

“LA REVOLUCION FRANCESA Y EL PENSAMIENTO JURIDICO-POLITICO CONTEMPORANEO”*

(En Revista de Informacao Legislativa (a.27 n. 105 jan./mar.1990).
Senado Federal. Subsecretaria de Edicoes Técnicas.

Nelson Saldanha.
(Trad. Mercedes Gayosso y Navarrete).

Todas estas conmemoraciones y rememoraciones, referentes a la Revolución ocurrida en Francia a partir de 1789, nos inducen a contemplar otra vez las imágenes de aquella época: sus extrañas y ambiguas estampas de finales del Siglo XVIII, tan antiguas y al mismo tiempo tan modernas, situadas en un pasado cuyo sentido interno no aprendemos del todo, pero vinculadas con nuestro presente por relaciones tan fuertes, que algunas veces parece que aún vivimos dentro de ellas. Las imágenes de la Revolución nos imponen la presencia ostensible de la historia; sin embargo, no es fácil delinear las relaciones entre la actitud revolucionaria y el pensamiento histórico. Ocurre frecuentemente que el punto de vista conservador produjo, antes del revolucionario, el relato histórico; y ocurre también que en ocasiones, el relato histórico revolucionario es una respuesta a la versión conservadora. Por ello, el acto revolucionario tiende a ser anti-histórico en esencia, al hacer de lado los procesos históricos en su auténtico devenir y al introducir en ellos un nuevo enfoque o un elogio específico. El propio concepto de revolución estuvo vinculado en aquellos tiempos con el de la Revolución Inglesa de 1688, tan peculiar (y en cierta forma hasta conservadora), y con las críticas a la Revolución Francesa que partieron entre otros, de Burke. Las reflexiones de Volney sobre las revoluciones de los Imperios, no tienen mucho que ver con el concepto político que correspondería a los eventos iniciados en 1789; sin embargo, la sociología del Siglo XIX, de todas maneras giraría en gran medida en torno a las “crisis” desencadenadas por aquellos acontecimientos.

Algunas veces parece que aquello que se denomina “Revolución Francesa” fue una serie de luchas diferentes, unificadas por algunos elementos comunes que sólo

* Conferencia pronunciada en el Consejo Estatal de Cultura de Pernambuco el 19 de Sep. de 1989, en el Curso Conmemorativo del Bicentenario de la Revolución Francesa.

son tomados en cuenta por la historiografía y por el pensamiento social de los contemporáneos y las generaciones siguientes.

Entretanto, es evidente que un concepto valorativo como el de “revolución”, solamente puede adquirir su sentido en función de una determinada concepción de la historia. Esta concepción, se estableció en el espíritu de Occidente desde que decayó la creencia en la providencia divina, correspondiente al proceso de secularización de la cultura, y tomó la forma de la teoría del progreso. El progreso, presentado como ley fatal e inexorable, pasó a ser entendido como un proceso de perfeccionamiento, que lenta y sucesivamente va desde las etapas iniciales hasta los estadios finales. Con base en los mismos supuestos se pueden entender ciertas épocas como “arcaicas” o como “bárbaras”, consideradas como un efecto del simple *fluir* del tiempo, como garantía de superioridad; y en tanto se valorizó el esfuerzo revolucionario como algo avalado por el antecedente propio llamado del progreso.

En la evolución de la experiencia política occidental, el antecedente del concepto de “Revolución”, fue el de “Resistencia”, y aún antes, el “Derecho de Resistencia”. La idea proveniente de la teoría de la resistencia “al tirano”, que se encontraba ya en los teólogos medievales, como Manegold von Lautenbach en el Siglo XI y John of Salisbury en el Siglo XII. El tema, incorporado por la escolástica, aparece inclusive en Tomás de Aquino. En verdad la concepción del derecho de resistencia —como lo demostró Fritz Kern—, se fundamentaba en la idea de una esencial sumisión del poder al “derecho”; esto es, a los límites constitucionales. (También Mac. Ilwain, estudió cuidadosamente el problema).

