

Apuntes sobre el carácter utópico del Jacobinismo*

AZUCENA RODRÍGUEZ ÁLVAREZ**

Universidad de Tours (Francia)

Resumen

En este artículo se pone de relieve la aportación, más intelectual que ideológica, que el pensamiento utópico, especialmente el del siglo XVII, hizo al Jacobinismo. Se destaca, además, el carácter heterogéneo de las Luces, vía las cuales dicho pensamiento llegó a la Revolución mezclado con el resto de los que las nutrieron. A pesar de dicha aportación, no cabría en ningún caso considerar al Jacobinismo como un fenómeno esencialmente utópico; antes bien, el Jacobinismo presenta al menos tantos rasgos liberales como utópicos, lo cual lo abocó a una contradicción de principios que fue incapaz de superar.

Palabras clave: Francia/Jacobinismo/Utopía/Luces.

Résumé

Dans cet article on met en évidence les apports, plutôt intellectuels qu'idéologiques, de la pensée utopique, surtout celle du XVII^e siècle, au Jacobinisme. On souligne, de même, le caractère hétérogène des Lumières, à travers lesquelles cette pensée parvint à la Révolution, mélangée avec d'autres tendances idéologiques qui en faisaient aussi partie. Malgré cela, on ne peut pas considérer le Jacobinisme comme un phénomène essentiellement utopique; bien au contraire, le Jacobinisme présente des caractéristiques libérales aussi bien qu'utopiques, ce qui le conduisit à se débattre dans une contradiction de principes insurmontable pour lui.

Mots-clés: France/Jacobinisme/ Utopie/Lumières.

* Fecha de recepción: 15-mayo-2000.

** 4, Rue Louis Pasteur, 5^a, étage. 37520 La Riche. France.

Existe unanimidad en el medio historiográfico a la hora de reconocer la influencia¹, directa o indirecta, de la Ilustración en la Revolución Francesa, pero quizá no se ha insistido lo suficiente en el carácter heterogéneo de las *lumières* que de ella irradiaban.

Según Charles Rihs², bajo la rúbrica ilustrada se agrupaban, mezclándose, corrientes de pensamiento cuyo único nexo de unión era estar sometidas a los criterios de la razón y de la naturaleza, y, entre unas y otras la utopía, compartiendo esos mismos criterios, se deslizaba discreta pero pertinaz³. La Revolución habría de recibir en bloque, tal y como hasta ella llegaba, la herencia intelectual de la Ilustración, sin marginar ninguna de las ideas que contenía⁴. Los especialistas del período han considerado cada momento revolucionario como una prefiguración de las que aún hoy son las formas dominantes de concebir políticamente una sociedad; en sentido amplio, la liberal y la socialista. Por el contrario y salvo excepciones, como las de Baczko o Starobinski⁵, pocos han sido los que han rastreado en profundidad las huellas dejadas por la utopía. Y sin embargo, lo utópico está presente en todos y cada uno de los momentos aludidos, en especial aquél en el que la preponderancia política correspondió a la corriente jacobina. Con todo, constatar tal presencia en el Jacobinismo no debe conducir a incluirle en el grupo de los movimientos o ideologías utópicos: siendo, como es, incontestable su aspiración a construir una sociedad enteramente nueva sobre principios comunitarios, también lo es que dicha aspiración tenía como centro al hombre mismo, reconociéndosele en ella unos derechos que apenas se diferenciaban de los que le habían sido concedidos en las etapas anteriores de la Revolución, considerados éstos como uno de los pilares fundamentales del liberalismo.

En este marco, en el del Jacobinismo, la convivencia entre corrientes de pensamiento divergentes y potencialmente antagónicas, como eran las que circulaban por la Ilustración, introdujo un grado de contradicción ideológica difícilmente soportable. La tensión se refleja en la política desarrollada en la capital por los Jacobinos, pero también en el seno de las sociedades populares de provincias, muchas de las cuales apoyaron decididamente dicha política: sus escritos revelan en innumerables ocasiones que la carga de lo utópico era en ellos cuando menos tan importante como la de lo liberal.

1 Influencia no quiere decir ni que las Luces propusieran métodos revolucionarios para modificar la sociedad, ni que estuvieran de acuerdo con subvertir totalmente el orden existente, sino que las ideas que de ella nacieron sirvieron a los revolucionarios como plataforma intelectual crítica de su rechazo al Antiguo Régimen. Cf. por ejemplo CHARTIER, Roger: *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris. Seuil. 1990. O bien DOYLE, William: *Des origines de la Révolution française*. Paris. Calmann-Lévy. 1988.

2 RIHS, Charles: *Les philosophes utopistes*. Paris. Marcel Riviere et Cie. 1970. Cf. igualmente SOBOUL, Albert: «L'audience des Lumières sous la Révolution. Jean-Jacques Rousseau et les classes populaires», en *Utopie et Institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, textos recogidos por Francastel, Pierre. Paris. Mouton. 1963, p. 289.

3 Cf. TANGHE, Florence: *Le droit au travail entre histoire et utopie, 1789-1848-1989: de la répression de la mendicité à l'allocation universelle*. Bruxelles. Université Saint-Louis. 1989.

