

ILUSTRACION, REVOLUCION, REACCION 1.

Argumentaré sobre tres tesis complementarias que conjuntamente configuran una interpretación no ortodoxa de la Ilustración y de la Revolución francesas, y de la que se infiere un mensaje para el presente, el de "la ilustración perdida", es decir, de su ausencia en nuestras culturas occidentales.

Tesis 1. La ilustración no fue revolucionaria.

Tesis 2. Los líderes revolucionarios no fueron ilustrados.

Tesis 3. La reacción no "restauró" el mensaje ilustrado.

Las dos primeras tesis, sobre el carácter *no revolucionario* de la Ilustración y *no ilustrado* de los revolucionarios, son empíricamente fáciles de argumentar. Si las biografías nos presentan a unos y a otros en una lucha simplificada contra un enemigo común, *l'Ancien Régime*, también nos ofrecen unos talentos no homologables entre sí. Si algún artista de la época nos hubiera legado grabados de las parejas D'Holbach-Sièyes, Voltaire-Saint Just, Helvétius-Roux, Diderot-Robespierre...nos parecería una muestra de desproporciones. Tal vez sólo Rousseau formaría una armónica pareja, porque entre sus muchas bellas cualidades no contaba la de *ilustrado*.

1. *Ilustrados poco revolucionarios y revolucionarios poco ilustrados*

Más que sus imágenes en los otros debemos recurrir a su propia voz, a los textos, para valorar la tendencia dominante a presentar el pensamiento ilustrado como "programa" de 1789. Y los textos, a pesar de la heterogeneidad intrínseca de la Ilustración y del eclecticismo y aún diletantismo de sus miembros, y a pesar de la complejidad de fases y proyectos de la Revolución y de la diversidad de ritmos

1 El texto de este artículo procede de una conferencia en el Ateneu Barcelonès en Marzo de 1989, "Il·lustració, Revolució, Reacció", en un ciclo sobre *La Revolució Francesa* organizado por la Societat Catalana d' Història. La versió catalana de la conferència se publicaria poco després: "Il·lustració, Revolució, Reacció", *Ateneu* (Revista de Cultura), 18 (2º Trim. 1989): 149-159.

políticos de sus protagonistas, resaltan fundamentalmente la diferencia.

Lo ejemplificaremos en torno a algunos tópicos. Comencemos por la idea o imagen de la "revolución". Voltaire la presiente y gusta representársela como explosión de luces y colores, en el marco de su filosofía de la historia, en la que el dominio corresponde a la "naturaleza" (la repetición, la hegemonía de lo vulgar, del fanatismo y la pereza de pensar, de la violencia y miedo a la libertad, el reinado de la sinrazón y aún de lo irracional), que sólo en momentos privilegiados, escasos y efímeros (Pericles, Renacimiento, Luis XIV) es literalmente rota por el "espíritu", que emerge del silencio entre la barbarie y lo inunda todo, transformándolo y creando la ilusión de victoria. En ese marco, muy compartido por los ilustrados, la Revolución equivale a la eclosión de las luces: "Los franceses llegan siempre tarde a todo, pero al fin llegan; las luces se han expandido poco a poco de tal manera que estallarán a la primera ocasión y provocarán un hermoso alboroto; los jóvenes sois afortunados, pues veréis bellas cosas"².

D'Holbach, en cambio, se la imagina y la teme violenta y fanática, por lo que invoca "razón, sangre fría, luces y tiempo para reformar un Estado", pues "la pasión, siempre imprudente, lo destruye todo sin mejorar nada": "Las naciones deben soportar con magnanimidad las penas que no pueden obviar sin volverse más miserables. El perfeccionamiento de la política no puede ser más que el fruto lento de la experiencia de los siglos; ella madurará poco a poco las instituciones de los hombres, los volverá más sabios y con ello más felices"³.

No hay ninguna diferencia entre Voltaire y D'Holbach, sino que, en los textos elegidos, cada uno habla de una revolución: Voltaire, de la que aman y buscan; D'Holbach, de la que temen. Y la temen porque, sean cuales fueren los contenidos, se paga un precio superior al valor de los mismos. Para un ilustrado todo, incluso los grandes principios, deben ser tasados, valorados pragmáticamente. No hay ninguna idea por la que valga la pena morir; ningún ideal da derecho a matar. El triunfo de la razón ilustrada es, junto al triunfo de la razón sobre la tradición y la fe, el triunfo de la razón sobre sí misma, sobre sus secretos apasionamientos, sobre su deseo de

² Voltaire, *Oeuvres Complètes*. Paris, Ed. L. Moland, 52 vols (Vol XI, 315).

