

NOTAS SOBRE EL BICENTENARIO DE LA REVOLUCION FRANCESA

POR

CRISTIÁN GARAY VERA

El diario *Le Figaro* publicó en 1988 una encuesta respecto de qué pensaban los franceses acerca de «su» Revolución. Sorprendentemente, tratándose de un pronunciamiento de opinión pública y considerando los decenios de propaganda pro-revolucionaria, un 61 % de los consultados censuró el guillotinado del rey Luis XVI y reduciéndose a un 14 % que lo justificó por razones políticas, ideológicas o históricas. El 25 % restante prefirió abstenerse de hacer juicios al respecto. Por otra parte, en pleno año del bicentenario las encuestas de opinión, sensibilizadas por las atrocidades de los jacobinos, ha volcado sus simpatías a personajes menores de la Revolución como el Abate Gregoire —puesto de moda a propósito del progresismo eclesiástico— y el marqués de Condorcet.

Mayor unanimidad hubo, en cambio, sobre qué identificaba la Revolución de 1789: un 74 % indicó la *Déclaration du Droits du Homme et del Citoyen* del 2 de octubre de 1789 y un 55 % el asalto a la prisión-fortaleza de La Bastilla. Por otro lado, como revela el periodista Charles Champbell, las circunstancias políticas no son ajenas a la pompa del próximo bicentenario, ya que el gobierno socialista en el poder, presidido por Francois Mitterrand, ha decidido recalcar su comunidad de principios con los revolucionarios de 1789. Para ello ha triplicado el presupuesto de las celebraciones a 128 millones de francos (alrededor de 20 millones de dólares), aprovechando, por cierto, la relación del actual Gobierno. Algo que no habría podido hacer si la posición

del ex alcalde de París y ex Primer Ministro Jacques Chirac hubiese sido más fuerte.

Quizá lo que mejor precisa el juicio a favor de la conmemoración sea el axioma reproducido por Champbell desde París: «algunos franceses izquierdistas afirman que la gente debiera tomar la revolución como un todo indivisible y estar en favor o en contra. Sugieren que la actitud de los derechistas de escoger entre algunos elementos de la revolución y dejar otros para emitir un juicio está próxima de la contrarrevolución» (1).

La extrema polarización del asunto coloca, inevitablemente, en un primer plano, la polémica acerca del significado de la Revolución de 1789: la sola «estratificación» de sus etapas, equivaldría, según el juicio de algunos, a establecer una tajante discrepancia respecto de su significado profundo.

Desde luego habrá de advertirse lo peculiar que resulta la comprensión de una revolución sin distinguir entre etapas y protagonistas. La recepción de la totalidad de sus fases y consecuencias aparece, así, como un acto más bien alejado del entendimiento, próximo a la dimensión emotiva que ha dominado su referencia. Aparece, por así decirlo, librada a la retórica de abstrusos ideales, cuyas expresiones concretas se reconocen entre las más polémicas cuando no deleznable.

¿Metafísica de 1789?

De las múltiples interpretaciones de la Revolución francesa es preciso destacar aquellas que reconocen en el conjunto de los acontecimientos una especie de «metafísica» de la misma. Se trata, en palabras más precisas, de una interpretación profunda de su aversión al orden, ya no sólo político, sino también teológico, moral y ético. Entendemos aquí, por orden, no un mero conjunto de normas legales y políticas, sino una totalidad de convenciones y conductas cuyo fundamento se sustrae a la cate-

(1) *Las Últimas Noticias*, 15-IX-1989, «El bicentenario de la Revolución francesa», por Charles CAMPBELL, París.

goría del acuerdo o de la discusión. Es decir, un orden de natural, trascendente, confiando a una idea propia de una legitimidad moral más allá de la norma.

Un orden de ese tipo, un orden sobrenatural, recibe su justificación desde límites externos a la voluntad de quienes resultan ser sus actores, y se despliega en su integridad cuando se contempla la vida social como reflejo de un orden superior. Ese orden superior, que se podría definir como un *orden natural*, es, ante todo, un orden de la naturaleza humana, que reconoce su fundamento en Dios y que tiende lógicamente hacia su realización.

Distinguiendo los grados de aproximación a ese orden, cabe precisar la esencia propia del fenómeno a estudiar: en este caso el de la revuelta de 1789. Otra perspectiva, la del mero orden callejero o la de la clásica lucha de clases, quedaría suspendida de su dimensión intrínseca. Una «física» de la Revolución llevaría, inevitablemente, a una comprensión tan pobre como sesgada de la realidad histórica.

