

La controversia revolucionaria

The Revolutionary Controversy

Juan A. HERNÁNDEZ LES

Universidad de Santiago de Compostela
Departamento de Comunicación
hles@usc.es

Recibido: 28 de noviembre de 2002
Aceptado: 21 de mayo de 2003

RESUMEN

En los dos últimos siglos diferentes periodistas han participado, directa o indirectamente, en el debate de la revolución, agitando la polémica desde sus periódicos, publicando opúsculos o libelos que han servido para promocionarla o menoscabarla. Desde la Revolución Francesa se han producido controversias interesantes no suficientemente esclarecidas debido a una lectura parcial o interesada de la Historia, como sucede en el caso del debate entre el periodista Thomas Paine y el parlamentario Edmund Burke. Más recientemente el escritor Albert Camus hubo de explicar hasta la saciedad el contenido esencial de su controvertido texto "El hombre rebelde", atacado por la izquierda francesa, izquierda que el escritor y periodista acababa de abandonar tras haber asumido una autocritica inaplazable.

PALABRAS CLAVES

Revolución francesa
Derechos humanos
Edmund Burke
Thomas Paine
Albert Camus
Periodismo

ABSTRACT

In the last two centuries different journalists have taken part, directly or indirectly, in debating the Revolution, agitating the Polemic from their newspapers, and publishing leaflets either to promote or to diminish it. Since the French Revolution there had been interesting controversies, not clearly understood due to a partial or twisted view of History, such as the debate between the journalist Thomas Paine and the M.P. Edmund Burke. Closer to our time, the writer Albert Camus had to explain ad nauseam the essential contents of his text "The Rebellious Man", under attack from the French Left. Left that the writer has just abandoned after a severe autocritic.

KEY WORDS

French Revolution
Human Rights
Edmund Burke
Thomas Paine
Albert Camus
Journalism

SUMARIO 1. Introducción. 2. El presente contra el pasado, Burke & Paine. 3. Una rebelión histórica, Camus & periodismo. 4. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

En general los hombres no tienen conciencia de vivir dentro del huracán de una revolución, sino más bien de vivir en un periodo histórico que contempla la posibilidad permanente de que la revolución se produzca (Villacañas 1997: 5-17). Desde 1789 creemos, es decir, opinamos a medias¹, que todo nuestro relativo bienestar, nuestra arrogante libertad, nuestros derechos *adquiridos* son la consecuencia benefactora de una revolución en la que corrieron cabezas de inocentes –también de criminales–, y que ese charco licuado permanentemente de sangre bendice nuestros destinos.

A su vez, y también por lo general, la revolución ha tenido buena prensa. De hecho, desde la revolución se obtiene por primera vez libertad de prensa, aunque más o menos conculcada desde entonces. En los últimos 200 años han sido pocos quienes se han atrevido a cuestionarla o preguntarla, hasta el punto de que ahora mismo estamos viviendo uno de los periodos de violencia más execrables y rotundos que se hayan conocido nunca. Cada vez hay más gentes que creen haber heredado el derecho a matar al vecino porque no piensa como ellas.

Afortunadamente plumas tan poco sospechosas como las de Octavio Paz han dejado recientemente muestras de una ponderada, cuando no intransigente, imagen de la Revolución.

“Desde fines del siglo XVIII –dice el poeta y ensayista mejicano– hemos vivido el mito de la revolución, como los hombres de las primeras generaciones cristianas vivieron el mito del Fin del Mundo y la inminente Vuelta de Cristo. Confieso que a medida que pasan los años veo con más simpatías la revuelta que la revolución. (...) El culto a la revolución es una de las expresiones de la desmesura moderna. Una desmesura que, en el fondo, es un acto de compensación por una debilidad íntima y una carencia. Le pedimos a la revolución lo que los antiguos pedían a las religiones: salvación, paraíso. Nuestra época despobló el cielo de dioses y ángeles, pero heredó del cristianismo la vieja promesa de cambiar al hombre. (...) Tal vez la Edad Moderna ha cometido una terrible confusión: quiso hacer de la política una ciencia universal. Se creyó que la revolución, convertida en ciencia universal, sería la llave de la Historia. [...] Ahora sabemos que esa llave no ha abierto ninguna prisión: ha cerrado muchas. La conversión de la política revolucionaria en ciencia universal capaz de cambiar a los hombres fue una operación de índole religiosa. Pero la política no es ni puede ser sino una práctica y, a veces, un arte: su esfera es la realidad inmediata y contingente”. (Octavio Paz 2001: 29 y 30).

En la película de Adolfo Aristarain *Lugares comunes* (2002), el personaje protagonista interpretado por Federico Luppi se pregunta qué hemos hecho mal en la Revolución Francesa para que de repente, en su país, el Estado se haya ido literalmente al carajo. A esa pregunta quizá le haya dado respuesta Albert Camus de una manera radical, tanto en su libro

¹ El profesor Lledó (1997) aclara que el concepto de opinión, en parte, procede de la creencia cuando se remonta al análisis del mito platónico de la escritura.

más conocido como en los diferentes artículos de prensa escritos para defenderse de los numerosos comentarios que suscitó su gran obra², asunto sobre el que volveremos en la segunda parte de este artículo. En un reciente texto nuestro plateábamos el conflicto desde la perspectiva de que la Historia ha sido transgredida en varios aspectos (Hernández Les 1999)

La historiografía moderna revela una tendencia marxistizante muy fuerte. De un lado aparecen los historiadores marxistas, incluso dentro del campo capitalista occidental, y del otro no aparece nadie, porque nadie se atreve a cuestionar las toneladas de papel escritas desde la bondad de la revolución, como si la revolución hubiera producido de una manera determinante la liberación del hombre. Sin embargo nos ha costado reconocer que la revolución llevó también al totalitarismo y a la servidumbre voluntaria³, y que no ha llevado a los hombres de hoy a la felicidad, o por lo menos no a ser más felices que los hombres que pinta Shelley en su *Frankenstein*. En este mismo sentido se pronunció Talleyrand al decir que *quien no haya vivido antes de 1789 no sabrá lo que es la dulzura de la vida*. En fin, y por si esto no fuera suficiente, elevemos nuestra conciencia de científicos sociales a las primeras palabras que escribiera Descartes en su *Meditación Primera*, subtitulada “De las cosas que pueden ponerse en duda”:

“Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”⁴. (René Descartes 2002: 147)

2. El presente contra el pasado, Burke & Paine

En todo caso estas palabras son sólo de anuncio de lo que pretendemos analizar: que mientras personas como el periodista Thomas Paine siguen siendo reconocidos por su valiente apuesta ideológica; otras, como el parlamentario Edmund Burke, arrostran ser unos mojigatos de tomo y lomo. La controversia se plantea desde la aparición de *Reflexiones sobre la revolución francesa*, y la contestación de Paine con sus *Derechos del hombre*. Burke escribe sus reflexiones mucho antes de que empezaran a rodar cabezas, mientras que Paine escribe antes de ser perseguido por los jacobinos y verse obligado a escapar para salvar su vida, después de haber participado en la revolución, especialmente desde su escaño.

