, *op. cit.*, 257.
78. *Les Cahiers de Fontenay*, n.º 5 (1976), 9-10.
79. M. Vovelle, «La Révolution française et les droits de l'homme», en G. Chinae (ed.), *Les droits de l'homme et la conquête des libertés. Des Lumières aux révolutions de 1848*, Grenoble/Vizille, 1986, 58.
80. E. y R. Badinter, *op. cit.*, 67.
81. O.C. XI, 215.
82. O.C. XII, 234-235.
83. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, 347.
84. O.C. XIV, 540.
85. O.C. XII, 225.
86. O.C. XII, 234.
87. O.C. XVI, 111.
88. O.C. XVI, 111-112.
89. Cf. Ch. Faure, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, París, 1988, 472.
90. Condorcet-Castillon-Becker, *¿Es conveniente engañar al pueblo?* (trad. e introd. de J. de Lucas), Madrid, 1991, XXX.

91. O.C. XVI, 131-133.
92. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (ed. de A. Torres del Moral), Madrid, 1980, 27.
93. O.C. XII, 230 ss.
94. Cf. M. Ozouf, «La Révolution française et l'idée de l'homme nouveau», en C. Lucas (ed.), *op. cit.*, 213 ss.
95. *Une éducation pour la démocratie* (textes et projets de l'époque révolutionnaire, présentés par Br. Baczko), París, 1982, 21.
96. O.C. XVII, 239.
97. K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique*, 402.
98. B. Baczko, *op. cit.*, 9.
99. Cabría recordar acerca de este punto las consideraciones que hace en el discurso de recepción en la Academia francesa: el progreso de las Luces supondrá también un perfeccionamiento de los métodos de instrucción, de forma que cabría esperar para las generaciones futuras un mejor sistema legislativo y educativo (O.C. X, 101 ss.).
100. O.C. IX, 382.
101. O.C. IX, 385.
102. Condorcet, *Écrits sur l'instruction publique*, I, París, 1989, 27 ss.
103. O.C. IX, 42.
104. Robespierre, *La Revolución jacobina*, Barcelona, 1973, 178.
105. O.C. IX, 52.
106. Cf. M. Albertone, «Enlightenment and Revolution: The Evolution of Condorcet's Ideas on Education», *Condorcet-Studies*, I (1984), 134.
107. O.C. IX, 447.
108. R. Darnton, *op. cit.*, 44.
109. Cl. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, París, 1984, 74 ss.
110. «Se ha observado con gran razón, escribe J. de Maistre, que la Revolución francesa lleva a los hombres más de lo que los hombres la llevan a ella» (*Consideraciones sobre Francia*, Madrid, 1990, 5).
111. L. Cahen, *op. cit.*, 493.
112. O.C. XVIII, 397.
113. O.C. XVIII, 278.
114. O.C. XVI, 187.
115. O.C. IX, 62.
116. O.C. XVIII, 14-15.
117. Nos encontramos sin duda ante uno de los problemas límite de la Revolución a la hora de buscar su legitimación última, bien en los principios de una moral y una política naturales, bien en el horizonte sublimador de la religión civil (cf. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, París, 1989, 236).
118. O.C. XVIII, 424.
119. O.C. XVIII, 1555.
120. Cf. R. Máiz, «Voluntad o razón: Filosofía política y modelos de Estado en la Revolución francesa», en *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*, ed. cit., 316.
121. L. Jaume, *op. cit.*, 316.
122. O.C. XVIII, 5.
123. O.C. XVIII, 423-424.
124. O.C. XVIII, 25.
125. O.C. XVIII, 498.
126. *Condorcet, guide de la Révolution française*, 829.

127. Así describió Mme. de Staël la experiencia del Terror: «Parece que se desciende como Dante, de círculo en círculo, siempre más bajo a los infiernos» (*op. cit.*, 303).

128. *La Revolución jacobina*, 174.

129. Este sería el tipo de «religiosidad» que acepta Condorcet. Parecen cuadrarle bien las consideraciones de Tocqueville: «Si los franceses que hicieron la Revolución eran más incrédulos que nosotros en materia de religión, les quedaba al menos una creencia admirable que nos falta a nosotros: creían en sí mismos. No dudaban de la perfectibilidad, de la potencia del hombre; se apasionaban fácilmente con su gloria y tenían fe en su virtud» (*op. cit.*, 205).

130. O.C. XVII, 430.

131. Véanse, entre nosotros, E. Bello (ed.), *Filosofía y Revolución*, Murcia, 1991; J.L. Rodríguez, *La mirada de Saturno (Pensar la Revolución 1789-1850)*, Madrid, 1990; *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*, ed. cit.

Arsenio Gínzo Fernández es profesor titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares. Su actividad investigadora se ha centrado en la Ilustración, el Romanticismo y el Idealismo alemán. Entre sus publicaciones cabe mencionar: G.W.F. Hegel, «El concepto de religión» (Madrid, 1981); «La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau» (Madrid, 1985); Fr. Schleiermacher, «Sobre la religión» (Madrid, 1990); y G.W.F. Hegel, «Escritos pedagógicos» (Madrid, 1991).