

IV. SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Reseñas

Devisar la soberanía o el jacobinismo y el Estado

SI EL DEBATE REVOLUCIONARIO FRANCÉS encontró en la cuestión de la *soberanía indivisible* su forma más resumida y candente es porque la monarquía absoluta fue sustentada por la tesis que postulaba la unidad del origen del poder y de su ejercicio pues, durante la Revolución, al querer transfigurar los términos de esta unidad, se imaginó al Pueblo como origen del poder y se instituyó, necesariamente diferenciada de ésta, su imagen originaria, a la Asamblea de representantes como su órgano ejecutivo. Simultáneamente con la indivisibilidad de la soberanía surge el cuestionamiento sobre la naturaleza de la representación, pues durante la Revolución francesa la discusión sobre la pertinencia de la democracia directa o representativa cobra formas específicas de acuerdo con el campo político desde donde se le emprende. Los jacobinos se caracterizaban no solamente por ser los defensores de la democracia directa o del mandato imperativo, sino porque la manera en que habrían de difuminar la diferencia entre los gobernantes y los gobernados sería gracias a la identidad ética y a la igualdad social que los primeros deberían de guardar con respecto al Pueblo, el cual, por definición, era considerado virtuoso. De esta manera se quiso eliminar la distinción entre Estado y sociedad, entre gobernantes y gobernados, que se denota por los jacobinos como fuente de diferencias y sujeciones. Para ellos son las virtudes revolucionarias y la lucha contra la corrupción para instaurar la salud pública lo que forjará la amalgama entre el pueblo y sus “mandatarios”, siempre y cuando se expulse del cuerpo social a los elementos corruptos. Así se devuelve el conjunto del cuerpo político hacia su unidad e identidad originarias y se da paso a la soberanía indivisible. ¿No habría que cuestionar, entonces, bajo esa imagen del Pueblo como un cuerpo conjunto, una forma de oscurecer la plena visibilidad en la que deben estar los actos de los gobernantes, que se diferencian políticamente de los gobernados —aunque sólo por determinado tiempo establecido por la institución democrática? Ya que hacer del Pueblo una unidad es quitarle precisamente su característica más bienhechora, esto es, su indefinible diversidad; es dejarlo de ver como sustrato de lo posible y fuente de ideas diferentes. Incorporar esta unidad del Pueblo resultó ser, en la confusión revolucionaria, la antesala a partir de la cual se pudo desencadenar el furor jacobino contra sus opositores, contra todo lo diverso que era tachado de traición.

Adentrarse en estos problemas de la historia del pensamiento que sobrevienen durante la guerra civil francesa es el propósito del libro de Lucien Jaume,

*El jacobinismo y el Estado moderno.*¹ Entre los pensadores que expone y comenta en torno a estos problemas, Sièyes recibe un lugar preponderante. Pues su concepción de la representación y de su vínculo con la libertad es reveladora de las formas en que se desenvuelve el pensamiento en esa época revolucionaria. Piensa que para una persona: "...hacerse representar en la mayor cantidad posible de cosas es acrecentar su propia libertad, así como disminuirla es acumular representaciones varias en las mismas personas". Y para ejemplificar añade: "Observad en el orden privado si no es más libre quien más hace que trabajen para él".² A partir de la pertinente exposición del pensamiento de Sièyes que realiza Jaume vale añadir algunos comentarios. Pues, en la visión de Sièyes, la libertad está relacionada directamente con el poder en la medida en que un sujeto es tanto más libre en cuanto que otros hacen lo que quiere. Pero también se percibe el problema que existe cuando uno solo tiende a acaparar en sí todas las representaciones; esto es, en su caso límite, cuando el rey es en sí el centro de lo político representable o, más bien, es a través de su realeza como se representa el todo social, la nación y unidad del reino, el pueblo, la ley, la justicia; e incluso puede llegar a ser como figura político-religiosa quien encarna la verdad. De tal manera que en el orden social, donde Sièyes aclara que todo es representación, el rey tiende a ser el centro mismo de la representación de lo político, esto es, de las relaciones entre los sujetos que se establecen a partir de su sumisión al monarca. Esto nos puede llevar a pensar que es bajo la tiranía cuando el colapso de los elementos de representación independientes, de personalidad e individualidad, da por resultado que lo político aparezca como aquello que se manifiesta a través del cuerpo del tirano, y cobre la forma de poder absoluto, cobre la forma misma del Pueblo. Con esto puede haber identidades entre los sujetos y unidad en tanto sumisión ante su mandato, pero al mismo tiempo y por el mismo efecto que se compactan los lazos comunitarios de identidad tiende a obnubilarse la visión y origen tanto de las diferencias personales más allá del lugar que representan en la sociedad, como la visión del exterior de la sociedad, de otras sociedades, llegándose a promover la diferencia radical frente a los extranjeros, que se presentan como enemigos.

