

## LA FILOSOFIA REVOLUCIONARIA DE LA REVOLUCION

BERNARD BOURGEOIS

En 1892, Paul Janet concluía su obra *Philosophie de la Révolution française*, donde analizaba de manera crítica las interpretaciones filosóficas contrastadas del suceso de 1789, propuestas por el siglo pasado, de Burke a Renan, pasando por Fichte y Saint-Martin, Thiers y Louis Blanc, Buchez y Quinet, Tocqueville y Michelet..., distinguiendo entre *el espíritu de la Revolución* —la institución, positiva, del derecho, como fin— y *el espíritu revolucionario* —la movilización, negativa, de la violencia, como medio—: "Todo el proceso de la Revolución puede reducirse a esta antinomia. La Revolución ha querido conseguir el derecho y no ha sabido emplear más que la fuerza" (JANET, P., *Philosophie de la Révolution française*, París, Alcan, 1892, pp. 169-170). En realidad, tal contradicción, entre el sentido de la Revolución, como unidad reflexivamente recogida de los acontecimientos en los que se ha desarrollado, y la acción revolucionaria, como despliegue voluntario de la unidad de su proyecto, no opone solamente la filosofía teórica de la Revolución, obra de los pensadores extra o post-revolucionarios que reflexionan sobre su destino y la filosofía práctica de los grandes organizadores de la empresa de la libertad.

En efecto, éstos se han sentido constantemente obligados a filosofar, contempladores de su propia acción, sobre una revolución que realizaba, aunque problemáticamente —por tanto, llamando a la reflexión— su filosofía revolucionaria.

Ellos estaban, además, tanto más inclinados a asumir esta necesidad de pensar semejante revolución que ella misma consideraba, en su actualización, como la Revolución del pensamiento, a saber, como el efecto práctico de la filosofía pre-revolucionaria de las luces.

Ahora bien, precisamente, el conflicto entre el voluntarismo revolucionario de su filosofía política y la reflexión crítica de su filosofía

de la historia revolucionaria se ha alimentado de su relación contradictoria con los "Philosophes" del s. XVIII.

Por una parte, la acción revolucionaria niega en ellos, la pura gestión especulativa, desacreditada, según ellos, por el contenido en general solamente reformista del pensamiento de esos filósofos, pero, por otra parte, la negación inmediata abstracta, forma, por la impaciente filosofía práctica política de los que hacen la Revolución, del pensamiento puro de sus maestros de filosofía, los fija, cuando piensan la negación revolucionaria del pensamiento en los cuadros mismos de ésta, y condena por ahí su filosofía teórica de la historia que tiene que pensar, entonces negativamente, una empresa de la que estos maestros habían proclamado la vanidad moderna anteriormente a Montesquieu y Rousseau. La *pensée révolutionnaire de la Révolution* no ha podido superar la contradicción entre la novedad que ilustraba como *pensamiento revolucionario* y la herencia que la marcaba como *pensamiento de la Revolución*, y esto, incluso en su esfuerzo heroico por constituirse, por la elaboración de una filosofía original de la historia, en una auténtica filosofía revolucionaria de la Revolución. Quizá haya que buscar en esta anticipación teórica del fracaso práctico de los pensadores más revolucionarios de la Revolución francesa una de las fuentes de su gran melancolía.

La gratitud profesada por los revolucionarios a los "Philosophes" cuyo pensamiento crítico, por su ejercicio incluso y a través de su contenido menos revolucionario ha minado las bases intelectuales y morales del Antiguo Régimen, es una gratitud, por una parte muy selectiva, y que, por otra, no impide de ninguna manera la toma de distancia con respecto a una filosofía cuya causa, incluso entre los maestros más adulados, se había identificado con la de un pesimismo anti-revolucionario.

Seguramente, todos los pensadores de las luces no se benefician, y no totalmente, del favor revolucionario. De este modo, Voltaire es bien proclamado —en el momento del traslado de sus cenizas al panteón— como "padre de la libertad de pensar, él es el padre de la libertad política que no hubiera existido sin ella", y como destructor de "todas las fortalezas de la estupidez, que ha hecho que el pueblo francés haya tomado la Bastilla antes de poner los fundamentos de la Constitución" (GUDIN DE LA BRENELLERIE, *Réponse d'un ami des grands hommes aux envieux de la gloire de Voltaire*, texto de 1791, citado en: AULARD, A., *Histoire politique de la Révolution française*, París, A. Colin, 1901, p. 10, n. 1); pero a tal elogio se opone el sar-

caso de un Marat que denuncia "el hábil plagiario que tuvo el arte de poseer el espíritu de todos sus antecesores y que no mostró originalidad más que en la sutileza de sus adulaciones", "el escritor escandaloso que pervirtió a la juventud por las lecciones de una falsa filosofía y cuyo corazón fue el trono de todas las pasiones que degradan la naturaleza" (MARAT, *Oeuvres*, éd. A. Vermorel, citado: *M*, París, 1869, p. 165). Conocemos también la denuncia por parte de Robespierre de los Enciclopedistas, esta secta servil de declamadores "protegidos por los déspotas" (ROBESPIERRE, *Oeuvres*, éd. Laponneraye, citado: *R*, París, 1840, t. III, p. 627), y cuyos continuadores —como Condorcet— se han deshonrado durante la Revolución (cfr. *ibid.*, p. 629) pero, se sabe, Montesquieu, cuya obra exalta el mismo Marat, es aclamado hasta en los periódicos revolucionarios: la *Cronique de Paris* publica así, en mayo de 1793, una serie de artículos titulados: "Montesquieu républicain" (cfr. Aulard, A., *Histoire politique; op. cit.*, p. 9, n. I). Y conocemos también, sobre todo el culto revolucionario de Rousseau, "el amigo sublime y verdadero de la humanidad" (*R*, I, p. 395), el "preceptor del género humano" (*R*, III, p. 628), que tanto contribuyó a "regenerar" la patria en la "gran Revolución" (*R*, I, p. 174)...

