

ESPECTROS DE LA REPÚBLICA. SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO REPUBLICANO FRANCÉS EN EL SIGLO XIX

VLADIMIR LÓPEZ ALCAÑIZ

Universidad Autónoma de Barcelona

cosmopolis1789@hotmail.com

(Recepción: 23-11-2007; Revisión: 10-03-2008; Aceptación: 20-12-2008; Publicación: 28-05-2010)

1. LAS VOCES DE LA REPÚBLICA.—2. LOS OJOS DE CLÍO.—3. ÉMILE LITTRÉ O LA VIRTUD DEL TIEMPO.—4. CHARLES RENOUVIER O LA BÚSQUEDA DE LA LIBERTAD.—5. ÉTIENNE VACHEROT O LA CRISIS DE LA CONVICCIÓN.—6. LOS FINES DE LA HISTORIA.—7. ¿UNA SÍNTESIS REPUBLICANA?.—8. CONJURAR EL ESPECTRO.—9. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Este artículo se centra en el pensamiento político republicano en los albores de la Tercera República Francesa. Tras el golpe de Estado de Luis Napoleón, los republicanos trataron de elaborar una base intelectual firme para una futura República. Ésta tenía que ser un régimen estable, que no cayera ni en los excesos revolucionarios del terror ni en las soluciones autoritarias del bonapartismo. Para ello, los fundadores intelectuales de la Tercera República tuvieron que enfrentarse al legado de 1789 y elaborar una memoria republicana capaz de integrar a todos aquellos que, durante la mayor parte del siglo diecinueve, habían engrosado las filas de la revolución. En pocas palabras, la misión era conjurar los espectros que acechaban a las repúblicas en Francia.

Palabras clave: Francia; pensamiento político; siglo XIX; republicanism.

SPECTRES OF THE REPUBLIC. ON FRENCH REPUBLICAN POLITICAL THOUGHT IN THE NINETEENTH CENTURY

ABSTRACT

This article focuses on the French republican political thought at the beginning of the Third French Republic. After Louis Napoleon's 'coup d'état', the republicans tried to establish strong intellectual foundations for a future republic. This needed to be a stable regime that would not repeat neither the revolutionary excesses of the Terror period, nor the authoritarian solutions of Bonapartism. Bearing this in mind, the intellectual founders of the Third Republic had to face the legacy of 1789 and, therefore, had to establish a republican memory capable of integrating all those who, during most of the nineteenth century, had been lured by the revolution; namely, the mission was to face the spectres that threatened the republics in France.

Key words: France; political ideas; 19th Century; republicanism.

* * *

Nuestra historia comienza, como el manifiesto de Marx y la tragedia de Hamlet, con la espera de la aparición del espectro, del fantasma. O más en concreto, en la inminencia de su reaparición. En la obra de Shakespeare, el espectro por vez primera *reaparece* ante la mirada de Horacio, que lo aguarda. Su reaparición pone en movimiento a los personajes, cuyas acciones quedan desde entonces atrapadas por el designio del espectro. Éste asigna una misión al presente, al príncipe: la venganza de la muerte inicua de su padre. Y, al hacerlo, altera su experiencia del tiempo, su horizonte de expectativa. Ahora Hamlet ya no vive sin más: espera. Su ocupación es una constante preocupación por consumir su destino. Y aunque al final intuyamos que el príncipe se ha librado ya del encantamiento del fantasma, los hechos, como sabemos, se suceden al modo trágico (1).

Nuestro espectro es el de la revolución francesa y su apodíctica trinidad, que impele a quienes la siguen a transformar la sociedad hasta adecuarla a sus designios. Y su reaparición tiene lugar en París durante la primavera de 1871. Entonces, el imperio de Napoleón III se ha desplomado al carecer de su fundamento: la paz que se asienta en la victoria. París es una ciudad asediada por las tropas prusianas, el gobierno provisional de la flamante República se ha trasladado a Versalles y, al claudicar ante el enemigo, desata las iras de los resistentes parisinos, que se levantan contra sus representantes. El espectro de 1793 recorre París y el miedo que provoca alimenta la inquina con que el gobierno ordena masacrar la osadía de los insurrectos. Los hechos, de nuevo, se suceden al modo trágico.

(1) La idea del espectro, en DERRIDA (1995): 15-24.

La Comuna es aplastada brutalmente. El odio entre los bandos es acérrimo, por eso los vencedores optan por la toma lenta de la ciudad y el exterminio físico de los vencidos. La represión supone para la República una gravosa hipoteca ante el movimiento obrero. Sin embargo, en la Francia rural fortalece la imagen de una República que es capaz de poner orden y conjurar el pánico secular que en algunas provincias anida ante la revolución y sus hijos. Eso sí: los muertos no sabrán nunca que su sacrificio ha sido en nombre de la República ni que ésta necesite de sacrificios para engrandecerse, como los precisaron, al parecer, algunas deidades primitivas (2).

Alguien podría preguntarse, tras lo dicho, por qué esos espectros que evoca el título no son los de la revolución sino los de la república. La respuesta es que nuestro protagonista no es el fantasma sino aquellos que están encantados por él y, más en concreto, aquellos que desean dejar de estarlo. La historia que vamos a seguir es, pues, la de la primera generación de pensadores de la tercera república francesa y su tentativa de conjurar el peso de la sombra, del espectro de la revolución, tratando de construir un nuevo concepto de república capaz de integrar a aquellos que al oír esa palabra sienten miedo y ven, en la épica republicana, su tragedia.

1. LAS VOCES DE LA REPÚBLICA

Antes de encontrar a los personajes que nos van a guiar en esta historia, quisiera evocar unas palabras del historiador Pierre Nora sobre los significados de la voz ‘república’ en la Francia del diecinueve. El concepto de ‘república’, nos dice, tiene allí una carga emocional intensa pero un contenido institucional débil. Quienes se han guarecido bajo su paraguas han dado forma a una cultura política feraz pero, como forma política, la república ha ido siempre en busca de sí misma, ha adoptado muchos rostros en el camino y ha dejado el rastro de muchas pieles secas tras sus numerosas mudanzas.

Durante la revolución, ha mantenido hasta la ficción el espectro de la monarquía y se ha distinguido de la tradición democrática al hablar de ciudadanos activos y pasivos. A través de la figura de Condorcet, la república ha querido ser el cumplimiento del sueño de la razón, aunque hoy sepamos que, a veces, el sueño de la razón produce monstruos. Desde 1792, la república se ha asociado al proyecto emancipador de la ‘gran nación’ y, del nudo entre la idea republicana y el militarismo nace Napoleón, héroe de la República y después su enterrador, como si quisiera recordarnos cuál es la misión histórica de todos los césares. Más tarde, la monarquía de Julio se ha presentado como ‘la mejor de las repúblicas’, pero, dormida sobre un volcán, no ha sabido prever la erupción de todos los que clamaban por la ampliación del espacio público. Los sucesos que

(2) La referencia al sacrificio, en CANFORA (2004): 142.

se desencadenan después de 1848 suponen el despertar del sueño romántico y el eclipse de la fraternidad. La historia se repite, quién sabe si como farsa, y otro César recordará a los republicanos que para definirse no basta con saber quiénes son sus enemigos (3).

En el siglo XVIII, la república compartía abundantes rasgos con la monarquía constitucional. La expresión latina *res publica* se tradujo en inglés por Commonwealth y Montesquieu asimiló Inglaterra a una república. También Kant sostuvo que un monarca podía poner en práctica una constitución republicana. La escisión pugnaz, violenta, irreversible de esas dos ideas en Francia se produce con la muerte del rey, de Luis XVI, en la guillotina. Desde entonces, el republicanismo empieza a asociarse con una serie de ideas antagónicas a la corte de atributos que acompañaban a la monarquía. Y, tras el golpe de Estado de Luis Napoleón, también al séquito de valores que arrojan al imperio.

Desde este punto de vista, entenderemos que no es por casualidad que el más grande lexicógrafo francés del siglo XIX, que además es republicano, se interese por el lenguaje y los conceptos en el momento en que, como escribe Claude Nicolet, «nace un régimen que se ha hecho realidad gracias a un equívoco lingüístico y a un azar parlamentario». Y es que la palabra ‘república’, en ese tiempo y gracias a los fundadores intelectuales de la tercera república, deja de ser esa puerta mítica hacia el infierno o el paraíso que ha sido desde 1792, para convertirse ante todo en una *forma*, como se encarga de precisarlo Émile Littré el lexicógrafo, pero una *forma que arrastra el fondo*, como lo expresa con su sentido genial de la fórmula ese otro maestro de las palabras que fue Léon Gambetta (4).