4 Cf. BACZKO, Bronislaw: «Luces», en Furet, François, y Ozouf, Mona, *Diccionario de la Revolución Francesa*. Madrid. Alianza Editorial. 1989, p. 643.

5 BACZKO, Bronislaw: *Lumières de l'utopie*. Paris. Payot. 1978. Y STAROBINSKI, Jean: *1789. Les emblèmes de la raison*. Paris. Flammarion. 1979.

Por la senda de la *república* platónica

Al tratar de seguir el hilo conductor por el que la utopía llega hasta el Jacobinismo se recuperan obras como, por ejemplo, *La República de Evandria* (1625), en uno de cuyos fragmentos su autor, Ludovico Zúccolo, afirmaba:

La administración de los Evandrinos, para no multiplicarme en palabras, se resume enteramente en estos pocos principios: que nadie viva en exceso agobiado; que la educación de los jóvenes no se descuide un ápice; que los soldados vivan como ciudadanos; que el pueblo no se abandone al lujo; que no se organice en más estamentos que aquellos que busquen la concurrencia del valor en beneficio de la patria; que el provecho público y el privado sean el mismo hasta cierto punto; que no se abra el paso a la negligencia y a la inercia; que no se promulgue jamás ley alguna, ni se abandonen nunca las costumbres y los ritos de la convivencia, si no viniera declarado por el consentimiento de todas las instituciones de la República que había efectivamente cesado la finalidad para la cual fueron introducidas, habiendo desaparecido la necesidad.⁶

Resulta casi irresistible la tentación de ver en este fragmento una síntesis profética de lo que, andando el tiempo, habría de ser el Jacobinismo: el bienestar social como el objetivo último de los gobiernos; el interés por la educación, en tanto que vía para formar al ciudadano; la propia condición de éste, cuya cualidad estaba por encima de cualquier otra, incluso de la de soldado; la virtud como el máximo valor social, fuente de cohesión de la comunidad y fundamento del Estado; el sentimiento patrio, que envuelve y confunde en una misma esencia a todos los ciudadanos que forman dicho Estado; la defensa de la ley en tanto que expresión de la voluntad ciudadana; el equilibrio entre el interés público y el interés privado.... Tentación razonable, ya que el Jacobinismo habrá de compartir con utopías como ésta no pocos de sus rasgos esenciales.

Una *República* más célebre, la de Platón, había iniciado la larga ruta donde la de Evandria se sitúa, ruta que, trazada por el *cómo* y el *porqué* de la organización social, conduce hasta el *Falansterio* de Fourier o la *Icaria* de Cabet. Se podría incluso alargar el trayecto hasta, por ejemplo, el *Walden Dos* de Skinner, o también, por la vía de la antítesis, al *1984* de Orwell o el *Mundo Feliz* de Huxley. El camino no estará exento de riesgos, como el de sucumbir ante la pura ensoñación o ante la dura realidad, el de ser tildado de visionario loco o de apologista del totalitarismo, pero tampoco carecerá de interés. Antes al contrario, pocos han sido los pensadores, que en el dominio de lo político, no se han visto alguna vez seducidos por la idea de ensayar sobre el papel un

6 ZÚCCOLO, Ludovico: «La República de Evandria», en *Las ciudades ideales del siglo XVI*. Barcelona. Sendai Ediciones. 1991, p. 278.

mundo perfecto en la Tierra. Así, la utopía social, tras un recorrido de siglos, en el que destacan el XVI y XVII con obras como la *Utopía* de Moro, *La ciudad del Sol* de Campanella, la *Nueva Atlántida* de Bacon o la *Oceana* de Harrington, entre otras, llegaba con toda su carga simbólica a los tiempos que precedieron a la Revolución.

A la búsqueda de soluciones a la profunda crisis que se arrastraba desde el siglo anterior, pensadores de variada condición proponían entonces, cada cual a su manera, modelos inéditos para alcanzar la tan ansiada sociedad perfecta. La inquietud intelectual estaba en el aire del siglo; un Jean Meslier —*Testament*—, un Morelly —*Code de la Nature y Basiliade*— o un Dom Deschamps —*Le Vrai système*— recogen el testigo de Moro y Campanella; otros, como Mably o Rousseau, e incluso Montesquieu⁷, considerados generalmente de mayor altura intelectual y menos sospechosos de entusiasmos fáciles, de veleidades quiméricas o de rencores irracionales, dejan también entrever cierta debilidad por la perfecta racionalidad de la *u-topía/u-cronía*; es decir, de la no-historia. La utopía calaba en el pensamiento de la época, infiltrándose hasta en el *corpus* teórico de sus más destacados autores.

