

GARETH STEDMAN JONES
GREGORY CLAEYS (EDS.)

Historia del pensamiento político del siglo XIX



GARETH STEDMAN JONES
GREGORY CLAEYS (EDS.)

Historia del pensamiento político del siglo XIX



**Akal / Universitaria / 377 / Serie Historia
contemporánea**

Gareth Stedman Jones y Gregory Claeys (eds.)

Historia del pensamiento político del siglo XIX

Traducción: Sandra Chaparro Martínez



akal

ARGENTINA

ESPAÑA

MÉXICO

En esta obra de referencia fundamental hallará el lector un análisis exhaustivo del pensamiento político fraguado en Europa, América y Asia a lo largo del siglo que arranca con la Revolución francesa.

Elaborado por un brillante equipo de prestigiosos académicos, este extenso volumen aborda, en toda su complejidad, las principales facetas y aristas del pensamiento alumbrado durante el siglo XIX, desde la economía política y el liberalismo a la religión, del radicalismo democrático al nacionalismo, pasando por el socialismo y el feminismo. Incluye asimismo estudios concretos de las figuras más eminentes del periodo –tales como Hegel, J. S. Mill, Bentham o Marx– y escuetas entradas biográficas del resto de pensadores relevantes. Lectura indispensable para estudiantes y profesores, esta magna obra explora las transformaciones sísmicas que –de la mano de las revoluciones políticas, la industrialización y la expansión imperial– experimentó el lenguaje y la imaginación política, sin descuidar por ello otras continuidades menos conocidas del pensamiento político y social.

Gareth Stedman Jones es actualmente profesor de Historia de las Ideas en Queen Mary, Universidad de Londres. Es asimismo director del Centro de Historia y Economía (Universidad de Cambridge) y *Fellow* del King's College, Cambridge.

Gregory Claeys es profesor emérito de Historia del Pensamiento Político en Royal Holloway, Universidad de Londres.

Diseño de portada

RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.



para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5060-5

AGRADECIMIENTOS

Este es el último volumen de la *Cambridge History of Political Thought* en salir a la luz, y su confección nos ha llevado mucho tiempo. Estamos especialmente agradecidos a Richard Fisher, de Cambridge University Press, que no dejó de darnos ánimos y sabios consejos, recomendando paciencia durante todo el proceso de preparación del presente volumen. Nos gustaría extender nuestro agradecimiento a los colaboradores, que siempre aceptaron de buen grado las sugerencias de edición planteadas.

Queremos dar las gracias asimismo a dos distinguidos académicos, que fallecieron antes de poder terminar sus contribuciones, por su ayuda y aliento en los albores del proceso de creación. Me refiero a los profesores John Burrow, de las universidades de Oxford y de Sussex, y Sir Bernard Williams, de las universidades de Berkeley y de Oxford. Nos dieron valiosísimos consejos sobre el formato general y el contenido del volumen. También lamentamos profundamente que otro de nuestros colaboradores, el profesor Wolfgang Mommsen, de la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf, falleciera antes de ver completado el presente volumen.

Susanne Lohmann, Inga Huld Markan, Jo Maybin y Amy Price nos dieron apoyo práctico. Estamos especialmente agradecidos a Mary-Rose Cheadle, quien supervisó los retoques finales y la edición de todo el manuscrito haciendo gala de una gran profesionalidad.

La mayor parte de las labores de edición se realizaron en el Centre for History and Economics de Cambridge, pero queremos mencionar la generosidad de un gran número de fundaciones, sobre todo de la Edmond de Rothschild Foundation y de su director, Firoz Ladak. También damos las gracias a la John D. and Catherine T. MacArthur

Foundation y a la Andrew W. Mellon Foundation, que nos ayudaron en las primeras fases.

Por último, queremos agradecer, de Cambridge University Press, su ayuda a Jo North, por su concienzuda revisión del texto; a Auriol Griffith-Jones, que confeccionó el índice, y, sobre todo, a Dan Dunlavey, responsable del proceso de producción.

INTRODUCCIÓN

En este volumen, consagrado al pensamiento político del siglo XIX, hemos querido ofrecer al lector consideraciones sistemáticas, académicas y puestas al día sobre la evolución de temas centrales del pensamiento social y político del siglo inmediatamente posterior a la Revolución francesa. Con ello no pretendemos ratificar el canon, sino rastrear el surgimiento de problemas concretos y esbozar la evolución de las distintas formas de pensamiento político y de su lenguaje. Al igual que en los volúmenes anteriores, analizaremos la procedencia y el carácter de las ideas políticas hegemónicas, reconstruyendo los contextos históricos concretos en los que surgieron y examinando aquellas circunstancias en las que se dejó sentir su influencia. Sin embargo, aunque este enfoque presenta diversas ventajas, no lo consideramos apropiado siempre y en todo lugar. En algunos casos –como los de Hegel, Marx, Bentham y Mill– hemos dedicado capítulos a cada autor, pues consideramos importante que los lectores puedan evaluar su obra en su conjunto, al tratarse de pensadores cuya influencia y reputación irradia hasta nuestros días.