² *El hombre rebelde* fue publicado en 1951 por primera vez en Gallimard. Alianza Editorial, en el tomo 3º de sus obras completas recoge el texto y todos los artículos y entrevistas que Camus publicó entre 1951 y 1953 sobre este debate.

³ El tema ya aparece en el s. XVI, con Etienne de la Boetie, que no vive para conocer la publicación de su principal y única obra: *La servidumbre voluntaria*. Barcelona. Tusquets, 1980.

⁴ Descartes continúa su *Discurso del método* en *Meditaciones metafísicas*, publicado cuatro años después, en 1641, y no ya en francés como el anterior, sino en latín.

La mala imagen de Burke se debe a la lectura que hace Paine de aquellas reflexiones y, sobre todo, al hecho de que se conoce y se acepta la obra de Paine, pero no la de Burke. También a que desde Kant –aunque Kant se retractó de sus posiciones cuando vio cabezas arrancadas del lugar que les correspondía–, insisto, vivimos en la tolerancia de la violencia revolucionaria y, acaso, ya sólo de la violencia a secas.

En toda controversia suele producirse la discusión dialéctica y el turno en la palabra o en la escritura. En esta sabemos que Paine contesta a Burke, y que éste no volverá a reflexionar sobre la revolución hasta cinco o seis años después, una vez conocida la horrorosa etapa del terror. Nos interesa fijar la controversia en el momento de arranque, desde una cierta inocencia de ambos lados, cuando la expectativa es muy grande, en el momento en que un Régimen se desmorona y otro se afianza. En otro sentido, supone una controversia histórica de hondo calado, porque nos obliga a revolver el pasado, a no admitir como terminadas muchas de las valoraciones que asumimos desde una ideología que es, más bien, religión, pero no desde, paradójicamente, la razón.

En un texto de Villacañas hay una cosa sorprendente. El autor se hace esta reflexión: *...a partir de la revolución la historia de la libertad no podría regresar jamás al pasado de la servidumbre* (1997: 17). Las revoluciones posteriores triunfantes revitalizaron, como sabemos y admitimos, una servidumbre rayana en la esclavitud. El Estado se fortaleció tanto que incluso en las modernas democracias liberales se acuñó otro tipo de servidumbre que han destacado algunos autores (Capella 1993) que, olvidando la propuesta de Etienne de la Boetie, al menos, la heredan inconscientemente. Sostiene en su ensayo Villacañas que la crítica de Paine contra Burke se basa en una “aguda conciencia de la diferencia radical entre pasado y futuro: el pasado no puede ser vinculante para todos las generaciones de hombres hasta el final de los tiempos” (Paine 1984: 37).

Villacañas reconoce que el canto a la historia y a su pasado tenía cierta razón de ser en Inglaterra, pero era un despropósito ideológico en Francia y en Alemania. Sucede que quien realiza esta crítica, sin embargo, es un inglés, Paine, un hombre que se hace culto rápidamente, publica periódicos que van a cementar la Revolución Americana, termina construyendo puentes, y ocupa un escaño en la Asamblea Nacional francesa. Casi nada. Frente a un hombre, Burke, de extracción social acomodada, aunque no aristocrática, aparece la postura de quien, como Paine, procede de la más humilde clase social, mezcla de resentimiento y rebeldía.

Hay que saber entender, como bien explica Esteban Pujals en su magnífica traducción y edición del clásico de Burke *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1989), que éste no hace sino otra cosa que defender los derechos de la Constitución Inglesa frente a los Derechos del Hombre que promulgó la Revolución, “inconsistentes”, según él, “con una sociedad organizada, y los cuales conducen al infortunio y al desastre”. Efectivamente, una fría lectura del texto de Burke, que supuso un éxito de ventas extraordinaria en la Europa con-

servadora de su tiempo, nos lleva a la consideración de que más que referirse a los privilegios de la nobleza, que también, se refería el autor a las bondades de amplio espectro que la Constitución Inglesa esparcía entre todos los súbditos de la Corona⁵.

Burke no es un agitador, desde luego, pero tampoco es un fanático, y menos un dogmático de la contrarrevolución, perseguidor de herejes. Si bien, por qué no decirlo, arranca su reflexión agitado por un delirante sermón que pronunció el cura Richard Price, un hombre obnubilado por los cambios que vienen de París. El Burke prudente se despacha desde las primeras páginas con palabras que apelan a la racionalidad y sentido común:

“En ocasión de la nueva libertad de Francia yo suspendería mi felicitación hasta que estuviera enterado de cómo se relaciona con el gobierno, con la fuerza pública, la disciplina y obediencia de los ejércitos, la recaudación de unos impuestos efectivos y equitativos, la moral y la religión, la solidez de la propiedad, la paz y el orden, y con las costumbres cívicas y sociales” (E. Burke 1989: 43)

Lo cierto es que no hemos discutido suficientemente sobre la semilla que instaura la revolución, porque cuando pensamos en la revolución rusa y el comunismo soviético sólo somos capaces de remontarnos a las luchas obreras del XIX, a la ideología marxista, a dar explicaciones economicistas, o a hallar en el capitalismo el origen de la maldad universal. Como bien sostiene Pujals, Burke anticipa un panorama desolador que ha terminado por cubrir la Historia de los últimos 100 años: “cuando el viejo espíritu feudal y caballeresco de la lealtad se extinga en la conciencia de los hombres, las conspiraciones y los asesinatos serán sustituidos por la muerte y la confiscación preventivas, y por esta larga serie de máximas horribles y sangrientas que constituyen el código político de todo poder que no se basa en su propia dignidad, ni en la de aquellos que le prestan obediencia”.

Cuando Burke habla de Estado está hablando de país, de sociedad. No cree que a esta le infunda de forma determinante el hecho de que esté formada por seres vivientes. Lo que hace posible a una sociedad es que los que murieron y los que nacerán forman con los vivos una coparticipación ineludible y necesaria. Frente a esto aparece un fundamentalismo revolucionario que barre con todo sin que le importe demasiado el hecho de que a veces en un Estado “existen causas oscuras y casi latentes que a primera vista parecen de poca importancia y de las cuales depende esencialmente gran parte de su prosperidad o infortunio”.

