

La Revolución Francesa y la filosofía

Recientemente se ha cumplido el segundo centenario de la Revolución francesa, conmemorado con diversas celebraciones políticas, culturales y populares. Dejando aparte las causas políticas, sociales y económicas que causaron el violento cambio de régimen en Francia, el autor invita a estudiar las raíces filosóficas de la revolución. Cumpliéndose también en 1994 el segundo centenario de la muerte de Condorcet, el ensayo concretará en este ilustrado el influjo de la filosofía sobre la acción revolucionaria en la Francia del XVIII.

Arsenio Ginzo Fernández *

Coordenadas fundamentales

La excepcionalidad de la Revolución Francesa

SEA cual fuere el grado de simpatía y de identificación que suscite entre nosotros, está fuera de discusión la trascendencia histórica de primer orden del binomio Ilustración-Revolución. Una vez más nos lo ha vuelto a recordar la reciente conmemoración

* Profesor titular en la Facultad de Filosofía. Universidad de Alcalá.

del segundo centenario de la Revolución francesa. Por doquier se ha venido a añadir una nueva y abundante bibliografía a la ya existente. En el presente año, 1994, se cumple a su vez el segundo centenario de la muerte de aquel pensador que de una forma más profunda simboliza el encuentro, no exento de dramatismo, entre los valores ilustrados y la Revolución. Nos estamos refiriendo a la figura de Condorcet (1743-1794). Su excepcionalidad bien parece justificar unas líneas para glosar su confrontación con la Revolución desde las premisas del pensamiento ilustrado.

Pero para resaltar mejor la especificidad de nuestro autor, es conveniente situarle en el contexto general del encuentro entre las Luces y el movimiento revolucionario. Desde los primeros momentos el estallido revolucionario se ha planteado la cuestión de las posibles relaciones entre la filosofía ilustrada y la Revolución. No sólo los protagonistas inmediatos de la misma sino también todos los observadores que desde fuera seguían atentamente los acontecimientos franceses no podían menos de manifestar su asombro ante la singularidad de la Revolución francesa. Así, el más significado autor contrarrevolucionario, E. Burke, no dudaba en escribir que, tomando en consideración todas las circunstancias, «la Revolución francesa es lo más asombroso que ha ocurrido hasta ahora en el mundo» (1). Y Hegel, incluso en su madurez, afirmaba por su parte: «Esto ha constituido un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una sublime emoción ha imperado en aquel tiempo, un entusiasmo espiritual ha recorrido el mundo, como si se hubiese llegado ahora finalmente a una reconciliación de lo divino con el mundo» (2).

La explosión revolucionaria, con sus tragedias y esperanzas, como hecho excepcional de la Historia Universal, que difícilmente se podía contrastar y comparar con otros acontecimientos del pasado, hacía surgir de una forma inevitable la pregunta por las causas de tal acontecimiento. Era obvio el recurso a las causas políticas: la corrupción del Antiguo Régimen y su incapacidad para emprender de una forma coherente y decidida toda una serie de reformas que saneasen el sistema político y social. Pero, además, surge como novedad histórica la pregunta por otro tipo de causas. Se trata del problema de las causas intelectuales, sobre el que nos vamos a centrar aquí. Surgida a final de un siglo que se interpreta a sí mismo como el «siglo de la filosofía», parecía inevitable la pregunta

(1) E. BURKE: *Reflections on the Revolution in France*. London, 1978, 92.

(2) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, F. Meiner, Hamburg, 1968, 926.

por esa causalidad intelectual, que conducía en definitiva a la cuestión: ¿supone la Revolución una especie de realización política de la filosofía ilustrada?, ¿existe una relación de causalidad entre la Ilustración y la Revolución?, ¿tiene la Revolución también un carácter filosófico? Resulta en este contexto algo secundario utilizar con D. Mornet la expresión de «orígenes intelectuales» (3), o con R. Chartier la de «orígenes culturales» (4), o con K. M. Baker la de «orígenes ideológicos» (5). Sea suficiente para nuestro propósito preguntarnos de una forma general por la existencia de una filiación filosófica, como una de las peculiaridades de la Revolución francesa.

Aunque tal planteamiento se ha prestado de hecho a numerosas simplificaciones y confusiones, los teóricos de la Revolución han sido sensibles desde temprano al ingrediente filosófico de la misma. Así, Hegel no duda en afirmar que la Revolución francesa tiene su comienzo y su origen en el «pensamiento» y que por ello no cabe oponerse a la afirmación de que la Revolución habría recibido su primer impulso de la «filosofía» (6). Otro observador cualificado como es A. de Tocqueville corrobora el enfoque hegeliano: «se considera con toda razón que la filosofía del siglo XVIII fue una de las causas principales de la Revolución» (7).

Aquí nos vamos a limitar al análisis del contexto más inmediato de la obra de Condorcet. La Revolución supuso un profundo desgarramiento que iba más allá del horizonte político. Afectaba no sólo a las ideas políticas sino también al pensamiento y a las conciencias. No sólo iban a perfilarse diferentes maneras de comprender y realizar la Revolución sino que también iba a surgir la negación y el cuestionamiento radicales del proceso revolucionario: la Contrarrevolución. Pues bien, aunque desde valoraciones distintas, existe una especie de acuerdo entre todos ellos a la hora de postular una determinada filiación filosófica de la Revolución.

(3) D. MOORNET: *Les origines intellectuelles de la Revolution française 1714-1787*. París, 1933, 2-3.

(4) R. CHARTIER: *Les origines culturelles de la Révolution française*. París, 1990, 15-16.

(5) K. M. BAKER: *Inventing the French Revolution*. Cambridge, 1990, 16 ss.

(6) G. W. F. HEGEL: *op. cit.* 920, 924.

(7) A. de TOCQUEVILLE: *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid, 1969, 31.