Hemos subrayado suficientemente la recuperación por los activos teóricos de ésta, de los principios difundidos por los "Philosophes" del s. XVIII, y esto es una amalgama a menudo poco crítica, yuxtaponiendo, por ejemplo, el individualismo normativo de Rousseau y el realismo del todo social que dirige la exploración del *espíritu de las leyes*...

Lo cual no quiere decir que la filosofía revolucionaria se libere también ella misma de la filosofía de sus precursores reivindicados. Desde luego en su contenido, y podríamos enumerar aquí las reservas que incluso un Robespierre y un Saint-Just oponen a tal o tal tema rousseauiano, a veces importante. Bien se trate para ello de afirmar contra Rousseau la posibilidad del sistema representativo, puesto que la gran Revolución republicana ya se ha hecho o porque la Revolución se ha hecho con una innovación moral absoluta, la nulidad de una voluntad general cuya soberanía no sería la del contenido racional supra-empírico del bien (cfr. SAINT-JUST, *Oeuvres complètes* éd. Vellay, C., citado: *SJ*, París, 1908, t. I, pp. 342-343)... Pero, en primer lugar, en cuanto a su forma misma. La filosofía revolucionaria asigna la realización del objetivo práctico que la filosofía pre-revolucionaria ha contribuido, a pesar de su propia intención, a preparar, a

lo negativo de la pura filosofía, es decir, a la fuerza popular. No creyendo que el pueblo se interese por las discusiones metafísicas, Mirabeau afirma "esta diferencia entre el instructor del pueblo y el administrador político, el primero sólo piensa en aquello que es y el otro se ocupa de lo que puede ser" (MIRABEAU, citado en: AURLAUD, F.A., *Les orateurs de l'Assemblée Constituante*, París, Hachette, 1881, p. 95). Para Barnave, "los hombres que quieren hacerles revolucionarios no los hacen con máximas filosóficas; se seduce, se arrastra a algunas personas de gabinete; pero la multitud, de la que es necesario servirse, la multitud sin la que no se hacen revoluciones, no se la encadena más que con realidades, no se la toca más que con ventajas palpables" (BARNAVE, citado *ibid.*, p. 473). Condorcet hace notar que "los filósofos y la gente de espíritu podrían concebir una revolución pero que ésta no se ejecutaba más que cuando los tontos y los bribones se metían en ello" (CONDORCET (sobre), *Mémoires de Condorcet sur la Révolution française*, Paris, 1824, t. II, p. 158).

Para Marat, si "es a las luces de la filosofía a las que debemos la revolución" (*M*, p. 168), si "la filosofía ha preparado, comenzado, favorecido la revolución actual, los escritos no bastan, hacen falta actos, ahora bien —insiste— ¿a qué debemos la libertad sino a las sublevaciones populares?" (*M*, p. 77). En cuanto a la palabra provocadora de Danton, proclama que "no son los filósofos. los que ponen en movimiento los imperios" sino que "los viles aduladores de los reyes, aquellos que tiranizan en sus nombres al pueblo, y que le hacen pasar hambre, se empeñan seguramente más en hacer desear otro gobierno que todos los filántropos que publican sus ideas sobre la libertad absoluta" (DANTON, *Oeuvres*, éd. Vermorel, citado en: *D*, Paris, p. 113)...

La filosofía revolucionaria, que habla de este modo contra la filosofía —en esto buena heredera de Rousseau— y, rechazando todo doctrinarismo o filosofismo, quiere verificarse enraizándose en la única energía de la miseria, recapitula bien su sentido a través de la oposición que Robespierre establece entre la filosofía de los "filósofos especulativos" que consideran las cosas "en los principios generales o abstractos de la filosofía", y la de los "filósofos hombres de Estado" que se preocupan, "en las circunstancias particulares de las situaciones políticas", del grado efectivamente alcanzado por la razón, es decir, de su presencia real en el seno del pueblo, presencia que no hay que adelantar ni retrasar, y que puede, sola, confirmar en su verdad la razón del filósofo (cfr. *R*, II, pp. 325 ss.). El pensamiento revolucio-

nario se piensa así como algo más que la pura repetición *reflexiva* de una simple *aplicación* revolucionaria de un pensamiento anterior, la de los "Filósofos del siglo XVIII". Los revolucionarios franceses consideran, en efecto, la revolución como un *advenimiento absoluto*, que hace estallar esa historia en la que los pensadores pre-revolucionarios no habían podido razonablemente comprenderla (o incluirla). Al hablar de la teoría del gobierno revolucionario, Robespierre lo declara "tan nuevo como la revolución que lo ha ocasionado" e imposible de encontrar en "los libros de los escritores políticos, que no han previsto esta revolución" (R, III, p. 512).