³ D'Holbach, *Politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*. Londres, 1744, 2 vols. Vol. 1, 83.

absolutizarse. A la pura "pasión irracional", y a la "razón apasionada", es decir, convertida en pasión, dogmática, oponen la "pasión racional", el deseo determinado por el cálculo. Su oferta no es el rechazo del deseo desde criterios morales, sino su subordinación a un previo cálculo que establezca sus posibilidades y límites deseables, al contrario que en la Revolución, donde los hombres: "Cegados por los ambiciosos, por los fanáticos o los charlatanes políticos, para curarse un mal ligero que la razón habría mostrado necesario o que los tiempos fácilmente hubiesen hecho desaparecer, los pueblos se hacen cortes profundos que acaban por forzar la ruina del cuerpo político o su debilitamiento sin fruto alguno"⁴. Por su parte Condorcet, en sus *Essais sur les Assemblées provinciales*, oliendo ya los vientos de guerra, se esforzaba en convencer de la justa fuerza de la verdad frente a la verdad inicua de la fuerza: "sólo la fuerza irresistible de la verdad universalmente reconocida, sin estas crisis, sin estas agitaciones, que no hacen sino sustituir unos abusos por otros abusos y fatigar una generación que dejará a las generaciones siguientes otros desórdenes que combatir y otros males que destruir..."⁵.

Esta actitud, común a los ilustrados, es radicalmente opuesta a la de los revolucionarios, ejemplarmente expuesta por Robespierre en su *Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire (25-XII-1793)*. Robespierre sabe que la Revolución, para ser algo, debe consumarse; que su existencia consiste en la total aniquilación del viejo orden, desde y contra el cual surgió; que su legitimidad debe ser inmanente, pues la legalidad de un orden político no permite subversión en su seno; que, por tanto, en el momento constituyente no hay otra justicia que la que el poder revolucionario instaura por la fuerza; que la razón de la fuerza del periodo revolucionario se legitima por la fuerza de la razón del nuevo periodo constitucional en el que desembocará: "La constitución es el régimen de la libertad victoriosa y pacífica; la revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos"

El cálculo pragmático es sustituido por la fe en que la aplicación abstracta de unos principios, la defensa radical y absoluta de unas ideas, aunque sea a través de la sangre y el terror, conducen necesariamente al reino de la razón. Esta, como la

⁴ *Ibid.*, 113.

⁵ Condorcet, *Essais sur les Assemblées provinciales*, en *Oeuvres*, ed. A. C. O'Connor i F. Arago, 12 vols., París, Firmin Didot Frères, Libraires, 1847-9.

hegeliana, sólo llega a la reconciliación a través de la escisión; y a la más absoluta unidad a través de la más absoluta fragmentación. No le importa a Robespierre el precio; no le importa que en el proceso se sacrifique la libertad civil, los derechos individuales, la vida... Todo eso parece insignificante cuando está en juego la "libertad pública", "el derecho de la Revolución", "la vida de la Nación". Cualquier ilustrado habría compartido buena parte de los ideales revolucionarios, pero nunca estaría al lado de quienes no ponen precio a esos ideales, de quienes los absolutizan, de quienes sustituyen un entusiasmo clerical por otro laico, un fanatismo trascendente por otro inmanente. El ilustrado entiende que ser libre significa dejar de ser esclavo incluso de la propia razón. El jacobino diría que de moral sólo puede hablarse instaurada la justicia, que del espíritu sólo puede gozarse establecida la igualdad civil.

Otro tópico donde ver la diferencia es el referente al *déspota*. Ilustrados y revolucionarios vieron en el Trono y el Altar los dos grandes enemigos, símbolos del oscurantismo y la injusticia, de la sumisión y de la miseria. Y aunque los primeros insistieran más en su carácter de enemigos de las artes y las ciencias, del librepensamiento, de las luces, no dejaban también de verlos como enemigos del pueblo, fuentes de su miseria moral y material. No obstante, la crítica al despotismo es otro frente claro de distanciamiento entre ilustrados y revolucionarios. Las tesis de aquellos están condensadas en el *Despotismo oriental*, de Boulanger. D'Holbach, el principal divulgador de estas tesis, dio lugar a una sugestiva polémica. En su *Système de la Nature* cometió un desliz: no distinguió claramente entre déspota bueno y malo, entre el monarca "oriental", que tiene al pueblo como una propiedad particular, y el "monarca ilustrado", que se rodea de sabias y *honnêtes gents* y se preocupa de la vida de todos.

Ciertamente D'Holbach criticaba el "poder arbitrario", no el "poder absoluto". Pero la falta de matización convulsionó los círculos filosóficos y literarios. Al afirmar que "No vemos sobre la superficie del globo más que soberanos injustos, incapaces, reblandecidos por el lujo, corrompidos por la lisonja, depravados por la licencia y la impunidad, desprovistos de talento, de costumbres y de virtudes..."⁶ no salvaba a ninguno. Decenas de páginas dedicadas a describir las miserias sociales y la

⁶ D'Holbach, *Système de la Nature*. Londres, 1775, vol. I, 316.

habitual complicidad del Trono y del Altar, sin insistir suficiente en que todo ello nada tenía que ver con los "monarcas ilustrados", con los "amigos" de los filósofos, no podía sino alarmar. Voltaire confesaría que "No considero acertados a estos señores. Atacan a la vez a Dios y al diablo, a los nobles y a los curas. ¿Qué les quedaría?"⁷. D'Alembert, en carta a Federico II, también critica la estupidez del autor del *Système de la Nature*, que en lugar de dedicarse a poner de relieve que los curas son los únicos e irreducibles enemigos de los Príncipes se empeña en mostrarlos como sus aliados.