La dialéctica de la Revolución: ideales contra realidades.

Lo primero que sorprende de la Revolución es la grandiosidad de sus postulados. Apenas revisada la lista de los derechos proclamados en 1789, emerge naturalmente la descripción de una aspiración sin límites al entendimiento y concordia humanos. *Liberté, égalité, fraternité*: así se resumen los ideales revolucionarios. Ellos, en su sola formulación, están de frente a una realidad que les oprime —la Francia de los Borbones— y que ha sido ampliamente denunciada.

Para ellos se ha recurrido a los ilustrados e enciclopedistas. Ellos, a través de gigantes y enanos («Gulliver»), de doctos salvajes o de ciudadanos de imperios tan espléndidos como lejanos («los persas» de Montesquieu) han entregado su definitivo veredicto: el orden establecido debe destruirse.

Culpan a la Iglesia, a las creencias establecidas. Pero no se conforman en este ataque que intenta introducir la «filosofía»

en el seno mismo de las casas, sino que extienden su arco de ataque al rey, a su corte y a sus principios políticos. En otras palabras, lo concretan.

Otro rasgo sobresaliente es la inversión del orden real, es decir, la trasmutación de todas aquellas categorías sociales o morales que se consideraban normales, reemplazadas por otras donde la nota dominante es el subjetivismo. En virtud de ella nada es posible de catalogar de bueno o malo según las creencias religiosas o filosóficas. Hay que abrirse a nuevas variables, donde todo es explicado en función de un progreso que derriba mitos e ídolos. Así como cae la religión, también lo hace la política y la metafísica clásicas.

Se procede en consecuencia: las «sociedades de pensamiento» (*sociétés de pensée*), que estudió Augustin Cochin, es la inquisición modernista que opera en los salones de la burguesía y de la nobleza francesas. En esos lugares de reunión emerge la nueva sociedad, la nueva moral: «l'opinion —recuerda Cochin— est cause, et non, comme dans la vie réelle, effet» (2). La regulación de la vida real se hace, pues, a través de numerosas convenciones literarias en las que prima la «opinión pública» y en las que lo importante es el marco propio de la vida eleccionaria.

Por ello fue Cochin el primero que advirtió, de modo incuestionable, la unidad entre los ideales revolucionarios y las exigencias de la vida política restringida a clubes y facciones (3).

(2) Augustin COCHIN: *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie moderne*, págs. 15-16, Ediciones Copernic, París, 1978. Igualmente existe una edición de Presses Universitaires de France, París, 1979, con el título de *L'Esprit du Jacobinisme. Une interprétation sociologique de la Révolution française*. Esta diversidad de títulos se debe al hecho de que sus estudios son breves y en su conjunto permiten la visualización de los temas que interesan. Recientemente ha destacado el ensayo historiográfico de François FURET titulado *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978, traducido al español por Petrel.

(3) Una perspectiva amplia de sus investigaciones, estrictamente monográficas, se puede encontrar en sus trabajos —reunidos en *Les sociétés de Pensée*—: «La mystique de la Libre Pensée», «Comment furent élus les députés aux Etats Généraux» (1912) y «La campagne électorale de 1789 en Bourgogne».

Precisamente esa es la profunda anomalía del género de vida deducido de la corte literaria de la Ilustración y la Enciclopedia. Se procede con el mundo real como si una sabiduría infinita pudiera hacer emerger del solo intelecto todas las virtudes y resortes emotivos, necesarios para un orden soñado sólo en abstracción. Un mundo en el que se ofrecen mil posibilidades pero al que no se le definen sus limitaciones.

Lógicamente que en ese mundo de infinitas posibilidades el hombre parece susceptible de cualquier modificación. El puede, según los publicistas, hacer aparecer su alma escondida de siglos de superstición e ignorancia. El temor a la autoridad, a la rigidez del anhelo celestial, posibilitarán —piensan ellos— un nuevo hombre liberado de sus traumas. Junto con ello, ese nuevo sujeto se alimentará de una nueva moral, la moral pública, la «de-cencia» cívica, para que pueda servir al único intérprete de la voluntad general.