En el sentido de la dinámica política, la “resistencia” representó una actitud reparadora, contra un desvío o un exceso de poder acorde con la visión de mantener un orden establecido, dentro de un cuadro estático, que no podía aceptar algo como la noción de progreso, encajonado a su vez en otro cuadro, representado por la cosmovisión medieval con sus jerarquías estables y sus valores fijos.

En el Siglo XVI, con los hugonotes, el principio de resistencia se vino a combinar, con una especial versión del contractualismo, que se expresó, por ejemplo, en el famoso panfleto *Vindyciae contra tiramnos*, de 1579, que hablaba de un doble pacto: el que existía entre la comunidad y la divinidad; y el que vincularía, dentro de la comunidad, al pueblo y al gobernante. Si una parte incumpliese su obligación, el pacto se rompería. En Francia el fortalecimiento de la concepción contractualista (que entre los ingleses apareció en el Siglo XVII en la obra de Hobbes) corre paralelamente a la consolidación de la idea de “ley fundamental”, llamada por ciertos autores del Siglo XVI “ley del reino”, “*loi du royaume*”. Nótese que con esto se consagraba, con referencia a una ley (o un tipo de ley), el carácter institucional e impersonal del poder; se abría así para Rousseau una parte del camino, ya que permitiría acoger la noción de contrato y afirmar con énfasis, el ideal de poder impersonal. Todo esto revela que la idea de revolución, que puede ser aplicada por extensión a contextos más antiguos, tiene en la historia moderna y contemporánea un

sentido específico: realiza en el plano político uno de los dos aspectos del proceso de secularización socio-cultural. Las revoluciones siguientes, y específicamente la de 1789, estarán por ello vinculadas a esa característica; Ortega percibió (a pesar de las exageraciones y simplificaciones de su ensayo al respecto), que las revoluciones forman un ciclo.

La idea del progreso, que dominó el pensamiento durante el iluminismo, dió a estas ideas un sentido de conquista histórica, haciendo que se considerase más racional la versión contractual del origen de los gobiernos y concediendo a éstos un sentido impersonal. Y si los gobiernos debían ser impersonales, o al menos fundados sobre principios fundamentales, era preciso vincular esta idea con una imagen genérica: la "nación", o el "pueblo". Ambas cosas tomadas como entidades racionales al mismo tiempo que históricas, cuya relación estaba en su raíz de origen contractual y alimentadas por su continuidad en el tiempo.

En este punto, hay que mencionar también a la burguesía, el capitalismo, la cultura urbana y el iusnaturalismo. En nuestra opinión, la situación histórica de cada uno de estos elementos se comprende en función del proceso de laicismo cultural, cuyo papel fundamental ya mencionamos. Es claro que permanecen ciertos vestigios pero las clasificaciones se alternan, dentro de un creciente movimiento diferenciador que se vuelve más perceptible a partir del "cuatrocento" o del "cinquecento". Todo se reorganizó: la economía, la religión, la vida privada y la pública. Para Jürgen Habermas, la burguesía creó un nuevo sentido de espacio público, dentro de la propia tendencia a la racionalización. La concepción de Estado como invención humana, ya perceptible desde Macchiavelli, se reafirma en la teorización sobre cómo deben ser las ciudades y cómo deben ser los gobiernos. En plena Revolución, Siéyes, delinearía su doctrina del poder constituyente, como una creación política. Todo esto estaba latente en el concepto de creatividad revolucionaria: romper con las formas establecidas, imponer a la realidad, el esquema racional, rescatado por nosotros los hombres, lo que la historia venía impidiendo.

La Revolución Inglesa de 1688 había abolido los abusos del poder real, volviendo a colocar en sus moldes anteriores las relaciones entre el monarca y los representantes del pueblo. La guerra norteamericana de independencia, que quedaría clasificada como "Revolución", logró innovar la estructura del Estado con el federalismo (creado de manera instantánea, sin las lentitudes del caso suizo) y con el presidencialismo. Sin embargo, en Francia se debatían, convergentes, los grandes argumentos del racionalismo político: el de los fundamentos de la obediencia, de la legitimidad del poder, el de reformulación de la sociedad según un esquema neo-feudal.