La Revolución comienza así, según Sièyes, dentro del rechazo de los "filósofos —como Montesquieu y Rousseau— demasiado sometidos al pasado, y que se esfuerzan por "combinar ideas serviles siempre de acuerdo con los acontecimientos" mientras que "la sana política no es la ciencia de lo que es, sino de lo que debe ser" (SIEYES, nota íntima, citado en: AULARD, F. A., *Les orateurs...*, op. cit., p. 409). Del mismo modo que se ha podido considerar la revolución a partir y en el seno de la historia, ella se considera a sí misma como la negación de la historia hasta entonces pensada, —no tanto como *una* revolución *en* la historia, sino como la revolución *de* la historia misma y de su pensamiento—. Si el filósofo Condorcet, atento a la progresividad del desarrollo del espíritu humano, no ve en la empresa de 1789 más que "*una* de las grandes (lo subrayamos) revoluciones de la especie humana", que se trata por consiguiente, de aclarar por "el cuadro de las revoluciones que le han precedido y la han preparado (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ed. Belaval, París, Vrin, 1970, p. 12), no por eso considera menos importante el alcance, como mucho más grande que el de las revoluciones anteriores, entre otras, la revolución americana, que quiso ser solamente política y fue reconocida, para su suerte como puramente local (cfr. *ibid.* pp. 171-172). Pero los pensadores que siguen a Montaigne distinguen absolutamente la Revolución francesa como "la más bella de las revoluciones que haya podido honrar a la humanidad", "la única que ha tenido un objeto digno del hombre, el de formar de una vez sociedades políticas sobre los principios inmortales de la igualdad, de la justicia, y de la razón" (R, II, p. 77). Esta revolución no supera únicamente a la revolución inglesa —fundada sobre el fanatismo religioso inhumano y no sobre la filosofía del derecho y de la felicidad de los hombres (R, II, p. 220) — y a la revolución americana, cuyo principio —la aristocracia y

la riqueza— hará volver a caer en el despotismo monárquico (cfr. *ibid.*, p. 87)—, sino que, más generalmente, rebosa "milagros superiores a todo lo que la historia nos cuenta de Grecia y de Roma" (cfr. *ibid.*, p. 77). En resumen, su *contenido esencial* ofrece "un prodigio del que no presenta ningún ejemplo los anales del género humano" (R, II, p. 335).

En realidad, condensando "en pocos años la obra de varios siglos" (R, III, p. 446), recogiendo en ella, para darle un sentido nuevo, su sentido verdadero, toda la historia, la Revolución francesa designa, para Robespierre así como para Saint-Just y para Danton, el instante y el lugar de la re-creación del mundo, de su creación como mundo plenamente por ser propiamente, humano. El mesianismo revolucionario que les hace repetir que el pueblo francés —que "parece haber adelantado dos mil años al resto de la especie humana" (R, III, p. 610)— debe legislar "para los siglos" y "para el universo" (R, I, p. 221, cfr. D., pp. 213-ss.), se fundamenta para Saint-Just para la conciencia no metafórica que la Revolución hace tomar de ella misma como *Génesis* del mundo: "la libertad ha surgido del seno de las tempestades; este origen es común al del mundo, surgido del caos", y así "todo comienza bajo el cielo" (SJ, II, p. 376). Punto medio de la historia de la humanidad, centro actual del globo, la Revolución francesa es "la cuna de la libertad del mundo" (DESMOULIN, C., *Oeuvres*, éd. J. Claretie, citado: CD, París, 1874, II, p. 120), "desde Francia es de donde deben partir la libertad y la felicidad del mundo" (R, I, p. 54). El drama francés inaugura la época nueva de todos los pueblos. "Se podría decir que —exclama Robespierre— los dos genios contrarios que han sido representados disputándose el imperio de la naturaleza luchan en esta gran época de la historia humana por fijar sin retorno los destinos del mundo, y que Francia es el teatro de esta lucha temible" (R, III, p. 545). *Teatro* en el que Francia se ofrece como espectáculo a todo el universo. Aquí hay un *leitmotiv*: Camille Desmoulin habla del "magnífico espectáculo de la Revolución de 1789" (CD, I, p. 185), para Danton, la Convención es la "Asamblea que tiene al universo por galería" (D, pp. 163-164), Robespierre insiste en el mismo sentido; "Somos el espectáculo de todos los pueblos" (R, II, p. 343)... Espectáculo tan poderoso que es ya por sí mismo acción y que la re-creación del universo se opera ya a través de este espectáculo entusiasmante en el que la humanidad entre su fuerza infinita liberada. La Revolución es el absoluto que se manifiesta en la historia.

Pero la revolución sólo se puede considerar como re-creación polí-

tica de la historia aplicándose, como realizadas por ella, las condiciones de posibilidad del devenir histórico que el pensamiento revolucionario, según Montesquieu o Rousseau, consideraba como imposibles de realizar por la vía de una revolución. Estas condiciones consisten en el carácter *total* de la revolución política, que ésta no puede poseer más que si su objeto o su contenido por una parte, y su sujeto o su agente por otra, presentan ellos mismos cada uno un carácter de totalidad, no pudiendo justamente ser totalmente revolucionado el contenido objetivo más que si el agente subjetivo revolucionante es él mismo un todo humano.

Ahora bien, puesto que una totalidad no puede ser dominada mas que siendo pensada, la Revolución sabe que ella sólo puede ser llevada a cabo a través de una movilización de la *razón*; pero, así como el pensamiento del todo no es todavía el todo mismo pensándose realmente, la razón revolucionaria sabe igualmente que sólo se puede verificar como la racionalización de sí de la *efectividad* revolucionaria misma. La revolución se considera así como la necesidad y la insuficiencia de su actualización racionalizada inmediata, es decir, en cuanto a su objeto, *legal*, y en cuanto a su sujeto, *gubernamental*. Para el pensamiento revolucionario, la Revolución no debe, entonces, su ser más que al poder que tiene la razón de hacerse producir por su Otro, el momento *total* del todo que ella constituye con él, es decir, tratándose de la ley, por las costumbres, y, tratándose del gobierno, por el pueblo. La Revolución considera su destino a través de las dos grandes problemáticas cuya solución pre-revolucionaria condenaba de antemano su empresa: la problemática, que es más nuclear en Montesquieu, de la ley y las costumbres (no se pueden cambiar las costumbres por las leyes), y la problemática, esencial para Rousseau, del pueblo y de sus representantes (el pueblo está negado por sus representantes). Es decir que, en la medida en que la Revolución considera la realización de su filosofía práctica política nueva a través de la herencia teórica de la filosofía de la historia anterior, debe considerar su *realidad* como la de una *imposibilidad*, es decir, sorprenderse ella misma de su simple existencia como milagro de la historia.