Los contrarrevolucionarios y la herencia filosófica de la Revolución

SI ya la filosofía ilustrada, en cuanto expresión de un racionalismo militante, tuvo que desenvolverse en una confrontación constante con otras visiones del mundo (8), tal confrontación no podía menos de experimentar una notable radicalización al sobrevenir la Revolución. En su oposición frontal al racionalismo y al voluntarismo políticos imperantes en la Revolución, los contrarrevolucionarios ven en ésta el influjo pernicioso de la filosofía ilustrada, e incluso de toda filosofía moderna en cuanto hybris del nuevo tipo de hombre que la época se había esforzado por forjar, y que venía a desembocar en una especie de «delirio prometeico», que corresponde ciertamente a la Revolución. Si ésta acarició, como una de sus más peculiares utopías, la regeneración de la humanidad, la formación del hombre nuevo surgido sobre el desplome de un Antiguo Régimen corrupto, los contrarrevolucionarios van a propugnar una «imagen inversa» de la misma. Es preciso sin duda llevar a cabo un proceso de regeneración pero es para volver a poner las cosas en su sitio, en el orden que había sido trastocado por la filosofía moderna y por su derivación revolucionaria.

Sin embargo, aun limitándose nuestra exposición al ámbito francés, son precisas ciertas matizaciones. No todos los representantes de la Contrarrevolución llevaron tan lejos su descalificación de la filosofía ni consideraron tan negativamente su influjo en el proceso revolucionario. Cabría en este sentido distinguir una primera orientación, más descalificadora, representada especialmente por Barruel, de Maistre y Bonald, y una segunda, más matizada, a la que peretenecerían autores como Senac de Meilhan y Mallet du Pan.

Para Barruel las causas de la Revolución francesa hay que buscarlas tanto en la depravación de las costumbres públicas como en los progresos realizados por el «filosofismo», uno de los términos de acepción negativa que surgen ahora como réplica al imperio de la «filosofía» en la Ilustración. Mediante la Revolución, Dios ha pretendido castigar a Francia por su decadencia intelectual y moral. Pero todo ello se ha visto favorecido por una especie de complot, término caro a los contrarrevolucionarios,

(8) Cf. R. SORIANO: *La Ilustración y sus enemigos*. Madrid, 1988.

urrido por los filósofos. Estos tienen, por tanto, una gran responsabilidad en el desenlace revolucionario, que no ha sido el resultado de causas imprevistas. Se trata más bien de algo largamente concebido y meditado, de una conjura profunda, perversa (9). El jacobinismo constituye sin duda el momento culminante de todo este proceso de degradación. En su conocido estudio *Memorias relativas a la historia del jacobinismo* trata de documentarlo ampliamente. Tres generaciones de filósofos estarían detrás con su labor disolvente: 1) la generación de los «sofistas de la impiedad» con su crítica de la tradición religiosa; 2) la generación de los «sofistas de la rebelión» que derrumbaron la monarquía; 3) la generación de los «sófistas de la anarquía», que desembocan en el caos revolucionario (10).

Igual de expeditiva, pero más meditada y elaborada, es la posición defendida por J. De Maistre. También en este caso se concibe la Revolución como una especie de espantoso castigo divino, por haberse desviado clamorosamente de las pautas y cauces que Dios había señalado graciosamente a la nación francesa, objeto de tantas deferencias divinas. El castigo que ahora sobreviene es con vistas a «regenerar» el país a partir del profundo mal que le aqueja. La visión de Maistre, como es habitual en los contrarrevolucionarios, está teñida de un profundo pesimismo antropológico y asimismo de una descalificación abierta de la historia moderna, perturbada por las perniciosas doctrinas de los filósofos: «No hay más que violencia en el universo; pero estamos pervertidos por la filosofía moderna, que dice que todo está bien, cuando en realidad el mal lo ha contaminado todo, y en cierto sentido, hartado verdadero, todo está mal, puesto que nada se encuentra en el lugar que debiera» (11). El hombre moderno, con su potenciación de los individuos en cuanto sujetos de la soberanía absoluta, se ve abocado a una dinámica disolvente, nihilista. Todo está permitido si la mayoría lo quiere, todo queda relativizado a no ser el poder decisorio de los individuos mismos.

Detrás de todo ello está la acción disolvente de la filosofía ilustrada a cuyo espíritu se opone frontalmente de Maistre: «Es absolutamente necesario liquidar por completo el espíritu del siglo XVIII». Es preciso desgañarse, señala enfáticamente, de «esas doctrinas desoladoras, que han

(9) J. GODETCHOT: *La contre-révolution*. París, 1984, 47 ss.

(10) A. BARRUEL: *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. París, 1973, II, 524.

(11) Cf. E. M. CIORAN: *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros ensayos*. Barcelona, 1985, 15.

deshonrado nuestro siglo y perdido a Francia» (12). Pero en última instancia la filosofía ilustrada llevaba a su consumación el espíritu de rebeldía y de autonomía de los individuos con que se había caracterizado la Edad Moderna desde sus inicios. La Reforma protestante ocupa un lugar relevante en este sentido. Por ello las conmociones revolucionarias son algo más que un dramático espectáculo político. En el fondo, radicalizando una vieja tradición, se trata, a juicio de Maistre, de un combate a ultranza entre el cristianismo y el filosofismo —otra vez la palabreja utilizada por Barruel y tantos otros. Es ese filosofismo quien ha roído el «cemento» que unía entre sí a los hombres y los ha dejado a expensas de la anarquía y la disolución. En esta bipolarización violenta de las conciencias, suelo propicio para tantas simplificaciones y unilateralidades, de Maistre no vacila en invertir la valoración de lo político imperante en algunas corrientes revolucionarias. Si en estas últimas la política tendía a convertirse en la instancia que absorbía las distintas manifestaciones espirituales, de Maistre se complace en negar toda autonomía a lo político, que no es más que una manifestación de un drama que lo trasciende, a saber, los designios divinos acerca de la historia. Sin duda, la Contrarrevolución no podía menos de ocupar un lugar relevante en la concepción de C. Schmitt acerca de la teología política (13). Toda institución imaginable sólo se muestra fuerte y duradera en la medida en que está «divinizada», según la peculiar terminología del autor.