Émile Littré (1801-1881) es, sin duda, el más conocido de los tres personajes cuya trayectoria intelectual nos va a llevar de los últimos años del segundo imperio a los primeros de la tercera república. Los otros dos son Charles Renouvier (1815-1903) y Étienne Vacherot (1809-1897). Si la selección es acertada, con ellos daremos buena cuenta de las distintas sensibilidades intelectuales que pueblan el campo republicano y de cómo todas ellas están concernidas por un problema común: cómo conjurar el espectro.

Hagamos las presentaciones. Los padres de Littré eran fervientes partidarios de la revolución francesa y le procuraron una educación de acuerdo con sus valores. Él no la desaprovechó. Aprendió latín, griego, inglés, alemán e incluso sánscrito; cursó medicina, editó las obras de Hipócrates y de Plinio el Viejo; compuso el *Diccionario de la lengua francesa*, que le abrió las puertas de la Academia Francesa; escribió artículos para numerosas publicaciones y fundó la revista *La Philosophie positive*, en la que plasmó su doctrina: la síntesis entre la tradición republicana y el positivismo de su maestro Auguste Comte.

(3) Me he basado libremente en NORA (1992): 391-414.

(4) NICOLET (1982): 203-204.

Notable fue también la influencia de Vacherot. Se formó y luego enseñó en la prestigiosa École Normale. En sus obras teóricas trató de dar vigor a la filosofía francesa con las aportaciones del pensamiento alemán, sobre todo de Hegel y Kant. Tras el golpe de Estado de Luis Napoleón en 1851, no juró lealtad al nuevo régimen imperial y perdió su puesto de trabajo. No así sus convicciones: su obra *La Democracia* lo convirtió en una referencia ineludible de la filosofía política republicana, y también lo mandó a la cárcel.

Charles Renouvier es quizá el menos conocido de los tres por ser el más ‘intempestivo’, en el sentido que daba Nietzsche a la palabra. Sus obras se dirigen contra el determinismo histórico encarnado en Hegel y Spencer y el cientificismo de Comte justo cuando éstas son las doctrinas de moda. En 1872 fundó, junto a François Pillon, la revista *La Critique philosophique*, que atestigua su voluntad de descender a la arena política y su convicción de que la República no puede vivir sin ideas.

El énfasis en la presencia espectral de la revolución justifica las fechas que delimitarán nuestro foco de atención: 1865 y 1889. En 1865 Edgar Quinet publica su crítica al jacobinismo en *La Révolution* y en 1889 se celebra el centenario de la revolución. Como tendremos ocasión de ver, hasta cierto punto hay en esta fecha algo de cambio de época. Ahora bien, del mismo modo que entre el haz de luz de un foco y la penumbra hay zonas claroscúras, aquí habrá acontecimientos fuera del marco señalado. La flexibilidad es necesaria para hacer visibles las profundas transformaciones que recorren esos tiempos. Cambios cuya sustancia supo describir Flaubert a través de los personajes Bouvard y Pécuchet, quienes se dieron cuenta de que la certeza de hoy se convierte en el error de mañana, de que todo es precario, variable y contingente. Un hallazgo que se erige en una condición imprescindible para comprender la historicidad (5).

2. LOS OJOS DE CLÍO

Observemos, por un momento, la historia a vista de pájaro. Percibiremos la importancia de los cambios que, a todos los niveles, se produjeron entre 1750 y 1914. A grandes rasgos, podemos decir que en esos años la humanidad se liberó de las antiguas ataduras que limitaban el crecimiento de la población, de la cantidad de alimentos, de la velocidad de las comunicaciones y de la producción económica. Y todo ello dio lugar al nacimiento del mundo moderno tal como hoy lo conocemos. Fue un siglo y medio de aceleración histórica cuyo rasgo principal es, precisamente, la velocidad. Antes de 1815, las comunicaciones iban a paso de caballo. Es decir, como en el imperio persa miles de años antes. En los cien años siguientes, el telégrafo revolucionó las comunicaciones, los barcos de vapor

(5) RIDAO (2006): 125.

de ruedas sustituyeron a los veleros en los viajes en alta mar y entre 1830 y 1914 se construyó en Europa la mayor parte del trazado ferroviario actual. Gracias a estas innovaciones se abrió el camino hacia la especialización de la economía y la división del trabajo, tan bien estudiada por Durkheim en 1893 (6).

En esa época, Francia se transforma en una sociedad industrializada y París, en una metrópolis que, entre 1836 y 1877, pasa de uno a dos millones de habitantes. Además, gracias a la mejora de las condiciones higiénicas y a la introducción de innovaciones como la luz eléctrica la ciudad deja de ser un pozo de enfermedades y hacinamiento para convertirse en el escaparate de la pujanza de la nueva sociedad burguesa. París vive, en la década de los sesenta, una profunda reestructuración que la prepara para la Exposición Universal de 1867. La reforma urbanística patrocinada por Napoleón III y planificada por el barón de Haussmann destruye las callejas estrechas que poblaban el centro de la ciudad y las sustituye por grandes avenidas y bulevares. El viejo París desaparece.

Ya entonces, muchos tuvieron la sensación de que el mundo que habitaban cambiaba demasiado deprisa y escapaba en parte a su comprensión. Algunos se dieron cuenta de que no disponían de las herramientas adecuadas para describir la realidad y emprendieron su búsqueda. ¿Cómo aprehender ese mundo? Es nuestra pregunta de partida. Dejemos la vista de pájaro. Acerquemos un poco más la mirada y concentrémonos en las tres décadas que van de 1860 a 1890. Exploremos las posibilidades que ese tiempo nos ofrece.

En primer lugar, tenemos la poesía de Baudelaire. Nadie como él supo captar la mezcla de fascinación y repulsa que provocaba la metrópolis moderna. *Las flores del mal* son, desde el título mismo, un reflejo espléndido de las transformaciones de la ciudad y del sujeto que la habita. Para aprehenderlas, Baudelaire redefine la noción de ‘modernidad’: lo moderno impone la moda, lo pasajero, lo que es efímero por definición. La mirada es el descubrimiento del momento, toda vez que los bulevares del remozado París ya no son lugares de encuentro, sino de paso, donde los transeúntes ya no se saludan, más bien se esquivan, y todo contacto personal se reduce a la mirada, fugaz o furtiva (7).

Walter Benjamin, quizá el más agudo observador del París de Baudelaire, rescata al respecto este apunte de Georg Simmel: «Antes del desarrollo de los autobuses, de los trenes, de los tranvías en el siglo XIX, las gentes no se encontraron en la circunstancia de tener que mirarse mutuamente largos minutos, horas incluso, sin dirigirse la palabra unos a otros» (8). Esa nueva manera de mirar es la propia del *flâneur* bodeleriano. Paseante, detective, amante de la soledad entre la masa, su mirada es la primera que detecta la ruptura de los tiempos modernos con respecto al romanticismo y a la Ilustración, que rendían culto a la naturaleza. Él, en cambio, habita ya los paraísos artificiales.

(6) MCNEILL y MCNEILL (2004): 239 y ss.

(7) Véase LÓPEZ CASTELLÓN (1999): 65.

(8) BENJAMIN (1998): 52.

En segundo lugar, podemos acercarnos a la pintura impresionista, que quiso reflejar los cambios introducidos por la industrialización y la velocidad con unos trazos que querían contener el movimiento. El historiador Timothy James Clark sugiere que el impresionismo trató de dar una salida pictórica a las *nouvelles couches sociales* de las que hablaba Léon Gambetta. No obstante, según Clark, ese tipo de pintura no fue del todo capaz de producir una imagen de la vida moderna (9). Por lo demás, el impresionismo se basaba en la filosofía positivista que, al principio del periodo que tratamos, gozaba de un prestigio recalcado gracias a los trabajos de escritores como Taine y Renan. Se creía firmemente en la capacidad humana de descubrir por medio de la razón las leyes que rigen el mundo natural y de aplicar el método científico para hallar las leyes que deben regir la sociedad. Sin embargo, al final del periodo, las cosas han cambiado. La certeza de ayer es hoy ya un error.