Un volumen dedicado al pensamiento del siglo XIX presenta diversos problemas de alcance y escala que no se planteaban al tratar periodos históricos anteriores. Si definimos lo *político* de forma restrictiva, dejamos fuera a la mayoría de los pensadores políticos importantes del siglo XIX. Ya en el siglo XVIII se estaban desdibujando los contornos formales del pensamiento político, pero el proceso se acentuó significativamente en el periodo siguiente a la Revolución francesa, en el que se desecharon muchas categorías políticas heredadas. El derecho natural, que había constituido el marco de referencia de gran número de teorías políticas, de Grocio hasta Rousseau y

Kant, se descartó prácticamente en su totalidad. El marco jurídico en el que se había inscrito el debate sobre la soberanía, el contrato social y la representación no era capaz de absorber nuevas concepciones derivadas de la economía política, la medicina, las ciencias sociales, la historia y la estética. La nueva forma de pensar la política evolucionó, en gran medida, en el seno de estas áreas auxiliares. Algunos de los pensadores más importantes del siglo XIX -Marx y Tocqueville, por ejemplo- nunca escribieron un tratado formal sobre política. En vista de este giro intelectual, cualquier intento de reducir el presente volumen al estudio de una teoría política del siglo XIX definida en sentido estricto hubiera dado lugar a una imagen gravemente distorsionada del carácter y alcance del pensamiento político de la época. De ahí que hayamos prestado bastante atención a la economía política, a los cambios en la concepción del derecho y de la historia, a las ciencias sociales y naturales, así como a la estética.

Nuestro segundo problema ha sido la escala. Hasta finales del siglo XVIII, una historia del pensamiento político podía centrarse en los escritos de pequeños grupos de eruditos de Europa Occidental, siempre y cuando se echara una ojeada a las colonias norteamericanas. Pero en el siglo XIX el número de autores y lectores se incrementó enormemente. Las Revoluciones americana y francesa estimularon el debate político entre grupos y regiones, llevándolo allí donde antes apenas existía. La difusión de la democracia radical, del nacionalismo, del socialismo y del feminismo fue, en gran medida, el resultado de este giro sísmico en las expectativas políticas. Además, la expansión europea, el aumento del comercio mundial y la fundación de estados-nación difundieron las nuevas ideas políticas por el mundo entero. Había seguidores de Comte y de Mill hasta en China, y estos reducidos grupos desarrollaron tradiciones europeizadas del debate político e intelectual, que influyeron de diversas formas en las culturas políticas

indígenas. En Europa misma, el aumento de la población, de la urbanización y de la alfabetización atrajeron al «pueblo» al ámbito de los debates políticos informados. La proliferación de periódicos, revistas y tratados demuestran el incremento de la demanda. En conjunto, el volumen de escritos políticos del siglo XIX probablemente supere al de todos los siglos precedentes juntos.

Una de las formas más comunes de describir el pensamiento político del siglo XIX y de cartografiar su evolución es narrando el triunfo y fracaso de la noción de «progreso». La idea de progreso estaba bien asentada ya cuando la Revolución francesa, pero recibió un gran espaldarazo gracias a los descubrimientos científicos, los inventos tecnológicos y la rápida elevación del nivel de vida de las clases medias y –desde mediados de siglo– a menudo también de las clases trabajadoras. En su momento álgido, a mediados de siglo, esta idea es omnipresente y se trasluce en el concepto mismo de «civilización», en la gruesa línea divisoria entre las sociedades «atrasadas» y las «avanzadas» (a veces incluso entre la raza blanca y el resto de las razas), y en una pretendida superioridad de la moral y las costumbres derivada de la ciencia, el cristianismo y el comercio. En cambio, el periodo que va de la década de 1880 a la Primera Guerra Mundial se suele retratar como la época de la crisis de la razón, en la que diversas formas de nacionalismo, neorromanticismo, irracionalismo, misticismo, pesimismo político y culto a la violencia desataron la imaginación de las nuevas *intelligentsias*, desarraigadas e inquietas, que debían hacer frente a los cambios sociales, científicos y políticos de la época.

No cabe duda de que es un enfoque que capta algunos de los desarrollos más significativos y evidentes del periodo. Pero, como demuestra el presente volumen, esta forma de abordar el tema también tiene sus limitaciones: ofrece una imagen excesivamente selectiva. En la primera mitad del

siglo resta importancia a los traumas producidos por el declive o la pérdida de las jerarquías religiosas y políticas del *Ancien Régime*, por no hablar de las angustias y temores despertados por Malthus acerca de la sobrepoblación. En cambio, la evolución intelectual, política y cultural tras 1870 acaba describiéndose como una especie de trágica premonición de la inevitabilidad de la Gran Guerra, sin mencionar las expresiones igualmente destacadas de optimismo en relación con la educación, el arbitraje internacional, el desarrollo económico pacífico, la seguridad social y la participación cívica y democrática que ofrecían las nuevas condiciones de vida urbana. De ahí que hayamos procurado no dar una imagen de la evolución del pensamiento político del siglo en su conjunto y hayamos preferido respetar los diversos desarrollos narrados en los ensayos individuales.