El período había sido pródigo en obras del género, hasta el punto de que Baczko no duda en considerarlo como uno de los más fecundos de su historia⁸. Quizá se encuentre en aquella abundancia de formas de concebir el ideal comunitario la explicación respecto a la escasez de referencias explícitas que a él se hacen en los documentos revolucionarios: era la razón la que formulaba sistemas apriorísticos de ordenación social —como sucedía en el caso de las utopías—, fuera cual fuera el objetivo ideológico que cada autor persiguiera. El racionalismo de las Luces era utópico en tanto que creaba un ideal previo, ideal cuya transformación en realidad el pensador ilustrado nunca se reservaba para sí; en este sentido la utopía no se distinguía como criterio ideológico, sino filosófico. De ahí que, a pesar de que Montesquieu haya sido considerado como el principal inspirador de la

7 Mably en *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés y en Traité des droits et des devoirs du citoyen*, Rousseau principalmente en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* y en el *Discours sur les sciences et les arts*, y Montesquieu en las *Lettres persanes*, cuando narra la historia de los Trogloditas. «Ce premier Montesquieu —dice Charles Rihs—, adversaire de la propriété privée, ressemble peu au brillant auteur de *l'Esprit des lois*, défenseur du droit romain et de l'Etat. L'orientation idéologique qu'il modifia par la suite peut être rapprochée de celle de Rousseau. Le lauréat de l'Académie de Dijon, nous le constaterons, utopiste au même titre que Morelly ou Dom Deschamps, aboutit dans le *Contrat social* à une république étatique, à l'établissement et à la consécration du «tien et du mien», déclaré dans le second *Discours* la cause de toutes les tribulations.» RIHS, Charles: *Les Philosophes utopistes*. Ob. cit., p. 28.

8 «[Il s'agissait d'une] période «chaude» tant à cause du nombre des textes utopiques qu'en raison de la richesse des thèmes et des formes du discours. Nous trouvons des utopies égalitaires et communautaires, mais aussi des utopies aspirant à une «équitable» propriété bourgeoise; des utopies spontanéistes et anarchisantes, mais aussi des utopies étatistes où le Pouvoir règle tous les détails de la vie; des utopies agraires et des utopies urbaines; des utopies rétrospectives et primitivistes qui s'attachent aux thèmes de l'Arcadie, de l'Age d'Or et du Bon Sauvage, mais aussi des utopies prospectives tournées vers les progrès des sciences et des techniques ou vers le Progrès tout court; des utopies qui se contentent de rêver l'élimination des abus et d'autres qui imaginent la mutation radicale des rapports humains.» BACZKO, Bronislaw: *Lumières de l'utopie*. Ob. cit., p. 37.

primera etapa de la Revolución, la de la monarquía constitucional, y Rousseau el de la segunda, la de la República, ninguno de los dos se sustrajera ni a la idea de perfección social que caracteriza a la utopía⁹, ni a la mezcla intelectual de la Ilustración¹⁰.

De la literatura a la política

Así pues, llegado el final del siglo el terreno se presentaba lo bastante abonado para que, como dice Ozouf, «l'aventure littéraire de l'utopie [vire] en aventure politique au tournant de la Révolution», poblándola de «images-forces» que fueron a nutrir el activismo revolucionario, como la del «grand homme», la de la «ville régulière» o la de la escuela entendida como comunidad ejemplar¹¹. Imágenes éstas en consonancia con la atmósfera intelectual de una época en la que se leían obras como *Les Essais* de Montaigne, el *Télémaque* de Fénelon, *l'Emile* de Rousseau, o relatos de la historia de países lejanos, especialmente del Paraguay, donde los jesuitas parecían haber logrado el sueño de la ciudad ideal. Probablemente, en la provincia circularan noticias sobre la *República* platónica, y quizás alguien, como Brissot, hubiera leído la *Utopía* de Moro, e incluso conociera la obra de Campanella¹².

9 Manin apunta una serie de matizaciones nada desdeñables respecto al ascendiente de uno y otro sobre cada etapa: «Este esquema presenta una simplicidad satisfactoria para la mente. Aunque es válido en algunos de sus aspectos, también tiene el efecto de oscurecer o de hacer ininteligibles algunos puntos fundamentales. Al querer comparar solamente, como en un combate, las fuerzas respectivas de dos campeones, se corre el riesgo de no ver dónde se encuentran exactamente las filiaciones y los rechazos.» MANIN, Bernard: «Montesquieu», en Furet, François, y Ozouf, Mona, *Diccionario de la Revolución Francesa*. Ob. cit., pp. 649-650. Cf. además la entrada «Rousseau» del mismo *Diccionario*.

10 Por ejemplo, Rihs señala que, respecto a «l'histoire des systèmes communautaires du XVIIIe siècle, deux courants de doctrines traversent cette époque: le premier, celui des «physicistes» sociaux, auquel appartiennent Montesquieu, Voltaire, les encyclopédistes, les physiocrates; le second, celui où domine l'économie sociale éthique, auquel se rattachent les utopistes tels que Mably, Morelly et Rousseau. Mais dès qu'il s'agit de Jean-Jacques il faut se méfier des hâtives classifications. On a souvent fait remarquer que Rousseau ne fait partie d'aucune école, que ses doctrines sociales sont imprécises, qu'il est au carrefour de tous les systèmes sans en avoir eu un lui-même.» RIHS, Charles: *Les Philosophes utopistes*. Ob. cit., p. 37.

11 OZOUF, Mona: *L'école de la France. Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*. Paris. Gallimard. 1984, pp. 329-230.

