

AUGUSTIN COCHIN Y LA INTERPRETACIÓN DEL PROCESO REVOLUCIONARIO

Bernard Dumont

1. Introducción

Augustin Cochin, nacido en 1876, murió como tantos otros intelectuales franceses de su generación prematuramente en el frente en 1916. Tuvo sin embargo tiempo suficiente para –en su condición de archivero y paleógrafo– concluir una serie de estudios sistemáticos, fruto de un considerable esfuerzo de investigación entre 1909 y 1914, sobre las elecciones preparatorias a los Estados generales de 1789, sobre los grupos de influencia que se pusieron en marcha a la sazón y, finalmente, sobre la organización del Terror y el gobierno revolucionario. Una parte de sus trabajos se reunieron y publicaron póstumamente en dos obras principales: *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* (1921) y *La Révolution et la libre-pensée* (1924). Por otra parte, Cochin intervino en la polémica que en 1908 opuso, de un lado, al historiador Aulard, entonces principal defensor de la presentación ideológica y triunfalista de la Revolución, y de otro al filósofo e historiador Taine, que sacó a la luz sus fechorías en su monumental *Histoire des origines de la France contemporaine*. De ahí resultó su folleto titulado *La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard*, más tarde incorporado a *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* y que tiene gran interés para el historiógrafo.

Augustin Cochin estaba vinculado familiarmente al liberalismo católico, caracterizado por aceptar el nuevo orden surgido de la Revolución y limitar las críticas sólo a sus excesos. No perteneció, pues, a la que se ha llamado escuela contrarrevolucionaria, opuesta al principio de la Revolución

y cultivadora de la nostalgia al antiguo régimen. Sus trabajos, además, de gran rigor, se destacaron por la sistematización en la interpretación de los hechos que estudiaba. De ahí una cierta atracción por la explicación sociológica según el método de investigación de su contemporáneo Durkheim, al que cita. Se dan, por tanto, varias razones que hubieran debido evitar a nuestro autor ser víctima del ostracismo. Y sin embargo ha sido olvidado y durante cierto tiempo no era bueno citar su nombre en apoyo de algunas afirmaciones históricas. Todavía hoy sigue afectándole la reputación de «católico contrarrevolucionario» y quienes se han esforzado en sacarle del olvido se han visto criticados violentamente por parte de los partidarios de la Historia republicana. Ese fue el caso de François Furet, que en la práctica le rehabilitó con su libro *Penser la Révolution française* (1978), pero también el de otros autores como Régis Debray y el alemán Fred E. Schrader (1). Lo que no ha obstado para que sigan encontrándose juicios erróneos, como el que aparece en el número especial de la revista de gran difusión *Historia*: «A estas teorías deterministas [las de los historiadores «republicanos» y marxistas] responden las de quienes atribuyen la responsabilidad de la ruptura a la acción secreta de las sociedades de pensamiento [*sociétés de pensée*] o de las logias masónicas. Así, desde 1798, el abate Barruel en sus *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, después Rivarol en su *Histoire de la Révolution* y, más tarde, Augustin Cochin en su estudio sobre *les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne* (1925), privilegian una interpretación elitista, la de un pequeño grupo de dirigentes que actuaban de manera clandestina» (2).

2. La interpretación de Barruel

Conviene salir de tales confusiones y delimitar con claridad la aportación de Cochin, que se diferencia netamente de la de Barruel. Recordemos ésta.

(1) Véase, del último, *Augustin Cochin et la République française*, París, Seuil, 1992.

(2) Joëlle CHEVÉ, «La Révolution s'approprie les Lumières», *Historia Thématique* (París), núm. 81 (2003).