Puesto que este libro tiene una extensión limitada, no hay una forma óptima ni omnicomprensiva de dar cabida a temas tan diversos. Hemos dejado más espacio del que se dedica habitualmente en las descripciones más tradicionales de la teoría política del siglo XIX a los textos del nacionalismo, socialismo, republicanismo y feminismo, e intentado tener en cuenta el impacto del pensamiento político occidental fuera de Europa, sin olvidar el análisis de las variaciones europeas del concepto de imperio. En general, hemos optado por una clasificación más temática para no enumerar, país a país, las formas de pensamiento político. Pero, una vez más, la regla no se ha aplicado estrictamente. En algunos casos nos ha parecido que la forma más esclarecedora de considerar un cuerpo concreto de literatura política era inscribirlo en un marco nacional. Así, la evolución del pensamiento político ruso y estadounidense reciben un tratamiento aparte (capítulos XII y XXIII), mientras que en otros capítulos se debaten problemas concretos del liberalismo y de la socialdemocracia alemanas (capítulos XIII y XXII).

Nos hemos enfrentado asimismo al problema (que en este caso no es privativo del siglo XIX) de dónde empezar y dónde terminar. Este volumen comienza a mediados de la década de 1790, de la mano de pensadores para quienes la Revolución francesa fue, en general, el primer evento y el más formativo de sus carreras intelectuales. Concluye a finales del largo siglo XIX, en un momento en el que la expansión europea, la industrialización, la biología evolutiva y la construcción de novedosas formas políticas y constitucionales en Europa y Norteamérica habían sentado las bases de nuevos modos de entender lo político. Los ensayos alcanzan el punto crítico del modernismo, pero no lo cruzan.

Sin embargo, en una empresa de este tipo, no se pueden trazar principios y finales limpios. Hay pocas líneas rectas que lleven de la década de 1790 a la década de 1890. Lo más que podemos ofrecer es un zigzag, tanto generacional como cronológico, basado en la identificación de los puntos de inflexión del pensamiento político. En el caso de la Revolución francesa, ya se habló en el volumen precedente de la reacción de los pensadores políticos de renombre. De manera que este libro comienza con Malthus y no con Paine, con Coleridge y no con Burke, con Constant y Chateaubriand en vez de con Condorcet y Sieyès, con Fichte y Hegel en vez de con Kant y Herder. El fin del periodo es aun más indeterminado. No contábamos con ningún acontecimiento significativo comparable a 1789. Pero sí hubo giros en torno a las décadas de 1870 y 1880: la Guerra Franco-Prusiana, el fin del libre comercio, la lucha, cada vez más encarnizada, por las colonias, la gran depresión, el surgimiento del socialismo y de nuevas formas no tradicionales de conservadurismo, etcétera. A finales de siglo, los defensores de la democracia gustaban mucho más que a principios, pero había muchas formas enfrentadas de teoría democrática. En 1800 la industrialización apenas había comenzado, pero en 1900 la

dimensión y la pobreza del nuevo proletariado industrial era un problema central en todas las teorías sobre el orden político y social, y habían surgido teorías radicales de cambio muy diferentes a las defendidas por los grandes actores de la Revolución francesa. En 1800, los grandes estados y órdenes de la sociedad europea habían temblado ante las acciones y principios de los reformadores franceses. Un siglo después, las clases medias dedicadas al comercio gozaban de un gran poder social y político, mientras que las monarquías y aristocracias procuraban defender un principio de legitimidad cada vez menos plausible. En tiempos de Waterloo se habían sentado los fundamentos de las nuevas ciencias económicas y sociales, que, a finales de siglo, ya habían desplazado al pensamiento político anterior.

Como la elección de los pensadores individuales y la descripción de lo que les separa no es una ciencia exacta, hemos dejado este tema a la discreción de los colaboradores. Incluimos a Marshall y Sidgwick, pero no a Hobhouse o Wallas, hablamos de Jaurès, pero no de Durkheim, Maurras o Bergson. Nos centramos en Menger, pero no en Pareto, Bernstein o Kautsky, y sólo tocamos algunos aspectos de Nietzsche (se habla más de él en el volumen dedicado al siglo XX).