Menos aún, y por efecto de la influencia ejercida por Paine en el ámbito contemporáneo, se entiende el planteamiento que sobre la herencia y el patrimonio sostiene el parlamentario inglés. Burke lleva a cabo un primer análisis comparativista entre la revolución inglesa y la revolución francesa, revolución de la que se tienen muchas noticias en aquel instante, pero pocas si consideramos la evolución de los acontecimientos posteriores. Lo que Burke tiene

⁵ En Inglaterra hubo una verdadera nobleza que evolucionó hacia una aristocracia que no vio con malos ojos la aparición de la nueva tecnología industrial desde 1689. Sin embargo, Francia llega a la revolución con una nobleza improductiva, que no hace nada por el Estado, representado en aquel momento por la monarquía.

claro es que todo lo que poseen los ingleses es el producto de una herencia recibida. Recibida desde el pasado, y desde sus antepasados. Esta herencia es colectiva. No afecta a un grupo social determinado, sino que beneficia a todos por igual. Habla desde una perspectiva muy diferente de la de Paine, inconsciente de esta herencia que, pese a todo, le ha permitido adquirir una cultura —primero maestro, luego periodista, finalmente ingeniero—, viajar a los EE.UU., y convertirse en uno de los hombres más famosos de la época. Burke simboliza muy bien esta sociedad y este Estado desde una metáfora puramente nacionalista al decir: “sobre este tronco hereditario nos hemos esmerado en no inocular ningún injerto ajeno a la naturaleza originaria de la planta”. (1989: 64 y ss.). Y recuerda el proceso seguido por la Carta Magna que firmaron sus antepasados en 1628 cuando los parlamentarios ingleses presentaron al rey la Petición de Derechos, basados no en los abstractos Derechos del Hombre, sino en los derechos y privilegios que han ido formulando los jurisconsultos de las etapas anteriores.

Burke, que se dirige a un caballero de París, llamado Víctor Dupont (traductor al francés de la obra del anterior), por medio del género epistolar le recuerda a *éste* que la Constitución francesa se quedó en suspenso antes de que se hubiese perfeccionado, y eso que poseían una Constitución inmejorable⁶ (1989: 68). Burke viene a señalar que los franceses no se remontaron suficientemente a su antiguo capital político. En alguna ocasión Burke debió pasar alguna temporada en el país vecino, pues después se refiere al Tercer Estado en términos respetuosos, pero críticos en cuanto a la inexperiencia política de la mayoría de sus miembros, a quienes tilda de teóricos, pero “cualesquiera que pudieran ser los pocos que sobresalían, es la substancia y la masa de la corporación lo que constituye su carácter y determina fácilmente su rumbo” (1989: 72).

Luis XVI había comenzado a ceder terreno. Inconsciente de las consecuencias que provocaría su disposición hacia las reformas, hasta el punto de reconocer las ventajas que supuso para la corona de los Estuardo no volver a enemistarse con el Parlamento inglés 100 años antes, siguió concediendo reformas importantes. Es un hecho histórico que tradicionalmente reyes y nobleza europea vivieron una pugna inexorable. En el fondo el peor enemigo de la monarquía francesa fueron los señores feudales incapaces ya de sobrellevar con dignidad un cierto estilo, y sobrepasados por una burguesía que competía en rentas y en dinero desde tanto tiempo atrás que hasta Carlos El Temerario renunciaría a su Corte de ensueño si la Providencia le hubiera cedido un sillón en esta historia. Así, Necker aceptó el incremento en número del Tercer Estado cuando el escurridizo, pero viscoso abate Sièyes, promotor de la revolución en un primer instante, se lo propuso. De esta manera los 652 miembros que

⁶ Un año antes de la Toma de la Bastilla, el rey Luis XVI decidió reestablecer los viejos Estados Generales, en donde se hallaban representados los tres estados, nobleza, clero y plebe. Quizá con la idea de debatir la forma en que el Estado Francés podría salir de una crisis económica delirante, dado que las clases dominantes no querían sufragar los gastos generados por la ayuda a los Estados Unidos triunfantes recientemente.

constituían su cuerpo se equilibraban con los otros dos. El ministro de finanzas creía que esto bastaría para forzar a la nobleza y al clero a pagar los tributos que el Estado necesitaba. La mitad de esta corporación estaba formada por abogados. La cosa estaba cantada prácticamente de antemano. Una jugada demasiado peligrosa para el rey.

Paine, por su parte, inicia la controversia desde la argumentación de que esta revolución no se ha hecho contra el rey, sino contra la monarquía que éste representa. Sin embargo, como se demostrará después, Saint Just y Robespierre, principales animadores del ajusticiamiento de Luis XVI, resuelven que hay que dar un paso definitivo: matando al rey triunfará la virtud, matándolo ya no será necesario volver a matar jamás a ningún otro rey (Camus 1967⁷). Estos revolucionarios no tienen conciencia alguna de la existencia de la Revolución Inglesa, que tiene lugar 100 años atrás, y que se caracteriza por no haber producido ni una sola muerte. La Historia, en este punto, le quita toda razón a Paine si nos atenemos a los acontecimientos posteriores. Qué es la virtud para estos abogados resentidos, anhelantes de gloria. Sólo la patria, la patria es la virtud. Y en la patria cabe el pueblo, pero el pueblo no son todos. Véase la constitución del Tercer Estado en los principios de la Revolución: la mitad de los 650 miembros que lo forman son abogados.

Ya en su prefacio a la edición francesa Paine arremete contra la prensa inglesa, a la que acusa de estar controlada por el gobierno, y aquí no acepta diferencias, tanto la subvencionada como la que no recibe ninguna ayuda, elaboran un discurso de oposición, sesgado y manipulador de la revolución. Burke no es un monstruo. La opinión contra la Revolución, contra esa Revolución, es opinión pública inglesa.

Desde el principio de su discurso Paine sitúa el problema en la causa y efectos que produjo la Revolución Inglesa. El derecho que fija el Parlamento por delegación lo aprueba, pero el que este Parlamento se reserva por arrogación lo rechaza. Según Paine (1984:36) y con relación al Parlamento "nunca ha existido, nunca existirá, y nunca puede existir un parlamento, ni una categoría de hombres, ni ninguna generación de hombres en ningún país, en posesión del derecho de controlar a la posteridad hasta el fin de los tiempos, ni de ordenar para siempre cómo se gobernará el mundo, ni quién ha de gobernarlo".

Como bien había razonado Burke, si sólo hubiera habido tronos legítimos por elección no hubiera habido ninguna acta de príncipes que hubiera sido válida antes de esta elección ficticia que propone la Revolución. Y desarrolla una serie de preguntas inaplazables:

"¿Es que pretenden condenar y desautorizar retrospectivamente a todos los reyes que han reinado antes de la Revolución y, por consiguiente, manchar el trono de

⁷ La obra de Camus *El hombre rebelde* es obra mal comprendida y peor leída, pues se trata de una de las críticas más agudas que jamás se hayan hecho a la revolución. El autor pondera la rebeldía, pues considera que toda rebelión está condenada al fracaso si carece de una mesura. El capítulo dedicado a la ejecución del rey resulta dramático y el perfil que da de Saint Just y Robespierre, patético.