Los ilustrados piensan en términos de reformas sociales apoyados en un monarca sensible y humanista. Como dice Helvétius, "Nada mejor que un gobierno absoluto, pero bajo príncipes justos, humanos y virtuosos; nada peor bajo el común de los reyes"⁸. Su crítica al despotismo de la monarquía existente no les lleva a posiciones republicanas y democráticas. En realidad se necesitaba mucha imaginación para tal cosa: el pueblo real era el "vulgo" supersticioso, en manos del clero y de los nobles; el Parlamento era más severo y oscurantista con el librepensamiento que la Corte, donde era fácil encontrar protecciones, apoyos para conseguir permisos de ediciones, etc.; la burguesía capitalista, los *revenus* o nuevos ricos, ennoblecidos o no, eran poco sensible a la estética de las luces y la burguesía surgida en la administración del Ancien Régime, verdadera red de administradores, oficiales, leguleyos, secretarios... que coparían el *Tercer Estado*, aun eran un sector marginal y parasitario. Además, estaba el techo ideológico de los ilustrados, cuyos gustos y actitudes eran sensiblemente aristocratizantes, así como el medio social de vida y, en muchos casos, el origen.

No es extraño que Diderot, de neta condición burguesa, fuera casi el único que, al final de sus años, rompiera con la alternativa del "Príncipe ilustrado". Aunque en escritos anteriores, como el artículo "autorité politique", de *L'Encyclopédie*, se mantuviera fiel a esa línea, y aunque buena parte de su vida la gastara halagando a nobles y príncipes, acabaría decepcionado y con la sensación de que el coqueteo entre príncipes y filósofos era sólo un juego más de una sociedad amante de los rituales y las buenas formas. En su *Réfutation* del libro *De l'Homme*, de Helvétius,

⁷ Voltaire, Op. cit., vol. 120, 354.

⁸ Helvétius. *De l'homme*. Londres, 1773, vol. I, 283

crítica a éste su elogio de Federico II, príncipe al que antes elogiara Diderot, pero que ahora llama tirano. Y puede afirmar: "El gobierno arbitrario de un príncipe justo y esclarecido es siempre malo"⁹.

Hay que decir que esta madura y tardía ruptura de Diderot con el despotismo ilustrado nunca fue publicada. Diderot fue fiel su filosofía: las ideas están hechas para vivir de ellas, no para morir por ellas. Aunque con dudas, elige a Séneca frente a Sócrates: el filósofo puede vender su cuerpo al príncipe, con tal que no le venda su alma. Tal vez por ello no aireó sus últimas posiciones, cada vez más radicales. En sus *Observations sur le Nèkaz* y *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, su verdadero testamento político, no es difícil encontrar su tesis: un príncipe bueno es peor que un príncipe malo, porque el "bueno" es capaz de hacerse amar, de robarnos la libertad del alma. Tener un amo es siempre un riesgo: "Quien puede conducirnos al bien, puede conducirnos también al mal. Un primer déspota justo, recto y esclarecido es una plaga; un segundo déspota justo, recto y esclarecido es una plaga más grande aún; un tercero parecido a los dos anteriores, al hacer olvidar al pueblo su privilegio, consumaría su esclavitud"¹⁰.

Como decíamos, esta lúcida ruptura con la posición ilustrada queda silenciada. Además, carecía de formulación política. El mismo Diderot era incapaz de pensar un sistema representativo: "El gobierno democrático supone el concierto de voluntades, y el concierto de voluntades supone a los hombres reunidos en un espacio estrecho; por tanto, creo que no puede haber más que repúblicas pequeñas..."¹¹.

Los ilustrados, pues, todo lo confiaron al "déspota justo". Los revolucionarios, en cambio, declararon injusto todo despotismo. La diferencia es de fondo. Para un ilustrado la "justicia" de una ley le viene de su contenido y sus efectos; y la legitimidad de un soberano le viene de la justicia de sus leyes; para un revolucionario, en cambio, la legitimidad de una ley procede de las condiciones formales de su promulgación, es decir, de la legitimidad de la institución, en concreto, del Parlamento o Asamblea; y la legitimidad de ésta, de la legitimidad de su constitución, es decir, de su fidelidad representativa. En última instancia, la justicia

⁹ Diderot, OC, AT, vol. II, 381.

¹⁰ *Ibid.*, 265.

¹¹ *Ibid.*, 390.

emana de la voluntad de la nación. Esto está muy lejos de las ideas ilustradas.

Por eso Saint Just, en su *Discours à la Convention sur le jugement de Louis XVI*, del 13-XI-1792, no tiene duda alguna: "Todo rey es un rebelde y un usurpador". Por definición es culpable: toda su acción es necesariamente injusta porque ha sido arbitraria e ilegítima. Y con habilidad recurre a la propia idea del poder político del Antiguo Régimen: la teoría del origen divino del poder servía para legitimar toda acción real y poner al monarca a salvo de la ley. Estaba "fuera de la ley". Y Saint Just, desde la nueva concepción de la legitimidad, dirá: quien está "fuera de la ley" está fuera de la voluntad general de la nación y, por tanto, es su enemigo. Y así pide al tribunal que toma conciencia de que Luis no es un ciudadano que deba ser juzgado como ciudadano: "Luis es un extranjero entre nosotros" y debe ser juzgado en base al "derecho de gentes", es decir, como extranjero enemigo de la nación. En tal lógica no podía sino ser ejecutado.