El intento de trazar el mapa de los contornos del pensamiento político del siglo XIX en su conjunto, sobre todo a esta escala, es algo nuevo en muchos aspectos. La mayoría de las ediciones académicas de las obras de los grandes pensadores siguen estando incompletas. En algunos casos ni siquiera existen; en otros, hasta muy recientemente, se han visto influidas por las controversias políticas. En comparación con el Renacimiento o el siglo XVIII, los debates interpretativos sobre el conjunto del periodo son raros y, a menudo, ni siquiera son válidos. Hasta hace bien poco los grandes intérpretes de Hegel, Mill, Tocqueville, Comte, Proudhon y Marx mostraban

mayor interés por el siglo XX que por el XIX. Las interpretaciones de las ideas de estos pensadores eran, en gran medida, una extensión del debate político del momento por otros medios. Sólo en los últimos treinta años, la autoproclamada modernidad del siglo XIX ha dejado de deslumbrar a los historiadores, que han empezado a buscar aquellas continuidades en el pensamiento político y social que lo vinculan a corrientes previas de pensamiento religioso, social y político. De manera que somos pioneros, porque sólo ahora podemos intentar dar una nueva imagen del conjunto del mapa académico y redefinir el espectro del pensamiento político decimonónico en términos muchos más amplios que los contemplados en el propio siglo XIX.

PRIMERA PARTE

EL PENSAMIENTO POLÍTICO TRAS LA REVOLUCIÓN FRANCESA

I

EL PENSAMIENTO CONTRARREVOLUCIONARIO

Bee Wilson

«La vuelta al orden», escribió Joseph de Maistre en 1797, cuando abogaba por la Restauración en su obra *Consideraciones sobre Francia*, «no será dolorosa, porque será natural y la favorecerá una fuerza secreta cuya acción es totalmente creativa [...] la restauración de la monarquía, lo que llaman contrarrevolución, no será una *contrarrevolución*, sino *lo contrario de la revolución*» (Maistre, 1994, p. 105). A Maistre le gustaban las paradojas, pero esta no lo era. Tras las «perpetuas y desesperadas oscilaciones» de la política francesa después de 1789, Maistre argumentaba a favor de una estabilidad necesaria, exenta de conmociones, pacífica y no violenta, basada en la calma y no en la anarquía. Afirmaba, que, para lograrlo, había que distanciarse totalmente de los métodos políticos e intelectuales de quienes habían favorecido la Revolución. En vez de acabar con el cristianismo se necesitaba fe, obediencia en vez de insurrección, soberanía en lugar de insubordinación y una monarquía, no una república. En otras palabras, para acabar con la Revolución había que recurrir a lo contrario de la Revolución. Esto significaba «nada de choques, de violencia o de castigos, salvo los que apruebe la auténtica nación» (Maistre, 1994, p. 105). A Maistre se le ha tachado de escritor «fanático», «monstruoso» e «inquietante» (Faguet, 1891, p. 1; Cioran, 1987; Berlin, 1990, p. 57). Stendhal se refería a él como «el amigo del verdugo», debido a su famosa aseveración, publicada en *Las veladas de San Petersburgo*, de que el ejecutor de la justicia era el «lazo» secreto que mantenía

unida a la sociedad humana (citado en Berlin, 1990, p. 57). Varios críticos del siglo XIX lo acusaron de terrorismo, y, en el siglo XX, se le quiso relacionar con el fascismo. Sin embargo, más que tildar de violento a su pensamiento político, habría que decir que estamos ante un teórico que se negó a imaginar un orden político que no tuviera que vérselas con la violencia y el terror ni hubiera de contenerlos^[1]. «[N]os ha perjudicado una filosofía moderna que nos dice que todo es bueno, cuando el mal lo permea todo», escribió en sus *Consideraciones* (citado en Spektorowski, 2002, p. 287).

«Nació para odiar a la Revolución», ha escrito Harold Laski, aludiendo al espíritu reaccionario que moldeó la personalidad de Maistre desde la cuna (Laski, 1917, p. 213). Lo cierto es que Maistre, al igual que Antoine de Rivarol, Friedrich Gentz, Edmund Burke, Louis de Bonald y Mallet du Pan, junto a la mayoría de pensadores que hoy calificaríamos de «contrarrevolucionarios», empezaron sus carreras intelectuales desde posturas reformistas y sólo adoptaron una visión más contrarrevolucionaria tras el inicio de la Revolución. Como bien señala Massimo Boffa: «Lo que definía a la contrarrevolución no era la hostilidad a reformar la monarquía en 1789» (Boffa, 1989, p. 641). O, en palabras de Owen Bradley: «La contrarrevolución fue una parte de la revolución misma» (Bradley, 1999, p. 10). Cuando hablamos de contrarrevolución en este capítulo, no nos referimos a lo que Colin Lucas ha denominado la «antirrevolución», es decir, la oposición práctica y popular a la Revolución (Lucas, 1988), sino a la reacción que suscitó en el ámbito de las ideas entre 1789 y 1830. Como ha demostrado Jacques Godechot, es significativa la escasa relación existente entre la práctica antirrevolucionaria y la teoría contrarrevolucionaria (Godechot, 1972, p. 384). Los antirrevolucionarios *émigrés* exigían la restauración del *Ancien Régime*, mientras que el pensamiento contrarrevolucionario era algo más complejo. Los