Impresionistas y republicanos comparten entonces una ilusión común: el ideal mesocrático de una sociedad abierta, donde la fraternidad diluye los conflictos de clase, donde la naturaleza y la tecnología se reconcilian y la modernidad y la democracia coexisten sin problemas. Hay un cuadro de Seurat, muy conocido, que refleja a la perfección esa utopía mesocrática. Se trata de *Una tarde de domingo en la isla de la Grande Jatte*. La isla, a unos minutos de París en tren, era uno de los lugares más concurridos por las *nouvelles couches sociales* cuando salían de París. Allí Seurat nos muestra a las distintas personas en perfecta —y falsa— armonía, disfrutando de los placeres que ofrece para el ocio la nueva sociedad de consumo. A quienes no se ve, claro está, es a los excluidos de ese gozo. Y ellos protagonizarán los combates en el futuro.

En tercer lugar, con la novela de Paul Bourget *El discípulo*, aparecida significativamente en 1889, podemos observar la ruptura generacional que se produce en esos años (10). La novela, en la que una chica se suicida a causa de las mentiras de su mentor, es una clara denuncia del cientificismo y de las doctrinas de moda durante los primeros años de la República. Bourget fue un gran observador de la psique humana y sus intuiciones sobre la conciencia son en ocasiones de una notable sutileza. Pero la modernidad y su culto al evangelio del yo terminaron por exasperarle. Tras los acontecimientos de la Comuna de París, y tras haber sido él mismo partidario de las doctrinas del maestro que retrata en su novela, abrazó el catolicismo y combatió con denuedo los excesos de una cultura que quería desligarse de la tradición.

¿Qué nos muestran, en conjunto, estas obras? Ante todo, la velocidad con que se suceden entonces las transformaciones sociales. Para dar cuenta de ellas, la pintura y la poesía deben buscar nuevos lenguajes, por eso Baudelaire escribe «tropezando en las palabras como en el empedrado» y los impresionistas buscan un nuevo lenguaje para pintar la vida moderna. Que no lo logren

(9) CLARK (1990): 259.

(10) Sobre Bourget, véase STEINER (2004): 97-100.

indica en cierto modo la profundidad de los cambios y la dificultad de adaptarse a ellos. De ahí que gente como Bourget diera la espalda a la modernidad y se refugiara en la letanía de que todo tiempo pasado fue mejor. Ante esa situación, nuestros tres personajes se preguntaron: ¿qué política para los nuevos tiempos?

3. ÉMILE LITTRÉ O LA VIRTUD DEL TIEMPO

De Émile Littré puede decirse con toda justicia que es, *literalmente*, uno de los fundadores de la República (11). Literalmente, porque él es el autor de un *Diccionario de la lengua francesa* que es una demostración de la capacidad intelectual del mundo republicano y, más importante aún, un instrumento que ayuda a dar sentido a las transformaciones sociales de entonces (12). La ambición de Littré es dotar a la República de una filosofía firme, que esboza ya en 1852, en *Conservación, revolución y positivismo*. Bajo la influencia de su maestro Auguste Comte, Littré cree que la única base teórica firme para la República, la única que puede mediar entre la mera *conservación* y la peligrosa *revolución*, es el positivismo. Sólo a través de él se podrá levantar una nueva cosmovisión que acepte los retos de la modernidad y permita que la sociedad se estabilice, superando los vaivenes que arrecian desde 1789.

Desde el punto de vista de Comte, en 1789 se abre una etapa en la que se suceden levantamientos revolucionarios —momentos *negativos*, en tanto destruyen el orden social vigente— y momentos en los que se trata de poner fin a las agitaciones —fases *positivas*, porque tratan de construir un orden estable. Lo cual revela la tensión que existe entre los dos motores de la historia, que jamás han actuado juntos: el orden y el progreso. Sólo el positivismo, según Comte, es capaz de reconciliarlos.

Cuando llega la revolución de 1848, Comte y Littré creen que la República se ha instaurado en Francia de una vez para siempre. Apoyan entonces el trabajo conjunto de los republicanos y los socialistas, sin perder de vista que los positivistas deben mantener la autonomía para ejercer su magisterio. Para ello, es preciso que la educación se extienda a la clase trabajadora. Sólo así la regeneración de la sociedad y de la conciencia individual surtirá efecto. Sin embargo, el fracaso de la segunda república marca de maneras muy distintas a Comte y a Littré. Éste queda bastante desencantado tras comprobar que las previsiones de su maestro no se han cumplido y, por si esto fuera poco, reconoce que la aceptación del golpe de Estado por parte de Comte consume su ruptura. Desde entonces, el proyecto intelectual de Littré será

(11) Véase BARRAL (1968).

(12) NORD (1998): 190-191.

trazar una síntesis entre los principios del positivismo y el pensamiento político y social republicano (13).

Lo primero que abandona del positivismo es su componente profético. La ciencia, piensa, puede ayudarnos a evaluar grandes cuestiones históricas, pero la política cotidiana debe regirse por la experiencia. Por lo demás, Littré considera que el parlamentarismo, el voto y las libertades de discusión y de conciencia han de tener un papel central en la vida política, mientras que Comte tendía a menospreciar estas cuestiones. En sentido inverso, Littré conserva de su maestro la idoneidad del lema 'orden y progreso'.

François Furet sostiene con acierto que «la Francia del siglo XIX sólo piensa la política a través de su historia» (14). Y de ella, claro está, el significado de la revolución de 1789 es el acontecimiento que suscita mayor debate. Por eso, cada generación ha tenido que escribir su historia de la revolución, tratando de comprender, a través del relato, cuál es la identidad de Francia. Así pues, para esbozar su teoría política, Littré tendrá que medirse con la herencia de la revolución, tendrá que habérselas con su espectro.

Littré estaba sentimentalmente ligado a la revolución francesa y al jacobinismo, toda vez que su padre le había transmitido apasionadamente esos valores. Sin embargo, él habría rechazado la fórmula que unos años más tarde iba a popularizar el republicano radical Georges Clemenceau, la de la revolución como un bloque del que no se puede sustraer ningún principio ni acontecimiento. Quizás, la mejor prueba de ello sea su valoración del lema republicano: 'libertad, igualdad, fraternidad'. Al respecto, Littré reconoce que:

No puede sino admirarse la completa concordancia de la divisa con el estado mental de la población en aquella época solemne. El orden católico-feudal limitaba los movimientos, el pensamiento, las creencias, la palabra, la prensa; y la nación revolucionaria proclamó la *libertad*. Las desigualdades que constituían el viejo orden social, el clero, la realeza, la nobleza y los villanos, que en la edad media fueron protectoras, no conservaban ya más que privilegios inútiles, onerosos, abusivos, hirientes; y la nación revolucionaria proclamó la *igualdad*. Después, en el sentimiento de ausencia que iban a dejar tantas y tan grandes aboliciones, y en la plenitud de esperanza y benevolencia que rebotaba por todas partes, se completó el nuevo símbolo con la palabra *fraternidad* (15).

Sin embargo, si se analiza con detenimiento, la fórmula revolucionaria pronto revela, según Littré, su origen metafísico. Ante todo, él alerta de los peligros que percibe en la concepción de la 'igualdad':

La igualdad puede entenderse de dos formas distintas: significa igualdad política, la admisibilidad a todos los empleos, en una palabra, la abolición de todos los privilegios que han sido destruidos junto con el derecho divino (lo cual está hecho

(13) HAZAREESINGH (2001): 282.

(14) FURET (1986): 8.

(15) LITTRÉ (1852): 304-305. Los énfasis son míos.

y bien hecho); pero significa también nivelación social: esto es impracticable y, por consiguiente, anárquico, porque, no pudiendo tener éxito, no provoca más que problemas y agitaciones ruinosas (16).

Así, pues, el futuro de la República pasa por saber reconciliar la libertad y la igualdad. O como dice Littré: la libertad y el socialismo. Así lo expone en 1863:

Los dos intereses que predominan actualmente en la sociedad europea son la libertad y el socialismo. La libertad sin la cual el hombre moderno, no teniendo más que una existencia incompleta, se siente, como decía el romano, *deminutus capite*; y el socialismo, en tanto que aspiración de las clases populares hacia la plenitud de la vida social. Poco importa cómo sean satisfechos estos dos intereses, mientras lo sean. Pero, en todo caso, ellos implican libertad de discusión; y la experiencia se encarga día a día de mostrar que la libertad de discusión no es efectiva más que en los gobiernos representativos. Comte pretendía sustituirlos por una dictadura. Pero con una dictadura uno no combinará jamás la libertad (17).