Los grandes actores revolucionarios lo repiten: la Revolución, o es total o no es. Queriendo ser la negación radical del mundo existente, ella se reconoce negada por él siempre y en todo lugar, y, por consiguiente, se siente empujada (o estimulada, incitada), incluso en su deseo realista de prudente progresividad —interior y exterior—, a afirmarse *totalmente*, en intensidad —y esto será el terror— y en ex-

tensión —y esto será la guerra—. Robespierre lo repite sin cesar: "No hay dos maneras de ser libre; hay que serlo enteramente o convertirse en esclavo. El mínimo recurso dejado al despotismo restablecerá enseguida su poder" (*R*, I, p. 164). Saint-Just, otro tanto: "Todo lo que no es nuevo en un tiempo de innovación es pernicioso" (*SJ*, II, p. 85), hasta tal punto que "los que hacen revoluciones a medias no han hecho más que cavarse su propia fosa" (*ibid.*, I, p. 238): por eso, "no se hacen las revoluciones a medias" (*ibid.*, I, p. 414); es, pues, ser contrarrevolucionario querer que la revolución termine cuando comienza: "Diremos —exclama Saint-Just— que la revolución ha terminado... pero la tiranía es una caña frágil que el viento dobla y que se vuelve a levantar. ¿A qué llaman entonces la revolución? ¿a la caída del trono o a la eliminación de los abusos? El orden moral es como el orden físico: los abusos desaparecen un instante, igual que la humedad de la tierra se evapora; los abusos vuelven a producirse enseguida, del mismo modo que la humedad vuelve a caer de las nubes. La revolución comienza cuando el tirano termina" (*SJ*, I, p. 398).

Puesto que la Revolución se considera total en *extensión* —debiendo garantizar la libertad de Europa, la de Francia (cfr. *SJ*, I, p. 414)— "el pueblo francés vota la libertad del mundo" (*ibid.*, p. 456). Pero al no poder prevalecer suficientemente la virtud del ejemplo contra la opresión extranjera de los pueblos, aliada del despotismo interior, la Revolución manifiesta su defensa más activa (de sí misma) declarando a sus enemigos exteriores una guerra, que sabe que tiende a favorecer, dentro, a la tiranía real o militar, fuera, al progreso de las costumbres de un pueblo libre que más bien lo retarda.

"A nadie le gustan los misioneros armados" —anuncia Robespierre (*R*, I, p. 237)—. Puesto que, como dice también "se puede ayudar a la libertad, pero nunca fundarla por el empleo de una fuerza extraña" (*R*, II, p. 346), conviene esperar de manera realista que un pueblo desarrolle en sí mismo la conciencia activa: "La declaración de los derechos no es la luz del sol que ilumina en el mismo instante a todos los hombres... Es más fácil escribirlo sobre el papel o grabarlo sobre el bronce que restablecer en el corazón de los hombres sus sagrados caracteres borrados por la ignorancia, por las pasiones y por el despotismo" (*R*, I, p. 238). He aquí porqué, en la interacción que enlaza el destino de la libertad en Francia y en el mundo, hay que poner el acento sobre su afirmación interior directa, antes que intentar reforzarla primero con la problemática negación de su negación exterior: "Antes de que los efectos de nuestra revolución —escuchemos

de nuevo a Robespierre— se reflejen en las naciones extranjeras es necesario que esté consolidada. Querer darles la libertad antes de haberla conseguido nosotros mismos, es asegurar al mismo tiempo nuestra servidumbre y la del mundo entero" (*R*, I, p. 237). En resumen, "para hacer la guerra de manera útil a los enemigos de fuera, existe una medida general absolutamente indispensable: hacer la guerra a los enemigos de dentro" (*R*, I, p. 338)... El ser de la Revolución, como regeneración total del mundo, tiene lugar, pues, en la intensificación interior de su *actualización*.

Es la totalidad de la vida humana la que debe ser revolucionada y la legislación revolucionaria no debe solamente recaer sobre las instituciones políticas, sino que también —puesto que la fuerza de las diversas leyes reside en la totalidad que ellas forman en su "espíritu"— debe reorganizar el estado civil, que ha permanecido aristocrático —según Saint-Just (cfr. *SJ*, II, p. 240)— penetrar igualmente según éste en "el orden de las finanzas" (*SJ*, III, pp. 726 ss) y "en todas las partes de la economía política" (*ibid.*). Del mismo modo que debe ser total en cuanto a la regulación de todos los dominios incluso de los más concretos, de la vida efectiva, la legislación debe también abarcar a ésta en cada uno de ellos, es decir, concretarse de tal manera que provoque en su seno una segunda naturaleza, la de las *instituciones*, políticas, evidentemente, pero en primer lugar civiles. Tanto para Saint-Just como para Robespierre, "las leyes son la patria" (*SJ*, I, p. 267), y "fuera de las leyes todo es estéril y sin vida" (*ibid.*, p. 419), pero su excelencia culmina en su sistematización o concreción cuasi natural en el seno de las instituciones: "Hay demasiadas leyes, pocas instituciones", solamente el primero (*SJ*, II, p. 502). Es decir, que la virtud de la legislación revolucionaria consiste, en llevar a cabo de manera natural la libertad bajo la forma de *costumbres*, gracias a las que cumple su propia finalidad; lo muestra, negativamente, la precariedad que proporciona, en Francia, por ejemplo y principalmente, el hecho de que "la igualdad de los derechos sólo se encuentra en la Constitución, y no en la opinión" (*SJ*, II, p. 63). Un ejemplo de esta obsesión revolucionaria es el grito de Marat: "Las costumbres. Las costumbres. Cuando faltan, nada las suple" (*M*, p. 69).