contrarrevolucionarios sabían que no se podía volver a meter al genio en la botella (Maistre afirmaba que dar marcha atrás en la Revolución era como intentar embotellar toda el agua del lago Ginebra). La revolución, en este caso, fue más bien lo que impulsó la gestación de nuevas ideas sobre cómo alcanzar la estabilidad política. Lo que más criticaban los teóricos contrarrevolucionarios de la Revolución era su novedad, que les había obligado a asumir, en contra de su voluntad, nuevas posturas. Burke arremetió contra las nuevas abstracciones de los arquitectos de la revolución. Friedrich Gentz simpatizó, en principio, con los revolucionarios, pero acabó distanciándose de ellos por su extrema violencia. Si la Revolución americana quería seguir la marcha de la Historia, la francesa suponía un corte brusco con ella (Gentz, 1977, p. 49). Para Maistre, lo que exigía nuevas respuestas era un hecho inquietante, sin precedentes, una horrible secuencia de innovaciones. «La Revolución francesa tiene un elemento satánico que la diferencia de todo lo que hemos visto y probablemente veremos» (Maistre, 1994, p. 41). En opinión de Maistre, la Revolución era una «calamidad», un terrible «milagro», que caía fuera del «ámbito ordinario del delito» (Maistre, 1994, p. 41).

Es obvio, aunque no por ello menos cierto, que, en sentido estricto, no hubo pensamiento contrarrevolucionario antes de 1789, ya que fue una creación de la propia revolución, pero sí podemos hallar numerosos precursores intelectuales de los contrarrevolucionarios. La legitimación divina de Bossuet, por ejemplo, fue una de sus fuentes, aunque menos importante que el conservadurismo ambivalente de Montesquieu, los escritos sobre el despotismo ilustrado de Diderot y Voltaire y aspectos, tanto positivos como negativos, de Rousseau. Isaiah Berlin puso de moda hablar de los contrarrevolucionarios como «pensadores de la “Contrailustración”», pero, en muchos aspectos, los contrarrevolucionarios continuaron en la

estela argumentativa de la Ilustración en vez de negarla[2]. Cabe leer gran parte del pensamiento contrarrevolucionario como un debate interno entre especialistas en Rousseau. Los contrarrevolucionarios defendían al Rousseau «honesto» y «sincero», que encarnaba la virtud unitiva de la religión cívica y la política del orden, por contraposición al Rousseau de la soberanía popular y el contrato social; les gustaba el Rousseau que criticaba las novedades, no el Rousseau que las escribía[3].

Es habitual comenzar los debates sobre el pensamiento contrarrevolucionario con Burke; en el caso de Inglaterra y Alemania puede estar justificado. Sin embargo, cuando nos referimos al ámbito francófono (incluidas Ginebra y Saboya además de Francia), no lo está tanto. Es cierto que *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de Burke se tradujo rápidamente al francés, y que a finales de 1791 ya se habían vendido la friolera de 10.000 ejemplares, en cinco ediciones (Draus, 1989, p. 70). También lo es que muchos de los temas que planteaba Burke fueron retomados por los monárquicos moderados de la Asamblea Nacional y por los emigrados que habían abandonado Francia (Lucas, 1989, pp. 101 ss.). Pero, aunque gozara de audiencia, *Reflexiones* tuvo una influencia política muy limitada en Francia. En parte se debió a que las ideas de Burke ya se habían oído allí antes de que se supiera nada de *Reflexiones*. Ya en 1789, el abate Barruel había criticado a los *philosophes*, al igual que Burke, por el papel que habían desempeñado en la revolución al poner los «derechos» individuales por encima de los valores colectivos (Godechot, 1972, p. 42); Calonne –quien escribió una obra sobre finanzas alabada por Burke (Burke, 1988, pp. 116, 209)– había defendido el prejuicio frente al razonamiento abstracto basado en *a priori*; Antoine de Rivarol había criticado la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y defendido el trono y la obediencia a este en diversos artículos, publicados en *Le*

Mercur y en el *Journal politique-national*, que delataban la influencia de Burke (Godechot, 1972, pp. 33-34). Sin embargo, quien ejerció una influencia mayor y más esencial fue el periodista suizo Mallet du Pan, quien desde el verano de 1789 estuvo en contacto con un pequeño grupo de la Asamblea Constituyente conocido como los *monarchiens* y había realizado profundas críticas a la Revolución desde el punto de vista moderado. Todo lo que, de política, escribió Mallet rezumaba horror a la anarquía. Burke, de quien Mallet du Pan tenía una opinión ambivalente, criticaba la Declaración de los Derechos del Hombre por su abstracción metafísica. Las objeciones de Mallet eran más pragmáticas. Si la Declaración no se aplicaba, no valía para nada, y, si se aplicaba, resultaba extremadamente peligrosa. Mallet du Pan es un buen punto de partida para expresar algunas consideraciones sobre los escritos contrarrevolucionarios, porque es lo más parecido al contradictorio personaje del contrarrevolucionario prerrevolucionario.