12 Ann Thomson cita la propuesta (recogida por S. B. Liljegen en *A French Draft Constitution of 1792 modelled on J. Harrington's Oceana*, Lund, 1932) que un «certain Théodore Lesieur présentera même à la Convention en septembre 1792 [d'un modèle de constitution directement inspiré de l'*Oceana* de l'Anglais Harrington.» THOMSON, Ann: «La référence à l'Angleterre dans le débat autour de la République», en Vovelle, Michel, *Révolution et République, l'exception française*. Paris. Kiné. 1994, p. 138. Cf. CHARTIER, Roger: *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris. Seuil. 1987. Capítulos «Du livre au lire. Les pratiques citadines de l'imprimé 1660-1780», p. 165-222, y «Représentations et pratiques: lectures paysannes au XVIIIe siècle», p. 223-246. Cf. igualmente GARCÍA, François: *Le livre dans la société poitevine à la fin du XVIIIe siècle à travers les inventaires après décès, 1780-1790*. Fac. des Sciences Humaines de Poitiers. Mémoire de maîtrise. 1986. Y HASEGAWA, Teruo: *Constitution des bibliothèques privées de Poitiers à la fin du XVIIIe. Contribution à l'histoire sociale des idées*. Paris IV. Thèse de 3ème cycle. 1971.

Mas todo lo anterior permanece sumergido en un mar de fondo, ya que, como se recordará, en ningún momento el Jacobinismo —ni la Revolución— declara su filiación utópica, ni siquiera su proximidad a ésta. Y sin embargo, aparte de las lecturas antes aludidas —probadas o posibles—, numerosas afinidades la proclaman: el mapa de Francia fue remodelado por la Revolución siguiendo los mismos criterios, geométricos y no históricos (departamentos de igual superficie, a cuya capital se habría de llegar en una jornada de viaje), que mucho antes habían aplicado los imaginados utopienses para dividir su territorio en 54 ciudades (que «distan entre sí 24 millas, pero ninguna está tan distanciada que andando no pueda irse de una a otra en el espacio de una jornada»). Antes también de que las Luces, y la propia Revolución, predicaran que la razón y la naturaleza eran la referencia obligada para establecer los principios del gobierno óptimo, en Utopía habían defendido que «es gobernado por la razón del todo aquel que sigue los dictados de la naturaleza para elegir o despreciar los bienes», y considerado «la virtud como una vida ordenada de acuerdo con los dictados de la naturaleza». El privilegio de la nobleza había sido igualmente condenado en la isla, alegándose que la distinción social no estaba justificada por los méritos personales, «sino que fue el azar quien determinó [que el noble] apareciera como uno de tantos en un largo árbol genealógico de ricos propietarios de tierras». Así mismo, mantenían la creencia, como después lo haría Robespierre, en la existencia de un Ser Supremo y en la inmortalidad del alma, sujeta ésta, por otra parte, al juicio divino después de la muerte, y «a quienes sostienen lo contrario [...] les excluyen del censo de los ciudadanos, siendo declarados un peligro público porque sólo el miedo les impedirá destruir las instituciones y leyes de la República y de las que procurarán burlarse con sus astucias siempre que les sea posible». Sólo admiten, como después los *patriotes*, el culto público a una indeterminada divinidad, común para todos y compatible con las religiones particulares, y si éstas reclaman «ceremonias exclusivas, se les exige que las celebren en privado o en la intimidad de su hogar». Creían «que es una injusticia grave el encadenar a los pueblos con un número excesivo de leyes que nunca acaban de leerse o tan complicadas e ininteligibles que precisan de continuas interpretaciones»¹³...

Citadas a título de ejemplo, estas no son las únicas correlaciones que se descubrirían entre el Jacobinismo y los textos utópicos a poco que se las buscara; algunas otras resultan tan llamativas como las que se detectan entre *La Ciudad del Sol* del dominico Campanella —quien curiosamente fue a morir, allá por 1639, en el convento de los Jacobinos de la calle Saint-Honoré de París— y el plan de organización de la casa rústica que la Comisión de Instrucción Pública de la Convención propone a los «artistes» en 1794. La cita, un tanto larga, merece, no obstante, la pena:

Les maisons rustiques doivent offrir des leçons à l'enfance, des souvenirs à la vieillesse. Que l'esprit public soit l'air qu'on y respire. Que dans leur distribution seule, elles offrent aux yeux la République, c'est-à-dire la vertu.

13 Cf. MORO, Thomas: *Utopía*. Barcelona. Editorial Humanitas. 1983.

Artistes, assignez au vieillard qui a blanchi dans le sillon un appartement commode, une place où l'on puisse l'entourer avec respect, d'où son repos honorable excite l'émulation de la jeunesse, et l'occupe en l'instruisant par le récit des fêtes où il a assisté, des peines qu'il a souffertes, et que sa patience a surmontées, des vertus qu'il a pratiquées, des larmes qu'il a essuyées; voilà le passé dont il est beau au vieillard de se vanter.

Que l'appartement des filles soit immédiatement sous les yeux de la mère. *Les filles ne doivent quitter leur mère que pour passer dans les bras d'un époux.* Le jour elles partageront le travaux de la ferme; que la nuit les rappelle à la pudeur et à la modestie; que la chambre des enfants mâles soit séparée de celle de leurs sœurs. Que cette loi s'étende à la retraite des citoyens attachés au service du laboureur, et qui sont aussi sa famille; que leurs chambres soient distribuées d'après la nature de leurs occupations, qu'elles se rapprochent des parties de la maison confiées à leur surveillance.