Sin embargo, esta determinación de las costumbres por la legislación sólo se puede considerar posible en tanto que las costumbres se determinen a sí mismas por el intermediario de esa legislación. La razón sólo puede realizarse en tanto que la realidad se racionalice. Saint-

Just expresa repetidas veces este deseo realista. Ya que la ley no puede mejorar las costumbres más que tiranizándolas (cfr. *SJ*, I, p. 291), es necesario, cuando se trate de constituir la, "tomar al pueblo tal como es" (*ibid.*, p. 381) y, más en general, "no hay que hacer que él se adapte a las leyes, es mejor hacer de manera que ellas le convengan" (*ibid.*, p. 423); lo cual exige tener en cuenta el interés —olvidarlo es conocer los sinsabores de la política de tasación (cfr. *ibid.*, II, p. 509)— y saber bien que "el orden no viene como resultado de los movimientos que imprime, que nada es regulado mas que lo que se mueve por sí mismo y obedece a su propia armonía, que la fuerza sólo debe poner a un lado lo que sea extraño a esta armonía, que la fuerza sólo debe poner a un lado lo que sea extraño a esta armonía" (*ibid.*, I, p. 419). En resumen, se llega a ella por la ley, pero "la libertad nos hace volver a la naturaleza" (*SJ*, II, p. 331), y "una república sólo puede basarse en la naturaleza y las costumbres" (*ibid.*, I, p. 230).

Una idea de la instauración revolucionaria como ésta, que hace residir la sabiduría en una interacción entre el querer legal de la libertad y el devenir necesario de las costumbres en la que el segundo momento domina principalmente sobre el primero, se inscribe perfectamente en la perspectiva no revolucionaria según la cual Montesquieu o Rousseau aprehendían el devenir histórico. Una idea de la historia como ésta sólo puede anticipar, en el pensador, al revolucionario que él quiere ser: "para formar nuestras instituciones políticas, nos harían falta las costumbres que ellas deben proporcionarnos algún día" —reconoce Robespierre (*R*, II, p. 97), conducido incluso a considerar oscuramente que "la situación de un pueblo es bastante crítica, cuando pasa súbitamente de la servidumbre a la libertad, cuando sus costumbres y hábitos se encuentran en contradicción con los principios del nuevo gobierno" (*ibid.*, pp. 385 ss)—. Desde este punto de vista los momentos iniciales de la Revolución se ven particularmente amenazados, pues el pueblo todavía no tiene las costumbres que exige el sustituir, mediante la Revolución, la ley a lo arbitrario, el orden al desorden. Marat evoca así a la "plebe desenfadada" que, el 12 de julio de 1789, volvió de los Campos Elíseos cantando y danzando, y que se esparció por el Palacio Real para revolcarse por el fango (cfr. *M*, pp. 211 ss). Saint-Just describe igual el 14 de julio: "el pueblo no tenía costumbres pero estaba vivo. El amor a la libertad fue un arrebato, lo cual manifiesta perfectamente la alegría que se experimentó entonces, no por la retirada de las tropas sino por la conquista de una prisión: lo

que llevaba la marca de la esclavitud de la que se estaba saturado afectaba más a la imaginación que lo que amenazaba la libertad que no se tenía; este fue el triunfo de la servidumbre (*SJ*, I, p. 257).

Se comprende que, obsesionados por este círculo de las costumbres y de las leyes, de entrada mortal para su empresa, los revolucionarios hayan estado tentados de romperlo en y por la abstracción de la violencia. Pero su voluntarismo que, exasperado por la lentitud y precariedad —que favorecen las maquinaciones despóticas— de la modificación legal de las costumbres, se confía a la urgencia de los decretos terroristas, no puede entonces superar la contradicción, que debilita, de su idea de la historia y de su querer revolucionario, que considerando la historia revolucionaria como la historia que se contradice, se niega, ella en sí misma. Pero tal pensamiento, ¿puede ser verdaderamente un pensamiento, un pensamiento?

La idea revolucionaria de la revolución se encuentra de nuevo con esta misma cuestión en tanto que enlaza el ser total de de aquélla con el carácter *total* de su *sujeto*; la conducta terrorista requerida por la revolución total del objeto, ¿no pone ya ella misma en cuestión el carácter total del sujeto de la instauración republicana que los revolucionarios consideran que sólo puede ser el pueblo? La "marcha natural de las revoluciones" (*R*, I, p. 239) conduce, según Robespierre, gradualmente al poder al pueblo, que, solo, puede llevarlas a cabo. El pueblo, "Júpiter del Olimpo", capaz de "hacer volver a la nada a todos sus enemigos" (*D*, p. 165), y cuyo interés es "el interés general" (*R*, I, p. 169), es por eso mismo "el único apoyo de la libertad" (*ibid.*). Para Robespierre, superando incluso a Rousseau en esta exaltación, "el pueblo vale más que los individuos" (*R*, III, p. 193) que no se puede corromper como no "se puede envenenar el océano" (*ibid.*, I, p. 386); por eso la libertad sólo ha podido ser establecida por la multitud "de las personas honradas en revolución" (*ibid.*, p. 381), y no por algunos hombres grandes; el revolucionario no cree en "todos los hombres grandes que son admirados en la fe de la historia" y llega necesariamente "al punto de sospechar que los verdaderos héroes no son los que triunfan..., sino aquellos cuyos nombres han sido sepultados por la tiranía en la fosa donde ella los ha precipitado" (*ibid.*, III, p. 187).