Y aquí cabe nuevamente una alusión a la burguesía, protagonista no solamente económica de la secularización de la vida social del occidente, la burguesía cumple el racionalismo de la vida social del Occidente. La burguesía lo aplica en sus prácticas y propicia su desarrollo conceptual.

De otra manera, Spengler en la *Decadencia de Occidente*, al hablar de las relaciones entre la historia de las ciudades y la de los Estados, menciona la actuación histórica de la burguesía y su profundo sentido urbano, y redefine el vínculo entre la libertad y las ciudades. Bello tema en verdad: en la Edad Media ya se decía que el aire de la ciudad vuelve libres a los hombres; y los griegos relacionaban la libertad de los pueblos al hecho de que poseyeran (o no) una ágora. Si recurrimos a la alusión, podemos apuntar que el origen de las ciudades, en las diversas civilizaciones, supone el rompimiento con el estadio rural, que de todas maneras persistirá como arquetipo y contraste, no sólo en el mundo clásico sino en el moderno; y podremos ver el advenimiento de una mentalidad “urbana” como condicionadora de nuevas estructuras y nuevos valores, en la economía y en el derecho, en la religión y en la política, en la ética y en la estética.

Pero regresando al racionalismo iluminista, y al contractualismo: a partir de los principios políticos liberales esbozados todavía en el Siglo XVII, se reformuló el entendimiento de las relaciones entre el Estado y sus “súbditos”, que pasarían a llamarse “ciudadanos”, desde que se entendió el gobierno como algo pasajero respecto de los gobernados. La Revolución Inglesa se limitó a enlistar algunos derechos, propios de los individuos y de los parlamentos; la norteamericana colocó en la Constitución escrita (1787) una lista específica de garantías; los franceses en cambio parecen haber dado al problema un énfasis más dramático, colocando una inconfundible pretensión de universalidad en sus declaraciones. No entraremos aquí en la cuestión del origen de estas declaraciones, debatidas desde fines del siglo pasado por autores como Jellineck y Del Vecchio.

Volviendo al problema de la Revolución como corte histórico. La Revolución golpea, o secciona la línea del curso histórico-generaciones, dinastías— o bloquea con nuevos muros el paso a los tranquilos caminos recorridos. Ella tiene su geometría propia. Con la Revolución Francesa se colocó en términos, tal vez definitivos, de una bella alternativa, reaparecida en determinadas ocasiones y objeto de un erudito libro de Reinhard Bendix: ¿Reyes o Pueblo?

A los críticos de la Revolución, en particular a los de fuera de Francia, siempre les pareció extravagante, el carácter racional, si no es que “abstracto” de las intenciones de sus líderes. Edmund Burke, siempre citado, condenó a los franceses por intentar poner en práctica una metafísica política; Guilherme de Humboldt, menos citado, también los condenó afirmando que ningún proyecto de Estado, fundado por la razón sobre un plano predeterminado; puede prosperar. Tal vez a ellos les faltó un poco más de distancia histórica para comprender la vigencia de las ideas generales en la época. O tal vez, la vigencia de los principios tan característicos, de los que Ortega llegó a escribir, con un poco de humor y mucho de agudeza, que en aquel tiempo, los “principipes” fueron derrotados por los “principio”.

La contraposición de los términos, afines etimológicamente y antagónicos en la configuración objetiva, nos remite entretanto al problema de la “legitimidad”.

Ciertamente los reyes representaban, al mismo tiempo una experiencia milenaria, sellada por un visible acervo de imágenes arquetípicas: el palacio, la espada, el mando, el trono; paralelas al templo, el altar, la creencia, el culto.