Des inscriptions simples et courtes, placées dans les appartements, animeront la scène, et feront le texte de plus utile leçon. Ainsi on pourroit lire sur l'appartement des vieillards: *Repos honorable après le travail.* Sur la chambre destinée aux étrangers: *Hospitalité, Fraternité.* Dans le lieu destiné au repas, là où tous les citoyens de la ferme, rassemblés par les mêmes besoins, touchant de plus près à l'égalité naturelle; là où une table ronde n'offre plus aux yeux que des hommes, une famille... on liroit: *Égalité, Tempérance.*

Le tableau des droits de l'homme en occuperait l'endroit le plus apparent. Là, chaque décadi, toute la famille, plus solennellement rassemblée, s'entreprendroit des travaux de la décade; on rendroit justice au zèle, aux vertus domestiques qui en auroient marqué le cours; on n'oublieroit pas les belles actions patriotiques que tel ou tel auroit eu occasion de faire. Ce tribunal fraternel recueilleroit la masse de l'opinion, et celui dont la bonne conduite auroit réuni les suffrages, assis au banquet auprès du père de famille, porteroit le première santé à la patrie, à la vertu.

Toute la maison enfin offriroit la morale en action, les lois et la patrie. Telle est la route où vous appelle le génie des arts et de la liberté; c'est ainsi qu'il faut réunir l'utile à l'agréable...¹⁴

Comunidad fuertemente jerarquizada, sexos separados, comidas colectivas, autoridad moral y respeto por los mayores, muros educadores, puritanismo y censura pública de las conductas... Por otra parte, la alusión a la hospitalidad recuerda también al Bacon de la *Nueva Atlántida*. Con todo, lo que destaca por encima de las citadas analogías es la identificación en el texto precedente de la casa rústica con la república: casa/república perfectamente organizada, como todas las ciudades ideales de todos los tiempos, que

14 Archivos de la Biblioteca Municipal de Poitiers, serie S.36.

intentó, como aquellas, romper con lo anterior, borrar las huellas del pasado implantando una ordenación racional del tiempo —nuevo calendario¹⁵— y del espacio —demolición de los viejos edificios, planes para otros nuevos destinados a uso público, proyectos urbanísticos y preocupación por cuestiones como la higiene de las calles o la ubicación extramuros de los cementerios¹⁶—, sintetizada en la fiesta en tanto que construcción de un espacio ideal fuera del tiempo histórico¹⁷.

Aún hay más. Al leer la *adresse* que los ciudadanos de Perpignan, «légalement réunis en assemblée générale»¹⁸, dirigen a la Convención el 3 de diciembre de 1792 para persuadirla del carácter moralmente obligatorio que debe de tener el trabajo, parece más bien que lo que se tuviera entre las manos fuera un fragmento de cualquiera de las narraciones utópicas antes citadas. Dice así:

LEGISLATEURS,

En réfléchissant sur les causes des désordres dont Paris et la France entière sont souvent le théâtre, les citoyens de Perpignan ont cru en découvrir une principale dans l'oisiveté et la paresse d'une certaine classe de la société. Nous vous demandons une loi de proscription ou de bannissement contre tout homme qui ne pourra pas prouver qu'il exerce un état, une profession quelconque. Qu'on ne nous dise pas qu'une pareille loi seroit tyrannique, et attenteroit à la liberté: dans une société bien organisée, tout citoyen doit le tribut de ses talents ou de ses forces à la patrie. Dans une société où la morale est respectée, l'oisiveté doit être abolie. L'oisiveté engendre tous les vices, tous les désordres. L'association entière, pour sa tranquillité et son bonheur, a donc le droit d'imposer à chacun de ses membres en particulier l'alternative ou du travail ou de l'exil. L'homme de bien n'hésitera pas longtemps dans son choix. Le

15 «Quotidiennement et en permanence le temps ne doit révéler que sa *vraie signification*, à savoir celle du temps de la Cité Nouvelle. Ainsi, au-delà des projet, divers, voire divergents, on retrouve une convergence fondamentale —le temps est pensé et imaginé en fonction des valeurs morales et sociales que la Cité révolutionnaire veut installer pour toujours dans l'histoire.» BACZKO, Bronislaw: *Lumières de l'utopie*. Ob. cit., p. 213.

16 Cf. STAROBINSKI, Jean: 1789. *Les emblèmes de la raison*. Paris. Flammarion. 1979, capítulos «La cité géométrique» y «Architecture parlante, paroles éternisées». Y BACZKO, Bronislaw: ««Une ville nommée Liberté». L'utopie et la ville», en *Lumières de l'utopie*. Ob. cit., pp. 281-399.

17 «L'idée-image de la fête idéale devient une sorte d'écran sur lequel on projette les rêves et les modèles d'une société autre. Avec l'instauration des fêtes révolutionnaires les rapports de la fête avec les idées-images utópicas deviennent encore plus étroits et tout un jeu d'interaction s'installe entre l'imaginaire collectif dont un des pivots est la mise en représentation des rêves y des espoirs sociaux. Ainsi plus d'un rite des fêtes révolutionnaires est une transposition imagée des principes y des valeurs de la Cité Nouvelle, désirée y rêvée.» BACZKO, Bronislaw: *Lumières de l'utopie*. Ob. cit., pp. 236-237. Cf. igualmente OZOUF, Mona: *La Fête révolutionnaire 1789-1799*. Paris. Gallimard. 1976.