2. La idea ilustrada de la Revolución

Tal vez sea el tema de los "*derechos del hombre*" el más apropiado y decisivo para contrastar el pensamiento político de la Ilustración y la Revolución. Sin duda alguna, la "Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano" de 26 de Agosto de 1789 (con las matizaciones que añade la de 1793), junto con el Decreto de Abolición del Feudalismo" de 11 de Agosto, condensan la filosofía del programa político revolucionario.

Se trata, sin duda, de los derechos del "hombre", que vienen a recoger la tradición de los "derechos naturales"; pero, sobre todo, se trata de los derechos del hombre en tanto "ciudadano". Es este carácter político de la *Declaración* lo realmente nuevo, radicalizando la línea emprendida por los *Bills of Rights* de las constituciones de los estados americanos a medida que se declaraban independientes, como la del "buen pueblo de Virginia", de 12 de Junio de 1776.

La tradición "iusnaturalista" era larga, y con frecuencia ligada al cristianismo; pero no pasaba de ser un reconocimiento abstracto de las excelencias morales del hombre. Los derechos políticos exigen el reconocimiento del hombre como ciudadano, es decir, como sujeto que interviene en la elaboración de la ley, que está

presente en la cosa pública. O sea, exige en rigor una opción política democrática. Fuera de esta perspectiva los "derechos del hombre" son puramente morales, como una recomendación al "déspota" para que evite crueldades extremas. Incluso en la formulación lockeana los "derechos naturales" son esencialmente filosóficos.

La *Declaración*, en su preámbulo, establece el carácter político de los derechos. Los concibe no como cualidades excelsas de los hombres sino como limitaciones a la acción del poder político. Los "representantes del pueblo francés... consideran que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobernantes". Por ello deciden hacer una solemne declaración, a fin de que los gobernantes sepan los límites de su actuación y los gobernados sus posibilidades de reivindicación. Son, por tanto, reglas de juego entre el individuo y el Estado; expresan, pues, la constitucionalidad del Estado y la soberanía popular.

Sin duda alguna se recogen los "derechos naturales" clásicos de "libertad, propiedad y seguridad" (art.2). Pero incluso en esta enumeración de derechos naturales, junto al de la "seguridad", que significa el derecho a la "vida", se añade el de "resistencia a la opresión", que introduce una perspectiva totalmente política. El derecho a la "seguridad" implica que los demás, y especialmente el poder político, deben respetar la vida humana; el de "resistencia a la opresión" significa que cada uno puede legítimamente rebelarse contra la injusticia o la tiranía. El derecho de resistencia o de insurrección, que tradicionalmente se había defendido entre movimientos filosóficos marginales o en sectores religiosos ante el rey "hereje", ahora se declara "natural" y se pone a la cabeza de la Constitución.

La "igualdad en derechos" (art.1) y la "soberanía de la nación" (art.3) liquidan una sociedad de órdenes y estamentos, de privilegios, y constituyen al individuo como único sujeto de derechos políticos. La libertad pasa a tener un contenido social: posibilidad de hacer todo aquello que no esté prohibido por la ley (art.5). La "igualdad", aunque no incluida entre los "derechos naturales", se afirma de forma rotunda: todos los hombres son ciudadanos, todos tienen los mismos derechos para acceder a cargos y dignidades, todos pueden, personalmente o a través de sus representantes, participar en la elaboración de las leyes (art.6).

En fin, el carácter político de estos derechos se resalta aún más al incluir que "ningún hombre puede ser acusado, detenido ni encarcelado más que en los casos que determine la ley y según las formas que ésta haya prescrito" (art.7); que todo hombre debe ser considerado inocente hasta que haya sido declarado culpable según la ley (9); que nadie debe ser obligado a declarar su culpabilidad, que no puede usarse la violencia para obtener la confesión, que las penas deben ser las estrictamente necesarias... Incluso se establece con claridad el derecho a pedir cuentas a los agentes públicos por su actuación (art.15), sin olvidar la equitativa participación de todos en los impuestos.

Todo esto va mucho más allá de lo que los ilustrados llegaron a pensar. Aquí se trata de derechos políticos concretos, tan concretos que no satisfacían a los más intelectuales, quienes, no sin razón, notaban que las bellas formulaciones de los derechos en el texto de las declaraciones acababa siempre con la subordinación a las matizaciones en el articulado de la ley: "determinadas por la ley", "reprimidas por la ley", "establecidos por la ley"... Demasiadas restricciones, decía Mirabeau, que "mostrarán al hombre atado por el estado civil y no al hombre libre de la naturaleza"¹². El "respeto al orden establecido", la "seguridad del estado", el "bien público"... podían ser en cualquier caso esgrimidos para recortar los derechos. La *Declaración* mostraba así su inspiración jurídica; los insatisfechos mantenían el discurso filosófico.