Podemos ya abordar la esencia del pensamiento de Littré, que se resume en la frase: «La república es el régimen que permite mejor al tiempo mantener su justa preponderancia». ¿Qué quiere decir con esto? «Es difícil encontrar otro terreno que no sea la república donde exista el medio de hacer coincidir a los conservadores y a los revolucionarios, decididos los unos y los otros a fundar, no a destruir» (18). La ‘justa preponderancia del tiempo’ puede ser interpretada en tres dimensiones: la histórica, que ve la República como la culminación de un proceso de evolución social cuyas leyes fundamentales han sido reveladas por el positivismo; la política, que se afirma ante la incapacidad de todos los regímenes monárquicos o imperiales anteriores de evitar las violencias y de promover reformas sociales; y la sociológica, que comprende que un régimen debe hacer gala de templanza ideológica antes que perseguir un programa de máximos (19).

El respeto a las circunstancias presentes incluye el reconocimiento de los resultados emitidos por medio del sufragio universal. A Littré el voto masivo no es que le entusiasme, pero le disgusta todavía más que los radicales y los socialistas hablen del *pueblo* y de su legitimidad para referirse a la clase obrera o, meramente, a ellos mismos. El único pueblo real que los republicanos deben reconocer, afirma Littré, es el que se expresa en las urnas. El voto confirma su idea de que el tiempo terminará haciendo prevalecer la verdad sin necesidad de imponerla. Porque, si en 1871 se ha elegido una mayoría parlamentaria monárquica, en 1877 *ya ha sido corregido ese error*. Ésa es la sustancia de la ‘política oportunista’, aquella que respeta el tiempo necesario para que las reformas *progresistas* no alteren el *orden* social; aquella que prefiere soluciones parciales y

(16) LITTRÉ (1852): 309.

(17) LITTRÉ (1863): 602.

(18) LITTRÉ (1880): 371.

(19) HAZAREESINGH (2001): 56.

provisorias a instalar de golpe lo definitivo. Ahí reside la fuerza del lema ‘orden y progreso’. Un lema que Littré entiende de modo lexicográfico: primero el orden y luego el progreso. Por eso estará de acuerdo con Thiers en que la República debe ser conservadora. Ahora bien, Littré batalla por definir la significación auténtica de su ‘conservadurismo’. Éstas son sus palabras:

El nombre, la definición que le conviene, es el de liberal conservadora, en tanto que asegura el orden y la libertad con igual empeño. Porque, en las sociedades modernas, ¿qué hacer del orden sin la libertad y de la libertad sin orden? [...] A la república conservadora liberal, siendo como es un régimen de libertad y de discusión, la experiencia, la elaboración lenta, el desarrollo gradual, le pertenecen por derecho. De esta manera, *no hay ninguna reforma social, por grande que sea, mientras se discuta y triunfe ante la opinión, a la que la república impida el paso* (20).

En fin, la concepción positivista del mundo trata de hallar el equilibrio entre la actividad y la resignación. Ésta es una buena apostilla para la fórmula de Littré que hemos analizado. Una fórmula que tiene la astucia de no justificar la república ni en las veleidades revolucionarias ni en las abstracciones de una ideología preconcebida. Así, puede entenderse ‘la justa preponderancia del tiempo’ como la inversión de la política jacobina, basada, según Littré, en un modelo puramente racionalista con una idea previa de cuál debe ser el fin de una sociedad (21).

4. CHARLES RENOUVIER O LA BÚSQUEDA DE LA LIBERTAD

Charles Renouvier nace en Montpellier en 1815. En su vida se distinguen con bastante nitidez dos periodos, dos tiempos separados por el parteaguas histórico de 1848. Echando mano de la feliz expresión de Paul Bénichou, podemos decir que la vida de Renouvier transcurre del ‘tiempo de los profetas’ al tiempo de los intelectuales. De joven, frecuenta los cenáculos saint-simonianos y here-da las esperanzas de transformación social. Pero pronto se siente desencantado: el fracaso de la segunda república le despierta del sueño de la utopía y la fraternidad. Tras ello, con su actividad anticipa, como Littré y otros compañeros de generación, la figura del intelectual que saltará a la primera página de la historia de Francia y de Europa con el caso Dreyfus.

Igual que Comte, Renouvier estudia en la Escuela Politécnica de París, pero la abandona pronto. Sin embargo, allí conoce a un compañero que le enseña que «en la base de todo conocimiento está la creencia y, ante todo, la creencia en la libertad»: se trata de Jules Lequier (22). Renouvier deja de lado sus convicciones primerizas, pero aún no sabe qué hacer. En los años treinta, lleva una vida

(20) LITTRÉ (1880): 484-486. La cursiva es mía.

(21) HAZAREESINGH (2001): 56.

(22) BLAIS (2000): 17.

bohemia, frecuenta los cafés y se mueve en los círculos republicanos. En 1840 decide dedicarse a la filosofía y su carrera empieza a dar frutos en 1848, cuando el ministro de educación Hippolyte Carnot le encarga un manual escolar que explique a los alumnos las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, los derechos del hombre y del ciudadano y los derechos y deberes de la República. El libro, un diálogo entre un maestro y un alumno, muestra la confianza en la marcha de la sociedad hacia el bienestar y la felicidad de todos. El *Manual republicano del hombre y del ciudadano* nos permite sopesar, además, el impacto de la Declaración de derechos de 1789 y la divisa trina de 1790.

En el *Manual*, Renouvier define la libertad como la capacidad de «poder hacer todo aquello que no causa daño a los otros, que no usurpa los derechos de los otros». Es ésta una definición de la libertad en sentido negativo. Renouvier lo sabe, es consciente de que «la ausencia de obstáculos a la acción espontánea no es más que la independencia de hecho. El origen profundo de la libertad política y civil reside en la dignidad de la persona y en el derecho que ella tiene de formar por sí misma sus juicios y sus creencias» (23). La formulación que hace de la libertad política, muy kantiana, dice así: «La libertad política es el derecho que tiene el ciudadano de no obedecer más que a las leyes aprobadas por sus representantes ni pagar los impuestos a los que ellos no hayan dado consentimiento en su nombre» (24).

¿Y qué hay de la igualdad? «Los hombres nacen iguales en derechos, es decir, que ellos no deberían ejercer naturalmente la dominación los unos sobre los otros. La República consagra este estado natural sobre el imperio de la ley», contesta el maestro, que precisa:

Jurídicamente, toda persona adulta tiene el mismo derecho a recibir de la sociedad a la que pertenece las garantías sociales que afectan a su vida, a sus bienes, a su dignidad, a la autonomía de su cuerpo y de su pensamiento. Es el igual disfrute de estas garantías lo que constituye la igualdad civil. Cuando todas las personas son llamadas a participar, directamente o por delegación, a confeccionar conjuntamente la ley, entonces hay igualdad política. Por último, hay igualdad económica cuando la propiedad no esté solamente garantizada a unos pocos, en su adquisición y conservación, sino a todos (25).

Entonces, ¿la igualdad significa también que todos han de gozar de los mismos bienes?

No es así del todo. La República no quiere la perfecta igualdad de condiciones, porque sólo podría lograrse despojando a los ciudadanos de su libertad. Sin embargo, la República quiere acercarse a esa igualdad perfecta tanto como pueda sin privar al ciudadano de sus derechos naturales, sin hacer de él un esclavo de la comunidad.

(23) RENOUIER (1904): 145.

(24) RENOUIER (1904): 152-153.

(25) RENOUIER (1904): 202-203.

Y concluye:

La divisa de la República es: libertad, igualdad, fraternidad. Si sólo hubiera libertad, la desigualdad estaría siempre creciendo y el Estado perecería por culpa de la aristocracia, pues los más ricos y los más fuertes acabarían siempre por prevalecer sobre los más pobres y los más débiles. Si sólo hubiera igualdad, el ciudadano no sería nada, no podría hacer nada por sí mismo, la libertad sería destruida y el Estado perecería por la gran dominación que todos ejercerían sobre cada uno. En cambio, la libertad y la igualdad reunidas compondrán una República perfecta, gracias a la fraternidad. *Es la fraternidad la que llevará a los ciudadanos, reunidos en una Asamblea de representantes, a conciliar todos sus derechos, para permanecer hombres libres y convertirse, tanto como sea posible, en iguales* (26).