La historia llamada de la «defensa republicana» –principalmente activa a partir del centenario de la Revolución–, reforzada más tarde por la historia marxista, pretende ver en la Revolución un fenómeno colectivo ineluctable, del que el sujeto es ante todo el pueblo (la obra de Michelet, aparente historiador y en realidad autor romántico, abunda en relatos de ese tipo). A continuación, dicen, el proceso revolucionario se convierte en violento y, en algunos casos, incontrolable, sobre todo en razón de las oposiciones que encuentra y de la obligación que sienten los revolucionarios de defender el pueblo contra la acción de enemigos externos e internos. Este mismo argumento, por cierto, será utilizado por el «comunismo de guerra» y el terror leninista. Esta historiografía no niega el papel de los *philosophes* del siglo XVIII en la fase pre-revolucionaria. Afirman solamente que su papel fue el de hacerse eco de las aspiraciones del pueblo, que sus deseos eran reformar la monarquía más que abatirla y que, en todo caso, el movimiento de fondo de la sociedad es el único que hay que tomar en consideración.

A esta visión se opone la de los autores contrarrevolucionarios. Quienes, horrorizados por los crímenes revolucionarios y su odio sacrílego, ven en la Revolución un fenómeno satánico, hay que reconocer que no sin razón. Cuando tratan de comprender cómo ha podido llegarse a una tal oleada de violencia destructiva, piensan naturalmente que, satánica en su inspiración, lo ha sido también en su ejecución, arteramente organizada según un plan de conjunto extremadamente hábil. Es, en otros términos, el resultado de un vasto complot, comenzado activamente en el momento en que empezaron a difundirse las pretendidas «Luces».

Esta idea no resulta sólo de una intuición, sino que se apoya en una indagación muy detallada del jesuita Augustin Barruel, autor de unas *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, aparecidas en Londres en 1797-1798, ya mencionadas. Su conclusión es que el conjunto del proceso fue organizado por las sociedades secretas, la francmasonería y en particular su rama llamada de los «Iluminados de Baviera». Este último

grupo, fundado por un tal Adam Weishaupt (1748-1811), joven profesor de derecho canónico en Ingoldstadt, formado por los jesuitas, que se integró en la masonería regular en 1777. Con otros personajes irreligiosos, típicos de la época, puso todo su celo al servicio de «aplastar a la Infame» [*écraser l'Infame*], esto es, a la Iglesia, según el deseo de Voltaire. Los documentos presentados por Voltaire hacen aparecer esta voluntad destructiva, así, como una febril actividad para ejecutarla bajo la forma de una sociedad de acción secreta. Esta organización parece entrar en la categoría de las ligas clandestinas, prefigurando lo que será un día el partido leninista. La Revolución se explicaría así, en su continuidad y eficacia, por la dirección oculta asumida por este grupo de acción y los miembros de la francmasonería sometidos a su influencia (3).

La fuerza del estudio de Barruel reside en su documentación histórica sobre las sociedades secretas, juzgadas hasta entonces como más bien anodinas, documentación reunida además durante los mismos años de la Revolución. Su debilidad consiste en inferir demasiado apresuradamente conclusiones desde los indicios. No muestra *cómo* el poder oculto que denuncia logró mantener la unidad en el caos. A pesar de ello, sus conclusiones han constituido durante todo el siglo XIX la base de la interpretación católica de los acontecimientos revolucionarios, comprendidos los documentos pontificios, que con frecuencia han evocado la «conspiración contra el orden social y la religión llevada a cabo por los miembros impíos de la secta de los francmasones», pero no han prestado sino una débil atención a los aspectos institucionales de su influencia sobre la sociedad.

(3) La propensión a simplificar el análisis recurriendo a la idea de un complot secreto extremadamente bien organizado es muy antigua y trasciende los campos ideológicos. Es a menudo un arma, y ha sido ampliamente utilizada por los revolucionarios franceses, más tarde por los comunistas y otros muchos recientemente. Desde un punto de vista psicológico puede entenderse a la vez como una necesidad imperativa de claridad ante una realidad insoportable, una forma de impaciencia intelectual, esto es, de pereza. Desde un punto de vista moral el conspiracionismo se halla en relación con la búsqueda de un chivo expiatorio. Los riesgos que de ahí derivan son consiguientemente el error (y por tanto la incapacidad) y una posible injusticia.

3. La originalidad de Cochin

Sobre este telón de fondo debe entenderse la originalidad de Augustin Cochin. Su aproximación no es la misma que la de Barruel. Parte de los hechos en sí mismos, para observarlos –de una parte– con el mayor rigor, y para determinar –de otra– la lógica de su funcionamiento. Este procedimiento pertenece tanto al método sociológico como a la investigación histórica. Vamos a seguirlo aquí en el pequeño ensayo titulado «Cómo fueron elegidos los diputados en los Estados generales» [«Comment furent élus les députés aux Etats généraux»] (4). Estudio confeccionado a partir de una investigación sobre la Bretaña.