En realidad los ilustrados trataron escasamente el tema de los "derechos del hombre". Curiosamente Morelly, a quien algunos autores distinguen, junto a Mably y Rousseau, como el núcleo que más intensamente influyó en la Revolución, en el modelo de constitución que ofrece al final de su famoso *Code de la Nature* no trata el tema, y en su lugar se dedica a describir minuciosamente las leyes que regulan los periodos de matrimonio, los tiempos de trabajo y hasta los colores de los uniformes de cada profesión.

La Ilustración acepta los "derechos naturales", y sin duda habría compartido todos esos derechos de la *Declaración* referentes a la libertad, a la seguridad procesal, a la benignidad de las penas, a la legalidad de los arrestos, etc. Es decir, los "derechos

12 Cf. A. Seboul, *Histoire de la Révolution française*, 2 tomos, Paris, Éditions sociales, 1962, 137.

humanos"; pero no habría compartido los "derechos del ciudadano". Como veremos, cuando abordan políticamente el tema muestran su distancia de los revolucionarios.

Voltaire no vacila en decir, en una carta al Duque de Richelieu, que "A pesar de mi gusto extremo por la libertad, preferiría vivir bajo la pata de un león que estar continuamente expuesto a los dientes de un millar de ratas". Y en cuanto al derecho de ciudadanía completa, ante la pregunta de si deben tener voto quienes no poseen ni tierras ni casas, no tiene escrúpulos en afirmar que "no tienen más derechos que el que tendría un comisionado a sueldo de un comerciante para ordenar el comercio".

D'Holbach, en el artículo "représentantes" de *L'Encyclopédie*, no duda en sostener que los miembros de la Asamblea deben ser "propietarios". Lo defiende con dos argumentos, que serán tópicos entre los ilustrados. De un lado, porque sólo los propietarios tienen un interés real y permanente en la estabilidad, orden y progreso del Estado; de otro, que dada la correlación entre nivel de riquezas y nivel de inteligencia y saber, los propietarios son los más capacitados. Ciertamente, D'Holbach está defendiendo una opción "progresista", pues está ampliando el espacio de ciudadanía a los magistrados, comerciantes, en fin, a la clase capitalista, mientras antes estaba reducida a la "nobleza": ha sustituido la sangre por el capital.

Es de notar que en este planteamiento el criterio de decisión es el "bienestar del estado". En su nombre se decide la bondad de un orden político. La desigualdad político-jurídica queda legitimada en base a tal pragmatismo; los "derechos del ciudadano" no están inspirando el discurso. Si la *Declaración* de 1789 establece que el objetivo del orden político es defender los derechos de los hombres, para los ilustrados tal objetivo es sacar a los hombres de su miseria moral. También de la miseria material, pero ésta es vista como efecto de aquella, no como consecuencia del orden socio-económico. Esa miseria moral invita a una intervención humanista y ética del poder, al tiempo que impide ver al pueblo capaz de reformarse, y mucho menos de sostener el estado. No hay, pues, lugar para los derechos políticos; la plebe tiene una ciudadanía de segunda clase.

Condorcet es en este tema el más próximo a los revolucionarios, sin duda contagiado por un debate que estaba ausente en décadas anteriores. Tres años

antes de la Revolución, en *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*, enumera los derechos del hombre: "1. la seguridad de su persona; 2. la seguridad y el disfrute libre de su propiedad; 3. leyes generales aplicables a la generalidad de ciudadanos; y 4. derecho de contribuir, sea directamente o por medio de representantes, a la elaboración de las leyes"¹³. El cuarto derecho expresa ya los vientos de la Revolución. Condorcet escribió una *Declaración de derechos*¹⁴ en 1778, y su contenido fue recogido por la de 1789. No obstante, en Condorcet también se aprecia la diferencia ilustrada. En su *Essai sur les Assemblées provinciales* nos ofrece un razonamiento memorable. "Dado que un país es un territorio circunscrito por unos límites, debe considerarse a los propietarios como los verdaderos ciudadanos. En efecto, los demás habitantes no existen dentro del territorio más que en tanto los propietarios les han cedido una habitación; no pueden tener derecho alguno que no hayan recibido de éstos" (*Oeuvres*, 129).

El texto es espléndido, y apenas necesita comentario. Condorcet lo remata afirmando que hay exclusiones al derecho de ciudadano que son "naturales", como la exclusión de los mineros, los monjes, los domésticos, los condenados... y "cuantos sean sospechosos de no poseer una voluntad esclarecida o una voluntad propia". Esto sí que es el lenguaje ilustrado.

Helvétius, en la misma línea pragmática, añade un razonamiento a los hasta ahora dados. Considera que el acceso a la Asamblea de los desheredados puede ser un peligro de despotismo, pues el monarca puede "con grandes riquezas seducir a quienes sin propiedad alguna se venden a cualquiera que desee comprarlos"¹⁵.

De todas formas, conviene no sacar consecuencias erróneas de estos últimos textos. El ilustrado no es un cínico que argumente frívolamente en interés de los propietarios. Hay que tener en cuenta que, de hecho, a la misma Revolución le costó mucho ir ampliando el censo, y que debería pasar casi un siglo para que se reconociera a cada hombre un voto. Por otro lado, la extensión del censo en aquellas décadas no era garantía de racionalidad y progreso. La observación de Helvétius era acertada: las voluntades se compraban, y la sumisión de las capas más populares al

¹³ Condorcet, *Op. cit.*, VIII, 6.