A pesar de que la exposición de Sièyes —así como la de Jaume— se desarrolla en el sentido de una crítica al monopolio del poder, a favor de su descentralización, lo interesante de la cuestión es que en el mismo discurso, por las figuras que usa Sièyes, pareciera que la libertad no está vista, por ejemplo, en relación a la ausencia de constricciones, cuya figura clásica de la época sería la del hombre en la naturaleza, a la manera en que lo ve Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, o Chateaubriand al alabar la libertad de los indios canadienses en su *Ensayo sobre las revoluciones*, sino en la capacidad para subordinar a los otros, de tal forma que está directamente relacionada con la sumisión y depende del lugar social que se ocupa y no del tipo de sociedad donde se vive. Esta visión de la libertad

¹ Publicado en Madrid por Espasa-Calpe en 1990.

² Cit. p. 68, tomado de *Les discours de Sièyes dans les débats constitutionnels de l'an III (2 et 18 thermidor)*, Hachette, París, 1939, p. 17.

se religa a la clásica concepción que la constituye como separación del reino de la necesidad y que permite a los hombres libres gozar del tiempo indispensable para asistir al espacio público, que era donde realmente se podía ser libre, lo cual es otra manera de pensar: la libertad es factible sólo entre la comunidad de ciudadanos. Su opuesta complementaria podría ser la tesis “postmoderna tecnócrata” que ve en el hacerse representar una tarea tal que, al tomarse la política como un oficio más y en la medida en que se encarga a otros, a los especialistas, los individuos pueden librarse de ella para emprender otras tareas. Así, dada la división social, la distribución de los oficios y la posibilidad de valerse de ellos, es posible instituir formas de división del poder y reconstruir ámbitos personalizados, sectores sociales con mayores rangos de libertad.

Mientras que, en la figura opuesta del mismo pensamiento de Sièyes, la libertad adquiere otro sustrato y requisito: es necesario dejar de concentrar las formas sociales de la representación, distribuyéndolas entre diferentes personajes, con el fin de no verse subordinado bajo el poder absoluto de la representación única: aquella teológico-política que refleja el problema de la soberanía indivisible.

Finalmente, como también lo hace ver Jaume en relación a otros discursos de Sièyes de septiembre de 1789, el oficio de político recae fatalmente en la clase acomodada, pues dado que “los sistemas políticos de hoy se basan exclusivamente en el trabajo” el cuerpo de representantes debe ser elegido “por todos los ciudadanos que tienen en la cosa pública interés con capacidad” donde, aclara Jaume, el interés designaba el estatuto social y económico, mientras que la capacidad era esencialmente la instrucción.³

Pero a estas contraposiciones del pensamiento de Sièyes se puede añadir el áspero comentario que hace François Furet del sentido del panfleto *¿Qué es el Tercer Estado?*, “discurso de la exclusión y discurso de los orígenes”, y que al menos coincidirá con las consecuencias reales del terrorismo revolucionario, pues para él, cuando Sièyes teoriza el carácter extranjero de la nobleza en relación a la voluntad nacional, cuando la constituye en enemiga de la cosa pública, ya no importa que elabore una teoría de la representación, puesto que “lo que es representable es lo que los ciudadanos tendrán en común, esto es fundar la nación contra la nobleza”.⁴ Lo que puede darse gracias a que una parte de la sociedad se abroga la soberanía indivisible para descartar a otra como enemiga. Sin embargo, para Sièyes, como se puede apreciar ampliamente en su *Ensayo sobre los privilegios*, el problema no es tanto la nobleza como la corte, tejida a base de privilegios. Sièyes contrapone el carácter común de la ley, aplicable a todos, al carácter exclusivo de los privilegios, pero no puede simplemente promulgar políticamente el fin de los privilegios, desincorporar al privilegiado de sus privilegios para volverlo un simple ciudadano. Así muestra esta confusión, antesala del Terror: “...El privilegiado no será representable más que por su cualidad de ciudadano, pero en él esta cualidad está destruida. El privilegiado se encuentra, pues, fuera del civismo

³ *Op. cit.*, p. 65

⁴ *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pp. 76-77.

y es enemigo de los derechos comunes".⁵ Exclusión que da lugar a la paradoja revolucionaria que ve Michelet, y que recupera Lefort, de la resurrección de la monarquía al guillotinar al rey.⁶ Problema que a su vez queda en la base de la intención que anima el texto de Jaume que comentamos: la soberanía indivisible.