Inglaterra con el borrón de una usurpación continua? ¿Es que pretenden invalidar, anular o poner en duda... toda la legislación que se puso en vigor bajo la autoridad de aquellos a quienes tratan de usurpadores, anulando de este modo leyes de un valor tan inestimable para nuestras libertades como cualquiera que las que se han dictado desde el periodo de la revolución?" (Burke 1989: 57).

En el siglo anterior los ingleses habían decidido, por vía parlamentaria, que los derechos de sucesión de la Corona recuperan de por vida la línea protestante, y que esta línea fuera hereditaria para preservar la unidad. La sucesión hereditaria es magnificada por Burke por ser una costumbre y por ser sana. En esto los ingleses se vieron forzados a echar mano de una dinastía extranjera, a través de una princesa, Sofía, hija de la reina de Bohemia, cosa no muy alejada de la tradicional red de enlaces monárquicos que significan a la Europa feudal, y siguen significando a la Europa moderna, a la vieja Europa sin fronteras del medievo y a la actual Europa de los quince. "Los ingleses" –dice Burke 1989: 59– "consideran la sucesión hereditaria de su corona como uno de sus derechos, no como uno de sus abusos; como un beneficio, no como un perjuicio; como una seguridad para su libertad, no como un distintivo de servidumbre"

Para Burke (1989: 64) la revolución anterior, la suya, la de los ingleses de 1688, lo que establece definitivamente es el deseo de recibir todo lo que poseen como una herencia de sus antepasados, de tal manera que todas las reformas que se habían venido haciendo en los últimos cien años se derivaban del profundo respeto a la tradición, y hasta tal punto que todavía espera que las reformas que se lleven a cabo en el futuro se fundarán en dicho precedente.

Paine no tiene razón en sostener unas páginas más adelante que no fue contra Luis XVI sino contra un gobierno despótico contra quien se levantó la nación. No era el monarca y la monarquía quienes se hallaban separadas, sino el monarca y la nobleza. De hecho unos años antes, en 1784, Calonne, el ministro de Finanzas, intentó comprometer a los nobles en los gastos que afligían a la nación, como ya hemos reiterado. Leyendo a Sièyes la hipótesis del levantamiento es irrefutable: La rebelión es por los privilegios que ostentan clero y nobleza, pero el gobierno lleva años produciendo o intentando introducir reformas, que concluyen con el reestablecimiento de los conculcados Estados Generales el 5 de julio de 1788.

En un punto reconoce Paine (1984: 81) que la aristocracia francesa no formaba un cuerpo de legisladores hereditarios: "No era una corporación de la aristocracia como he oído a M. De la Fayette llamar a la Cámara de los Lores inglesa". Y a continuación hace un repaso de cómo y por qué Francia no había creado una cámara similar en su Parlamento. El primer argumento señala una condición intrínsecamente tiránica a la esencia de la familia aristocrática, y el segundo nos invita a considerar la incapacidad intelectual de esa clase para poder elaborar cualquier clase de legislación. ¿Cómo se puede entrar en un parlamento, se pregunta Paine después, cuando se ha pisoteado a sus hermanos y hermanas menores y a sus

parientes de todo tipo?⁸. Por último Paine termina diciendo (1984: 81-82) que la idea de que pueda haber legisladores hereditarios es tan incoherente como la que haya jueces hereditarios o jurados hereditarios, y tan absurda como la del matemático hereditario o el sabio hereditario y tan ridículo como la del poeta laureado hereditario”.

Ciertamente Burke sabe distinguir nobleza de aristocracia, y viene a decirnos que en Inglaterra la nobleza no vale gran cosa, porque ha sido sustituida desde la revolución por la aristocracia, una nueva clase que no sólo gobierna a medias con la burguesía, sino que además no desdeña, como diría Villacañas (1997: 50) la actividad económica productiva. Tocqueville, el gran sociólogo de la sociedad y del periodismo norteamericano de la 1ª mitad del XIX, así como estudioso de la Revolución Francesa, reconoce (1967) que Burke dice la verdad cuando habla de su país, pero que desconoce qué está pasando en Francia y, que por lo tanto, no dice la verdad cuando habla de este país. Burke, ciertamente no sabe mucho de lo que está pasando en Francia. En realidad, en Europa nadie lo sabe, (España está ejerciendo una fuerte censura sobre cualquier noticia que tenga que ver con la existencia de una revolución), como ocurre tantas veces con la vieja realidad que no se quiere ver: cuando rueden cabezas a un ritmo tal que hará necesario acudir al uso de un inalterable fusilamiento colectivo, especialmente en provincias, Burke tendrá que regresar a su escritorio para repasar sus moderados y viejos apuntes de sus Reflexiones, para ofrecer al público inglés su nueva visión de las cosas⁹.

Lo que se debate en estos instantes es el grado de democratización que estos abogados que lideran el cambio están dispuestos a soportar. El paisaje que describe Burke (1989: 96 y 97) no es optimista, revela un principio del terror, y nos emplaza ante nuestro propio presente, tan semejante en tantísimas cosas retratadas: “Es cosa conocida que todas sus decisiones están ya tomadas antes de ser debatidas, y no hay duda que ante el terror de las bayonetas, los postes de los faroles, y la antorcha para sus casas, se ven obligados a adoptar todas las medidas, por crudas y desesperadas que sean, que les sugieren los clubs compuestos de una monstruosa mezcla de hombres de toda condición, lenguaje y nacionalidad”. Burke sabe qué es lo que está pasando en estas reuniones. Todo parece tan exagerado como en un filme de Griffith con las hermanas Gish haciendo de huérfanas y descarriadas.

Burke teme que esta democracia pura, que dicen que hay al otro lado del Canal, no se convierta en breve plazo en una auténtica oligarquía, cosa que confirmaría el triunfo del Directorio pocos años después. Además, como sostiene en su propio discurso, la democracia no ofrece referentes históricos seguros, por lo que se ve obligado a retrotraerse hasta

⁸ Históricamente el primogénito estaba destinado a quedarse en casa, y heredar las tierras y bienes y personas del señorío, mientras que los hijos restantes estaban destinados a la caballería, y casaban con mujeres más ricas que ellos al salir de la milicia, heredando posteriormente las tierras y los bienes de otros señores, mientras las hijas ingresaban en el convento esporádicamente.