Augustin Cochin comienza comparando la concepción francesa e inglesa de las libertades civiles. «La concepción francesa [del antiguo régimen] es positiva, realista, orgánica». El pueblo se considera en sus dimensiones reales y es a ese pueblo al que el rey convoca para que pueda formular sus proposiciones y quejas. El pueblo está «en sus Estados», es decir, en sus cuerpos constituidos, tradicionalmente el clero, la nobleza y los demás que forman el «tercero». Los delegados elegidos por parroquias deben conformarse imperativamente al mandato de representación que les ha sido confiado y principalmente al de presentar al rey los «cuadernos de quejas» elaborados por los mandantes. En la concepción inglesa, observa Cochin, las cosas son distintas. «El poder se dirige al ser individual, es decir a la conciencia explícita y actual de cada uno, abstracción hecha del ambiente, de la situación, de los deberes y necesidades reales. [...] De ahí la importancia de la elección, del voto, única circunstancia y único acto que permiten a este ser nuevo, abstracto e irreal –el ciudadano –afirmar su existencia. De ahí la necesidad de un terreno especial, la política, que permite exhibirlo; de un cuerpo especial, el Parlamento, que es el depositario de sus pensamientos y poderes; de un dogma, en fin, la libertad, que consagra su superioridad sobre el ser real, el hombre concreto, implicado en todos los obstáculos de la vida real».

(4) Este texto, de la Sociedad de Historia Contemporánea, en 1912, se halla incorporado al libro citado *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*.

Necker, organizador de la convocatoria de los Estados generales, quiso conciliar ambas concepciones. Su reglamento de enero de 1789 concede el derecho de voto más ampliamente que en el pasado, donde sólo lo poseían los electores cualificados por sus funciones sociales; la designación de los diputados se hizo por bailíos, antiguas circunscripciones caídas en desuso y por tanto artificiales, que reunían a gentes que no se conocían o que no trabajaban juntos habitualmente. Y no obstante se mantuviera la vieja prohibición de constituir grupos electorales o de hacer campaña para sí o para otros, y no se hiciera a nadie responsable de la redacción de los cuadernos de quejas, estos podían o debían redactarse por cada uno de los representantes en las asambleas de diferente grado (parroquias y villas, hasta llegar a las provincias y finalmente a la gran asamblea de Versalles). Augustin Cochin resalta el efecto desestabilizador de estos procedimientos, propicios a todas las manipulaciones posibles: «El efecto es maravilloso: imagínese algunos centenares de campesinos desconocidos entre sí, algunos venidos de veinte o treinta leguas, encerrados en una nave de iglesia a los que se pide que redacten en una semana una memoria sobre la reforma del reino». Y concluye: «En suma, gracias a la extraña amalgama de dos sistemas, el inglés que quiebra los cuadros sociales, el francés que excluye toda influencia personal, el reglamento del 24 de enero [1789] ponía a los electores no en libertad sino en el vacío».

Una tal situación habría debido llevar razonablemente a una vasta cacofonía: ¿cómo imaginar, por parte de un pueblo así desarraigado, reducido a una colección de individuos aislados desprovistos de conciencia política común, la posibilidad de llegar a designar mandatarios realmente representativos y, sobre todo, a elaborar reivindicaciones y proposiciones coherentes?