18 La fórmula lingüística pretende eludir la prohibición de dirigirse a la Convención como colectivo organizado. El derecho sólo se reconocía a título particular, sin límite respecto al número de ciudadanos que pudieran respaldar la propuesta de uno de ellos.

vagabond est une plante parasite qui affame le sol de la morale et de la liberté: il faut qu'il tombe sous la faux.¹⁹

Ciertamente no se trataba de una condena de la inactividad forzada por las circunstancias, sino de aquélla producto de la voluntad. Cabe recordar, a este propósito, que, en *Utopía*, Moro justificaba las pocas horas que allí se destinaban al trabajo por el hecho de que, salvo excepciones, éste era equitativamente repartido entre todos los habitantes de la ciudad. Censuraba, igualmente, la ociosidad de «la legión de mendigos, sanos y robustos, pero que para justificar su holgazanería y conseguir la compasión pública, fingen cualquier enfermedad»; y también la de los ricos, «principalmente los terratenientes que además gozan entre el pueblo de fama de caritativos y son considerados nobles»²⁰, grupos ambos —mendigos y ricos— por los que los *patriotes* tampoco mostraban demasiadas simpatías.

La impresión de estar ante un producto de la literatura de género utópico se repite al considerar la amonestación, por escrito «énergique», que la sociedad popular de Poitiers dirige a todas las madres republicanas para que tengan siempre presente «les sentiments trop longtemps méconnus de la nature et de la raison qui les incitent à n'être pas mères à demi et à nourrir elles-mêmes leurs enfants, au lieu de les livrer à des mains mercenaires.»²¹ La recomendación de los societarios poitevinos remite de nuevo al Moro que escribe en *Utopía* «Las madres alimentan con su pecho a sus hijos a menos que lo impida la enfermedad o la muerte»²², pero también a Rousseau, quien en el *Emilio* aconseja igualmente a las madres amamantar por sí mismas a su prole. Un ejemplo más de la impresión arriba aludida lo proporciona una *adresse* de los societarios de Limoges «aux bonnes citoyennes», en la que las animan para que, como en la república platónica, combatan al lado de sus esposos en favor de la Revolución:

Ô vous, êtres si doux et si sensibles! Vous qui partagez nos sollicitudes pour nos frères infortunés! Vous qui nous éclairez dans le choix des moyens que nous prenons pour les soulager! Vous enfin, qui avez consacré tant de fois vos veilles et vos travaux au soulagement des malheureux! Agréez nos reconnaissants hommages [...], étendez, propagez dans nos mœurs cette aimable philanthropie qui vous est propre [...]. Sécher les larmes de l'infortuné qui n'ose avouer ses besoins; protéger l'enfance sans parents, sans secours; mettre l'innocence à l'abri des atteintes de la corruption: voilà, Mesdames, l'honorable emploi que vous vous imposerez...²³

19 Archivos de la Biblioteca Municipal de Poitiers, serie S.26.

20 MORO, Thomas: *Utopía*. Ob. cit., p. 135.

21 Sesión del 22 pluvioso del año II. Archivos de la Biblioteca Municipal de Poitiers, serie S.7.

22 MORO, Thomas: *Utopía*. Ob. cit., p. 150

23 31 de diciembre de 1790. Archivos de la Biblioteca Municipal de Poitiers, serie S.18.

La *adresse* continúa arremetiendo contra el envilecimiento moral de la mujer en el Antiguo Régimen, envilecimiento que tiene como origen la decadencia social de la época, ante la que no cabe otra actitud que la beligerante.

Contra un orden degradado

En efecto, más allá de coincidencias puntuales, préstamos, semejanzas, o simplemente idénticos anhelos y común inspiración entre la corriente de pensamiento utópico y el Jacobinismo, lo que destaca en todo ello es la crítica sin concesiones que en ambos casos se realiza a la sociedad de su tiempo, de todos los tiempos, y además, la coincidencia en que, tras la ruptura con el pasado, sólo la educación ciudadana en la virtud cívica operaría la transformación hacia el modelo de sociedad propuesto en cada caso. Exigencia de virtud cívica que era la de Platón, la de Moro, la de Campanella, la de Fénelon, la de Mably, la de Morelly, la de Dom Deschamps, la de Meslier, la de Rousseau, la de Montesquieu... la del Jacobinismo:

Citoyens, le mobile des belles actions chez les Romains fut toujours l'amour de la liberté. Ils la conservèrent longtemps, cette liberté si chère, et ce fut à la faveur d'une pauvreté volontaire et d'une vie laborieuse. Aimons-la comme ces fiers Républicains, qu'elle nous enflamme, qu'elle nous anime. Apprenons à être vertueux par elle, à détester le luxe et les autres vices qui furent cause de sa chute chez un peuple qui commanda à l'Univers.²⁴

Para todos ellos, la virtud ciudadana habría de sustituir a la coerción del Estado en tanto que fuerza aglutinante de la sociedad, condición que excluía cualquier tipo de violencia en las relaciones entre los sujetos, presididas ahora por la ayuda mutua, por la fraternidad. Las restricciones a esta norma afectaban exclusivamente a aquellos que no aceptaran las reglas de convivencia pactadas desde el origen por todos y cada uno de los miembros de la comunidad —*contrato social*²⁵—, quienes a partir del instante de su

24 1 de noviembre de 1790, reglamento de la sociedad popular de la Rochelle. Archivos de la Biblioteca Municipal de Poitiers, serie S.18.