⁹ Burke escribió posteriormente *Letters on le Regicide Peace*, 1796. Resulta sorprendente, cuando no inquietante, que ningún editor español se haya interesado en traducir y publicar esta obra.

Aristóteles, quien sostenía que una democracia tenía muchos puntos en común con una tiranía. Aquí somos unos grandes expertos en las consecuencias que propician las mayorías absolutas. Pero Burke (1989: 146) añade: “De esto estoy seguro, pues en una democracia la mayoría de los ciudadanos pueden ejercer la opresión más cruel sobre la minoría cuando prevalecen fuertes divisiones en esta clase de política, cosa que ocurre muy frecuentemente”.

Y a continuación acude a Bolingbroke (Burke 1989: 147), primer ministro de la reina Ana, para defender la monarquía por encima de cualquier tipo de república “porque se puede injertar mejor cualquier tipo de república en una monarquía que cualquier elemento de la monarquía en una república” Bien, aquí tenemos también un buen ejemplo de ello, gracias a que la reforma triunfó sobre la ruptura, aunque la lectura que de la guerra civil viene haciendo en los últimos treinta años la moderada izquierda española revela una cierta veleidad y resentimiento¹⁰. Probablemente la ciencia política no ha reflexionado bastante sobre el pensamiento de Burke a la hora de debatir su concepto de los derechos del hombre. En el tercer párrafo de su apéndice titulado “Los verdaderos derechos del hombre” pueden leerse estas palabras:

“Uno de los primeros motivos de la sociedad civil, que se convierte en una de sus leyes fundamentales, es que ningún hombre debe ser juez de su propia causa. Con ellos toda persona se despoja directamente del primer derecho fundamental del hombre no sometido a ningún convenio, esto es a juzgar y defender por sí mismo su propia causa... A fin de obtener justicia cede el derecho de determinar lo que hasta cierto punto es más esencial en él. A fin de participar de libertad social, cede en depósito la totalidad de su libertad individual” (Burke 1989: 89).

Burke está inmerso en una discusión moral en voz alta, porque unos párrafos después (1989:91) llega a afirmar que “los derechos del hombre están en un término medio incapaz de ser definido, pero no imposible de discernir. Los derechos del hombre en los gobiernos constituyen sus ventajas, y ellas consisten en el equilibrio que existe entre distintas clases de bien, a veces en el acuerdo entre el bien y el mal, y a veces entre el mal y el mal. La razón política es un principio de cálculo; sumar, restar, multiplicar y dividir moralmente, y no metafísicamente o matemáticamente, los verdaderos denominadores morales” Burke sabe que debajo de estos hombres violentos –los que han triunfado– está agazapada la religión antes que la ideología. Seguramente está pensando literalmente en la importancia de los clérigos, entre los que Sièyes no fue el único, pero la Historia le concede a esta idea una dimensión trágica y de unas proporciones ya preocupante. Estos revolucionarios no lo saben, pero están ya preparándose, como diría Burke proféticamente (1989:93) “para las decisiones desesperadas que, a veces, se utilizan para los momentos extremos”. Y hasta qué punto.

¹⁰ Véase www.Libertaddigital.com, periódico digital, de tendencia liberal, en donde escriben toda clase de periodistas e intelectuales.

3. Una rebelión histórica, Camus & periodismo

Albert Camus interviene también dentro de esta polémica, aunque 160 años después, y su mirada sobre la revolución no es agradable ni generosa. La izquierda -escenario en donde había permanecido durante la década anterior, y para ser más exactos desde 1942 en que obtiene un éxito extraordinario al publicar *El extranjero*- no va a leer con agrado *El hombre rebelde*, ensayo en donde Camus refleja el profundo cambio ideológico que acaba de experimentar tras la terrible época que ha conocido su invadido país y el gulag soviético. Es cierto que otro intelectual, en este caso inglés, se le ha adelantado en la crítica de los totalitarismos, George Orwell, autor de una espléndida novela, *Rebelión en la granja*, y de un no menor prólogo en donde aparece su célebre reflexión sobre la libertad: "si la libertad significa algo es el derecho a poder decirles a los demás lo que no quieren oír". Pero Camus, que se aparta inexorablemente de la izquierda, aunque no del compromiso del intelectual, en el que fue un verdadero estandarte, no se queda corto en su reflexión "revolucionaria".

Camus sabe separar al hombre rebelde de la rebelión histórica. Empieza su propio texto (1967:121) con una sentencia formidable: "¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no"¹¹. Pero no es lo mismo la rebelión metafísica que la rebelión histórica, porque estamos, como dice él, en la época del crimen perfecto (1967:113): "desde el instante en que el crimen se razona, prolifera como la razón misma, toma todas las formas del silogismo". Bajo la bandera de la libertad se han creado campos de esclavos, se han justificado matanzas, y si el asesinato tiene sus razones "nuestra época y nosotros mismos somos la consecuencia" (1967:114).

Nadie hubiera podido creer en la época de Rousseau que un concepto como el de *voluntad general* fuera a tener tantas consecuencias y propiciar tantos crímenes como se producirían años después de que éste publicara *El contrato social*¹², texto que ya encendió a Voltaire, siempre desconfiado de un individuo genial y contradictorio, pero "tan poco social" paradójicamente. Desde luego Bertrand Russell (1997:304-319) no se muestra muy capaz de distinguir este concepto del que el propio Rousseau define como "voluntad de todos". Camus no entra en esa discusión porque se siente seguro analizando simplemente el primero de ellos y las consecuencias que ha tenido en las tiranías posteriores.

Aclara Camus siguiendo a Scheler dice que una rebelión no se puede producir en sociedades igualitarias, tipo sociedades primitivas, ni en sociedades en las que las desigualdades son muy grandes, tipo castas hindúes; si no en aquellas otras en las que la desigualdad

¹¹ Sigo la V edición de la editorial Losada, Buenos Aires, que publicara el texto por primera vez en 1953, dos años después de que lo editara Callimard, su gran protector durante la resistencia y clandestinidad. Alianza Tres (Madrid, 1996) ha publicado el texto en el tomo 3 de los 5 de que se componen las obras completas del autor.