¹⁴ *Ibid.*, IX, 177-211,

¹⁵ Helvétius, *De l'Homme*, II, ed. cit., 101.

clero y la nobleza era visto como un obstáculo insalvable. Y, en definitiva, el ilustrado no teorizaba desde posiciones orgánicas de clases. Partía de un pesimismo moderado respecto a la naturaleza humana y no creía que de una "asamblea de diablos" pudiera salir el bien común; creyeron que el filósofo tiene más facilidad de acceso al mismo y el monarca absoluto más posibilidad de imponerlo. Como filósofos amaban más el bien, la belleza, la verdad, en definitiva, la razón, que la "voluntad general". Y esto los alejaba de todo horizonte revolucionario.

Podíamos seleccionar más temas, pero para ilustrar la tesis nos parecen suficientes. Es obvio que en otros tópicos, como la libertad de pensamiento, la crítica a los privilegios feudales, etc. hay más cosas comunes, pero ello en nada invalida nuestra tesis, pues no defendemos que ciertos contenidos ilustrados no estuvieran presente en los programas de la Revolución, sino que ésta, siendo su esencia jurídico-política, es totalmente ajena y aún contraria al proyecto ilustrado, esencialmente filosófico-cultural.

3. La reacción ilustrada frente a la Revolución

Se ha dicho, con razón, que la Revolución supuso un punto de no retorno, que la Restauración no recuperó el *Ancien Régime*. Esto es cierto desde el punto de vista jurídico e institucional: los privilegios feudales quedaron definitivamente abolidos, los "estados" perdieron su reconocimiento jurídico, la constitucionalidad y la división de poderse se fijaron para cualquier forma de Estado, monárquica o republicana. Pero lo es aún más desde el punto de vista de las ideas: el espíritu había conquistado los "derechos del hombre y del ciudadano", e incluso había afirmado la "igualdad económica" como justicia; los había puesto como condiciones mínimas del orden político y, desde entonces, han orientado la práctica de los hombres. En ese sentido puede decirse que la Revolución triunfó, estableció un punto de no retorno y puso el origen de un proceso nuevo, en el que se irían materializando sus contenidos.

No obstante, fueron muchas las voces que se alzaron en su contra. Voces que no solamente apuntaban a los aspectos "tácticos" más negros, simbolizados en el terror y la guillotina, sino a sus presupuestos profundos, los que ni siquiera quedaban formulados en las Constituciones y los Decretos. Y, curiosamente, la crítica tendía a

unificar la Revolución con la Ilustración y la Masonería. Todos eran lo mismo: negación de la tradición, de la fe, de la autoridad establecida; afirmación de la razón, del laicismo, de la libertad. Y esta identificación tuvo nefastos efectos para el mensaje ilustrado, que quedó asimilado a la crítica del antiguo régimen y del clericalismo (del Trono y del Altar) y a la defensa del librepensamiento. Lo específico de la ilustración, silenciado en el entusiasmo revolucionario, no sería recuperado por la reacción. Y así el espíritu ilustrado se perdió, sin llegar a ser ideología orgánica, confinado a la marginalidad.

Es sorprendente la rapidez y contundencia con que algunos escritores se aprestaron a hacer frente a la Revolución. En algunos casos se hacía desde un romanticismo espiritualista, como es el caso de Chateaubriand (*Essai historique, politique et moral sur les révolutions* (1797); *El genio del cristianismo* (1802)), de De Bonald (*Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil* (1796)); de De Maistre (*Consideraciones sobre France* (1796)). En otros se trataba de hombres ilustrados y progresistas, como Fichte (*Discursos a la Nación alemana*), quien en 1793 sale en defensa de la Convención con dos opúsculos apologéticos (*Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa*), mientras dos años después, en los *Discursos*, se enfrenta a su rumbo con una reivindicación mística del "yo metafísico" de los alemanes contra el "yo histórico" de los franceses. Rivarol comenzó siendo un duro crítico del Antiguo Régimen, seguidor de Rousseau, pero pronto (*Del Hombre intelectual y moral*, 1797) se revuelve contra la Revolución.

Sin duda alguna se trata de dos reacciones distintas, la primera dirigida conjuntamente a la Ilustración y la Revolución y la segunda únicamente a ésta. Por tanto, el estudio en profundidad de la primera serviría para ver su identidad y de la segunda para captar su diferencia. Aunque ese proyecto desborda nuestro objetivo, no nos resistimos a lanzar algunas reflexiones sobre varios aspectos particulares especialmente contemporáneos.

3.1. Comencemos por los principios y los hábitos. Ciertamente la Revolución fue poco filosófica, incluso careció de filósofos. Tal vez sea un rasgo de toda Revolución. En compensación provocó un debate filosófico de altura, apuntando a los

fundamentos mismos de la Revolución y sus límites.