Una conmoción tan profunda como la Revolución creaba un horizonte propicio para que los contrarrevolucionarios propugnaran una visión apocalíptica de la historia, mucho más sensible hacia un mundo que se desmoronaba hacia los nuevos valores que estaban emergiendo. De Bonald lo expresa con toda nitidez: «... realmente, lo más claro que yo veo en todo esto... es el Apocalipsis». También para este autor, la Revolución sería en cierto sentido el fruto de una conjura, de un complot ideado por las gentes de letras», cuyos planes experimentaron una aceleración con motivo de la convocatoria de los Estados generales, al dejar tantos flancos abiertos a la penetración del adversario. Las consecuencias no podían menos de tener un carácter apocalíptico, de acuerdo con la frase mencionada anteriormente: «una vez dueño del terreno, igual que un

(12) J. de MAISTRE: *Consideraciones sobre Francia*. Madrid, 1990, 110.

(13) C. SCHMITT: *Politische Theologie*. München und Leipzig, 1934, 56, 69 ss.

usurpador que, entrando en un país del que meditaba la conquista, reúne a todos los descontentos, intimida a los débiles, y seduce al pueblo otorgándole la exención de todos los impuestos, el partido filosófico, precedido del terror, engrosado por la muchedumbre de los ambiciosos, levantó al pueblo otorgándole la exención de toda moral» (14).

Pero otros autores van a ser, como hemos dicho, más matizados. Así, Senac de Meilhan no cuestiona sin más el saber; la ciencia no tiene por qué ser peligrosa para aquel pequeño grupo de personas que es capaz de elevarse hasta los principios de la moral. Pero la «manía de escribir» engendra escritores de todo tipo y el pueblo termina siendo engañado por «luces engañosas» (15). En este sentido las luces han estado en el origen de la Revolución. No han permanecido en el estrecho círculo de personas capaces de comprenderlas adecuadamente. Son precisamente las personas mal preparadas, las malas lectoras del legado filosófico, las que han desencadenado y protagonizado la Revolución. Se trata, sin duda, de una interpretación más matizada, pero que parece olvidar demasiado fácilmente no sólo el carácter «subversivo» de la filosofía ilustrada en general, sino también que esa filosofía es inseparable de su vocación pedagógica, de su popularización del saber.

Más decidido se muestra aún Mallet du Pan. A su juicio constituye un error pensar que la Revolución tiene sus orígenes en el «espíritu filosófico». La Revolución se habría producido más bien porque el Antiguo Régimen se desmoronó por su propio peso. Más racionalista que sus colegas, permanece afecto a la filosofía de las luces. Más que la filosofía propiamente dicha es su mal uso quien influye en el desencadenamiento de la Revolución.

Cabría en definitiva concluir así que, a pesar de la diferencia de enfoques, los teóricos de la Contrarrevolución ven en las ideas filosóficas bien se trate de su naturaleza intrínseca, bien de su mala interpretación y utilización, uno de los referentes fundamentales de la conmoción revolucionaria.

(14) L. A. de BONALD: *Teoría del poder político y religioso*. Madrid, 1988, 161.

(15) SENAC DE MEILHAN y A. BARNAVE: *Dos interpretaciones de la Revolución francesa*. Madrid, 1990, 12.

*Los revolucionarios y su confrontación
con la filosofía ilustrada*

EL desencadenamiento de la Revolución produce una especie de vértigo, de inusitada aceleración del ritmo histórico, de ruptura con la tradición, de apasionamiento ante el inicio de lo que se considera una nueva era no sólo en la historia de Francia sino sencillamente en la historia de la humanidad... ¿Permite todo ello una referencia explícita a la filosofía ilustrada por parte de los revolucionarios? Desde el horizonte de las urgencias y del vértigo peculiares de la nueva situación, los protagonistas de la Revolución van a referirse a los ideales y enfoques de la filosofía ilustrada, tratando de buscar en ella las bases de su legitimidad, su razón de ser en la historia. La Revolución se situaba así ante sus ojos como una prolongación de los diferentes combates iniciados en el pensamiento ilustrado, a los que ahora finalmente cabría dar satisfacción adecuada. De este modo, sobre todo, en determinados círculos y momentos de la Revolución, se reitera el tópico de la conexión entre la filosofía ilustrada y los avatares revolucionarios, si bien ahora, como es obvio, desde una óptica opuesta a la de los contrarrevolucionarios. Se trata de reivindicar, no de anatematizar, los ideales ilustrados y su concreción y desarrollo revolucionarios.

Pero si los enfoques son contrapuestos, ciertos peligros son comunes a ambas corrientes. Nos referimos en este caso a que en las dos se ha contribuido a la creación de una especie de «mito» historiográfico, como si se pudiera hablar sin más de una causalidad «directa» entre la Ilustración y el proceso revolucionario. Si en la historiografía los comienzos de la Ilustración constituyen un problema abierto, resultando aceptables diferentes fechas o momentos, parece existir, por el contrario, una especie de consenso por lo que se refiere a su desenlace final: el estallido revolucionario. Se fomenta así la idea de un proceso excesivamente «finalista» y «reduccionista» que violenta la situación histórica, al establecer una inequívoca dinámica interna que habría de conducir indefectiblemente desde las premisas ilustradas a los avatares revolucionarios (17). No es sorprendente que desde este horizonte se haya podido hablar de una «construcción retrospectiva» de las Luces por parte de la Revolución, en la

(17) J. M. GOULEMOT: «De la polémique sur la Révolution et les Lumières et des dix-huitiémistes», en *Dix-Huitième siècle* (1974), 236 ss.

medida en que ésta se presenta a posteriori como la clausuración y consumación «naturales» de la dinámica del pensamiento ilustrado, a la vez que proyecta sobre éste sus propias tensiones y desgarramientos (18). De esta forma en ambas corrientes se produce una especie de violencia hermenéutica, que la historiografía actual trata de ir rectificando y matizando. Pero el hecho de que se hayan producido violencias y simplificaciones no implica rechazar sin más una innegable complicidad entre las Luces y la Revolución.