Fiel subordinado de esta voluntad que le representa aún en su más oscura confusión, ese hombre pasará a integrar el nuevo orden con escasa conciencia de sí mismo.

Cochin, nuevamente este hombre ilustre, ha puesto de relieve cuán notable es la diferencia entre la moral concreta y esta moral de circunstancias que sirve a la revolución (4). La primera tiene un fundamento ético, exige comprobación, es personal y pública, es consecuente. La segunda separa tajantemente lo público de lo privado. Se puede ser un intachable «patriota» recurriendo a la demagogia. Todas las virtudes públicas pueden ser proclamadas sin consecuencia alguna en la vida pública. Más aún, en la sociedad revolucionaria, sería anómalo que así fuera.

(4) Fragmentos de las ideas de Cochin, rescatados de sus papeles a causa de su trágica muerte en el frente durante la primera guerra mundial, se encuentran en el edición de Editorial Huemul, Buenos Aires, 1966, titulada *Abstracción revolucionaria y reafirmismo católico*.

El Terror, expresión de los ideales revolucionarios.

Esa sociedad perfecta, dotada de todas las virtudes, habitada por hombres provistos del conjunto de las inocencias (limitados sólo a su propia conciencia y pristina naturaleza) está contrariada por el orden establecido. En palabras de Saint-Just, «no se puede reinar inocentemente». O sea, que la mera invocación de esa civilización es abominable, porque los revolucionarios juzgan que participa de una aberración que impregna todo cuanto toca, y cuya presencia debe ser extirpada de raíz.

Imitando inconscientemente los procedimientos del club literario, del salón, la tarea de depurar se convierte así en algo eminentemente práctico, concreto. Se trata de una labor de purificación espiritual y material que persigue a los enemigos visibles e invisibles.

Un ejemplo categórico lo representa Robespierre. Para él la virtud es únicamente la «virtud republicana», la que ha visto descrita en las páginas del «Contrato Social». Para que ella pueda desenvolverse es preciso que el legislador aumente «el principio del gobierno» y debilita toda introspección al individualismo. «Todo lo que tiende a concentrarlas (las pasiones) en abyección del yo personal, a resucitar la obsesión por las pequeñas cosas y el desprecio por las grandes, debe ser rechazado o reprimido» (5). Más vale, añadía ese 5 de febrero de 1794, tener reparos de la debilidad de la reacción.

En el centro de esa concepción russoniana, que pasa íntegra a los jacobinos, se comprende que Cochín haya calificado la noción del Contrato Social como «un traité de théologie», ajeno a todo el curso de la vida real y reducido a características casi sacramentales (6).

Ello es parte esencial de esa perfecta moralidad, cuyos temas

(5) Discurso de Robespierre ante la Convención Nacional, 5-II-1794, en Bernard MUNESSA: *El discurso jacobino en la Revolución francesa*, págs. 91-92, Ariel, Barcelona, 1987.

(6) Augustin COCHIN: *Les sociétés de pensée...*, págs. 30-31.

reales no son los de la moral. Lo serán apenas lejanamente, cuando se refieran al mal difundido mediante las costumbres y creencias tradicionales. En virtud de ello, la «inocencia» es consecuencia del retorno al estado de naturaleza russoniano. Y para el jacobinismo ello se identifica con la democracia, con el igualitarismo: «siendo la igualdad la esencia de la República o de la democracia, de ello se deduce —dice Robespierre— que el amor a la patria incluye necesariamente el amor a la igualdad» (7).

En virtud de una moral «política», el jacobinismo nunca dirimirá sobre actos o pensamientos concretos, sino más bien sobre culpas perpetuadas en las estructuras. Su visión de las penas es, consecuentemente, amoral, desde el punto de vista ético, y se remite a un juicio de conveniencias respecto de la salud del Estado.

Así, el rey es culpable, no tanto por haber cometido algún delito siquiera imaginario, sino por el solo hecho de ser rey y de contrariar el «alma de la República», la igualdad. Incluso más, precisando su primer discurso a favor de la condena de Luis XVI, Saint-Just dirá: «Si el rey es inocente, entonces el pueblo es culpable» (8). Bajo esta premisa, el terror, ejemplificado en la sentencia contra el monarca francés, podrá extenderse hacia todos los enemigos del régimen republicano, incluso contra sus aparentemente más fieles exponentes. Porque cuantos se exceden de su sumisión a la voluntad general, dejan de ser ciudadanos y se convierten en parias.