MALLET DU PAN Y LAS RAÍCES INTELECTUALES DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

Jacques Mallet du Pan, como Rousseau, veía la política mundial a través del prisma peculiar de Ginebra. Había nacido en 1749 en Céigny -a unos veinte kilómetros de Ginebra- en el seno del patriciado, la aristocracia comercial que dirigía, de hecho, el gobierno de la república ginebrina. Sus ideas, sin embargo, no eran las de un patricio; Mallet du Pan se había educado en el *Collège* de Ginebra y había entablado amistad con Voltaire durante el exilio en Suiza de este. En su primera obra, publicada en 1771, *Compte Rendu*, Mallet du Pan escribía en defensa de la causa de los *natifs*, los descendientes de los llamados *habitants* de Ginebra, familias inmigradas que carecían de derechos políticos. En la extraña jerarquía de la sociedad

ginebrina, el poder legislativo residía en el *Conseil Général*, compuesto por los varones adultos que ostentaban la ciudadanía. Luego estaban la mayoría de los habitantes de Ginebra, los *étrangers, habitants* y sus hijos, los *natifs*, que carecían de existencia política porque el hecho de haber nacido en Ginebra no les otorgaba la ciudadanía. En el seno del Consejo General, funcionaban el Pequeño Consejo, o Consejo de los Veinticinco, y el Gran Consejo, que contaba con doscientos miembros. En la década de 1760, los representantes de la clase media movieron sus influencias para intentar que el cuerpo general de ciudadanos ostentara más poder en el seno del Consejo General. En 1768, el Edicto de Conciliación dictaminó que dicho Consejo participara en la elección del Consejo de los Doscientos. Pero no se hizo nada por dotar a los *natifs* de existencia civil. Además, en un edicto de febrero de 1770 se estipulaba que cualquier *natif* que exigiera derechos más allá de los privilegios otorgados en 1768 podía ser castigado como enemigo del Estado. Este era el contexto en el que Mallet du Pan publicó que excluir a los *natifs* de la ciudadanía era un acto de usurpación. Ginebra, decía, no era una república, sino un despotismo, pues lo que debía determinar la ciudadanía era el nacimiento. Mallet du Pan cambiaría de opinión en sus escritos posteriores sobre la política ginebrina. Pero, lo más interesante de su *Compte Rendu* de 1771 es que, aunque argüía a favor de expandir el círculo de ciudadanos, denunciaba el uso que hacían los *natifs* de la doctrina democrática de la soberanía popular. La soberanía popular, decía, era una mera ficción que sólo resultaba de utilidad a los demagogos.

En la década de 1770, Mallet du Pan se reafirmó en su rechazo a la «soberanía popular». En 1775 empezó a interesarse por la obra de Simon-Nicolas-Henri Linguet, el famoso abogado y pesimista que había afirmado (en su *Théorie des Loix Civiles* de 1767) que la libertad era un fraude; que el «contrato social original» y la «ley natural»

eran mentira; que el derecho positivo cumplía la función de proteger la propiedad de los ricos de los ataques de los pobres y que la libertad política no era más que la promoción de intereses particulares; que los cuerpos intermedios, que tanto gustaban a Montesquieu, explotaban al cuerpo social en vez de protegerlo, y que los *philosophes* eran hipócritas que mitigaban el sentimiento de culpa que les provocaban sus privilegios con buenas palabras (Linguet, 1767). Ya en la primavera de 1777, Mallet du Pan y Linguet colaboraban en una revista. Cuando arrestaron a Linguet y lo enviaron a la Bastilla en 1780, Mallet empezó a editar su propia revista en Ginebra, los *Annales... pour server de suite aux Annales M. Linguet*, que mantuvo hasta 1783, cuando el editor Panckoucke le puso al frente del consejo editorial del *Mercure de France*. El periodismo de Mallet estaba impregnado del antifilosofismo de Linguet. En 1778, Mallet insultó a Voltaire a título personal, llamándole «bufón escéptico» y comparándole con Rousseau el sincero; en público, defendía el teísmo de Rousseau frente al desdén volteriano. En los *Annales* criticó lo que calificaba de *goût de système* de Condorcet; la pasión por el argumento abstracto, escribió Mallet, es una especie de necesidad de falsa certeza producida por la «confusión de ideas, una anarquía en la opinión, un escepticismo universal» (citado en Acomb, 1973, pp. 68-69). En aquellos años sus escritos eran virulentamente antiaristocráticos y propuso una monarquía francesa, simplificada y reformada, no con arreglo a la fisiocracia (consideraba a los fisiócratas *philosophes* al servicio de los propietarios), sino más bien en la línea planteada por D'Argenson en 1764 en sus *Considérations sur le gouvernement de France*. Mallet lamentaba: «Europa entera sufre a causa de una aristocracia [...] compuesta de corporaciones, estamentos, nobles y tribunales que ostentan privilegios y velan celosamente por el mantenimiento de las exenciones». Soñaba con «un

régimen [...] que, rompiendo todas las barreras existentes entre el pueblo y su monarca, hiciera coincidir los intereses y las voluntades de todos» (citado en Acomb, 1973, p. 76).