Mencionemos algunas situaciones y testimonios. Cuando estalla la Revolución, las nuevas elites políticas muestran un notable conocimiento de la filosofía política de las luces y se esfuerzan por enfrentarse a la nueva situación mediante el bagaje cultural heredado, si bien poco a poco se va a ir poniendo de manifiesto el carácter «inédito» de la Revolución y con ello la insuficiencia de las categorías existentes. No podía hablarse entonces de mera «aplicación» a la realidad revolucionaria de un universo conceptual ya claramente perfilado. Volveremos sobre este punto más adelante.

Pero, a pesar de los espejismos producidos, los pronunciamientos son numerosos. Uno de los testimonios más elocuentes es el de L. S. Mercier cuya obra viene a constituir un contrapunto revolucionario a la de Barruel. En su ensayo *De J. J. Rousseau como uno de los primeros autores de la Revolución* (1791) se esfuerza por mostrar que las obras de Rousseau constituyen una clara anticipación de la ideología revolucionaria, inaugurando de este modo un enfoque que iba a tener muchos seguidores. Así, los periodistas revolucionarios se consideran como sucesores de los filósofos, cuya obra conduce finalmente a la victoria. Así se expresa uno de ellos: «Es a las luces de la filosofía a las que debemos la Revolución, es a las luces de los escritores patrióticos a las que deberemos su triunfo» (19). También los almanaques, abecedarios y catecismos revolucionarios, en cuanto vehículos de la pedagogía revolucionaria, insisten sobre esta temática. He aquí un fragmento significativo del *Abecedario de los sans culottes, o primeros elementos de la educación republicana*: «Pregunta: ¿Cuáles son los hombres que mediante sus escritos han preparado la Revolución? Respuesta: Helvetius, Mably, J. J. Rousseau, Voltaire, Franklin. P.: ¿Cómo llamas tú a estos grandes hombres? R.: Filósofos» (20).

(18) R. CHARTIER: *op. cit.* 110 ss.

(19) R. REICHARDT y E. SCHMIDT (eds.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. München, 1985, 62, art.: «Philosophie, Philosophie».

(20) *ibid.*, 64.

Pero sí hay un hecho dotado de una especial carga simbólica, tal es ciertamente el traslado solemne de los restos de Voltaire al Panteón, el 11 de julio de 1791. Tres años más tarde, el 11 de octubre de 1794, ocurría otro tanto con los de Rousseau. Al «panteonizar» a los dos cabeza de fila del movimiento ilustrado, desplegando para ello toda la solemnidad y simbolismo de que eran capaces las fiestas revolucionarias, la Revolución rendía un homenaje inequívoco a los prohombres de la Ilustración que habrían sido, cada uno a su manera, campeones de las libertades. Más allá de las discrepancias y desencuentros que en vida caracterizaron la existencia y la obra de ambos pensadores, la Revolución pretende reconciliarlos póstumamente reuniendo sus cenizas en el mismo templo laico de la nación, el Panteón. Con ello, obviamente, la Revolución pretendía arrojar luz sobre sus orígenes, reafirmar su legitimidad ante la sociedad que acababa de emerger. Compensando su ruptura con el sistema de valores del Antiguo Régimen, la Revolución quiere aparecer como heredera del legado ilustrado. Con razón se ha podido escribir que, al rendir así homenaje a Voltaire y a Rousseau, la Revolución «se reconocía en el «gran hombre», aquel cuya fama, gloria y méritos consistían en el talento y los servicios hechos a la humanidad y no en el nacimiento, los títulos hereditarios o en las hazañas guerreras» (21).

Pero si desde el comienzo no resultaba fácil el diálogo con el legado de la Ilustración desde el torbellino revolucionario, en buena medida incontrolable, es lógico que esa conexión se fuera haciendo cada vez más problemática y dificultosa, en la medida en que iba en aumento el radicalismo revolucionario. Esto es lo que ocurrió con el triunfo de los jacobinos. Frente al «elitismo» de las Luces se exalta ahora la «virtud» republicana, siguiendo los modelos de la Antigüedad Clásica, especialmente Esparta y la Roma republicana. Pero esto no quiere decir que líderes como Marat o Robespierre rompan con toda referencia legitimadora y explicativa relativa al pensamiento de las Luces. Más bien habría que decir que la corriente jacobina reproduce desde su propia perspectiva, y las radicaliza, las tensiones existentes en el periodo ilustrado entre la filosofía de Rousseau y las teorías menos audaces de los otros filósofos. Rousseau no sólo cuestionaba el universo ideológico del Antiguo Régimen sino también los nuevos valores burgueses. Si a ello añadimos su peculiar idiosincrasia psicológica que le empujó a romper con sus viejos amigos

(21) M. ROBESPIERRE: *La revolución jacobina*. Barcelona, 1973, 174.

ilustrados, comprenderemos la particular escisión que llegó a producirse en el seno de las Luces. Los jacobinos optan claramente por Rousseau y adaptan su pensamiento a la nueva situación revolucionaria. Tal es el caso, de una forma especial, de Robespierre. En su famoso discurso, del 7 de mayo de 1794, *Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales* no duda en descalificar, desde el radicalismo revolucionario, la herencia ilustrada: «En general, los hombres de letras se han desprestigiado durante esta revolución; y para deshonor del espíritu, la razón del pueblo ha corrido sola todos los riesgos» (22). Debido a la precipitación de los acontecimientos, parecían ya lejanos los comienzos de la Revolución, en los que las cosas se veían de otra manera. Rousseau, por el contrario, es ensalzado a la dignidad de «preceptor del género humano» y a la de «precursor» de la Revolución que justamente ha llevado sus restos al Panteón. La vinculación con el espíritu del siglo se vuelve más selectiva pero persiste, en todo caso. Sin embargo, la caída de la dictadura jacobina va a suponer en la conciencia de los revolucionarios una nueva recuperación, más positiva y global, del legado ilustrado. La violencia y la demagogia revolucionarias hacen añorar una serie de valores ilustrados, llegando a establecer algo así como que si las Luces estuvieron en el comienzo de la Revolución, también deben estarlo en su conclusión. Daunou expresa certeramente el espíritu de Ter-midor: «Las letras han seguido, desde hace tres años, el Destino de la Convención nacional. Ellas han gemido con nosotros bajo la tiranía de Robespierre... Sí, está reservado a las letras concluir la revolución que ellas han comenzado» (23).