«Ahora, bien, en efecto, ¿qué se produjo? El trabajo se hizo por doquier de la manera más fácil del mundo. Los cuadernos se redactaron –las mismas reivindicaciones por todas partes, a menudo con las mismas faltas de ortografía–, los diputados nombrados, como por ensalmo: es que al lado del pueblo real, que no podía responder, había otro

que habló y diputó por él». A este otro pueblo, Augustin Cochin lo llamó «el pequeño pueblo», o incluso «la ciudad ideal». Entendámonos: la ciudad artificial, la fabricación utópica de una contra-sociedad imaginada por todos los adeptos del «libre pensamiento» que pululaban en el siglo XVIII, lo que se llama «las sociedades de pensamiento». Cuando Cochin habla de «pensamiento libre» no designa tan sólo al ateísmo, sino todo pensamiento constructivista que se ejerce en el desprecio más absoluto de la realidad existente, en la filosofía directa del idealismo moderno y de la reivindicación de *autonomía* en que se funda. El «librepensador» es el hombre que pretende construir la realidad a su imagen sin preocuparse de respetar el orden de la Creación. ¿Y dónde se encontraba este hombre nuevo la víspera de la Revolución? En las logias masónicas, en los salones literarios, en las «sociedades patrióticas» de las que algunos meses más tarde nacerán los clubs políticos (esos partidos que irán a sesionar en los conventos de los Fulieneses, de los Jacobinos, de los Cordeleros...).

¿Y cómo tienen lugar las relaciones entre estos dos «pueblos»? Hoy la respuesta nos parece evidente, pues la manipulación de grupos y multitudes nos resulta familiar. Hace un siglo la evidencia no era tan clara. He aquí las respuestas de Cochin: toda reunión oficial del (gran) pueblo está preparada por una reunión del «pequeño» pueblo, que determina lo que debe «quererse» por el otro. Lo que garantiza la eficacia de la maniobra son los defectos morales de las personas que la padecen y su inconsciencia: «Estupidez, indolencia, timidez, instinto gregario, inercia en una palabra [...]. La democracia pura tiene necesidad de la inercia, como la autoridad de la lealtad».

Ciertas circunstancias favorecen singularmente esta manipulación. El reglamento de Necker es juzgado muy severamente por Augustin Cochin. Al reanudar, como hemos visto, ciertas tradiciones antiguas, prohibía las reuniones preparatorias o las campañas orientadas a designar candidatos; por lo tanto, daba rienda suelta a las manipulaciones ocultas, facilitadas en grado sumo por la existencia de las «sociedades de pensamiento». El mismo reglamento sumaba a la dificultad

de unos la facilidad de otros obligando a los reunidos a votaciones públicas. La intimidación estaba facilitada.

Quedaba ponerla en práctica bajo la forma de selección de personas en las que el medio no es ciertamente la discusión filosófica sino la exclusión o la expulsión. Augustin Cochin estudia así el caso de la ciudad de Rennes. Entre los ochocientos delegados de las parroquias no identifica sino un máximo de un 5% de simpatizantes de los *philosophes*, todos gentes de la ciudad. ¿Cómo pudieron estos últimos imponerse a esa masa esencialmente rural? Cochin advierte la debilidad de esta masa, compuesta de gente desprovista de conciencia común, sin vínculos entre ellos, sin jefes ni consejos, desorientados, ruidosos, a menudo ebrios... La maniobra se ejecuta en dos tiempos. Los intrusos, secuaces a sueldo de los *wire pullers*, vienen a engrosar las filas de esta asamblea ya disparatada. Uno de los agentes del «pueblo pequeño» propone entonces excluir a ciertos miembros juzgados indeseables. Tras un gran tumulto, en el que participan los elementos del bajo pueblo que se han introducido en la asamblea, triunfa el golpe de fuerza, permitiendo en los días sucesivos al grupo dirigente imponer el orden del día y sobre todo seleccionar a los «buenos» diputados de los Estados Generales. El éxito de la operación es fulminante, sobre todo porque la mayoría de los delegados de las parroquias no piden sino volver a sus labores. Augustin Cochin cita el discurso de un personaje de la logia masónica «Unión Perfecta» de Rennes el 23 de julio de 1789: «El triunfo de la libertad y del patriotismo, queridos hermanos, es el triunfo más completo del verdadero masón. Es hermoso, mis queridos hermanos, el día en que un rey ciudadano ha anunciado que quiere dirigir un pueblo libre y formar con su soberbio imperio una vasta logia en la que todos los buenos franceses van a ser verdaderamente hermanos...».