25 La teoría del contrato social rousseauiana aparece escrupulosamente reproducida en el discurso pronunciado por Chauveau de la Füyie en la sede del club poitevino, el 9 de enero de 1791: «La liberté de l'homme naturel ou sauvage n'est fondée que sur le droit du plus fort, il cesse d'être libre aussitôt qu'il trouve un plus fort que lui; mais la liberté de l'homme social est le pouvoir d'agir et de parler sans blesser la société en général, ou en particulier dans un de ses membres. Il a consenti à être par lui même moins fort pour être plus fort avec les autres. Il est attaché à tous comme tous sont attachés à lui. Il doit donc obéir aux lois, autrement il rompt les liens de la société, il ne peut plus rien exiger par un contrat qu'il enfreint; il ne peut rien retirer puisqu'il ne veut rien mettre.» Archivos de la Biblioteca Municipal de Poitiers, serie S.9. Cf. el capítulo VI, «Du pacte social», del libro I del *Contrat social* de Rousseau.

negativa quedaban de inmediato proscritos de la misma. El argumento, formulado por Rousseau²⁶ y asumido por Robespierre²⁷, no hacía más que recuperar una vieja idea ya expresada por Platón en «La República»²⁸. De dicho argumento se seguía que el tantas veces aludido bienestar social era indisociable de la no menos mentada unanimidad jacobina. La fundamentación teórica se retrotrae nuevamente a Platón, quien en su *República* ya establecía que para el buen funcionamiento del Estado se requería la unidad de criterios de la ciudadanía sobre qué es lo que hace la felicidad y la desgracia sociales, anteponiéndose los intereses de la comunidad a los de los individuos que la componen. A ello añadía que corresponde a la ley establecer los vínculos entre los ciudadanos, a fin de garantizar aquella felicidad a la que el Estado aspire²⁹. Rousseau volvería mucho tiempo después sobre esta idea, destacando las consecuencias de que la unión ciudadana así establecida se rompiera:

Quand le nœud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à

26 «D'ailleurs —escribía Rousseau— tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État. Or comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme, et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu.» ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du Contrat Social*. Paris. Garnier-Flammarion. 1992, p. 60.

27 «La protección social sólo se debe a los ciudadanos pacíficos. No hay más ciudadanos en la república que los republicanos. Los realistas, los conspiradores, son en ella únicamente extranjeros, o mejor enemigos.» 5 de Febrero de 1794, «Informe sobre los principios de moral política que han de guiar a la Convención» de Robespierre, en Méndez Baiges, Víctor, *El discurso revolucionario, 1789-1793*. Barcelona. Sendai Ed. 1993, p. 236.

28 «Por consiguiente, establecerás en nuestra república una medicina y una judicatura que sean como acabamos de decir, y que se limiten al cuidado de los que han recibido de la naturaleza un cuerpo sano y un alma bella. En cuanto a aquellos cuyo cuerpo está mal constituido, se los dejará morir, y se castigará con la muerte a aquellos cuya alma es naturalmente mala e incorregible.» PLATÓN: *La República*. Espasa-Calpe. Madrid. 1993, p. 169.

29 «—¿Tenemos mayor mal para un Estado que lo que lo divide, haciendo de uno solo muchos?, ¿o mayor bien, por el contrario, que el que liga todas sus partes, haciéndolo uno? —No tenemos otro. —¿Y qué cosa más propia para formar esta unión que la comunidad de placeres y de penas entre todos los ciudadanos, cuando todos se regocijan con las mismas felicidades y se afligen con las mismas desgracias? —Seguramente —dijo. —¿Y no se divide un Estado, por el contrario, cuando la alegría y el dolor son personales, y lo que ocurre al Estado y a los particulares es objeto de suma alegría para unos y de suma tristeza para otros? [...]»

«La ley no debe proponerse por objeto la felicidad de una determinada clase de ciudadanos con exclusión de las demás, sino la felicidad del Estado todo; que a este fin debe unirse a todos los ciudadanos en los mismos intereses, comprometiéndose por medio de la persuasión o de la autoridad a que se comuniquen unos a otros todas las ventajas que están en posición de procurar a la comunidad; y que al formar con cuidado semejantes ciudadanos, no se pretende dejarlos libres para que hagan de sus facultades el uso que les acomode, sino servirse de ellos con el fin de fortificar los lazos del Estado.» PLATÓN: *La República*. Ob. cit., pp. 235 y 306.

influer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants, l'unanimité ne règne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes [...]. Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État [...]. Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social: car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu.³⁰

De Platón a Rousseau, no se admite que pueda existir más de una forma de entender la organización de la comunidad; no se comprende cómo distintas concepciones ideológicas sobre ese punto puedan convivir en un mismo espacio social, dentro de unos márgenes de violencia política controlada, ni que ello pueda resultar inocuo para el Estado. Siendo una y evidente la verdad de éste, la voluntad que la produce ha de ser igualmente una. Una voluntad que en el pensamiento rousseauiano se denomina *voluntad general*; es decir, la voluntad que nace no de la suma de las voluntades particulares, sino de la consideración de todas ellas sin exclusión de ninguna³¹, de la colaboración y del acuerdo, del consenso, y cuya total concordancia ha de exigirse cuando se trata del pacto fundacional, del *contrato social*.