¹² *El contrato social* apareció en 1762. Espasa Calpe acaba de editar una edición del texto en su colección Austral, que supone la 9ª edición después de editarla por primera vez en 1921 con traducción, aún vigente, de Fernando de los Ríos.

está encubierta. Y acaba el párrafo con una reflexión muy interesante (1967: 127): "hay un aumento de la noción de hombre, y por la práctica de esta misma libertad, la insatisfacción correspondiente. La libertad de hecho no ha aumentado proporcionalmente a la conciencia que el hombre ha adquirido de ella". En un texto contemporáneo a Camus (Pierre Klossowski: *Sade, mon prochain*. París, Éditions du Seuil) se dice que "al guillotinar a Dios el 21 de enero de 1793 se impidieron para siempre la prescripción del crimen y la censura de los malos instintos". Este texto recorre subrepticamente el propio texto de Camus, que avanza con una delicadeza extraordinaria, por partes, por capítulos, y frases, hacia el objetivo irrenunciable de racionalizar una crítica del terror. En el principio del capítulo III, precisamente el titulado *La rebelión histórica*, comienza casi con una sentencia que define la antesala ideológica con que nos previene acerca de la revolución (1967:203): "Cada rebelión es nostalgia de inocencia y apelación al ser. Pero la nostalgia toma un día las armas y asume la culpabilidad total, es decir, el asesinato y la violencia. Las rebeliones serviles, las revoluciones regicidas y las del siglo XIX han aceptado a sí, conscientemente, una culpabilidad cada vez mayor en la medida en que se proponían instaurar una liberación cada vez más total". Para Camus la diferencia entre una rebelión y una revolución es que la primera mata hombres, pero la segunda, además de matarlos, destruye también principios. El anarquista Proudhon ya vio después como un teorema imposible que una revolución fuera compatible con un gobierno salido de esa misma revolución. La Historia siempre le ha dado la razón a Proudhon. Más adelante Camus (1967:206) nos recuerda que "la mayoría de las revoluciones adquieren su forma y originalidad en un asesinato. Todas o casi todas han sido homicidas, pero algunas han practicado por añadidura el regicidio y el deicidio". Ya nos está adelantando que habla de su propio país, Francia.

El mismo año en que obtiene el premio Nobel, 1957, Camus publica un librito titulado *Reflexiones sobre la guillotina*. Es un alegato contra la pena de muerte, todavía existente en su país por aquellos años, y todavía llevada a cabo con el terrorífico sistema de la guillotina. Antes de retomar el tema de la revolución francesa conviene que nos paremos un instante en ella, tomemos aire, y sigamos con el escritor y periodista algunos documentos de mano que él tomó con la pluma. De un ayudante de verdugo Camus selecciona la siguiente declaración (1996b:475): "Es un loco, presa de una verdadera crisis de delirium tremens, lo que ponemos bajo la cuchilla. La cabeza muere enseguida, pero el cuerpo salta literalmente en el cesto, agita las cuerdas. Veinte minutos después, en el cementerio, todavía tiene estremecimientos".

Después toma un retrato realizado por el capellán de la Santé, el R. P. Devoyod en su libro *Los delincuentes* a propósito del ajusticiamiento de un tal Languille:

"La mañana de la ejecución el condenado estaba de muy mal humor y rechazó el consuelo de la religión. Conociendo el fondo de su corazón y el afecto que sentía por su mujer, cuyos sentimientos eran muy cristianos, le dijimos: vamos, hágalo por su mujer, recójase un instante antes de morir, y el condenado aceptó. Se recogió un buen rato ante el crucifijo, y luego pareció desentenderse de nuestra presencia. Cuando se le ejecutó,

estábamos cerca de él. Su cabeza cayó en la artesa colocada ante la guillotina, y el cuerpo fue a parar al cesto antes de introducir en él la cabeza. El ayudante que llevaba la cabeza tuvo que esperar un instante a que abrieran el cesto de nuevo. Durante ese corto espacio de tiempo, tuvimos la oportunidad de ver los ojos del condenado, fijos en mí con una mirada suplicante como si pidiera perdón. Instintivamente, trazamos una señal de la cruz para bendecir la cabeza, entonces, los párpados pestañearon, la expresión de los ojos se hizo más dulce, luego la mirada, que seguía siendo expresiva, se apagó”. (Camus 1996b:476)

Rousseau, que tuvo una tímida intervención en la *Enciclopedia* y era bastante repudiado por los grandes pensadores de la época, como D’Alambert, Diderot y Voltaire, por su empecinado orgullo rupestre y por ser enemigo y censor del teatro que amaban y escribían estos ilustrados, como se demostraría cuando se volvió calvinista en su recuperada patria chica, y que fue un excepcional comentarista de su propia vida y ensayista genial¹³, tiene bastante responsabilidad en el efecto que produce su concepto de la “voluntad general”, asunto sobre el que debemos de regresar ahora. Como dice Camus, con el *Contrato Social* estamos ante el nacimiento de una nueva mística, y bajo el influjo de un nuevo Dios. Más que asistir a la teoría de la mistificación del Hombre, que también, nos encontramos de frente a la teoría de la fe civil y de la sumisión absoluta del súbdito a la realeza del soberano. Rousseau acaba de hacer un favor inaudito a la tesis de la dominación propiciada por Maquiavelo, y que Stalin, siguiendo a Camus, elevará a entusiasta represión.

Pero el rey, Luis XVI, no forma parte de la voluntad general y, por lo tanto, sólo la Asamblea y no los Tribunales podrán juzgarlo. Al principio Robespierre se muestra contrario a la pena de muerte. Su discurso de 30 de mayo de 1791 termina solicitando la abolición de la pena de muerte (Muniesa 1987); sin embargo, no es esa la idea que propone el 3 de diciembre de 1792¹⁴:

“En cuanto a Luis pido que la Convención nacional le declare desde este momento traidor a la nación francesa, criminal para la humanidad. Pido que a ese título se dé un gran ejemplo al mundo en el mismo lugar en el que murieron, el 10 de agosto, los generosos mártires de la libertad, y que ese acontecimiento memorable sea consagrado con un monumento destinado a alimentar en los corazones de los pueblos el sentimiento de sus derechos y el horror a los tiranos. Y en el alma de los tiranos, el terror saludable de la justicia del pueblo”. (Muniesa 1987:60)

Unos meses después, el 13 de noviembre de 1792, Saint Just se estrena como diputado en

¹³ Sus *Confesiones*, y *Emilio o sobre la educación*, son dos obras extraordinarias, que revelan un estilo tan formidable que Kant llegó a decir que no podía seguirle y entenderle por sentirse cautivado por su estilo literario.