4. La maquinaria de la socialización

Al final de sus primeras investigaciones Augustin Cochin se encuentra con los mismos actores que el padre Barruel: los francmasones y demás activistas de las Luces, los famosos

«patriotas humanitarios» de la que los jacobinos constituyen la figura activa y virulenta. Podría dirigirse aguas arriba y preguntarse de dónde vienen esas gentes, y volcarse sobre la documentación en la que se establecen sus vínculos con ciertas oficinas previamente constituidas. Volvería así, aunque con bases más críticas, sobre el planteamiento de Barruel. Pero no es el camino que toma. Prosigue, por el contrario, su análisis de las técnicas de la toma del poder y se interesa principalmente por el modo a través del que los «patriotas» proceden para obtener la adhesión de los indecisos, o incluso por los diferentes procedimientos utilizados por el Comité de Salud Pública para asentar su dominación. La intuición de Cochin es que el proceso revolucionario es una suerte de aparato burocrático, una máquina social en la que los dirigentes no son sino engranajes sin mayor importancia (5). Tratará de verificar esta hipótesis en el resto de su obra, de manera que –además– los tres subtítulos de su libro *La Révolution et la libre-pensée*, en su orden cronológico reflejan el orden lógico: «La socialización del pensamiento (1750-1789)», «La socialización de la persona (1789-1792)» y «La socialización de los bienes (1793-1794)».

La idea principal a la que llega Augustin Cochin es que el aparato de la utopía revolucionaria tiende a coincidir con la sociedad de la que se apodera. Este aparato, en otros términos, comienza por reducir la personalidad de sus propios miembros, quienes a su vez se emplean para reducir la de los otros y llegar a la homogeneidad general. Así, el «pequeño pueblo» actúa como una vanguardia de la masificación general de la sociedad, siendo el término lógico de su acción

(5) Así, hablando de la oficina de vigilancia de ejecución del Comité de Salud Pública, escribe: «Tal es el plan de esta curiosa máquina de gobernar, que marcha sola, como el pato de Vaucanson. Nada de hombres dentro, ni manejo de hombres, ni siquiera conocimiento de los asuntos. Todo se hace por engranajes automáticos que se regulan por escrito: las cuentas de ejecución llegan a la oficina central, se clasifican, se comparan, se detallan y distribuyen por materias, por regiones, en casilleros preparados: se ha realizado el “estado de ejecución” de la tarea trazada por el el poder: sólo queda completar los cuadros y colmar los vacíos» («Des sources et de la méthode pour étudier les actes du Gouvernement révolutionnaire», en *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, cit.).

simplemente la erradicación de la sociedad natural y su sustitución por la «vasta logia», la verdadera «ciudad de las nubes» reconstruida sobre las ideas generales, los «derechos del hombre» y no sobre las condiciones reales del *homo viator*. La Revolución, en su esencia, se entiende como el paso (violento) de un orden social fundado en el humanismo cristiano, donde se ejerce el gobierno de los hombres y se ejercitan las libertades múltiples de los cuerpos sociales, a un nuevo orden homogéneo fundado en la mecanización del conformismo. Es lo que Cochin llama la «abstracción revolucionaria». Describe en algunas páginas, y ahí reside el genio de su intuición, el tipo-ideal de la sociedad moderna, a partir de la consideración del gobierno revolucionario. «Es a él [a la oficina de ejecución del Comité de Salud Pública] al que corresponde la tarea de poner en juego la fuerza propia del nuevo régimen, del Estado socializado. Esta fuerza no tiene el atractivo de una doctrina, sino el peso de un hecho: la sumisión de los otros. Se reconoce el argumento del “hecho consumado”, el argumento social por excelencia, que se permite la opinión común [...], y es esta masa inerte la que él canaliza y concentra, para imponerla sobre las resistencias aisladas. Este sistema resulta ventajoso para los dirigentes, a los que otorga derechos, talento e incluso popularidad. Es irresistible para los gobernados: que son liberados, en el sentido negativo y democrático del término, es decir, perfectamente aislados, aislados unos de los otros, e indefensos por lo tanto frente al argumento del hecho consumado. Después de que esta masa desagregada sea homogénea, distribuida por igual en casillas uniformes, la aritmética política de la vigilancia se ejercerá sobre las unidades de un mismo orden». La coacción y la gestión de la sospecha mutua juegan en seguida un papel multiplicador: «La fuerza de las cosas hace de cada ciudadano el enemigo natural, el vigilante de su vecino». «Durante los diez meses del Terror, toda Francia dio, de distrito en distrito, de municipio en municipio, de hombre en hombre, el espectáculo de esta guerra entre forzados de la misma cadena, que es además [...] tanto la condición como el efecto del orden socializado: el odio universal tiene su equilibrio, como el amor su armonía». Y hay una gestión, como se diría hoy, de baja intensidad,