Conclusión: jacobinismo, luces y utopía

No obstante la mencionada ausencia de su reconocimiento explícito por parte del Jacobinismo, lo hasta aquí descrito revela la nada desdeñable carga ideológica que la utopía le aportó. Con todo, dicha aportación, a pesar de su amplitud, tuvo que competir en un punto esencial con la no menos desdeñable de la corriente liberal de las Luces: la forma de la propiedad, una de las materias más decisivas para la construcción de cualquier sistema político. Si el incipiente liberalismo ilustrado no sólo reconocía la legitimidad del derecho a la propiedad privada, sino que a ésta la consideraba el fundamento de las sociedades civilizadas, la utopía, por el contrario, contemplaba tal forma de propiedad como el origen de todos los males padecidos por la humanidad, dictando como primera norma de su ciudad ideal la comunidad de bienes. Atrapado entre ambas tendencias, el Jacobinismo habrá de sufrir las consecuencias del antagonismo que las hacía inconciliables, consecuencias que se hubieran limitado, a pesar de su gravedad, a un campo acotado de

30 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du Contrat Social*. Ob. cit., pp. 134-135-136.

31 Cf. el capítulo II, «Que la souveraineté est indivisible» y el III, «Si la volonté générale peut errer», del libro II del *Contrat social* de Rousseau.

disputa —negociación o ruptura—, si la cuestión disputada, la propiedad, no hubiera estado directamente vinculada con los principios definitorios de cualquier sistema político desde y durante la Revolución; esto es, con los principios de libertad y de igualdad. Todo lo cual obliga a que la actitud adoptada respecto a la forma de propiedad condicione necesariamente la valoración que sobre la libertad y la igualdad se efectúe, y viceversa. El juego de contrapesos entre estos tres elementos —propiedad, libertad e igualdad— determinará a su vez las posiciones respectivas del individuo y de la comunidad en las esferas donde ambos entren en conflicto; así, la libertad política del primero, asentada sobre el derecho a la propiedad privada, se enfrenta a la igualdad social de la segunda, postulada desde la negación del citado derecho. En general, las Luces, valorando a los hombres según sus méritos y persuadidas de que la desigualdad entre ellos era producto de la naturaleza, defendían la libertad política como el máximo valor social³². Los autores utópicos, por el contrario, considerando la felicidad social —*le bonheur commun*— la mayor de sus aspiraciones políticas, mantenían que la igualdad de condiciones entre los miembros que componían cada comunidad era la vía más segura para lograrla. El Jacobinismo intentará preservar, con poca fortuna, la una y la otra.

Luces y utopía. Utopía y Luces. Ninguna ganará para su campo al Jacobinismo, que por un lado no se «utopiza»³³, y por otro, no se «reforma»³⁴. Heredará las contradicciones entre el principio de libertad y el de igualdad, que no logrará superar, y que habrán de alumbrar finalmente una turbulenta Edad Contemporánea, escindida entre ambos, entre ideologías que se enfrentan por su causa, entre formas antagónicas de hacer política.

32 Cf. HAZARD, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid. Alianza Editorial. 1985, p. 159.

33 Baczko argumenta: «Ainsi au cours des expériences révolutionnaires les utopies gagnent en réalité sociologique spécifique. Bien entendu, la société ne s'est pas «utopisée», elle n'est pas devenue effectivement transparente, conforme à la Raison et à la Nature. Le décalage sinon le fossé entre les utopies et les rêves révolutionnaires était inévitable. Aucune révolution ne marque jamais une rupture totale avec la société qui la précède, aucune ne fait repartir le temps de l'histoire du point zéro, aucune ne satisfait les espoirs qu'elle éveille ni les utopies qu'elle stimule. Sociologiquement et historiquement, la *réalité de l'imaginaire* est dans son existence même, dans la diversité de fonctions sociales qu'il exerce ainsi que dans l'intensité de cet exercice.» BACZKO, Bronislaw: *Lumières de l'utopie*. Ob. cit., p. 415.

34 Baczko nuevamente: «Dans l'abstrait il y a une nette opposition entre utopie et réforme [...]. L'utopie comme type idéal (dans le sens de Max Weber) n'accepte pas d'aménagements partiels et ponctuels qui ne feraient que diminuer le mal social existant. L'utopie ne se situe pas dans le relatif mais aspire à l'absolu. Comme nous l'avons observé, elle appelle une rupture radicale avec la société établie qu'elle refuse de continuer, elle imagine un recommencement *ex-nihilo*. Elle refuse du même coup de se cantonner dans les alternatives qu'offre l'ordre établi. Dans la perspective utopique la politique n'est nullement la «prévision du présent», pour reprendre la définition du dernier réformateur de l'Ancien Régime (Turgot). Par contre, une réforme n'implique pas de vision globale de l'altérité sociale; les projets de réformes excluent même toute rupture radicale, mais se réclament des changements ponctuels et partiels dans la continuité.» *Ibid.*, p. 51.