El propio Luis XVI, a juicio de Saint-Just, es un extranjero, y por ello debe ser juzgado políticamente, ya que no procede su «ciudadanía» en Francia. Y el número de ciudadanos —lo com-

(7) Discurso de Robespierre ante la Convención Nacional, 5-II-1794, cit. en Bernat MUNTISA: *El discurso jacobino en la Revolución francesa*, pág. 91, Ariel, Barcelona, 1987. Más adelante sostiene: «En el sistema de la Revolución francesa, lo que es inmoral es contrario a la política, lo que es corruptor es contrarrevolucionario», pág. 92.

(8) Segundo discurso de Saint-Just en contra del rey de Francia, 27-XII-1792, cit. en Bernat MUNTISA: *El discurso jacobino en la Revolución francesa*, pág. 138.

probará Cochín con posterioridad (9)— es tan escaso como misterioso. Con los métodos de una secta secreta —más propia de la francmasonería que de un grupo político— los partidarios de la virtud exigen que la ciudadanía jure lealtad hasta en secreto al nuevo orden revolucionario.

Pero lo más impresionante es cómo estas sociedades de pensamiento se juzgan, asimismo, el resumen del mundo venidero y asumen sin restricciones la titánica tarea de configurarlo sin imperfecciones. Como el pueblo no puede estar reunido permanentemente, las sociedades de pensamiento pueden ejecutar todas las medidas necesarias para su salvación. Si en un determinado momento ellas no son comprendidas, es que hay que proceder.

Por ello, el Terror terminó siempre fagocitando sus propios promotores, los que en esta espiral de sociedades y facciones estaban en el peligro de ser «releídos» y destruidos. Ese fue el ritual seguido por los monárquicos constitucionales con los tradicionales, y de los republicanos moderados con los primeros, y de los jacobinos con los republicanos moderados, etc.

Fue Joseph de Maistre el primero que observó que la categoría de los promotores no se compadecía con los acontecimientos que desencadenaban. Explicó que ello se debía al carácter satánico de la Revolución. Desde entonces muchos ni siquiera han vislumbrado el sentido de estas palabras. Para muchos se reduce a la expresión de un providencialismo ingenuo. Pero lo cierto es que tiene un sentido aún más profundo, por cuanto revela cuán escasamente se es dueño de los acontecimientos y cuánto significa en la vida de una sociedad la aparición de procedimientos e ideas que intentan reordenar lo existente.

Esa nueva configuración implica un sentido de re-creación plenamente satánica —en el sentido de recomponer lo que ha hecho Dios— y de poner a su disposición los elementos del

(9) Los jacobinos contarán con los dedos de la mano sus fieles en determinadas ciudades y serán advertidos por sus superiores de los peligros de estar rodeados por los «enemigos de la Patria». *Vid.* Augustin COCHIN: *Les Sociétés de Pensée*.

terror para hacerlo posible. El paralelo entre ambos terrores puede iluminar, en nuestra opinión, la comprensión del descalificado Conde.

Genealogía del mesianismo.

La República de las Letras, aquella que han descrito Paul Hazard y Pierre Gaxotte, está de espaldas a la realidad, pero, al contrario de los hombres de empresa, de los gobernantes o de los magistrados y comerciantes, no se reconoce límites en sus posibilidades. Optará, lo mismo que los escritores, por considerar que no existen obstáculos para la transformación del hombre y de la sociedad.

Es conmovedora, en los precisos instantes en que la sangre regaba Francia por el «terror», esa verdadera persecución del hombre virtuoso. Incluso los peores demagogos, aquellos que negaban literalmente sus juicios del día anterior, no vacilarán en invocar los parabienes de la inocencia perdida.

Para ello exigen ser juzgados, no por sus obras, sino por sus aspiraciones. Porque ellos se han conducido de acuerdo a fines extraordinarios, cuya realización promete la totalidad de las dichas terrenas, las únicas posibles en su reino del materialismo.

No faltarán entonces los que invocando a Rousseau y su «voluntad general», se sientan autorizados para ser los únicos intérpretes del mundo venidero. El mismo Robespierre, en discurso pronunciado el 10 de mayo de 1793, al referirse a la nueva Constitución, repetirá el inicio del «Contrato Social» acerca de la primitiva libertad humana. Denunciando la degradación y opresión de la sociedad, dirá: «para realizar vuestra misión, el punto de partida es hacer todo lo contrario de lo que existió antes de vosotros» (10).