Los filósofos como «revolucionarios»

HASTA el momento nos hemos hecho eco de la recepción del legado ilustrado tanto por parte de los contrarrevolucionarios como de los revolucionarios. Su óptica es bien diferente, aunque a menudo han caído en defectos comunes de simplificación y reduccionismo. Debemos abordar ahora, aunque no sea más que de una

(22) M. ROBESPIERRE: *La revolución jacobina*. Barcelona, 1973, 174.

(23) C. LUCAS (ed.): *The French Revolution and the creation of modern political culture II*. Oxford, 1988, 366.

forma somera, su posible carácter «revolucionario», en sí mismo considerado, tratando de dejar a un lado, en lo posible, las lecturas de que van a ser objeto posteriormente.

¿Hasta qué punto cabe considerar a los filósofos como «revolucionarios»? ¿Tendrá razón un autor como J. J. Mounier, jefe político de los «monárquicos», al afirmar que los filósofos lo que pretendían era «modernizar» y «reformular» el sistema, pero que la filosofía no poseía «ninguna relación con las circunstancias que han producido la revolución?» (24). Es preciso comenzar reconociendo que el término «revolución» aparece reiteradamente a lo largo del siglo XVIII. La época se concibe en efecto como la época de las «revoluciones». «Mi querido filósofo, le escribe Voltaire a d'Alembert, ¿no os parece que este siglo es el siglo de las revoluciones?» Hay algunos textos bien conocidos que insisten en este problema. El mismo Voltaire afirmaba en 1764: «Todo lo que veo arroja las semillas de una revolución que llegará indefectiblemente». Rousseau por su parte escribía en el libro III del *Emilio*: «Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones». Hechos como la independencia de Estados Unidos no hacían más que corroborar este estado de ánimo generalizado. Eran muchos los que estarían dispuestos a suscribir la apreciación del abate Genty: «La independencia de los angloamericanos es el acontecimiento más adecuado para acelerar la revolución que ha de volver a traer la felicidad sobre la tierra» (25). No obstante, estas y otras expresiones similares no nos han de inducir a pensar que los ilustrados fueron revolucionarios en la acepción actual. Ni siquiera lo fue Rousseau que compartía una filosofía pesimista de la historia y sufría una especie de fijación respecto a las pequeñas comunidades políticas, muy distintas de la Francia revolucionaria.

En buena medida parece tener razón Mounier cuando señala que la intención de los filósofos era modernizar y reformar el orden político y social. Anhelaban un Estado reformador que se mostrara receptivo a las ideas políticas y filosóficas ilustradas, y que de esta manera fueran introduciendo toda una serie de reformas que dieran paso a una política de la razón y de la felicidad, según se acostumbraba a decir entonces. Tal vocación reformista se encuentra unida frecuentemente a una apertura ha-

(24) J. J. MOUNIER: *De l'influence attribuée aux philosophes, aux franc-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*. Tubinga, 1801, 15.

(25) C. LUCAS (ed.): *op. cit.* 41 ss.

cia la utopía, en cuanto sueño de una sociedad distinta, como horizonte político último. El siglo de las Luces constituye sin duda uno de los períodos álgidos de la historia del pensamiento utópico. Pero en todo caso no implicaba una revolución en el sentido actual, con sus connotaciones de ruptura violenta con el pasado.

Fue Turgot el ilustrado que mejor ha simbolizado el sueño de la convergencia entre el Poder y la Filosofía. Su proyecto de reforma administrativa y del sistema de educación pública suscitó el mayor interés por parte de la intelectualidad ilustrada. Pero el proyecto fracasó al poco tiempo de abordarlo. La inercia del Antiguo Régimen fue incapaz de digerirlo. Francia, que tenía la Ilustración más avanzada, no tuvo, sin embargo, un monarca ilustrado como la mayoría de los países europeos. No parece demasiado aventurado suponer, con G. Gusdorf, que si se hubiesen realizado las reformas sugeridas por Turgot, quizá se hubiera ahorrado el drama de la Revolución (26).

No cabe, no obstante, infravalorar el carácter «revolucionario» del movimiento ilustrado, prestando atención únicamente a su filosofía política, en la mayoría de los casos, de carácter moderado. En cuanto filosofía militante, vuelta hacia el mundo, la Ilustración desencadenó una crítica generalizada de la tradición espiritual, una «crisis de la conciencia europea», como dice P. Hazard, en la que se cuestionaban las certezas tradicionales. Actuando a modo de un sacerdocio laico (27), los ilustrados provocan una difusión de las Luces que se mueve al menos en tres direcciones: 1) desde las elites culturales hacia núcleos sociales cada vez más amplios; 2) desde el centro (París) hacia la periferia; 3) con una mayor rapidez en la difusión de las nuevas ideas conforme avanza el siglo, hasta llegar a una cierta situación de *impasse* (28). De una forma aparentemente imperceptible, pero sostenida y constante, se va produciendo una «erosión ideológica» que va deteriorando crecientemente las instancias legitimadoras del Antiguo Régimen. Aunque no se haga una llamada a la revolución, ni se prevea el emblemático año de 1789, la literatura más crítica y disolvente supone un acercamiento a dicho desenlace en la medida en que genera una desacralización creciente de los símbolos que con-

(26) G. GUSDORF: *Fondements du savoir romantique*. París, 1982, 58.