Un elemento central de la caracterización de los jacobinos, e inclusive uno de los rasgos "modernos" que les concede Jaume, es la relación que establecen respecto de la opinión pública, ya que es recurriendo a ella, movilizándolo a los clubes y asociaciones en torno a las ideas o consignas, que se logra dar forma a la voluntad política; de donde la parte innovadora estaría en estas asociaciones a las que concurren los individuos libremente, fuera de los lazos corporativos, para intercambiar ideas. Mientras que la representación puede quedar en manos de profesionales de la política, es por medio de la opinión pública que se teje el lazo entre la sociedad civil y el Estado, y es la legitimación de la opinión, el consenso, lo que hace de los representantes verdaderos interlocutores de los representados. Pero Jaume lleva esto hasta sus últimas consecuencias y para clarificarlo invierte los términos de la cuestión: "...el representante es quien *instituye* al ciudadano como interlocutor e intenta demostrarle que lo representa con verdad o eficacia. Así es como los Estados generales 'inventaron' la Nación como nuevo soberano llamado a este estatuto..."⁷ Si los jacobinos hicieron lo propio por medio de la propaganda para adjudicarse la voluntad del pueblo, y pugnaban por la unanimidad para representarla en detrimento y exclusión de toda opinión contraria, fue precisamente por un giro parecido por medio del cual el "incorruptible" podía dictaminar sobre lo execrable de la sociedad en pos de la "salud pública" o la "razón de Estado". Esa demostración de la verdad no fue precisamente en todos sus términos contra la "opinión pública", el Terror también gozó de popularidad y fue una manera de demostrar una verdad. Pero acaso no es en esta misma manera de incorporar el discurso donde podemos encontrar referencias a la problemática del poder absoluto, de la soberanía indivisible. Si efectivamente la Nación se inventa es porque se desincorpora de la figura misma del rey, de la misma manera en que el representante, en la democracia moderna, no instituye al ciudadano. Al perder de vista lo propio de la institución democrática en la historia, la institución del orden del derecho con base en la discusión y los acuerdos, con base en la polémica, resuelta por la aritmética de opiniones, Jaume puede concluir, al final de su pormenorizado estudio de los jacobinos: "Como ya sabemos, lo propio del jacobinismo fue dramatizar el conflicto de las opiniones, para intentar abolir el principio mismo de conflicto: expulsando de la competición todas las opiniones que podían caer bajo la acusación de estar amenazando la soberanía del pueblo". Pero acaso no es una representación de opiniones la que se juega en la Asamblea nacional y éstas deben de ser vistas como polémica en su diferencia y confrontación. ¿No es lo

⁵ *¿Qué es el Tercer Estado?*, México, UNAM, 1973, p. 136.

⁶ Expuesto en "Permanence du théologico-politique?", en *Le Temps de la réflexion*, t. II, 1981, Gallimard.

⁷ *Ibid.*, p. 164.

propio de las diferentes ideas pretender ser las verdaderas y persuadir al público para granjearse finalmente la unanimidad? El problema es que no se trata de la mera expulsión de las opiniones, sino de la expedita muerte de sus portadores; las opiniones mismas se vuelven secundarias, su debate un mero disfraz retórico que envuelve y vela un conflicto a muerte por el poder y por una forma de su ejercicio que adquiere características específicas desencadenadas durante la Revolución. A las que podemos adelantar el problema de la conversión religiosa revolucionaria, sobre un orden de las conciencias propio del catolicismo, en el que pensar o actuar contra la revolución, contra el interés general, y en específico contra la corporación jacobina, se torna algo que debe ser castigado con la muerte. La conciencia de los individuos se convierte en un ámbito que debe ser vigilado y controlado como parte del espacio público revolucionario, a la manera católica del pecado de pensamiento. Lo que nos llevaría al bello pasaje sobre la hipocresía en el ya clásico libro de Hannah Arendt, *Sobre la revolución*.