Pocos años después, sin embargo, el optimismo de Renouvier se ve ensombrecido. El golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 es un mazazo para él, pero también un acicate para su carrera intelectual. Renouvier, y otros en su generación, pensaban que el sufragio universal bastaría para acercar al pueblo a la República. Pero no. El pueblo había elegido a Luis Napoleón presidente de la República y más tarde ratificaría el mismísimo golpe de Estado. Tocqueville no deja de observar este fenómeno y lo resume con sarcasmo: «Siguiendo los ejemplos del pasado sin comprenderlos, se imaginaron, tontamente, que bastaba convocar a la gente a la vida política para unirla a su causa, y que, para hacer amar la República, era suficiente otorgar unos derechos sin procurar beneficio» (27).

Tras el golpe, Renouvier decide escribir desde su refugio en Aviñón. Se convierte en algo así como un ermitaño comprometido, *engagé*. Va en busca de unos principios sólidos sobre los que construir una futura república. Dos ideas serán los ejes en torno a los que va a girar su reflexión: la libertad y el progreso. A propósito del fracaso de la República, se pregunta: ¿cómo es posible esta recaída en el siglo del progreso? Para él, ese fracaso, que demuestra de manera palpable la realidad del mal en la historia, supone el descrédito de las doctrinas científicas que, durante la primera mitad del siglo, han hecho del progreso una necesidad. Doctrinas que, como demuestra Pierre Rosanvallon, tienen fuerza e influencia desde lo que él llama 'el momento Guizot' hasta los años noventa del siglo XIX (28).

La necesidad del progreso desmoraliza la historia e invita a la pereza. A pesar de todo, Renouvier no quiere renunciar a la idea de progreso. Pero a una idea de progreso que permita la acción del hombre en el presente y la reconozca en la historia. Si ha habido progreso, si puede haberlo aún, es por la acción de todos aquellos que no se resignan al encadenamiento espontáneo de los hechos. Dirige entonces su mirada hacia la Ilustración. Observa que en el siglo XVIII los

(26) RENOUIER (1904): 205-206. El énfasis es mío.

(27) TOCQUEVILLE (1984): 147-148.

(28) ROSANVALLON (1985): 358-371.

filósofos no han pensado el progreso como una ley sino como una esperanza moral de transformación social. Ése tiene que ser el ideal republicano del progreso. Y el único indicativo fiable del progreso, sentencia Renouvier, es el incremento de la libertad (29). Entonces reconoce en Kant a su principal aliado en la batalla contra el determinismo, pues Kant pensaba que el libre albedrío tiene que ser la base de la razón práctica porque sin él, la idea misma de responsabilidad pierde todo su sentido.

La caída del imperio y la proclamación de la tercera república hacen que Renouvier vuelva a interesarse por los asuntos políticos. Lo hará a su manera, a través de la revista semanal que funda con su amigo François Pillon: *La Critique philosophique, politique, scientifique et littéraire*. Sus intervenciones parten de la convicción de que una república no subsiste sin ideas. El republicanismo, tal como lo entienden Renouvier y Pillon, es un ideal cultural, la ética transportada a la política. La necesidad de actuar les lleva a adherirse al programa que Gambetta expone en Belleville en 1869, que recoge la tradición de 1789, bajo la égida del sufragio universal, «base de toda organización política y social», y la libertad individual. El programa reclama la libertad de prensa «en toda su plenitud», la libertad de reunión «sin trabas ni obstáculos», la libertad de asociación, la separación de la Iglesia y el Estado, la educación primaria laica y obligatoria, la abolición de los privilegios y los monopolios y las reformas económicas que permitan superar el antagonismo social.

Renouvier, sin el optimismo que albergó en los años cuarenta, siente que ha llegado el momento de revisar la herencia revolucionaria, con sus justas aspiraciones y beneficios, pero también con sus tropiezos y extravíos. Renouvier pone el derecho en el centro del campo gravitatorio de la República y, al echar la vista atrás, siente que el pecado de los jacobinos es haber atropellado los derechos individuales en nombre de la fraternidad. Renouvier ataca el dogma según el cual existe un pueblo único e indivisible, del cual emergen portavoces y en nombre del cual las libertades pueden ser atropelladas. Como Rosanvallon, Renouvier nos diría que *le peuple est introuvable* (30). De la mistificación de la ficción de ‘la voluntad del pueblo’ derivan los sofismas de la necesidad de la centralización y de la inconveniencia de la división de poderes. Renouvier no cree en nada de eso. Su apego al derecho y a la ley lo lleva a apostar decididamente por la reforma como método de gobierno. Contra la tentación revolucionaria, reformas como la descentralización de la administración, la distribución equitativa de los impuestos, la organización de la educación nacional y laica y la separación de la Iglesia y el Estado. De todo eso hay que preocuparse, indica Renouvier, aunque no lo creamos realizable a corto plazo, porque «el viejo partido revolucionario, al convertirse en un partido legalista y constitucional, debe guardarse mucho de ser *transigente* a la manera de los que transigen con

(29) LOGUE (1993): 104.

(30) ROSANVALLON (1998): 113-146.

el deber y *oportunist*a como esos hombres de Estado según cuya opinión el momento oportuno no vendrá jamás» (31).

El oportunismo. Renouvier sabe que existe el oportunismo de aquellos que, «sea por mala fe, sea por debilidad o timidez extrema, parecen invariablemente condenados a no encontrar jamás ni el momento ni el tiempo oportunos para realizar lo que ellos mismos han juzgado y declarado justo y bueno» (32). Hay que denunciar y combatir este tipo de política. Encontrar la oportunidad adecuada para hacer las cosas es tarea seria, puesto que la principal encrucijada de la República es saber escapar a la cadena de revoluciones y reacciones que han atenazado a la sociedad francesa durante el siglo XIX. Desde luego, es más necesario que nunca optar por una ‘república de lo posible’, pero también lo es no renunciar a los principios propios del republicanismo en Francia desde 1789.

5. ÉTIENNE VACHEROT O LA CRISIS DE LA CONVICCIÓN

Tras el golpe de Napoleón, la represión se cierne sobre el campo republicano. La república es algo cada vez más lejano en el horizonte y sus partidarios, cansados o desilusionados, abandonan la esperanza de reconstruirla a corto plazo. Tal vez por ello, por el poco margen de acción que tienen, se solazan en la teoría. «El ideal será siempre el refugio inviolable de los espíritus» (33), escribirá entonces Vacherot. De manera que, paradójicamente, la represión imperial trae consigo el florecimiento y la renovación de la elaboración intelectual de la idea republicana. Por una vez, la opresión tiene un *beneficio colateral*.

Los años cincuenta del siglo XIX son un momento de transición para los republicanos, que tardan en reponerse del golpe que, en todos los sentidos, ha dado Napoleón. También son un periodo de transición crucial para Vacherot. Dos obras, publicadas en 1858 y 1859, son el corolario de su evolución: *La metafísica y la ciencia* y *La Democracia* (34). Tiene entonces cincuenta años y ha madurado largamente sus palabras. En la primera de estas dos obras aborda cuestiones de orden especulativo y argumenta que Dios es una proyección creada por el hombre a su imagen y semejanza, tal como ya hiciera Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. La segunda obra trata de la política, no de su realidad cotidiana sino de sus principios, y en ella Vacherot esboza una filosofía republicana y racionalista.

Un discípulo de Renouvier, Henry Michel, escribió que, con Vacherot, «la escuela democrática encuentra su verdadero principio» (35). Michel reconoce

(31) RENOUIER (1876a): 221.

(32) RENOUIER (1876b): 225.

(33) VACHEROT (1860): 11-12.

(34) Véase VACHEROT (1858).

(35) MICHEL (1898): 338.

que «la doctrina política de la democracia tiene sus fuentes en el siglo XVIII», pero sostiene que precursores como Rousseau y Condorcet desconocieron una idea que lastra el alcance de sus obras: la libertad política. El texto de Vacherot viene, pues, a corregir los errores en los que habían caído, a su juicio, los partidarios de la democracia. Algunos de sus argumentos recuerdan a la segunda república, como el sistema parlamentario unicameral y la administración pública autónoma y capaz de servir al interés general antes que al gobierno. Asimismo, el presidente de la república habrá de ser elegido, según Vacherot, por la Asamblea.