Sin embargo, el pueblo, cuya conciencia —la opinión pública— constituye la fuerza soberana en el mundo, "el único poder que infunde en los depositarios fuerza y autoridad" (*R*, III, p. 192), debe ser ilustrado en aquello. Rousseau, según Robespierre, ya "acertó al

decir que el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve" (R, I, p. 252); puesto que "sus movimientos parciales y violentos a menudo no son más que crisis mortales", mientras que "es necesario un proyecto y jefes para ejecutar una gran empresa" (R, II, p. 34), la energía popular debe dejarse guiar por la razón de amigos ilustrados del pueblo. Desde el origen de la revolución —apunta Saint-Just— "todo se abría perdido si las luces y la ambición de algunos no hubieran dirigido el incendio que ya no podía apagarse" (SJ, I, p. 258). Para sus pensadores, la gran revolución sólo puede reposar, pues, sobre la interacción del pueblo y de sus representantes, de la energía revolucionaria de aquél y de la razón organizadora de éstos.

En esta interacción, que se resume entonces tomando los términos que tanto gustan a Saint-Just en la del "espíritu público", que procede del entendimiento y de las "luces" y la "conciencia pública", que "se compone de la inclinación del pueblo hacia el bien general" (SJ, II, p. 374), es seguramente la conciencia pública, es decir, la espontaneidad popular, la que debe ser, por el éxito de la revolución, el agente principal: "Honrad el espíritu, pero apoyaos sobre el corazón. La libertad no es un enredo de palacio; es la rigidez para con el mal, es la justicia y la amistad" (*ibid.*, pp. 374-375). Aquí, la inspiración es claramente rousseauiana. Sin embargo, el pensador *revolucionario* se diferencia de Rousseau en que debe, forzado —profesionalmente en cierta manera— por la historia efectiva —puesto que la revolución republicana ha sido llevada a cabo por un gran pueblo— afirmar la necesidad de la representación de ese pueblo, considerada en realidad como imposible por el autor del *Contrato social*.

Pero la misma necesidad histórica hace que se invierta, en el transcurso de la Revolución, la sumisión *ideal* de los representantes al pueblo, mediante la confiscación *real* de la soberanía popular por parte de esos representantes que se erigen en facciones. Este destino, que —según Napoleón— iba a hacer de los mismos Robespierre, Danton, Marat, "los primeros de una aristocracia terrible" —pues, "en todas las sociedades, hay una aristocracia necesaria" y "hacer una constitución en un país que no tuviera ningún tipo de aristocracia sería como intentar navegar en un solo elemento", lo que hace que "la Revolución francesa haya emprendido un problema tan insoluble como el de la dirección de los globos" (NAPOLEON, *Vues politiques (de)*, Paris, Fayard, 1939, pp. 183-184), los pensadores revolucionarios debían reconocer perfectamente el principio de este destino también en el fondo de ellos mismos, a pesar de su negación, pues

¿de dónde hubiera podido haberles venido la universalidad de su convicción que sospechaba de la tentación facciosa, es decir propiamente aristocrática?

Si, para Robespierre, Rousseau acertó al decir que el pueblo quiere siempre el bien pero no siempre lo ve, sin embargo hay que añadir que "los mandatarios del pueblo ven a menudo el bien..., pero no siempre lo quieren..., porque se forman un interés separado del interés del pueblo, y porque quieren siempre dirigir la autoridad que él les confía hacia el provecho de su orgullo" (*R*, I, p. 252). En realidad, el revolucionario piensa que, más bien siempre, estos mandatarios sólo buscan este bien.

Escuchemos a Marat: "Existe una verdad eterna de la que es importante convencer a los hombres: que el enemigo más mortal que los pueblos han de temer es el gobierno" (*M*, p. 74). Saint-Just: "Un pueblo no tiene más que un enemigo peligroso, es su gobierno —el gobierno es una conjuración perpetua contra el orden presente de las cosas—" (*SJ*, II, pp. 76-77). Y Robespierre: "Repasen la historia de las naciones, verán por todas partes al gobierno devorando la soberanía. La enfermedad mortal del cuerpo político no es la anarquía, sino la tiranía; si el pueblo recobra, por unos momentos, su independencia, no es más que en unas coyunturas extraordinarias en las que por fin es despertado por el exceso de la opresión. La causa de estos peligros y de estos desórdenes está en la naturaleza misma de las cosas y en el corazón humano" (*R*, II, p. 92-93). Si —utilizando los términos del mismo Robespierre— "la obra maestra de la razón humana" es entonces "dar al gobierno la energía necesaria para someter a los individuos al imperio de la voluntad general y sin embargo impedir que pueda abusar de ella" (*R*, II, p. 93), "la naturaleza misma de las cosas", es decir, la historia en su necesidad ordinaria, parece imposibilitarla y esto, porque los dos factores del progreso histórico, la energía revolucionaria del pueblo y las luces de sus representantes, se combinan de manera fatal para impedir la propia reunión, que, sin embargo es la única que puede coronar revolucionariamente la historia.