Entre otros de los autores comentados en el texto de Jaume sorprende que Lémontey, ya en 1818, haga ver cómo Luis XIV, dado que las modificaciones que introdujo durante su reinado eran de tal envergadura que conscientemente para él constituían una ruptura radical con sus ancestros, en la concepción que traslucía de su propio reinado solía suprimir de una manera “revolucionaria” toda referencia al pasado, y así desligaba su tiempo de la tradición de su propia monarquía.⁸ La mutación de la nobleza en corte gracias a la disciplina o al igualitarismo cortesanos, a la información o a la etiqueta como formas del control de la corte, a la sumisión, a la sospecha y envidias como valores imperantes en sus relaciones personales, y la centralización del poder a que todo esto llevó, daba como resultado, y ya no como simple premonición, los inicios de las formas esenciales de las burocracias que se instauran desde entonces a la par de los absolutismos monárquicos, y que posteriormente vendrían a inaugurar, en su efímera pero primera versión revolucionaria, los jacobinos. En ese orden de cosas, este autor, contemporáneo del padre de Tocqueville, empieza también a abrir la brecha de los estudios sobre la centralización del Antiguo régimen, como también será un precursor de Norbert Elias y su análisis de *La sociedad cortesana*.

En su texto, Jaume quiere dar cuenta de las especificidades, de las influencias que el jacobinismo tiene sobre el Estado moderno; para reflexionar trata de centrarse con propiedad sobre todo en fuentes originadas durante la Revolución, aunque en contados momentos hace referencia a intérpretes modernos. Es en este último ámbito donde haría falta una incursión más profunda para ampliar la discusión con sus contemporáneos. Si Jaume cita a François Furet en dos o tres ocasiones más para apoyar su argumentación que para dialogar con él, también hubiera valido la pena encontrar a lo largo del texto una discusión con los historiadores franceses que emprendieron las primeras interpretaciones del tema, principalmente Augustin Cochin, a quien Furet le dedica el último ensayo de su

⁸ *Ibid.*, pp. 44-49.

renombrado texto, publicado en 1978, *Penser la Révolution française*, y cuyas tesis en torno a la organización jacobina se aproximan en diferentes sentidos a las que desarrolla Jaume. También hubiera valido la pena confrontar las tesis sobre el “moralismo” y el discurso jacobino, que para Jaume no logran constituir una ideología, con el más profundo historiador francés de estas cuestiones, Edgar Quinet, a quien Furet se ha dedicado también a difundir y comentar en *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX siècle. Edgar Quinet et la question du Jacobinisme*, con lo que empieza a resarcir el silencio en el que él mismo lo tuvo, por no hablar de la historiografía francesa imperante. Aunque hay que remarcar que Claude Lefort, en sus ensayos sobre la Revolución francesa reunidos posteriormente en *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, había comentado a principios de los ochenta tanto a Quinet como a Furet, adelantando varios argumentos en la dirección de los que Jaume trata en su texto. Aquí también parece cumplirse lo que Furet llama esa “triste regla del oficio”, según la cual la propensión a citar a los predecesores es inversamente proporcional a la inspiración que suscitan. Aunque Furet aplica esta regla para criticar a Quinet con respecto al argumento de la centralización como hilo conductor del drama revolucionario tomado de Tocqueville, y más adelante destaca el silencio que en *La Révolution* Quinet guarda con respecto a su antiguo amigo Michelet, no deja de ser un chiste historiográfico que en esa misma obra sobre Quinet el mismo Furet olvide mencionar y comentar el ensayo *Edgar Quinet: la Révolution manquée* de su amigo Lefort, aun cuando le acredite la reedición de *La Révolution* que saldría poco tiempo después para romper con más de un siglo de indiferencia.⁹ Además, en el diálogo entre Furet y Lefort a propósito de la publicación de *Penser la Révolution française* había quedado claro, para los lectores atentos, el lugar que en ese entonces tenía la obra de Quinet para cada uno de estos autores: mientras que el lugar que le otorga Furet en todo su libro es un epígrafe contra el dogmatismo en las interpretaciones sobre la Revolución, Lefort, en el ensayo que le dedica al texto de Furet, le otorga las últimas palabras al profundo juicio de Quinet sobre la Revolución: “ha hecho nacer la fe en lo imposible” que se refiere no a su complemento, “el culto de lo imposible” que también cita con Tocqueville para hacer destacar la diferencia, sino a la negación de lo supuestamente real como constituyente de la sociedad moderna; lo que podría concebirse como lo indefinible pero *indispensable* del pensamiento en el entorno de la condición democrática moderna, no sólo como cuestionamiento de la tradición, del futuro o incluso de las posibilidades del pensar —y es aquí donde la filosofía política, a pesar de su retraimiento necesario para poder seguir siendo tal, mira a la historia— sino como sustrato de un sentido político común capaz de llenar de historia, de vida, ciertos conceptos; de creer en lo que se sabe de antemano que está desprovisto del absoluto pero que, no obstante su relatividad, puede tener una acogida y un sentido real en el espacio público, como puede ser, por venir al caso, el concepto de igualdad ciudadana.