Cabía esperar que Mallet hubiera brindado su apoyo a los *natifs* ginebrinos cuando se rebelaron en 1782 contra los estamentos privilegiados. Pero lo cierto es que criticó esa revuelta con los mismos argumentos contrarrevolucionarios que usaría siete años después contra los revolucionarios franceses. La rebelión *natif*, afirmaba Mallet, era un buen ejemplo de demagogia, en este caso por parte de los representantes de clase media, que «enardecían» a la gente con falsas promesas:

Las facciones republicanas acaban antes o después en tiranía. De manera que dejad a los Price, a los Raynal y a otros entusiastas, a los que cerebros atolondrados llaman los defensores del pueblo y a los que yo considero envenenadores; dejadles armar bulla entre la escoria de los estamentos, dejadles fomentar la inquietud cuando legitiman la insurrección apelando al derecho inalienable a la revolución; opongámonos a ellos no mediante argumentos, sino con la experiencia [...] Con la historia de Ginebra ante nuestros ojos, vemos cómo la libertad se autodestruye siempre que tiende al autoengrandecimiento. Veinte felices naciones han recibido cadenas cuando lo único que querían era un gobierno libre de abusos, y ni una sola lo ha encontrado (citado en Acomb, 1973, p. 97).

En 1789, Mallet criticaba en el *Mercure* a la Revolución francesa en términos similares. Nunca adoptó, como Burke, una postura de reverencia hacia el antiguo régimen. «Aprueba los objetivos de la Revolución de 1789, pero rechaza los medios», afirma Jacques Godechot (Godechot, 1972, p. 75). Mallet tenía claro que el sistema señorial francés, al igual que la jerarquía política ginebrina, necesitaba una reforma. En este aspecto se mostraba de acuerdo con Jean-Joseph Mounier, que había propuesto transformar a los Estados Generales en un cuerpo unicameral, creando así una novedosa unión entre *bourgeoisie* y *noblesse*. Lo que Mallet odiaba era algo a lo que se refirió en repetidas ocasiones como «la democracia de la canalla» (*démocratie de la canaille*). De manera que

formuló moderadas palabras de elogio para los decretos de agosto que abolieron los privilegios feudales, pero temía a la *jacquerie* subsiguiente. En cuanto el ataque a la aristocracia amenazó con convertirse en un ataque generalizado a la propiedad privada, lo rechazó. A medida que evolucionaba la Revolución, Mallet se volvía más y más hostil a lo que consideraba un desprecio utópico hacia la historia y la experiencia por parte de «la horrible facción de los jacobinos» (citado en Acomb, 1973, p. 249). «No se rehace a los hombres como si fueran decretos», exclamó en un contexto muy distinto en marzo de 1790 (citado en Acomb, 1973, p. 81).

Amplió este tema en su libro de 1793, *Considérations sur la nature de la Révolution de France*, que escribió en Suiza tras haber huido de Francia en mayo de 1792. «¡Ah!, cuando se aspira a liderar hombres, hay que tomarse la molestia de estudiar el corazón humano» (Mallet du Pan, 1793, p. 71). Eso era justo lo que, en su opinión, no había hecho la Convención revolucionaria al despreciar la experiencia como resultado de su fanático entusiasmo. «Resulta ridículo hablar sin cesar de principios cuando lo único que hay son circunstancias»; tal era la pragmática postura de Mallet (Mallet du Pan, 1793, p. 77). De ahí que se distanciara tanto de los monárquicos contrarrevolucionarios como de los *brigands* que habían usurpado Francia (Mallet du Pan, 1793, pp. 14, 21). Los monárquicos de toda la vida eran estrechos de miras, y su visión del mundo, provinciana. No veían que «todo europeo actual está implicado en esta lucha final por la civilización» (Mallet du Pan, 1793, p. v). Mallet esperaba que una coalición de fuerzas pudiera salvar a Francia de la anarquía, y a Europa de Francia, aunque temía que la guerra daría lugar a una dictadura militar (Mallet du Pan, 1793, p. 74). Los franceses habían olvidado que el objetivo y deber de todo gobierno es «la protección de las familias,

de la paz pública y de las fortunas» (Mallet du Pan, 1793, p. 74).