En efecto, en el factor subordinado según la verdad revolucionaria, el "espíritu" se niega a la "conciencia" y se consagra a la "intriga", esa otra "reina del mundo" (*R*, I, p. 353), que tiende a prevalecer sobre la opinión pública, por eso, en el factor mismo en el que el pensamiento revolucionario pone el fundamento de la historia, a saber el pueblo mismo, la "conciencia" niega naturalmente al "espíritu". El "amigo del pueblo" lo afirma claramente en Marat: "la masa del pueblo... carece y

carecerá siempre de sagacidad para descubrir las trampas de sus enemigos, y... las discusiones políticas han estado siempre, están y estarán siempre fuera de su alcance" (*M*, p. 269). El hombre mismo, que más que simple defensor del pueblo, se considera "del pueblo" (*R*, I, p. 250), deplora, en Robespierre, "la ignorancia, los prejuicios, la imbécil credulidad" (*ibid.*, p. 353) por la que el poder que podría revolucionar la historia permite su marcha ordinaria, despótica.

Por eso mismo, el pensamiento revolucionario de la Revolución está abocado a *considerar como históricamente imposible* la realización del sujeto total —fuerte e ilustrado— aunque considerado como único capaz de hacer la revolución. En efecto, la fuerza a la que la revolución puede deber su realidad es la del pueblo, ese momento total del todo que, en cuanto tal, el pueblo está llamado a constituir con los individuos que cultivan la razón, para hacer de él el sujeto mismo requerido por esta Revolución. Ahora bien, esta fuerza no es solamente considerada por el revolucionario como incapaz por sí misma de hacerse una razón como ésta, que se revelaría entonces principalmente universal —el espíritu de un pueblo—, es decir, asegurar de manera necesaria el éxito de un suceso que está desde ese momento afectado por una contingencia absoluta; él considera, más aún, esta fuerza, como dejándose naturalmente subyugar por la razón misma concebida, en su existencia humana, como fundamentalmente individual por su origen e individualista-egoísta por su fin, en otras palabras, como debiendo necesariamente asegurar el fracaso mismo de la Revolución.

El voluntarismo revolucionario no puede entonces afirmar el *hecho* de la Revolución —esta imposibilidad real— mas que tratándose, no solamente en su contenido, sino en primer lugar en su *existencia* misma, de un prodigio o de un milagro. En la Revolución, la historia es más que la historia, la razón supera a la razón: pues la reconciliación, que se encuentra necesariamente operada en ella, entre la universalidad del sujeto popular de la primera y la determinación individual de la segunda, actualiza una razón universal que niega el ser unilateral según el cual una y otra tienen su sentido fijado en el pensamiento de los herederos revolucionarios del racionalismo individualista del siglo XVIII. Pero el humanismo revolucionario no puede —como tal *racionalismo*, basta con que no lo quiera en tanto que voluntarista— verdaderamente considerar la Revolución como puesta en marcha determinada por una razón universal. Esto exigiría, en efecto, su inserción, en un momento dado, en una historia cuyo conocimiento

excedería —teóricamente— a una racionalidad demasiado humana, y cuyo reconocimiento excedería —prácticamente— a la impaciencia de un querer sobrehumano.

Por eso el pensamiento revolucionario de la revolución no puede ir más allá de la simple universalización *formal* de la razón que actúa en ella. El voluntarismo humano de la libertad se justifica de este modo absolutamente —en contra del pensamiento determinado de su imposibilidad histórica— absolutizando su intención en la idea en sí misma indeterminada de una necesidad divina o quasi divina que saca su *contenido* de la simple inversión del contenido precario de la empresa revolucionaria, pero no actualiza también su forma tutelar más que por el impulso de la decisión que debe reactivar a ésta sin cesar.

Desde Sièyes incluso hasta Saint-Just, se invoca, en beneficio de una revolución tan consciente de su propia debilidad, "a la fuerza de las cosas". Para el primero, "esta fuerza de las cosas... domina en el orden de lo político como la ley de la gravedad en el orden físico" (SIEYES, citado en: PASTD, P., *Sièyes et sa pensée*, Paris, Hachette, 1939, p. 209). En cuanto a Saint-Just, él lo anuncia, desde su ensayo de 1791: *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, como "el destino, que es el espíritu de la locura y de la sabiduría, y se hace sitio a través de los hombres y conduce todo a su fin" (*SJ*, I, p. 250). Se comprende que, pensando en esta fuerza de las cosas, haya podido hablar de "la admirable Historia Universal" de Bossuet (*SJ*, I, p. 305). Pues, cuando dice: "La fuerza de las cosas no conduce quizás a resultados en los que no habíamos pensado" (*SJ*, II, p. 238), designa claramente la *astucia* por la que ella ha hecho afirmar la Revolución a través de su negación pre o contra-revolucionaria: "Cuando nuestros padres alteraban la monarquía colmando a la Iglesia de bienes, no sabían preparar la libertad" (*SJ*, I, p. 327-328); Condorcet observa también que la Revolución que arrastra todo hace girar en su favor todas las tentativas dirigidas contra sus progresos y sus excesos (cfr. *Mémoires de Condorcet...*, *op. cit.*, t. 2, p. 188). El pesimismo humano se alimentaba, en el teórico de la Revolución, de la constatación de que las costumbres requeridas por las leyes revolucionarias estaban en contradicción con las de sus autores obligados; la anulación —mi-lagrosa— de esta contradicción alimenta tanto más en él el optimismo transcendente de esta otra constatación: "lo que más sorprende en esta revolución, es que se ha hecho una república con vicios" (*SJ*, I, p. 380).