Es fácil después de los últimos doscientos años, desvalorizar estas cosas y dar al traste con los símbolos; pero el hecho es que la mayoría de las concepciones básicas que integran la vida de los grupos humanos se formó de acuerdo con aquellas imágenes; y al tomar el poder, —haciéndose cargo de la escena y el escenario del poder—, los principios democráticos y liberales —en el Siglo XVIII las dos cosas estarían juntas— adoptarán varios aspectos de aquellas imágenes, del mismo modo que la Iglesia Cristiana (después católica) adoptaría algunos ritos y algunas imágenes que procedían del paganismo.

La alternativa no estaba desde el principio y hasta en cierto momento se admitió la permanencia del rey. En el modelo inglés, aún esta incluido el monarca. Pero el crecimiento de las tensiones y de la retórica, agudizaron el dilema, haciendo creer que el pueblo y la nación, solamente serían pueblo y nación sin la presencia de la corona. El derecho público francés intentaría volver atrás después de 1814, con la monarquía de “carta” y el constitucionalismo de Benjamín Constant; mas el golpe había sido dado, el impulso venía en el sentido de identificar a la monarquía con el feudalismo y el progreso con su eliminación. Quedarían resquicios: revanchas de poder personal, siempre recurrente, autocracias peores que las monarquías, dictaduras “modernizadas” que el mundo contemporáneo está apenas reconociendo. Pero el “principio dominante” permaneció, siendo el de democracia (percibido por Tocqueville), de otra forma, con su rica apertura de posibilidades y su ininterrumpido proceso de reflexiones y debates, parte integrante de su surgimiento y sello específico de su permanencia, siempre difícil.

En el lenguaje de los revolucionarios de la segunda mitad del Siglo XVIII, y esto incluye a los procesos de la independencia norteamericana, se pueden encontrar vestigios típicos del espíritu iluminista. Entre ellos la creencia en la razón y en el amor a las generalizaciones, que regresan a los contemporáneos en el Enciclopedismo y la guillotina, emparentando con los lineamientos del arte de David, tema estudiado por Starobinsky en *Los emblemas de la razón* (1789). Razón y generalización, que permitía una visión selectiva del pasado: si a un ecléctico y moderado como Montesquieu agradaba el lento y prolijo estudio de la historia como método comparativo y paciencia etnográfica, a los creadores de los gobiernos nuevos, la historia les ofrecía alimento específico, en pocos y peculiares modelos.

Se amaban sobretudo determinados personajes, determinados componentes. Rousseau, por ejemplo, amaba la virtud, sobretudo la austera virtud cívica tal como parecía visible en los antiguos espartanos y en los romanos de cierto tipo: superación a los intereses personales, adhesión total a los intereses de la comunidad. De la glorificación de la virtud se pasaría, en la Revolución, al amor, a la ley, a la reorganización legal de los poderes del Estado. En Rousseau, la admiración por los antiguos

incluía la preferencia por Esparta, frente a Atenas: ésta simbolizando a la “civilización” que él mismo condenaría como escenario de corrupción y de egoísmo. Entre tanto, nos parece, que este volverse hacia la antigüedad no excluiría en el autor del *Contrato Social* la conciencia de modernidad, antes la acentuaría.

Ciertos antropólogos ven en los rituales etrusco-romanos para la fundación de las ciudades, un modelo en el que el orden social se prefigura y se configura, en consonancia con paradigmas divinos. La inclinación de los revolucionarios por las imágenes clásicas habría sido una búsqueda instintiva de identificación con aquellos rituales, que frecuentemente presuponían la violencia, pero en las cuales prevalecía el sentido de “creación” política. No deja de haber en las grandes revoluciones, un sentido de ortodoxia que se liga a un fondo dogmático, con elementos sagrados y un clero rígidamente escalonado.