Los escritos de Mallet du Pan, que alcanzaron a una vasta audiencia gracias al *Mercure*, contemplaban casi todos los grandes temas del pensamiento contrarrevolucionario. Su odio a la sistematización de Condorcet; su idea de que la historia era «política experimental»; su amor al orden en general y al orden monárquico en particular; su temor de que la Revolución erosionara la moral; su rechazo a la soberanía popular y a las teorías del derecho natural; su defensa a ultranza de la propiedad; su percepción cosmopolita de que la Revolución francesa no era sólo francesa sino necesariamente europea; su obsesión con el equilibrio; todos estos temas se reiterarían en escritos contrarrevolucionarios de toda Europa durante décadas. En Mallet no conducían al irracionalismo; sólo eran la continuación de la moderación reformista que caracterizaba a sus escritos de antes de la Revolución. El ejemplo de Mallet demuestra que se podía ser un contrarrevolucionario sin estar en contra de la Ilustración. Pero no todos los contrarrevolucionarios fueron tan moderados. En parte debido a su procedencia calvinista y en parte porque no defendía, como Montesquieu o Burke, la necesidad de mantener cuerpos intermedios, a Mallet du Pan no lo alteró especialmente el proceso de descristianización instigado por la Revolución. Si bien deploraba la «furia sin piedad» en la persecución a los clérigos, se mostraba menos contrario a su expropiación y a la abolición de los privilegios del clero (Godechot, 1972, p. 75). Según otros teóricos contrarrevolucionarios, en cambio, la religión, o la irreligiosidad, era el núcleo de todo lo malo de la Revolución; me refiero a esos pensadores de la década de 1790 a los que se suele denominar los «teócratas».

JOSEPH DE MAISTRE Y LOUIS DE BONALD: EL TRONO Y EL ALTAR

Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis de Bonald (1754-1840) fueron contemporáneos y ambos reconocían que escribían cosas parecidas. «Nunca he pensado nada que tú no hubieras escrito antes, ni escrito nada que tú no hubieras pensado antes», escribió Maistre a Bonald (citado en Godechot, 1972, p. 101). Ambos iniciaron sus carreras políticas en la plataforma de la reforma pragmática. Maistre fue primero *substitut* y después senador en su Saboya natal, y en sus escritos prerrevolucionarios se revelaba como un adversario del despotismo y un defensor de la monarquía reformada. Esperaba, a la manera de Montesquieu, que el fortalecimiento de los cuerpos intermedios (los *parlements* en Francia y el Senado en Saboya) bastara para contrarrestar los abusos de las monarquías europeas y reforzarlas. «Hay que repararlo todo continuamente para que el edificio no se desmorone», explicaba (citado en Darcel, 1988a, p. 179). Bonald era más reformista. Como alcalde de Millau, una ciudad dedicada a la producción de queso Roquefort y de guantes, situada en la región francesa de Rourgue, Bonald pasó la década de 1780 intentando revitalizar el gobierno municipal y crear un espíritu rousseauiano de servicio público poco habitual en los rígidos gobiernos centralizados de los Borbones (Klinck, 1996, pp. 25-34). Apoyó tanto la revolución aristocrática de 1777-1778 como, inicialmente, la de 1789-1790, pues consideraba que era una buena oportunidad para los gobiernos locales. No rompió definitivamente con la Revolución hasta 1791, tras la controvertida decisión de la Asamblea Nacional de hacer jurar a los clérigos la nueva constitución. Huyó con sus hijos a Heidelberg, donde permaneció hasta 1795, escribiendo su *Teoría del poder político*, que publicó en 1796. Maistre, a quien desagradaban profundamente los cambios drásticos, había

roto con la Revolución mucho antes que Bonald. Ya en junio de 1789, expresaba su terror ante la transformación de las instituciones políticas francesas. En septiembre de 1792 huyó de Chambéry al norte de Italia (primero a Aosta y luego a Turín), trasladándose a Lausana ese mismo año, donde organizó toda una red de espionaje para la Corona de Saboya y donde escribió el fino volumen que le dio reputación: las *Consideraciones sobre Francia*.

Ambas obras eran muy diferentes. En las *Consideraciones*, Maistre se refería explícitamente a la Revolución francesa, mientras que la *Teoría* de Bonald era mucho más abstracta y trataba de las leyes fundamentales que rigen la existencia humana desde el inicio de los tiempos. Pero en ambas obras se señalaba el vínculo inextricable entre política y religión. «Todos estamos atados al trono del Ser Supremo con una cadena que nos limita sin esclavizarnos» es la famosa primera frase de las *Consideraciones* (Maistre, 1994, p. 3). Para Maistre, la Revolución francesa era un suceso sobre todo «antirreligioso» que, por medio de sus ataques al cristianismo, no hacía sino confirmar que toda institución importante en Europa estaba «cristianizada». «[L]a religión está presente en todo, lo anima y sostiene todo» (Maistre, 1994, p. 42). Bonald estaba de acuerdo: para él, la sociedad civil era la unión de la sociedad religiosa y la política^[4], lo que implicaba que había que unir una Iglesia renovada a una monarquía revitalizada.

Durante la Restauración y después, tras la publicación de su libro *Du Pape* (1819), Maistre se labró una reputación de católico ultramontano, de defensor ortodoxo del papado contrario a las «libertades galicanas» de la Iglesia de Francia. En *Du Pape*, Maistre decía esperar sinceramente que los ateístas se convirtieran a la fe y que el resto de las confesiones volvieran a la fe de Roma. Había pasado varios años en la corte del zar Alejandro I (1803-1817), donde quiso convertir al catolicismo, con cierto éxito, a muchos