⁹ *Ibid.*, pp. 46, 100, 10.

La interpretación de la lógica del Terror que emprende Edgar Quinet es bastante más compleja y llama a colación una serie de factores que rebasa los institucionales, el juego político en los clubes revolucionarios o en la Asamblea nacional. Para Quinet, el Terror cobra una dinámica propia una vez que prende fuego en el edificio social, al terminar con la tolerancia, a la noción misma del individuo. Si bien es cierto que puede resumir la forma terrorista en la Asamblea nacional en la proposición de Saint Just: "Que los acusados sean excluidos de los debates",¹⁰ la interpretación de Quinet no deja de recordarnos la propagación entre los revolucionarios de las maneras cortesanas llevadas hasta sus últimas consecuencias. Las dependencias, las disciplinas y las sumisiones corporativas, las envidias y las denuncias, la servidumbre y el miedo, fueron las formas que adquirieron las relaciones entre los revolucionarios bajo el Terror, donde dar la muerte se volvió la manera de evitarla. Pedir clemencia para otros era entrar a la antesala misma de la guillotina. Miedo que Quinet ve, precisamente entre los jacobinos, develarse inclusive como un miedo al pueblo, a quien a fuerza de desconocerlo, a fuerza de idolatrarlo se terminó, para sofocar momentáneamente el temor al peligro que se anunciaba, haciéndole un espectáculo de la muerte de cada uno de los que se designaban como sus enemigos.¹¹ La lógica del poder se muestra como la más elemental, aquella del sobreviviente que interpone entre sí y el peligro de muerte ya no sólo al que se designa como enemigo, sino a los que por diferentes motivos, hasta los más nimios, están bajo sospecha de traición. Así, el terrorista, entre más entrega a la muerte, más impregnado de vida se siente; su mejor analista contemporáneo será Canetti en *Masa y poder*.

Acaso la dinámica del Terror, que según Quinet era fácil dejarla entrar en el ámbito revolucionario pues lo difícil fue contenerla, se disparó cuando esa predisposición paranoica que tiende a brotar cuando se pierden los límites y fines ordenadores del sentido social, cuando se pierde el sentido de justicia, alcanzó a la Asamblea nacional que dejó de ser el ámbito de la reflexión para transmutarse en la encarnación misma de la soberanía indivisible, ya no en un solo cuerpo, sino multiplicada en mil cabezas, como el Pueblo, donde ya no había que pensar ideas sino recubrir la persona con los requisitos de la corte revolucionaria en orden de sobrevivir al Terror.

Entre los pensadores liberales de la Revolución francesa fue Benjamín Constant quien con más lucidez emprendió la crítica de la soberanía del pueblo. Él define su sentido de manera negativa y complementaria a los derechos individuales de los ciudadanos: "La universalidad de los ciudadanos es el soberano, en el sentido de que, ningún individuo, ninguna fracción, ninguna asociación parcial puede arrogarse la soberanía si no le ha sido delegada. Pero no se sigue de aquí que la universalidad de los ciudadanos o aquellos que por ella están investidos de la soberanía, puedan disponer soberanamente de la existencia de los individuos. Hay,

¹⁰ Edgar Quinet, *La Révolution*, París, Belin, 1987.

¹¹ Ver el mencionado ensayo de Claude Lefort sobre Quinet y "La Terreur révolutionnaire" recopilados en *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, París, Seuil, 1986.

por el contrario una parte de la existencia humana que, por necesidad, permanece individual e independiente y que está de derecho fuera de toda competencia social. La soberanía no existe sino de manera limitada y relativa".¹² De esta manera se establece un espacio a la individualidad fuera de intervención del poder del soberano, en su figura indivisible del uno, de los pocos o de los muchos, que da lugar al terreno indeterminado de la democracia, que sólo puede demarcar sus propios límites más allá de los dogmas políticos y religiosos.

Constant ve claramente que el carácter absoluto que Hobbes atribuye a la soberanía del pueblo es la base de todo un sistema justificante de la monarquía,¹³ pero también para el crítico francés la Revolución inglesa no fracasó por haber aceptado el regreso de la monarquía, sino que, a pesar de la reinstauración del rey, logró lo que verdaderamente se proponía: implantar la libertad civil y religiosa.¹⁴

Julio Bracho

¹² Benjamín Constant, *Principios de política*, Buenos Aires, Americalee, s. f., p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ Benjamín Constant, *De la Perfectibilité de l'Espèce humaine*, Editions l'Age d'Homme, 1967, p. 102.