Rousseau es la punta de lanza de un movimiento que balbucea el socialismo y el terrorismo. Jean-Jacques, por lo demás,

(10) Discurso de Robespierre del 10-V-1793, cit. en Bernard Monié: *El discurso jacobino...*, pág. 69.

ha hecho infatigables esfuerzos: ha propiciado en «El Emilio» la educación monopólica del Estado; en «El discurso sobre el origen de la Desigualdad», la teoría de la perversión moral de la propiedad; en «El discurso sobre las ciencias y las artes», la bondad natural y la malévola acción de la cultura y lo establecido sobre ella, y, finalmente, en «El Contrato Social», la tesis del régimen totalitario.

Por lo demás, Rousseau no está solo; Diderot, o tantos otros, le acompañan en este viaje, donde Montesquieu ya está sobrepasado y donde el «despotismo ilustrado» parece totalmente contrario a las exigencias de la teoría democrática. Ahora podrán esbozar un sistema sin interdicciones, sin religión, plenamente acorde a una tabla ideal expresada en la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano».

Entre los «iguales» de Babeuf y el jacobinismo, entre «rabiosos» y valdenses, los clubes pueden ufanarse de no conocer límites en su afán por gobernar Francia y el mundo con la nueva revolucionaria. Cuando los signos disidentes se agiten, ellos procederán rápidamente.

Se trata de una elección ya prevista cuando Rousseau proclama a los suyos capaces de reconocer el mundo futuro y de conducir hacia él. Esa «minoría profética» puede llevar, consecuentemente, a los demás a su propio bien, pese a su ignorancia disfrazada de resistencia.

Un nuevo orden: la democracia totalitaria.

La geometría revolucionaria fija, por cierto, los límites de su nuevo reino: aquellos señalados por el Contrato Social roussoiano. En él la disidencia no es posible, ya que Rousseau, taxativamente, ha manifestado que frente a la «voluntad general» no hay contrariedad posible. Y todavía más, ha proporcionado a los revolucionarios una inestimable ayuda: ha confesado que la «voluntad de todos» puede equivocarse, y que la verdadera vo-

luntad, la «voluntad general», puede ser interpretada por los elegidos, por los iluminados por la filosofía.

La «voluntad general —dirá Rousseau en «El Contrato Social»— es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública». Pero como desgraciadamente la acecha el engaño de las multitudes, es preciso considerar esa opinión sólo cuando es conveniente. Para ello Rousseau distingue dos voluntades: la de todos y la general, en que sostiene que la voluntad de todos representa intereses privados, circunstanciales, mientras que el bien común es solamente percibido por la voluntad general (11).

La «virtud», en síntesis, se resume en el activismo, y sus cargas y responsabilidades se diluyen en las contingencias de esa realización política. La política, como ciencia de un contrato, se sustrae de la moral y queda fuera. En nombre de ella, un rey puede ser juzgado sin delito alguno y los réprobos negados de todos sus derechos, gracias a que han salido fuera del contrato.

La única exclusión (el ateísmo).

De este reino propagado por los revolucionarios, y en especial por los jacobinos, hay, sí, una exclusión: la religión. Ella es la culpable de haber pervertido la inocencia natural del género humano. Ella, con sus ceremonias, sacraliza las formas del despotismo y perpetúa la ignorancia.

En la *Déclaration du Droits du Homme et del Citoyen* se alude, por cierto, a la libertad religiosa. Pero no de modo favorable a ella. Primero, que nada se trata de consagrar, que cualquier creencia, menos la católica, pueda ser legítima para el avance de la razón y de la República. Luego, que la no creencia, es decir, el ateísmo, pueda ser tan o más respetable que la religión misma.

En suma, en ese mundo donde se proclaman las libertades abstractas, resulta que no son posibles las libertades concretas.

(11) JEAN JACQUES ROUSSEAU: *El contrato social*, Editorial Sarpe, 1984, pág. 58.

Es ese panorama donde las extensas declaraciones de derecho se contradicen con las posibilidades reales de las personas en su vida diaria. Allí donde ese hombre integrado a la voluntad general no puede siquiera percibir el soplo de lo divino y debe conformarse con las promesas caducas de las ideologías que despuntan en la modernidad de 1789.