Otra de las cuestiones que recoge Vacherot es la separación de la Iglesia y el Estado, algo candente en aquel tiempo en que los republicanos veían con tristeza la connivencia entre el régimen imperial y las autoridades eclesiásticas. Vacherot no niega el impulso emancipador que tuvo y que puede tener aún el cristianismo, pero es inmensamente crítico con la Iglesia: «El catolicismo y el despotismo son hermanos» (36). Así, pues, la religión tiene que estar *fuera* del Estado, la religión de Estado es contraria a la democracia, porque el principio de la democracia es la libertad y el principio de la religión es la autoridad (37).

Uno de los debates en el que participan republicanos y liberales en los años cincuenta y sesenta es el que gira en torno a la intervención del Estado. Vacherot apuesta por un Estado fuerte, contra lo que sugiere la sedicente ortodoxia liberal. A su juicio, el Estado tiene el derecho y el deber, por ejemplo, de establecer escuelas públicas: «Es en el seno de la escuela pública donde todas las clases, todas las tradiciones, se dan cita, y todos los niños aprenden la igualdad, la tolerancia, la justicia y la concordia». Asimismo, son competencia del Estado las obras públicas y, en tercer lugar, «el Estado tiene el derecho de dar a la tierra la función que le es propia, sea obligando al propietario a cultivarla o a hacerla cultivar, sea expropiándola por causa de utilidad pública» (38).

El Estado, según lo concibe Vacherot, debe estar centralizado y sustentado por unos impuestos elevados. Pero, en la estela del liberalismo de Tocqueville, concede que la descentralización a escala municipal es positiva. Si se pretende que los ciudadanos estén comprometidos con los asuntos del Estado, el aprendizaje del compromiso y la participación cívica debe hacerse en el entorno que ellos conocen, es decir, su ciudad (39). Finalmente, Vacherot aborda uno de los temas clásicos de la historia del republicanismo: la relación entre el individuo y el Estado. ¿Puede sacrificarse una persona en nombre del Estado? Aquí Vacherot es taxativo: el derecho individual es la clave de bóveda de toda política liberal, no hay ningún derecho contra ese derecho y el sacrificio de la propiedad o de la propia persona a la comunidad no es algo ni bello ni digno si no es voluntario.

(36) VACHEROT (1860): 26.

(37) VACHEROT (1860): 67.

(38) VACHEROT (1860): 267.

(39) VACHEROT (1860): 226.

Esto nos lleva a la principal aportación de Vacherot a la teoría del republicanismo: su concepción de la libertad. Las fuentes de su pensamiento son múltiples y sitúan a Vacherot en el contexto de los otros dos personajes que hemos tratado. La fe en el progreso y en el racionalismo la encuentra en la *Profesión de fe del siglo diecinueve* de Eugène Pelletan. También notable fue la influencia que ejerció en él la obra *Conservación, revolución y positivismo* de Littré. Jules Simon, hombre de Estado y centrista, escribió en 1854 *El deber* para subrayar la importancia de la justicia y la libertad y los deberes que cada uno tiene consigo mismo y con los demás. Tampoco es desdeñable, en fin, la influencia de Renouvier en asuntos como la libertad política, la educación cívica y la regulación del trabajo.

De todo ello, Vacherot extrae una definición programática de la libertad que tiene en la siguiente una de sus mejores formulaciones: «La libertad individual es sagrada sólo cuando tiene por regla la justicia. De otro modo, la libertad de unos será la servidumbre de otros» (40). La importancia axial que Vacherot da a la libertad le lleva a valorar de una manera bastante crítica la obra de la revolución de 1789. Reconoce que en Francia, la obra revolucionaria tiene «una potencia irresistible y desciende cada vez más a las profundidades de la sociedad para dar lugar a la democracia pura» (41). Pero no acepta la deriva que tomó la revolución en 1793. La omnipotencia de la autoridad popular pasó por encima de la vida de numerosas personas. ¿Por qué sucedió aquello? Es una pregunta que Vacherot no deja de formularse: «¿Por qué la revolución francesa, por otra parte tan fecunda, ha quebrado las esperanzas de sus amigos más nobles?». Su respuesta está en consonancia con las de Tocqueville y Quinet. El problema, nos dice Vacherot, es que emergió el despotismo. «Toda revolución se resiente inevitablemente de su origen». Si reacciona contra un régimen autoritario, no puede evitar reproducir el eco de los antiguos vicios. Por eso, concluye, «sería deseable que el progreso democrático, como cualquier otro, se hiciera por *evolución* más que por *revolución*» (42).

El hombre es el único ser capaz de deberes y derechos porque es el único ser dotado de voluntad y de libre albedrío. Sobre esta concepción de la persona, que hereda de Kant, asienta Vacherot su idea de libertad. En efecto, «para el hombre, dejar de ser libre es dejar de ser. Si por la tiranía, la corrupción, la ignorancia, la miseria, fuera posible quitarle al hombre hasta el sentimiento de su libertad, ¿que quedaría de él sino el animal? Habría perdido pues su ser verdadero, su *humanidad*» (43). La libertad que aquí se reclama no es meramente negativa, es decir, no se limita a pedir que el Estado elimine los obstáculos jurídicos a la libertad de cada uno. Antes bien, el Estado debe velar porque la

(40) VACHEROT (1860): 23.

(41) VACHEROT (1860): 13.

(42) VACHEROT (1860): 15.

(43) VACHEROT (1860): 33.

humanidad del hombre se desarrolle. La ignorancia, la superstición y la dependencia minan la libertad de las personas. En consecuencia, el derecho a la libertad genera en el Estado el deber de la educación. Más importante aún: las personas no son libres si antes no han sido liberadas. La liberación, se entiende, es anterior a la libertad, porque «la miseria es la peor de las servidumbres» y, según Vacherot, «intentar liberar al pueblo es la empresa más liberal que pueda ser intentada» (44). Escuchémosle:

¿Qué importa, en efecto, que la ley haya hecho de cada uno un ciudadano en el sentido amplio de la palabra, si la falta de educación, las necesidades de la vida o las exigencias de la profesión hacen de él un brutal esclavo? Véase en qué sentido es cierto decir que la verdadera democracia no entiende de clases. Ella no ve ni nobles, ni burgueses, ni obreros, ni campesinos, es decir, hombres esencialmente diferentes en educación, en ideas, en costumbres, en sentimientos e intereses, que hablan apenas la misma lengua y, aunque la hablen, no la comprenden de igual forma, que no pueden mantener entre ellos un intercambio de ideas y de sentimientos sobre las cuestiones más vitales de la ciencia, de la moral y de la política. Ella ve por doquier ciudadanos e iguales. *Iguales, no hermanos*. La fraternidad es un sentimiento que toda sociedad, tanto la de naturaleza como la de justicia, puede reivindicar; pero no concierne más que a la democracia hablar de igualdad (45).

La primacía de la libertad hace que Vacherot exprese serias reservas ante la tríada revolucionaria. La libertad es para él el único principio del derecho. La igualdad sin libertad no vale nada. En pocas palabras, Vacherot reclama «igualdad en la libertad». Eso quiere decir que todos han de tener las mismas oportunidades para ser libres. En cuanto a la fraternidad, la definición de Vacherot ha hecho fortuna en la historiografía sobre la revolución francesa. Escribe: «La libertad y la igualdad son principios, mientras que la fraternidad no es sino un sentimiento. Y ningún sentimiento, no importa lo poderoso, lo profundo, lo general que sea, es un derecho; y es imposible hacer de él el fundamento de la justicia» (46). Vacherot piensa en los herederos de Saint-Simon y en los socialistas porque cree que en sus manos la idea de fraternidad puede llevar al desprecio de la dignidad y de la libertad. La ‘fraternidad’, que es una metáfora sacada del léxico familiar, puede ser, desde su punto de vista, una coartada para establecer un régimen conventual, igual que la ‘paternidad’ aplicada a la política conduce al despotismo paternalista. Ésta es su conclusión:

Tomemos la santa divisa de la Revolución: *libertad, igualdad, fraternidad*. A primera vista, puede parecer que es la mejor fórmula de la democracia porque es la más completa. Pero, si la analizamos, la encontramos menos rigurosa que la simple palabra de *libertad*, primer término de la fórmula revolucionaria. Si es verdad, en efecto, que la segunda noción de la fórmula, la *igualdad*, no es más que una consecuencia de la primera y que, por otra parte, el tercer término, la *fraternidad*, es la

(44) VACHEROT (1860): 41.