El art. 28 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1793, publicada encabezando la Constitución de 1793, afirmaba con rotundidad que "un pueblo tiene siempre el derecho de revisar, reformar y cambiar su Constitución. Una generación no puede someter a sus leyes a las generaciones futuras". La reacción contestará, precisamente, poniendo sobre la mesa la relación entre las generaciones. Si una generación no puede imponer a la siguiente sus leyes, tampoco debería imponerle un estado de cosas irreversibles e incorregibles. Destruída la historia, cambiadas las costumbres, enfocada la actividad económica e institucional en una dirección determinada, ¿no se hipoteca el futuro? Pues condenar a cada generación a que cambie cada vez el rumbo es someter al país a una autodestrucción permanente. Rivarol, periodista rebelde y cronista de la revolución, no se cansará de decir que: "Los verdaderos representantes de una nación no son quienes realizan su voluntad del momento, sino los que interpretan y siguen su voluntad eterna; esa voluntad que no difiere nunca de su gloria y su felicidad".

Joseph de Maistre, en *Consideraciones sobre France*, de 1796, refiriéndose a los revolucionarios dirá que "une de ses folies est de croire qu'une assemblée peut constituer une nation; qu'une *constitution*, c'est-à-dire l'ensemble des lois fondamentales qui conviennent à une nation, et qui doivent lui donner telle ou telle forme de gouvernement, est un ouvrage comme un autre, qui n'exige que de l'esprit, des connaissances et de l'exercice (...) Cependant il est une vérité aussi certaine dans son genre qu'une proposition de mathématiques, c'est que *nulle grande institution ne résulte d'une délibération* (...) Une constitution écrite telle que celle qui régit aujourd'hui les Français n'est qu'une automate qui ne possède que les formes extérieures de la vie. L'homme par ses propres forces est tout au plus un Vaucanson; pour être Prométhée, il faut monter au Ciel"¹⁶.

Es posible que, bajo la crítica al método revolucionario, se esconda en algunos casos una ideología aristocratizante. Pero, en general, se trata de un debate moderno entre una alternativa revolucionaria, que pone en primer plano el derecho abstracto y absoluto del hombre a determinar el orden social, y una reformista

16 J. de Maistre, *Considérations sur la France* Ginevra. Ed. du Milieu du Monde, Cap. VII, pp. 95-96

conservadora, que reivindica un tratamiento justo a la historia, a las tradiciones, a las costumbres, a los "derechos adquiridos".

El mejor ejemplo de este debate nos lo ofrece la polémica entre E. Burke y Th. Paine. Burke fue un pensador conservador, pero de talante liberal, que tomó posición a favor de la lucha de las colonias americanas, que condenó el Antiguo Régimen desde posiciones ilustradas, en fin, que había apostado por la transformación social al modo británico, que tanto elogiaron los *philosophes*.

En sus *Reflexiones sobre la revolución francesa* defiende tesis como que la razón y la teoría no son válidas para la vida de las sociedades, que las constituciones no se "hacen", sólo "crecen", que el hombre es amo de sí mismo, pero no puede decidir el destino de los hombres del futuro, las generaciones futuras tienen derecho al patrimonio histórico, etc. Con vehemencia defiende las "libertades" de los individuos frente a la "libertad" abstracta de la Nación; condena el legalismo como medio de transformación social y llama a la experiencia, a las costumbres consolidadas como útiles y a las reformas prudentes. Frente a los "principios" de una razón borracha de evidencia opone el escepticismo que aconseja convenciones, pactos y desapasionamientos.

El debate es político, y se sitúa en la cota más alta de la reivindicación política: el derecho de los hombres a decidir libremente y según su interés el orden político por el que quiere gobernarse y el aparato institucional que quiere usar. Pero se plantea a nivel filosófico y pone en juego toda una concepción de la vida, de la historia, e incluso del conocimiento.

Paine, como revela en su obra *Los derechos del hombre*, sabe que están en juego los principales derechos revolucionarios, los que legitiman la Revolución: a escoger a los propios gobernantes, a despedirlos si obran desacertadamente, a formarse por sí mismo su propio gobierno... Sospecha que el respeto a lo dado en nombre de cualquier autoridad no solamente niega la soberanía absoluta de la Nación, sino que amenaza con sacrificar el presente en nombre del pasado o del futuro. Por eso con energía escribirá exaltadamente "yo lucho por el derecho de los vivos".

Si bien hay que reconocer que, en este debate, los ilustrados están en general

lejos de los revolucionarios, sería un error asimilarlos con los conservadores, aunque éstos lo hayan intentado. Su distancia al "racionalismo de los principios" les sitúa en el "empirismo de las costumbres", o sea, cerca del liberalismo reformista. Todos dan una gran importancia al *hábito* (Hume, Diderot) como elemento fundamental de la naturaleza humana, pero no a la *tradición*. Esta es "razón cosificada"; aquél, "naturaleza razonable". O, si se prefiere, "segunda naturaleza", síntesis dialéctica de "naturaleza" y "razón", en la que la naturaleza está determinada por la razón, pero con un dominio frágil, pues la misma razón asume el papel de autodestruirse penelopeamente. Y el constante proceso de autodestrucción de la razón, o sea, de hegemonía de la razón negativa, del escepticismo, abre el único hueco posible de libertad de la naturaleza. Una libertad siempre dentro de los límites de la determinación racional no destruida, o sea, siempre como naturaleza razonable.