Si "en el mundo, por muy confuso que parezca, se observa siem-

pre un deseo de perfección" (*SJ*, I, p. 339), este deseo es en primer lugar, para Saint-Just, el del perfeccionamiento o cumplimiento mismo de lo que los revolucionarios, en su ingenuidad o su impotencia, fracasan a menudo en establecer. Hay —dice él— un "genio protector del pueblo francés", por el que "todos los complots han fracasado" (*SJ*, I, p. 27). Y, en el mismo sentido, Robespierre evoca varias veces al "Ser eterno que influye esencialmente sobre el destino de las naciones, que me parece que vela de una manera particular sobre la revolución francesa" (*R*, I, p. 303), o "la Providencia que —asegura más todavía—, cuida siempre de nosotros mucho mejor que nuestra propia sabiduría" (*R*, II, p. 11)... Sin embargo, tal auto-fundación y justificación teórica de la política revolucionaria no es más que una *divinización formal* de su voluntarismo, así más bien inmediatamente absolutizada, en su idealismo mismo, que moderada de manera realista por una inserción relativizante de él mismo en el seno de una *determinación* absoluta de la historia.

En efecto, no solamente la referencia "teológica" no borra el intervencionismo político —"el pueblo francés está para algo en la revolución" asegura Robespierre (*R*, I, p. 307)—, sino que la invocación de la realidad divina no hace más que absolutizar la frágil posibilidad humana, el fatalismo de la necesidad consagra la audacia de la libertad. También ésta debe afirmarse absolutamente a sí misma. Sin duda, declara Saint-Just, "detenemos en vano la insurrección del espíritu humano, ella devorará a la tiranía —prosigue— todo depende de nuestro ejemplo y de la firmeza de nuestras máximas" (*SJ*, II, p. 232). El exhorta: "Atreveos. Esta palabra contiene toda la política de nuestra revolución" (*ibid.*, p. 240). El optimismo revolucionario es radicalmente práctico, y, para él, la revolución se fortalece incluso con los riesgos que corre: "Los que hacen las revoluciones se parecen al navegante primerizo instruido por su audacia" (*SJ*, II, p. 274). En resumen, el destino revolucionario tiene como contenido el *heroísmo*. La revolución francesa, ¿no se celebra gustosamente a través de la figura de Hércules llevando el mundo (cfr. *R*, II, p. 62)? "Una revolución —insiste Saint-Just— es una empresa heroica, cuyos autores se mueven entre los peligros y la inmortalidad" (*SJ*, II, p. 307). La meritoria libertad de un heroísmo tal no queda disminuida de ninguna manera por haber sido consagrada por el destino, pues esta consagración expresa que la necesidad pone la libertad sin negarla, es decir, la favorece sin encadenarla, pero dejándole todo su peso, el gesto decisivo de los héroes de la historia: Robespierre habla de "esas ocasiones

únicas en la historia de las revoluciones, que la Providencia presenta a los hombres, y que no pueden despreciar impunemente" (R, I, p. 268). Lo que significa que tal Providencia, tal destino, tal necesidad —cuyo poder no tiene terreno propio, no actualiza en la historia una sabiduría o una razón universal distinta del espíritu revolucionario— no actualiza tampoco una ley inmanente a éste, que hace escapar a sí misma su libertad, sino que designa simplemente como absoluta la situación de disponibilidad incierta vivida por el voluntarismo: "Yo llamo Providencia —declara Robespierre— a lo que otros preferirían llamar azar" (R, I, p. 306). Y llamar Providencia a tal azar traduce solamente la confianza en sí optimista del voluntarismo revolucionario: "la palabra Providencia —añade así Robespierre— se adapta mejor a mis sentimientos" (*Ibid.*).

Así, cuando la filosofía política revolucionaria parece superarse en una "filosofía" de la historia que debe permitirle pensar en la posibilidad de la realidad de la Revolución, se contenta con repetir en una "teología" formal del voluntarismo práctico —que, haciéndole tomar el lugar del absoluto no hace más que absolutizarla— la contradicción que lo impide ser realmente *un* pensamiento, es decir, un *pensamiento* de la revolución.

El heroísmo revolucionario no puede, pues, dar razón de sí mismo, más que en un pensamiento heroico también, que asuma voluntariamente la co-presencia en él, en su tensión, del voluntarismo exaltado que define su política filosofante, y del pesimismo latente que impregna su "filosofía de la historia".

La constitución de un pensamiento de la revolución se operará en el paso de esta *yuxtaposición conflictual* de una filosofía política —práctica— forjada en el hecho revolucionario, y de una filosofía —teórica— de la historia política, en gran parte heredada del período pre-revolucionario, a su verdadera *determinación recíproca*. Una filosofía no podrá ser en sí misma verdaderamente una filosofía de la revolución más que si se constituye principalmente a través de esta determinación recíproca del reconocimiento de la importancia de la revolución y del conocimiento del sentido de la historia. Y esta determinación recíproca de la afirmación práctica de la libertad y de la afirmación teórica de la necesidad implicará el rechazo de la diferencia general, multiforme, de la razón y de la realidad, es decir, hegelianicismo, del *entendimiento* separador. Seguramente, el pensamiento revolucionario de la Revolución no quiere ser un puro pensamiento de entendimiento: como lo hemos señalado, limita, práctica y teóricamente,

la intervención del entendimiento (de la abstracción, de la "filosofía", del "espíritu"...), sino que esta limitación incluso obedece todavía como tal, al principio del entendimiento, el cual es, en el fondo, en sí, el ordenador del pensamiento revolucionario, de la misma forma que la presentará frecuentemente para criticarla el pensamiento para o post-revolucionario. La elaboración, en ésta, de una filosofía que quiera ser, en su racionalidad más concreta, y en toda la variedad de su apreciación, una filosofía de la revolución, no marcará quizá la gran revolución de la filosofía moderna —1781 precede a 1789—, sino que constituirá sin embargo, en el interior de la filosofía ya revolucionada, una revolución que no habrá sido en sí misma posible más que por la recepción pensante, como de un momento decisivo de la historia, de la Revolución francesa.