(45) VACHEROT (1860): 55-56. La cursiva es mía.

(46) VACHEROT (1860): 37.

expresión de un sentimiento y no de un derecho, de todo ello se sigue que la primera noción, la libertad, se basta por sí sola para definir la democracia y explicar todas sus instituciones (47).

6. LOS FINES DE LA HISTORIA

Nada hemos dicho hasta ahora de los últimos días de nuestros personajes. A Littré, su creciente prudencia ante las transformaciones sociales lo acerca al liberalismo conservador. A la postre, la síntesis entre el positivismo y el republicanismo termina por tener poco de los elementos que la conforman. Además, el gesto final de Littré desmiente la fórmula central de su pensamiento: dando tiempo al tiempo, se hará posible 'la reforma intelectual y moral' que Francia necesita, citando a Renan. Pues bien, Littré, en su lecho de muerte, se convierte al catolicismo. Él mismo demuestra que cuarenta años dedicados al estudio de una filosofía fundamentalmente agnóstica no evitan que uno abrace la fe.

En el umbral del siglo XX, Renouvier, ya viejo, se pregunta si la lección del siglo que termina es que el ideal republicano no está al alcance de los hombres. Decide entonces alejarse un poco más del mundo y se marcha a Perpiñán. Allí escribe su última obra, *El personalismo*, que cae en la metafísica que tanto había criticado y contribuye a oscurecer la dimensión política de su obra. No sabemos qué pensó Renouvier del caso Dreyfus. Quizá reconoció su influencia en la protesta airada de los intelectuales que se negaban a dar por bueno que la razón de Estado estuviera por encima de la justicia. Es posible que Renouvier muriera sin conocer el trabajo silencioso de sus ideas, convencido de que su voz, a punto de enmudecer para siempre, no había hecho más que clamar en el desierto.

En cuanto a Vacherot, lo paradójico es que su republicanismo empiece a oscurecerse casi inmediatamente después de la proclamación de la República. El primer desengaño se lo lleva con los sucesos de la Comuna de París. Después, cuando llegan al poder los republicanos moderados, se despacha a gusto: «No más tradición, no más dirección, no más resolución, no más determinación en un gobierno donde no hay principios, no hay ideas, no hay pasión política, sino sólo intereses» (48). Y acaba diciendo algo que indica a las claras su evolución futura: que durante la monarquía de 1815 a 1848, se ha practicado mejor que ahora el régimen parlamentario. En los años ochenta, Vacherot vuelve al catolicismo y se hace monárquico. Murió el 28 de julio de 1897 y recibió exequias religiosas. Al día siguiente habría cumplido ochenta y ocho años.

(47) VACHEROT (1860): 39.

(48) Cit. en HAZAREESINGH (2001): 151.

7. ¿UNA SÍNTESIS REPUBLICANA?

El desencanto de Vacherot se tradujo en el redescubrimiento de la luz de Dios. Littré, afligido por el dolor, escribió que regresaban a él los fantasmas del pasado. Renouvier se retiró al sur de Francia porque, tras haber redactado unas quince mil páginas, sintió que la pluma se le caía de las manos. Sus finales no fueron, desde luego, luminosos. Pero ello no debe oscurecer la valoración de su trabajo. Littré, Renouvier, Vacherot: cada uno nos muestra una de las caras del republicanismo, en cada uno vemos las dudas y las tensiones para conciliar sus influencias y, con los tres en conjunto, descubrimos una verdad evanescente: la fuerza que ha de tener el republicanismo para integrar visiones tan dispares.

Pero, además de eso, ¿es posible encontrar otros puntos en común? ¿Es posible encontrar, como se pregunta Patrice Decormeille, *una* filosofía original en los fundamentos de la tercera república? Él responde afirmativamente, y yo estoy con él. No se trata de buscar, nos previene, una supuesta síntesis republicana explícita, sino una sensibilidad que todos comparten. No será un programa estricto, sino ciertos lugares comunes que nos invitan a averiguar qué hay en el centro de gravedad del pensamiento republicano. Los hilos que Decormeille sugiere que sigamos son el racionalismo crítico, el formalismo político, el fin moral del hombre y el voluntarismo político.

La razón republicana se reconoce en el espíritu crítico y la libertad de conciencia. Por eso, a pesar de valorar toda la historia, hará prevalecer la crítica de la razón, la posibilidad de discutir qué herencia se asume como propia y qué testamentos se descartan. Estar preso de la tradición es la otra cara de estar preso de la utopía. La historia, dice Vacherot, no puede ser un argumento contra la lógica y la razón. Tampoco lo puede ser el dogma. Frente al sueño profético de Comte, se optará por separar la moral y las ciencias. Renouvier da en el clavo: existe la ciencia y un método científico, pero si alguien dice hablar en nombre de la Ciencia y de sus leyes, seguro que es un místico o un charlatán.

El formalismo político es un freno a la exacerbación del racionalismo. La originalidad del republicanismo es no darle a la voluntad general un contenido, un cauce de expresión unívoco y unos intérpretes infalibles. La república ha de ser una forma, según la fórmula de Kant. Las condiciones formales, las garantías constitucionales y el sufragio universal deberán bastar, si se aplican adecuadamente, para que esa forma arrastre el fondo. La política no puede ser meramente empirista porque así corre el peligro de caer en la resignación y la abulia; pero tampoco, sólo idealista, so pena de creer demasiado en el poder demiúrgico de la razón y desatar los monstruos que produce el 'delirio geométrico'.

El único contenido de la filosofía republicana es el del fin moral del hombre. Puesto que el rasgo distintivo de los seres humanos es la moral, la república tiene que asegurar las condiciones para una vida libre y moral. Porque si, según el *Manual* de Renouvier, vivir conforme a la justicia es el segundo deber de los hombres, el primero es simplemente vivir. Lo primero es liberar a las

personas de la miseria. Sólo después podrán participar del ideal republicano de autonomía y libertad a través de la educación. Por lo demás, el fin moral del hombre genera un horizonte de expectativa en el que el progreso no es una constatación sino una promesa, una esperanza que nos revela que podemos ser mejores.

De ahí se deriva el voluntarismo político. La política, escribe Vacherot, no es la filosofía de la historia. Las personas pueden actuar legítimamente para cambiar su presente y construir su futuro, pero siempre teniendo en cuenta las circunstancias. A través del oportunismo de Littré y de Renouvier, el republicanismo halla la templanza necesaria para que el voluntarismo político no caiga en un proyecto de regeneración de la sociedad y de las conciencias. Es una intuición que podemos descubrir en Kant; es una lección, como nos recuerda el filósofo Jean-Fabien Spitz, que las sociedades han tardado doscientos años en aprender; y es un apotegma que la República no tendrá reparo en reconocer: los principios del 89 son el horizonte infranqueable de la modernidad (49).

Pero hace falta saber interpretarlos. El republicanismo rechaza la supuesta oposición entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, es decir, entre la libertad entendida como participación en los asuntos públicos y la libertad concebida como ausencia de obstáculos para el libre desarrollo de nuestra acción. En su lugar, propone el ideal de la libertad como no dominación, en virtud del cual los poderes públicos han de defender al ciudadano de cualquier interferencia arbitraria en su vida e incluso de la posibilidad de que se produzca dicha interferencia. Como escribe Philip Pettit: «Querer la libertad republicana es querer la igualdad republicana; realizar la libertad republicana, realizar la comunidad republicana» (50).

8. CONJURAR EL ESPECTRO

A la altura de 1880 la tercera república francesa es al fin de los republicanos. Han desaparecido los nostálgicos del imperio y los monárquicos han consumido sus últimas fuerzas. Tres gestos simbólicos ilustran el talante del nuevo gobierno: la instauración del 14 de julio y La Marsellesa como la fiesta y el himno nacionales y el retorno de los diputados y senadores a París. Sólo entonces «la revolución francesa toma puerto» (51). Al menos así lo cuenta François Furet. La estabilización de la República y el aumento del bienestar, por leve que sea, hacen transitar a la sociedad hacia una era posrevolucionaria.

Ahora bien, la afirmación de Furet no debe llevarnos a sobreestimar el triunfo de los principios de 1789. Sanford Elwitt denuncia que las reformas avanza-

(49) DECORMEILLE (1991): 17-49. Véase también SPITZ (2005): 20.

(50) PETTIT (1999): 168-169.