(27) BENICHOU: *Le sacre de Pécivain 1750-1830*. París, 1973, 23 siguientes.

(28) D. MORNET: *op. cit.* 3.

figuraban la urdimbre espiritual del Antiguo Régimen (29). Las Luces, como señala R. Darnton, no se reducen tan sólo a la Alta Ilustración (*High Enlightenment*) sino que abarcan asimismo la bohemia literaria (*Low-Life of Literature*), que de una forma panfletaria, pero no por ello menos eficaz, socaba los cimientos de unas viejas estructuras que no tienen el vigor suficiente para modernizarse.

Tal situación cobra especial relevancia en el período final del Antiguo Régimen. Entre 1778 y 1785 desaparecen los más destacados representantes de la filosofía ilustrada. Pero no estamos aquí tan sólo ante un problema de agotamiento biológico sino también de creatividad intelectual. Salvo contadas excepciones, especialmente la de Condorcet, los nuevos protagonistas de la Ilustración se caracterizaban por su mediocridad intelectual, aunque disfrutaban de un status social mucho más desahogado que en la época heroica de las Luces. Pero mientras tanto se radicalizaba la que R. Darnton ha denominado la bohemia literaria, toda una inteligencia marginal y frustrada que en multitud de libelos denunciaba, de una forma panfletaria y nihilista, la corrupción del Antiguo Régimen. Sólo consideraban al también marginal J. J. Rousseau como a uno de los suyos. Pero al estallar la Revolución, esta bohemia literaria va a encontrar la oportunidad histórica de copar cargos en la nueva sociedad que entonces estaba emergiendo y de redimir así su marginación. Su influjo alcanzará su máxima expresión durante el período jacobino (30). Aunque desprovistos de un programa político coherente, este sector de la intelectualidad se encuentra así más próximo al desenlace revolucionario. No obstante, en líneas generales nos sigue pareciendo certera la observación de A. De Tocqueville según la que la Revolución es, paradójicamente, por un lado la consumación de un largo proceso de preparación y maduración, y por otro es algo imprevisto, una ruptura violenta con la tradición. Al no producirse la reforma desde arriba, se produjo la revolución desde abajo. Por una parte puede afirmarse que las distintas manifestaciones «filosóficas» de la Ilustración han contribuido a la génesis del espíritu revolucionario pero por otra también cabría afirmar que la Revolución estalla debido al fracaso de los proyectos reformistas ilustrados.

(29) R. DARNTON: «A clandestine Bookseller in the Provinces», en *Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, Mass., 1982, 147.

(30) R. DARNTON: *Bobéme litteraire et Révolution*. París, 1983, 7 siguientes.

Condorcet y la mediación entre la Ilustración y la Revolución

El filósofo ilustrado

LA figura de Condorcet va marcada por la excepcionalidad, pues simboliza como nadie la conexión entre el universo de la Ilustración y el de la Revolución. En un momento en que no sólo habían desaparecido los grandes representantes del movimiento ilustrado sino en que en la filosofía aparecían síntomas de agotamiento, Condorcet sobresale como último gran representante de la tradición ilustrada, como una especie de albacea intelectual de su siglo. En las antípodas de la llamada bohemia literaria, Condorcet es, cuando estalla la Revolución, un matemático célebre, secretario perpetuo de la Academia de Ciencias, miembro de la Academia francesa, un sabio reconocido en toda Europa... Excepcional en cuanto figura más destacada de la segunda generación de la Ilustración, pero excepcional, especialmente, en cuanto que con ese bagaje tiene que enfrentarse al drama de la Revolución, una dura prueba de la que se vieron dispensados sus predecesores, sus maestros.

Condorcet pertenece a la corriente científica de la Ilustración, y en este sentido se interesa por las matemáticas, la química, la astronomía, la física. D'Alembert es su gran maestro y orientador en este campo. Pero su influjo no se reduce al ámbito científico-matemático sino a todo un talento intelectual y humano que aspira a fundamentarse en la objetividad y en la tolerancia. Condorcet fue sensible a todo ello y en este sentido no duda en calificar su amistad con D'Alembert como uno de los mayores bienes de su vida.

Pero a diferencia de otros muchos, Condorcet no va a permanecer encasillado en el ámbito científico-matemático sino que se va a abrir a los problemas sociales y políticos. En este sentido la vida y la obra de Condorcet se van a polarizar en torno a dos grandes temas: la razón científica y la razón política, no ciertamente como temas yuxtapuestos sino en su implicación recíproca: ¿no será posible aplicar a la política los conocimientos generados por la ciencia y darle así un coeficiente de racionalidad del que carece? Tal va a ser una de las preocupaciones recurrentes de Condorcet a la que va a dedicar prolijos análisis.

Condorcet encarna de una forma ejemplar la vocación reformista de la Ilustración. De hecho participa en la mayoría de los proyectos de esa naturaleza puestos en marcha desde mediados de siglo. En el plano político su principal mentor va a ser Turgot, que se va a convertir en modelo de toda una generación de jóvenes intelectuales a la hora de intentar modernizar el Estado y de crear un nuevo talante político. Pocos siguieron tan de cerca y con tanto apasionamiento los esfuerzos reformistas del ministro ilustrado, como Condorcet (31). De ahí la gran frustración que supone para él el cese de Turgot y la paralización de sus proyectos de reforma. Tal fracaso, confiesa Condorcet, es especialmente sensible para los amigos de la Ilustración: «sólo el pequeño número de los ciudadanos ilustrados y virtuosos sintió todo el peso de una pérdida irreparable» (32).