¹⁴ El 10 de agosto de 1792 la población parisense, arengada por Robespierre y toda la población francesa representada por los federados acorrala a los monarcas en las Tullerías y los Guardias nacionales, en principio sublevados, dejan entrar a los sublevados, irritados por la amenaza de la reina y el manifiesto conminativo del mariscal Brunswick. Véase en este sentido La revolución francesa de Albert Soboul. Madrid, Tecnos, 1975, pp. 188-190. Esta insurrección proclama el sufragio universal, y el derrocamiento del monarca.

la Convención Girondina, y se compromete a demostrar públicamente que el juicio al rey es inevitable, necesario, y opone la ley de la gente a la ley civil. El rey no puede ser un ciudadano, matiz que también interesa a Camus cuando empieza a reflexionar sobre la condena a muerte del rey. Por ejemplo, la voluntad general está por encima de unos jueces ordinarios, "el espíritu con el que se juzgará al rey" -dice Saint Just- "será el mismo con que se establecerá la república" (Muniesa 1987), todo rey es rebelde y usurpador. Aclaremos rápidamente que es el estilo, poderosamente indirecto, del periodista escritor el que se expresa así, pero lo hace representando las ideas de Saint Just, Robespierre, y la revolución. Qué es un rey junto a un francés, se pregunta el cuasi adolescente Saint Just. La teoría de Rousseau diferenciando la voluntad general de la voluntad de todos, permite a Saint Just justificar que aun cuando todos perdonaran al rey, la voluntad general no podrá perdonarlo.

Para Camus es una verdadera deshonra que Francia plantease como un gran momento de la Historia un escándalo repugnante: el asesinato público de un hombre débil y bueno. Al que seguirá el asesinato de su esposa, M^a Antonieta, unos meses después. Significa la muerte del Dios cristiano. Termina muriendo en la guillotina como el "dios del dolor" en acertada expresión de su confesor. Dice Camus que hay que preguntarle también a Saint Just cuál será ese nuevo dios. La Revolución, según la opinión de Camus, no es la divinización del hombre, sino la del pueblo (García Calvo 1995¹⁵). La Revolución, en boca de Saint Just, es una constante legitimación de la violencia: "Nuestra finalidad es crear un orden de cosas tal que se establezca una inclinación universal hacia el bien". El sacerdote de la virtud, como le llama Camus, está dispuesto a justificar el terrorismo en nombre del Estado. Ha dado un paso más que Sade, quien había justificado el terrorismo en nombre del individuo: "Saint Just proclama, entonces, el gran principio de las tiranías del siglo XX. 'Un patriota es quien sostiene a la república en conjunto; quien la combate en detalle es un traidor'. Quien critica es sospechoso. Cuando ni la razón ni la libre expresión de los individuos consiguen fundar sistemáticamente la unidad hay que decidirse a eliminar los cuerpos extraños"(Camus 1967:221). En este punto Camus recuerda a Marat, quien se jactaba de reclamar cortar sólo unas cuantas cabezas cuando, en realidad, rodaron unas 300.000¹⁶. Los jacobinos, que son quienes consolidan una nueva Constitución en 1793, son los primeros en no respetarla, comienzan a perseguir a todas las facciones, dan un nuevo impulso a las leyes represivas, y terminan por enfrentarse a la voluntad de todos para enroscarse en la voluntad general, es decir, en el poder que acaban de alcanzar.

Y llega el día en que Saint Just tiene que defender a Robespierre de la guillotina. Empieza

¹⁵ En este interesante libelo el profesor García Calvo sostiene que la Revolución consagra la divinización del Hombre, causa de muchos de los males de la sociedad actual.

¹⁶ Durante el reciente bicentenario de la Revolución, Francia asistió conmovida a una relectura de la Revolución realizada por historiadores que reavivaron el debate desde posiciones contrarias a la corriente histórica dominante. Paradójicamente, ninguna de estas publicaciones ha sido traducida en España.

a dudar del terror. Su autocrítica del terror, recogida por su implacable analista no tiene desperdicio: "La revolución está helada. Todos los principios se han debilitado; sólo quedan birretes movidos por la intriga. El ejercicio del terror ha embotado al crimen, como los licores fuertes embotan al paladar" (Camus 1967:223). De ahí a su débil autodefensa ante la Asamblea, que también le condena a morir, no pasan más que unos días. Si se mantiene en un inquietante silencio es, como dice Camus, por orgullo. Muere por sus principios. Había criticado el silencio de los tronos, y no había parado de hablar en público ni un instante. Ahora que le toca a él beber de su propia medicina comprende "que la esperanza de una nueva religión" muere con él: "Están talladas todas las piedras para el edificio de la libertad —decía—; le podéis construir un templo o una tumba con las mismas piedras" (Camus 1967:225). En esto Saint Just fue especialmente profético, pues parece que nos hallemos sobre esa tumba.

Albert Camus se vio obligado, a partir del mes de octubre de 1951, a responder en la prensa de las iras desatadas entre intelectuales de izquierda por la reciente publicación de *El hombre rebelde*. Contesta primero a André Breton. Este, que había leído un capítulo del libro dedicado a Lautréamont en les *Cahiers de Sud*, escribió un artículo en *Arts* una semana antes de que Camus le contestara por medio de una carta breve y educada, en la que no quiere debatir con el artista surrealista, pero en donde coloca una reflexión que debemos introducir aquí:

"Y lejos de desembocar en la exaltación del conformismo o la resignación, lo esencial de mi esfuerzo consiste en demostrar que ese nihilismo, del cual somos todos solidarios, al menos en parte engendra conformismo y servidumbre, y contradice las enseñanzas siempre válidas de la rebelión viva". (Camus 1996:382)

El debate con Breton continuó un tiempo, porque el periodista Aimé Patri entrevistó después a Breton, y Camus se vio en la necesidad de enviar otro escrito que vio la luz el 18 de noviembre de ese año. Camus vuelve a la carga no porque su obra esté en entredicho, sino porque se han referido a su persona, como aclara en el primer párrafo, y adelanta que será la última vez que responderá a Breton. El movimiento surrealista no caía bien a Camus por sus excesos, por sus exageraciones, y acaso también por una cuestión generacional: sólo tiene 17 años cuando los surrealistas publican su manifiesto en defensa de un Luis Buñuel expulsado de las salas cinematográficas. Breton y Camus tenían una cosa en común: la crítica al marxismo, la conciencia de compartir una época terrible, y de haber sido alcanzados por la Historia. Difieren en cuanto al concepto de rebelión, pues en un momento dado Camus (1996:386) pronuncia que "la rebelión, al igual que todas las grandes pasiones del alma, no puede tener sus conservatorios".