Insistimos en mencionar a Rousseau, cuyas ambigüedades son correlativas a las de la propia Revolución. Al observar al individuo en la “volonté générale”, el pensador ginebrino abrió el camino —como observó Talmon— para la llamada “democracia totalitaria”; pero él nunca intentó borrar el rastro pre-romántico de su individualismo, estudiado en las *Confesiones* y en otros escritos. El concepto de leyes en Rousseau, que debe haber sido como la noción romana de *lex*; pretendía ser por sí mismo el fundamento del gobierno, constituyéndose en “expresión de la voluntad general”; pero en verdad el exclusivismo de la ley como fuente del derecho, llegó a caer en el estatismo, para el caso es válida la observación de Harold Laski, según el cual la libertad *rusoniana* no difería mucho de la hegeliana. Más allá de eso, la consolidación del legalismo jurídico vino a entronizar la forma como criterio de validez de las normas, extinguiéndose la distinción, que siempre fue esencial, entre legalidad y legitimidad. Esta distinción se extinguió para los formalistas, entiéndase bien, no para los que enfrentan el tema del fundamento como cuestión no reductible a los criterios formales.

Al enfocar las relaciones entre la Revolución y el pensamiento jurídico-político contemporáneo, no estamos tratando de lo que muchos intitulan “conceptos jurídicos” de revolución, afortunadamente estamos próximos a la idea de “revolución como fuente de derecho”, en el sentido utilizado por Gurvitch y por Burdeau. Nos referimos en verdad a la presencia del experimento revolucionario dentro del devenir de la experiencia política y jurídica del Occidente moderno, con sus correspondientes teóricos. Por más que se deben tener en cuenta los condicionamientos socio-económicos de toda revolución, no se podría comprenderla en su profundidad, sin aquellos correlativos teóricos que la acompañan: en el caso de Francia el *essor* del racionalismo y de la secularización, el iusnaturalismo lego, la noción de progreso, el contractualismo.

Los contenidos *metafísicos* latentes en la Revolución, se revelan inclusive en el regreso a los antiguos *dualismos* jurídicos: derecho público y derecho privado (obscurecido durante los siglos feudales), derecho natural y derecho positivo, derecho

objetivo y derecho subjetivo. La Revolución los redimensiona. Groethuysen remite las bases del derecho público revolucionario al iusnaturalismo, y las del privado al derecho romano: esquema discutible pero revelador de un dualismo que realmente existió. Tal vez el romanticismo de los privatistas tenga que ver con el hecho de haber sido más “juristas” o más legistas que los publicistas: recuerdo que Albert Sorel, en un libro notable hoy muy olvidado, *L'Europe et la Révolution Française*, anotó que los legistas representan el espíritu propio del “tercer estado” en su proyección práctica.

Con la Revolución Francesa y con el modelo político-jurídico que ella implanta, tórnose definitiva, para el Occidente contemporáneo, la presencia de una alternativa muy peculiar, entre formalismos y no formalismos. La Revolución implicó conceptos formalistas, en contraposición con el racionalismo iluminista, pero su impacto arrastró, en términos de valores, opciones sociales no meramente formales. Ella, para hablar en términos weberianos, intentó destruir los esquemas tradicionales, inclusive en lo tocante a la legitimidad, e imponer la racionalidad; pero dentro de la propia apertura del fenómeno del *carisma*, persistían varios vestigios de dominación tradicional. Del cartesianismo de Pascal que pasó a Rousseau y al formalismo jurídico Kelseniano; podemos encontrar una línea de continuidad, afortunadamente no concluida. Me permito citar el libro de Emmanuele Castrucci, *La forma y la decisión*, que relaciona la teoría de la forma en la ontología clásica, con la pretensión “neutralista” del formalismo moderno, que incluye la visión del Estado como máquina y la idea del poder impersonal.

Del mismo modo, hay una línea más o menos continua que va del iusnaturalismo racionalista, el de la generación de Grócio, al iuspositivismo racionalista, que en el mismo siglo se deshace de los sociologismos y se presenta como el único método lógicamente “puro”. Podemos inclusive mencionar la relación entre el liberalismo, que creció durante los Siglos XVIII y XIX y la visión juricista de las relaciones entre la sociedad y el Estado: el liberalismo como visión específica de las relaciones entre el poder y la obediencia.