Queremos decir que la ilustración no sometía la razón a la tradición (razón cosificada, prejuicio) pero le exigía autodestruirse, autocriticarse, negarse, relativizarse, historizarse... Y así habría un hueco profundo en sí misma, que pasaba a ser ocupado por la "naturaleza razonable" o "razón práctica", que identificaban al hábito.

3.2. *Una segunda manera* de abordar el problema es en base al dualismo razón-pasión. Con la Ilustración la pasión deviene útil, e incluso noble. Se defiende su vida..., siempre que sea una *vida razonable*, es decir, según el orden de la razón, según su cálculo. Se acepta la pasión negándola en su esencia: privándola de su insubordinación, de su irracionalidad, de su potencia destructiva. Se la acepta si pacta: o sea, sometida a un contrato, subordinada, controlada. De ahí que quienes enaltecen la pasión (Voltaire, Helvétius, Diderot...) son todos ellos exquisitamente refinados, sofisticados, ceremoniosos.

Frente a la *pasión racional* de la Ilustración, la Revolución expresa la *razón apasionada*, es decir, la razón alienada en la fuerza, la violencia, el deseo. Sin duda alguna así se sirve a sí misma, pues al final el resultado será un "progreso objetivo de la razón" (la Revolución supuso un punto de no retorno, conquistas ya irrevocables); pero se sirve negándose, subvirtiendo su orden. Como sospechaba

Hegel: con sangre.

Podemos verlo aún más claro. El "déspota ilustrado" expresa la *pasión racional*. Es la fuerza, el poder, al servicio de un orden de justicia y humanidad. Es la imagen del bien: el poder absoluto coronado por la filosofía. El temor al vulgo, a la masa, es el temor a la pasión pura y desnuda.

El filósofo ilustrado juega, en el fondo, con la *autoconciencia*. Esta le permite un fuerte distanciamiento de las otras dos instancias: Pasión (juego del deseo) y Razón (dominio del cálculo). Esa *conciencia de sí* distanciada le permite controlar la batalla del espíritu (como decía Hume, entre el deseo y la razón, o entre la razón escéptica y la dogmática, entre el deseo de creer y el de saber...). Y con ese distanciamiento puede definir límites, controlar, equilibrar...

El ideólogo revolucionario carece de esa *conciencia de sí* distanciada y autónoma. En él triunfa la fe, aunque sea la razón. En su borrachera, pretende someterlo todo a la ley. Pero en ese absoluto deseo de racionalidad se expresa el dominio del deseo. Porque en él la razón es orden definido y eterno: no cálculo.

3.3. En fin, un tercer enfoque nos lo ofrece la contraposición de dos figuras del hombre social, como "*miembro*" y como "*individuo*". Sería injusto acabar sin dejar constancia de lo que une a la Ilustración y la Revolución. Ciertamente, hay una identidad de fondo, que no se reduce a los ya mencionados contenidos doctrinales referentes al antifeudalismo, la crítica a la religión positiva, la defensa de las libertades y de los derechos naturales, etc. Nos referimos a algo más profundo, tal vez lo principal de uno y otro movimiento, lo que explica los enemigos comunes. No es casual que quienes se opusieron a la revolución incluso en su fase postrevolucionaria, es decir, napoleónica, fueran los mismos en todas partes: los románticos, los patriotas populistas, los castizos y costumbristas, el tradicionalismo y el clero. Todos contra el librepensamiento, la universalidad de las luces, la igualdad de derechos, el laicismo...

La Revolución arrastraba un terrorífico efecto igualador, como la filosofía de las luces: los hombres dejaban de ser considerados como "miembros" de un universal (clase, rango, estado, orden, cuerpo, nación...) para ser nivelados como individuos, como "ciudadanos". Condorcet antes que francés se considera "ciudadano del

mundo". La ilustración, como la Revolución, deja al hombre libre, en la áspera soledad de tener que establecer por sí mismo las reglas de pensar, de actuar y de vivir, el método de razonamiento y el criterio de decisión política, los valores y las leyes. Esto sí era una "revolución" de la conciencia, con efectos políticos inmediatos, que muchos intuyeron y temieron.

Esta concepción del hombre implicaba la destrucción de los universales intermedios, al igual que hizo la Revolución con los cuerpos intermedios", con la disolución de las magistraturas como instancias de soberanía. Lo del paso del "mundo cerrado" al "universo infinito" de Koyré tiene aquí su transposición, en el campo de lo político-social. El ilustrado sabía que, religión por religión, cuanto más abstracta mejor. Los dioses, cuanto menos y más alejados mejor. Uno y abstracto: el del deísmo. Y a veces ni eso.

También en el estado ocurría lo mismo: cuantos menos poderes y más abstractos mejor. Nada de "divisiones", nada de "cuerpos intermedios", nada de localismos ni "patrias chicas", de fueros y jurisdicciones... Todos bajo la misma ley, el mismo Dios, el mismo Príncipe, todos únicamente sometido a ese vínculo abstracto, impersonal y frío; todos libres, sin más diferencias que las cuantitativas, por esencia contingentes. Los dioses y los Príncipes, como todos los amos, alejados e impersonales: que se cobren su tributo, pero que no nos comprendan el alma; que nos dominen, pero sin conseguir que les amemos.