(51) FURET (2001): 467.

das por el gobierno republicano sólo persiguen la formación de una ciudadanía complacida con la república burguesa y renuente a creer en los cantos de sirena del socialismo (52). Sin llegar a ese extremo, Pierre Rosanvallon revela alguno de los límites del pensamiento republicano. Por ejemplo, el apego de los fundadores de la República al elitismo democrático, según el cual los más capaces han de gobernar el Estado y la representación democrática ha de ser el cedazo que determine esa capacidad. Al respecto, Littré escribe que es preciso que se conforme una aristocracia a la que se confíe la sabiduría democrática y Renouvier asienta la legitimidad intelectual de la aristocracia electiva con una teoría de la democracia mixta (53).

Este elitismo, aún lejano del que se impondrá a principios del siglo veinte —y en los últimos años de Vacherot—, abre la puerta a quienes reclaman una mayor participación en el sistema. Así, dos meses después, el 14 de julio de 1889, se celebra el centenario de la revolución. El mismo día y en la calle Rochecouart de París, socialistas llegados de toda Europa se reúnen para relanzar la Internacional. La Francia socialista no ha olvidado que la supuesta armonía mesocrática se ha edificado sobre la masacre de 1871. Además, entre las celebraciones de la Exposición Universal, un grupo de feministas organiza un Congreso internacional para vindicar los derechos de las mujeres.

Un tercer indicio de la fragilidad del consenso republicano es el que se refleja en el momento de la apertura de la Torre Eiffel, el 15 de mayo de 1889. Gustave Eiffel concibió la torre para presidir temporalmente la Exposición Universal que se celebraba ese año en París y también para conmemorar el primer centenario de la revolución francesa. Eiffel quiso representar con ella el progreso científico y el dominio humano de la naturaleza; y hoy puede entenderse como un símbolo de la tercera república, que emergió como un régimen también provisional y acabó siendo la más larga de las repúblicas de Francia. Pero en el mismo momento, en la montaña de Montmartre se estaba construyendo la iglesia del Sacré-Cœur, concebida como un templo expiatorio tras la revuelta de los *communards* en 1871. Huelga decirlo, ese templo representaba una visión muy distinta de Francia (54).

Todos estos eventos indican el combate que se establece por la memoria de 1789. Aunque el asalto más peligroso a la conciencia republicana tuvo lugar en la década de los noventa: el affaire Dreyfus. Quienes hablan de la existencia de dos Francias tienen ahí el más claro ejemplo de su enfrentamiento. A un lado, los *dreyfusards*, para quienes Francia merece ser amada precisamente porque, y en la medida en que, proclama el derecho y da ejemplo de él. Al otro, los *anti-dreyfusards*, que arguyen que Francia, por su seguridad, necesita estar por encima de la duda y de un hombre. En los vaivenes que da el caso Dreyfus podemos

(52) Véase ELWITT (1975); y, para una interpretación contraria, WEBER (1976).

(53) ROSANVALLON (2000): 252-254.

(54) CROOK (2002): 208.

ver lo mejor y lo peor de la condición humana: el anhelo de justicia y la abyección, la solidaridad y el racismo. Desde luego, la República tiene sus miserias pero, como escribe George Steiner, «el esplendor de la Francia republicana radica en que está dispuesta a correr el riesgo de una guerra civil, a poner en peligro su seguridad nacional para hacer justicia a Dreyfus» (55).

Llegamos ya al final de esta historia. Antes, no obstante, quiero llamar la atención sobre dos textos escritos tras la revolución de 1848. El primero es el conocido comienzo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, de Karl Marx. Dice así: «Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvidó añadir que, una vez, como tragedia, y la otra, como farsa». El segundo texto forma parte de los *Recuerdos* de Tocqueville, el otro gran observador de aquel acontecimiento: «Siempre me parecía que de lo que se trataba era de representar la revolución francesa más que de continuarla» (56).

Los dos textos vienen a decir lo mismo: que la historia se repite, que los republicanos franceses están encantados por los mismos fantasmas. Por eso, la encrucijada de la tercera república es escapar al espectro de la repetición porque, hasta ahora, la historia ha terminado mal. ¿Cómo apropiarse de la revolución sin dejarse la vida en el intento? Los fundadores de la tercera república ya no verán en la revolución un modelo político, ya no querrán repetir sus pasos, caer en sus errores. Pondrán todas sus fuerzas, sin embargo, en reinventar el mito de 1789 para cautivar con él la imaginación de los franceses, para recordarles su grandeza e iluminarles el porvenir asegurándoles, a la vez, que los excesos del pasado no volverán. No se derramará sangre en su nombre, pero se soñará con ella. Porque una cosa sí es cierta: los franceses no han dejado nunca de pensarse en función de 1789, por eso se han escrito tantas páginas controvertidas al respecto. Por eso y porque la identidad de Francia reside en la narración del mito de la revolución.

9. BIBLIOGRAFÍA

- AGULHON, MAURICE (1990): *La République I. L'élan fondateur et la grande blessure (1880-1932)*, París, Hachette.
- BARRAL, PIERRE (1968): *Les fondateurs de la III^e République*, París, Armand Colin
- BENJAMIN, WALTER (1998): *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.
- BLAIS, MARIE-CLAUDE (2000): *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, París, Gallimard.
- CANFORA, LUCIANO (2004): *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica.

(55) STEINER (2004): 107. Para el contexto, véase AGULHON (1990): 147-148.

(56) MARX (2003): 31-32; TOCQUEVILLE (1984): 105.

- CLARK, TIMOTHY J. (1990): *The Painting of Modern Life. Paris in the Art of Manet and His Followers*, Londres, Thames and Hudson.
- CROOK, MALCOLM, ed. (2002): *Revolutionary France 1788-1880*, Nueva York, Oxford University Press.
- DECORMELLE, PATRICE (1991): «Sources et fondements de la philosophie politique des ‘républicains de gouvernement’», en HAMON, Léo (ed.): *Les opportunistes : les débuts de la République aux républicains*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- DERRIDA, JACQUES (1995): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta.
- ELWITT, SANFORD (1975): *The Making of the Third Republic. Class and Politics in France, 1868-1884*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- FURET, FRANÇOIS (1986): *La gauche et la révolution au milieu du XIX^e siècle : Edgar Quinet et la question du Jacobinisme (1865-1870)*, París, Hachette.
- (2001): *La Révolution française II. Terminer la Révolution : De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, París, Hachette.
- HAZAREESINGH, SUDHIR (2001): *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Political Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- LITTRÉ, ÉMILE (1852): *Conservation, révolution et positivisme*, París, Ladrance.
- (1863): *Auguste Comte et la philosophie positive*, París, Hachette.
- (1880): *De l’établissement de la Troisième République*, París, Bureaux de la Philosophie Positive.
- LOGUE, WILLIAM (1993): *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- LÓPEZ CASTELLÓN, ENRIQUE (1999): *Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire*, Madrid, Akal.
- MARX, KARL (2003): *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza.
- MCNEILL, J. R. y MCNEILL, WILLIAM H. (2004): *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica.
- MICHEL, HENRY (1898): *L’idée de l’État*, París, Hachette.
- NICOLET, CLAUDE (1982): *L’idée républicaine en France (1789-1924). Essai d’histoire critique*, París, Gallimard.
- NORA, PIERRE (1992): «République», en *Dictionnaire critique de la Révolution française*, t. 4: *Idées*, París, Flammarion.
- NORD, PHILIP (1998): *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Harvard University Press.
- PETTIT, PHILIP (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- RENOUVIER, CHARLES (1876a): «L’habitude et les révolutions», en *La Critique philosophique*, 2 de noviembre.
- (1876b): «L’opportunisme», en *La Critique philosophique*, 9 de noviembre.
- (1904): *Manuel républicain de l’Homme et du Citoyen*, París, Armand Colin.
- ROSANVALLON, PIERRE (1985): *Le moment Guizot*, París, Gallimard.

- (1998): *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard.
- (2000): *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París, Gallimard.
- RIDAO, JOSÉ MARÍA (2006): *Elogio de la imperfección*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- SPITZ, JEAN-FABIEN (2005): *Le moment républicain en France*, París, Gallimard.
- STEINER, GEORGE (2004): *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE (1984): *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional.
- VACHEROT, ÉTIENNE (1858): *La métaphysique et la science*, París, Chamerot.
- (1860): *La Démocratie*, Bruselas, Lacroix, Van Meenen et C^{ie}.
- WEBER, EUGEN (1976): *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press.