Pero a pesar de la decepción producida, Condorcet va a permanecer fiel a ese ideal político y tal va a ser el horizonte regulador de su reflexión a lo largo del período final del Antiguo Régimen. Según escribe K. M. Baker, el ideal de Condorcet durante este período va a consistir en intentar «racionalizar la vida social y política por la elaboración de principios científicos y la aplicación del análisis matemático, transformar una sociedad de Ordenes y Estados en una nación de ciudadanos con derechos iguales ante la ley y salvar el poder monárquico mediante una administración ilustrada y una deliberación pública racional» (33). Condorcet responde así a la voluntad modernizadora y reformista de la filosofía ilustrada, a que hacía referencia Mounier.

Un ilustrado en la Revolución

NO fue posible la reforma del Antiguo Régimen, que termina desmoronándose, víctima de su propia impotencia y atacado y minado desde distintos frentes. También Condorcet se ve arrastrado por el torbellino revolucionario y se enfrenta a la tarea más difícil de su vida: intentar orientar la nueva situación política en función de unos principios políticos racionales, siguiendo fiel al viejo sueño de redimir el Poder mediante la Razón. Tarea harto difícil debido a la envergadura de las tensiones y conflictos desatados por el estallido revolucio-

(31) E. y R. BANDINTER: *Coondorcet. Un intellectuel en politique*. París, 1988, 58.

(32) *Ouvres complètes*. V., París, 1804, 222.

(33) F. FURET y M. OZOUF: *op. cit.*, 198, art. «Condorcet».

nario. Condorcet se convierte en un filósofo en estado de excepción. Asombrado, como tantos otros, por la singularidad del proceso revolucionario, también él se pregunta cómo ha sido posible algo así. Es cierto que desde un principio había seguido atentamente el proceso de emancipación de las colonias americanas. Tanto su maestro Turgot como él veían en dicho proceso la encarnación de los principios más válidos del siglo de las Luces y estaban convencidos de su valor ejemplar para Europa. De una forma especial destaca el problema de la observación de los derechos humanos, una de las grandes obsesiones de Condorcet: «El espectáculo de un gran pueblo en el que los derechos del hombre son respetados es útil a todos los demás, a pesar de las diferencias de clima, de costumbres y de constituciones» (34).

¿Por qué es Francia el país europeo que no sólo prolonga la experiencia americana sino que la radicaliza?, ¿qué papel desempeña la filosofía en todo ello? Condorcet resalta la existencia de dos condicionantes básicos: la fermentación ideológica generada por todo el pensamiento de las Luces y la falta de apertura y diálogo por parte de los gobiernos. Tal era particularmente la situación de Francia, donde se producía un grado de esquizofrenia ideológica superior al de otros países. El pueblo francés era por una parte el «más ilustrado», pero a la vez uno de los «menos libres»; Francia era por un lado aquel país en el que los filósofos tenían mayores «luces», pero también era aquel en el que el gobierno se mostraba más ignorante e impermeable a los nuevos principios. Se producía así un desfase grave entre la legalidad imperante y el nivel de concienciación alcanzado por la opinión pública. Debido a ello, Condorcet encuentra lógico que la revolución comenzara por Francia (35).

No obstante, el talante reformista de Condorcet sigue asomando aquí y en este sentido acepta dos posibilidades de realizar la revolución: una protagonizada directamente por el pueblo mismo que trata de implantar inmediatamente en la realidad aquellos principios racionales que la filosofía le había puesto de manifiesto, y la otra aquella en que los gobiernos tomaran la iniciativa e hicieran suyos los nuevos principios, en sintonía con lo que había propugnado constantemente Condorcet. Sólo fue posible la primera opción: «la corrupción y la ignorancia de los gobiernos prefirieron el primer medio» (36). Es la torpeza del gobierno quien provo-

(34) *Oeuvres complètes*, XI, 251.

(35) CONDORCET: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid, 1980, 202.

(36) *ibid.*, 201.

ca en última instancia el estallido de la Revolución, pero es la filosofía quien dirige sus «principios». Es también como filósofo como Condorcet pretende influir en la marcha de la Revolución, con la multitud de sus escritos sobre la coyuntura política, convirtiéndose en un destacado periodista político; con su actividad como diputado en la Legislativa y en la Convención, especialmente formando parte de la comisión de instrucción pública y de la constitucional; como miembro de sociedades políticas y, en definitiva, con su ejemplo personal en cuanto existencia filosófica, incluso en las turbulencias de la nueva época. En todo ello se observa sin duda una fidelidad a los principios que venía acariciando infructuosamente bajo el Antiguo Régimen, pero a la vez se esfuerza por adaptarse a las nuevas circunstancias revolucionarias, como cabe advertir por ejemplo en su proclamación republicana y en la aceptación del sufragio universal.

La Revolución, aunque provocada por la inercia y la cerrazón del Antiguo Régimen, supone a la vez para Condorcet la materialización y realización de los sueños de la Ilustración. Particularmente significativa es en este sentido la conclusión de sus Memorias sobre la instrucción pública. Al abordar un problema que muestra de una forma particular la relación entre la Ilustración y la Revolución, como es el binomio Política-Pedagogía, Condorcet no puede menos de expresar su optimismo revolucionario. Durante mucho tiempo, señala, he considerado estos puntos de vista sobre la instrucción pública como unos «sueños» cuya realización habría que remitir a un futuro indeterminado. No obstante, un «acontecimiento feliz» ha abierto de repente un gran horizonte para las esperanzas del género humano. La historia se ha acelerado vertiginosamente: «un solo instante ha supuesto un siglo de distancia» entre la vieja y la nueva realidad. Interpretando laxamente la relación entre el pensamiento ilustrado y la Revolución, Condorcet no vacila en afirmar que la Revolución tiene el mérito indiscutible de «haber hecho posible todo lo que la filosofía había osado concebir en favor de la felicidad humana» (37). A pesar de las tensiones que han acompañado siempre a la Revolución, Condorcet compartía esta visión optimista de la misma como realización de los sueños de la Ilustración. Precisamente la garantía del éxito del proceso revolucionario no la ve meramente en la liberación de las antiguas cadenas sino en haberse llevado a cabo en un «siglo ilustrado».