Poco después el periodista Pierre Berger le hace una entrevista excepcional en *Gazettes des Lettres*, publicada el 15 de febrero de 1952, a propósito del tema que más se habla en los cafés de los Campos Elíseos en esas fechas: el compromiso del intelectual. Después de la guerra, y de la represión estalinista, hay muchas dudas acerca de papel que han jugado y

deberán jugar las personas como Camus. Estas personas se habían reunido en ocasiones en la sala Pleyel, en 1948, organizadas por el Grupo Democrático Revolucionario en defensa del Arte. A partir de ahí los intelectuales de la izquierda no estalinista –Sartre, Breton, Rousset, Wright, y Camus, entre otros- empiezan a disolverse, y esta soledad estremece a Berger que le pregunta a Camus cómo se ha de salir de este atolladero. Camus empieza por preguntarse si los intelectuales pueden reparar el daño que han hecho (inspiraron dos revoluciones y ejecutaron una grande). Después contesta que sí, con la condición de que “1º, reconozcan ese daño y lo denuncien; 2º, que no mientan y sepan confesar lo que ignoran; 3º, que se nieguen a dominar; 4º, que rechacen en cualquier ocasión, y sea cual sea su pretexto, todo despotismo, incluso provisional” (Camus 1996:390)

Camus se vio obligado a contestar un artículo publicado por *L'Observateur*, que firmó Pierre Lebar en junio de 1952. En él éste aprobaba los insultos que los comunistas de *La Nouvelle Critique* dedicaban al libro, y Camus se hace esta reflexión a propósito de los revolucionarios de 1905:

“Al escribir sobre la violencia y el homicidio traté de definir el límite que el homicidio no puede traspasar. El ejemplo de Kalaiev y sus camaradas me indujo a concluir que no cabía matar sino a condición de morir uno mismo, que nadie tenía derecho a atacar contra la existencia de un ser sin aceptar de inmediato su propia desaparición y que, por último, en todos los casos en que uno se dejaba arrastrar a este límite extremo, había que pagar una vida con otra”. (Camus 1996: 400)

A Camus le repugnó el cinismo político de gran parte del movimiento revolucionario, denunció las contradicciones en las que naufragó el pensamiento rebelde, esa imposibilidad trágica que se produce al tratar de compensar el nihilismo y la aspiración a otro orden, de tal manera que en un larguísimo artículo enviado a *Les Temps modernes*, el 30 de junio de 1952, contesta a otro que había sido publicado anteriormente en esta misma publicación y por invitación de su director, y dice, ya casi al final,: “**El hombre rebelde** intenta mostrar, en efecto, que los sacrificios exigidos, ayer y hoy, por la revolución marxista sólo se justifican en consideración a un final feliz de la Historia, y que al mismo tiempo la dialéctica hegeliana y marxista, cuyo movimiento no cabe detener de forma arbitraria, excluye ese final” (Camus 1996:425)

Esa teoría a la vez que aspiración de final feliz estaba en los presupuestos de Marat, de Saint Just y de Ropespierre. La revolución ha viajado desde entonces de ensayo en ensayo, pero parece de nuevo detenerse en la ofuscación patriótica, sección pueblo, como si ya estuvieran alcanzadas las casillas de la igualdad, y de la libertad. Entre 1789 y Camus, que escribe estos textos en torno a 1950, hay un enorme vacío y, lo que es peor, desde 1950 hasta hoy vuelve a haber otro enorme vacío llenado por el nihilismo de los situacionistas y la crítica ya no del Estado sino del Sistema, que es una forma de superestado. Decía Marcuse en *El hombre unidimensional* que la revolución del futuro ya no será hecha por el proletariado, sino por las gentes del lumpen, por los desclasados, los enfermos, los drogodependientes. El mundo

no ha sido igual para todos. El Tiempo de la Cultura no es el mismo Tiempo para todos los hombres y todos los pueblos. Hemos hablado de un problema que aparece reducido a un campo de visión en el que estamos todos nosotros, pero esta vicisitud no podría ser explicada fuera de nuestro entorno, ni fuera de aquí podrían entendernos. La Historia de la Revolución Francesa sólo afecta a países próximos al lugar en donde aconteció, pero *el siglo de las luces* sólo fue una novela. Por ello, el protagonista de *Lugares comunes* nunca debió pronunciar la frase con que iniciamos este artículo, ni pensar, desgraciadamente que su país, Argentina, es un lugar común. La globalización no es posible, no es común, ni puede suponer un peligro. La Revolución Francesa, para bien, nunca se podrá globalizar. Para mal, ha degenerado en imitadores nefastos.

Alguien hizo la lectura de Montesquieu después del fracaso del periodo del terror, alguien corrigió, reparó, hizo los ajustes pertinentes, ya que no es posible volver atrás. A los contemporáneos nos falta todavía explicar este eslabón perdido, ¿cómo fue posible, después de todo, que pensadores como Burke y Montesquieu¹⁷, hayan sido seguidos por los herederos y triunfadores de la Revolución? ¿No será que la Revolución hubiera salido adelante igual sin la voluntad general, sin Rousseau, sin Saint Just, Marat, Robespierre, Hebert, sin los asesinos dulces, en afortunada expresión de Camus?

4. Referencias bibliográficas

BURKE, Edmund

1989: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid: Rialp

CAMUS, Albert

1967: *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada

1996a: *El hombre rebelde*, en *Obras 3*. Madrid: Alianza Tres

1996b: *Cartas sobre la rebelión*, en *Obras 3*. Madrid: Alianza Tres

CAPELLA, Juan Ramón

1993: *Los ciudadanos siervos*. Barcelona: Trotta

DE LA BOETIE, Etiénn

1980: *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets

GARCÍA CALVO, Agustín

1995: *Contra el hombre*. Madrid: Ediciones Libertarias

HERNÁNDEZ LES, Juan

1999: *El discurso del pudor en la comunicación*. Santiago de Compostela: Tórculo

¹⁷ Nos recuerda Camus en su reflexión sobre la rebeldía que ya Montesquieu había previsto que el abuso del poder es mayor cuando las leyes no lo prevén.

LLEDÓ, Emilio

1997: *El surco del tiempo*. Barcelona: Círculo de lectores

MARCUSE, Herbert

1994: *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel

MUNIESA, Bernat

1987: *El discurso jacobino de la Revolución Francesa*. Barcelona: Ariel

PAINE, Thomas

1984: *Los derechos del hombre*. Madrid: Alianza Editorial

ROUSSEAU, Jean J.

1997: *Contrato social*. Madrid: Espasa Calpe (Colección Austral)

RUSSELL, Bertrand

1997: *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa Calpe (Colección Austral, tomo II)

1999: "El destino de Thomas Paine" en *Por qué no soy cristiano*. Barcelona: Ehdasa

SIÈYES, Emmanuel

1999: *Qué es el tercer estado*. Madrid: Alianza Editorial

SOBOUL, Albert

1975: *La Revolución francesa*. Madrid: Tecnos

TODD, Oliver

1996: *Albert Camus, una vida*. Barcelona: Tusquets

TOCQUEVILLE, Alexis

1967: *L'ancien Régime et la révolution*. París: Gallimard

VILLACAÑAS, José Luis

1997: *Kant y la época de las revoluciones*. Madrid: Akal

VOLTAIRE:

2000: *Diccionario filosófico*. Madrid: Temas de Hoy