que no precisa de la puesta en práctica de grandes efectivos armados, salvo en presencia de una fuerte resistencia como pasó en la Vandea. Es «un sistema de gobierno por el interés, la vigilancia, el odio del otro» (6). Cochin advierte con cierta ironía que es la realización del tercer lema de la divisa republicana: «Libertad, Igualdad, fraternidad».

5. Conclusión

El pensamiento de Augustin Cochin se caracteriza por la intersección entre la teorización y la observación fundada en la investigación. Aunque se hubiera interesado ampliamente en las sociedades de pensamiento de la época de las luces, se detiene en la actualización del proceso revolucionario. Al hacer esto, ofrece abundantes materiales para la comprensión de su expansión ulterior. Movido por un cierto entusiasmo por la sociología, la interpretación de Cochin puede ser juzgada sin duda como excesivamente sistemática. Parece que de tanto poner el acento en los mecanismos sociales, pueda disminuirse la parte de incertidumbre que pertenece a los factores humanos y a los imponderables providenciales. Puede minimizarse también la parte consciente y decidida de los «grandes hombres», como los llamó Hegel (7).

Esta impresión viene netamente conformada con la lectura del ya mencionado largo estudio crítico de Augustin Cochin titulado «La crise révolutionnaire. Taine et M. Aulard». Aulard había dedicado una crítica caricaturesca y llena de

(6) *Ibid.*

(7) Sin embargo, sobre este aspecto –piénsese evidentemente en Napoleón– la historia política de la Revolución hace aparecer el papel principal de toda una serie de personajes de poca envergadura, a menudo desequilibrados. Incluso un Robespierre, tan determinante en un momento dado, es una figura efímera. Napoleón, por el contrario, tiene una categoría diferente: es a la vez el acelerador de la Historia y una suerte de accidente que la clase dirigente nacida con la Revolución trata de eliminar de su curso tan pronto puede. Augustin Cochin, a este respecto, destaca que los agentes del Terror, una vez presentados ante el tribunal revolucionario después de Thermidor, se comportan vilmente, acusándose unos a otros y buscando excusas, sin presentarse como esos ideólogos orgullosos de sí mismos.

odio de las posiciones de Taine –el primer historiador «revisionista»–, que sin embargo había seguido un método de juez de instrucción, riguroso y objetivo, para demostrar la culpabilidad de los revolucionarios. Pero Cochin piensa que Taine no explica las razones por las que se convirtieron en verdugos sin piedad individuos que nada predisponía a serlo. «Desde el inicio, la Revolución aparece como un acceso de locura», escribe, y eso es lo que hay que intentar comprender. Da en un sentido la razón a Aulard sobre un punto: el papel de los hombres es secundario. Para él, la Revolución «es el efecto natural de una situación general, en modo alguno de un complot».

Por eso, lejos de compartir las tesis de Barruel, las rechaza expresamente: «La tesis del complot [...] se ha expresado en muchas formas, desde la ingenua, con el padre Barruel, en que la conspiración de melodrama va de Voltaire a Babeuf, hasta la erudita [...]. La Revolución [...] es una tiranía, es verdad, pero una tiranía sin tirano».

Aunque el archivero paleógrafo se dejara llevar algo por su entusiasmo por las ciencias sociales, en el momento en que éstas se hallaban en auge, y olvidara el aspecto relevante de un espíritu de conspiración real (el odio metódico hacia el catolicismo crecía hasta el sacrilegio y el asesinato de sacerdotes), su intuición política es esencial para la comprensión del proceso revolucionario. Ha habido que esperar más de sesenta años para que los historiadores reconocidos comenzaran a prestarle atención.