(37) CONDORCET: *Ecrits sur l'instruction publique*. París, 1989, 238-241.

Su intervención personal tenía como meta reforzar esta situación general. Particularmente unívoco resulta en este sentido su mensaje de agradecimiento a los electores por haberle escogido como diputado para la Legislativa. Condorcet, intelectual consagrado ante la opinión pública, cree interpretar que el móvil de los electores ha sido querer honrar en él la «memoria de los hombres ilustres» de los que ha sido amigo y colaborador en la tarea de acelerar el «reino de la razón y de la libertad». Condorcet se apresta a asumir sus nuevas responsabilidades políticas sin dejar por ello de ser fiel a los principios de sus predecesores (38). Esta herencia ilustrada explica en buena medida los límites, pero también toda la innegable grandeza de su intervención como intelectual en la Revolución. Sus límites, ciertamente, pues su «fijación» ilustrada parece incapacitarle para comprender en toda su radicalidad el proceso revolucionario. Sus proyectos se nos antojan a menudo demasiado ingenuos y artificiosos como para poder ser aplicados eficazmente a la difícil realidad circundante. Pero a la vez también su grandeza, en la medida en que da al quehacer político una altura intelectual y moral que raras veces suele alcanzar. En cuanto intelectual ilustrado, Condorcet persigue idealísticamente una política de la razón, de la verdad, por encima de los distintos partidos y facciones que desgarraban la Revolución. Condorcet no se cansa de insistir sobre este punto: «Extraño a todo partido, ocupándome en juzgar las cosas y los hombres con mi razón y no con mis pasiones, continuaré buscando la verdad y diciéndola» (39). Desde este mismo horizonte de altura intelectual y moral, el viejo ilustrado Condorcet se rebela con todas sus fuerzas contra la degradación y envilecimiento del término revolucionario. No cualquier conmoción política merece ser llamada revolución. La dignidad de la revolución ha de consistir en tener como meta la libertad, y el auténtico espíritu revolucionario ha de consistir en trabajar en pro de este noble objetivo. Condorcet rechazaba de plano que el término revolución sirviera de coartada para encubrir el juego de los intereses y de las pasiones, con frecuencia poco nobles. De ahí también su canto constante a los poderes de la formación y de la instrucción de las masas como antídoto frente a los demagogos y charlatanes que se aprestaban a aprovecharse de ellas. La vida política ha de ser más bien el imperio de la razón colectiva. También en esto Condorcet se mostraba heredero de lo más positivo de la Ilustración.

(38) L. CAHEN: *Condorcet et la Révolution française*. París, 1904, 277.

(39) *Oeuvres complètes*. XVIII, 424.

Se ha hablado a menudo del fracaso de Condorcet en la Revolución, empezando por la propia convocatoria de los Estados generales, algo no deseado por él. En un sentido, ello es cierto, pues la Revolución se dejó guiar más por el voluntarismo político que por el discurso racionalista del filósofo ilustrado. Sin duda este discurso presentaba sus puntos débiles, pero por otra parte habría que preguntarse también hasta qué punto ciertos fracasos que se achacan a Condorcet no son en buena medida fracasos de la propia Revolución, que no fue capaz de hacer suyo todo lo que de elevado había en las propuestas condorcetianas.

Condorcet se convirtió prontamente en defensor de la República pero la Revolución se estaba deslizando hacia una Re-total, si queremos servirnos de la terminología de E. Sièyes. En la dictadura jacobina no sólo la política tendía a absorber todas las demás manifestaciones espirituales sino que se criminaliza el disenso político como tal. Entonces la Revolución empieza a devorar a sus hijos. En esta coyuntura también Condorcet cae en desgracia. Dejando a un lado otros aspectos, cabría decir que se trataba de una figura demasiado destacada, independiente y crítica como para encajar en los nuevos tiempos. La situación alcanza su punto álgido cuando Condorcet se atreve a denunciar el proyecto de Constitución jacobino, como improvisado y demagógico. Se decreta entonces su detención, pero Condorcet logra esconderse a tiempo, pudiendo prolongar un poco más su vida, en condiciones bien precarias. Es durante este retiro forzado cuando escribe su testamento espiritual, el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, un reencuentro con la filosofía de la Ilustración, una defensa de la Revolución, a pesar de las desviaciones de que era objeto, y un acto de fe en el futuro de la humanidad. Cual nuevo Sócrates, cae víctima de la ciudad a la que había dedicado lo mejor de sí mismo. Digamos para concluir que Condorcet se nos presenta como una figura profundamente humanista, aunque también haya pagado su tributo al espíritu de la época, tal como ocurre en el plano religioso. No sería difícil, sin embargo, encontrar varios puntos de encuentro con el humanismo cristiano, algo que los contrarrevolucionarios en su simplificación no supieron ver. Señalemos alguno de esos puntos: 1) la defensa sostenida de los derechos humanos, y más en concreto de los grupos marginados. Así, al hablar de la esclavitud de los negros no duda en escribir: «la prosperidad del comercio, la riqueza nacional no pueden ser puestas en la misma balanza que la justicia»; 2) la crítica del totalitarismo. El poder de la mayoría no se ha de extender hasta la violación de los

derechos de un solo individuo. Otro tanto ocurre a nivel educativo cuando habla de los derechos de los padres, y de los individuos en general, frente a los posibles abusos del poder político; 3) por encima de los conflictos de las pasiones y de los intereses, también Condorcet opina que es la verdad la que nos hace libres. La centralidad de la verdad es un tema recurrente en toda su obra; 4) su altruismo. Condorcet no sólo se hace revolucionario por idealismo sino que desde mucho antes opinaba que el éxito y el triunfo personales deben palidecer ante el compromiso con el bien común. No parece poco si tenemos presente la época que le correspondió vivir.