Pero en todo esto, latía un toque de utopía. No es casual que ciertos autores hayan descubierto el tema de las conexiones entre utopía y violencia, que no vamos a explorar aquí. De todas maneras se observa que en las “utopías”, desde el Renacimiento hasta el Siglo XVIII, no se presentó el problema de la legitimidad. La cuestión aparece en Rousseau, que tiene su lado utópico y que revela, en esta cuestión, su deuda con el liberalismo. En las utopías no había, por otra parte, el problema del Derecho como experiencia dinámica, sino solamente la vigencia de las reglas inmutables. Al reubicar las relaciones entre el individuo y el Estado, y al rehacer las reglas de las funciones estatales, las revoluciones liberales constituirían el Derecho constitucional moderno, Derecho de los poderes estatales y de los Derechos individuales, que los formalistas más extremos de nuestro siglo vienen amenazando con desnaturalizar, al sustituir la noción de poderes por la de “órganos”. Fue con las constitu-

ciones y con las codificaciones, obra a la que algunos llaman “razón burguesa”, que se colocó con nuevo sentido la cuestión del Derecho como experiencia dinámica, ligada a modelos y fórmulas de carácter teórico, pero al mismo tiempo dependiente de los legisladores; los mismos legisladores protegerían el debate político, propio de la democracia, y que los comtistas detestaban.

El iusnaturalismo, fundamento del trabajo legislativo de la Revolución —tanto en el caso de los “derechos” otorgados en las constituciones, cuanto en el caso del código civil—, encontraría en el Siglo XIX algunos desbordamientos al contacto con el empirismo y con factores sociales específicos. De alguna manera Ernst Troelsh, en su ensayo sobre el Derecho Natural y la idea de Humanidad en la política internacional, observó que el iusnaturalismo de los autores de la independencia norteamericana vieron así su transformación, durante el *citocentos*, en fuerza conservadora y adversa a las innovaciones.

El surgimiento del sujeto individual, que ciertos autores sitúan en el umbral de los siglos llamados modernos y que tienen inclusive relación con el advenimiento del concepto de derecho subjetivo, caracteriza otra línea del espíritu contemporáneo. Para muchos este trazo significa, sin más, “individualismo”. Este individualismo, con todo, entrará en conflicto siempre con el colectivismo, también contemporáneo: cabe recordar que las dos cosas se encuentran en el propio Rousseau y dentro de la Revolución, que experimentó la disputa entre liberales y babouvistas.

Al lado de los dualismos que mencionamos antes, se colocaron una serie de dilemas para el mundo occidental a partir de los hechos iniciados en 1789. Mencionaremos los dualismos jurídicos, inclusive los que se refieren al Derecho Natural y al Derecho Positivo. A la gran realidad del Derecho Escrito, con textos para el Derecho Público y textos para el Derecho privado, condicionó en Francia el nacimiento de un positivismo legalista, como la “Escuela de la Exégesis”. Sin embargo, la cultura francesa, en general, continuó protegiendo el tema del Derecho Natural. El problema de la legitimidad, retomado como la restauración monárquica, trajo para el romanticismo jurídico, inclinaciones peculiares, distintas de las del positivismo. La Revolución eliminó la monarquía, implantó el constitucionalismo liberal, promulgó los códigos; pero Napoleón, que representó el apogeo del clasicismo francés, representó también su punto de crisis y su derrota trajo el eclecticismo político, que conduciría al eclecticismo cultural y filosófico, tan determinante en Francia durante el Siglo XIX. La democracia y el liberalismo, conviviendo con los bismarquismos y con los socialismos, establecerían para el Occidente una ola de “ismos” y de debates —ya hablamos sobre esto antes—, obligando al espíritu contemporáneo a dedicarse permanentemente a las reflexiones históricas. Las reflexiones como método comparativo, los *impasses* metodológicos y propuestas hermenéuticas, es lo que en la teoría política y jurídica de los dos últimos siglos, ha resultado más característico. No podemos escapar a ello: pero hemos de comprender, incorporar y trascenderlas.